



le CDI
École alsacienne

Émile Durkheim
Le socialisme

Sa définition. Ses débuts.
La doctrine saint-simonienne

source :
[http://www.uqac.quebec.ca/zone30/
Classiques_des_sciences_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html)

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi
à partir de l'édition de 1928.

Table des matières

INTRODUCTION, par Marcel MAUSS

LIVRE PREMIER : DÉFINITION ET ORIGINES DU SOCIALISME

- CHAPITRE I. Définition du socialisme
Leçon 1
Leçon 2
- CHAPITRE II. Socialisme et communisme
Leçon 2 (fin)
Leçon 3
- CHAPITRE III. Le socialisme au XVIIIe Siècle
Leçon 3 (fin)
Leçon 4
- CHAPITRE IV. Sismondi
Leçon 5

LIVRE DEUXIÈME : SAINT-SIMON, SA DOCTRINE : L'ÉCOLE SAINT-SIMONIENNE

- CHAPITRE V. Saint-Simon. Vie et oeuvres
Leçon 5 (fin)
Leçon 6
- CHAPITRE VI. La doctrine de Saint-Simon. Fondation du positivisme
Leçon 6 (fin)
Leçon 7
- CHAPITRE VII. La doctrine de Saint-Simon (*suite*). - Origines historiques du système industriel
Leçon 7 (fin)
Leçon 8
- CHAPITRE VIII. La doctrine de Saint-Simon (*suite*). - Organisation du système industriel
Leçon 8 (fin)
Leçon 9
Leçon 10
- CHAPITRE IX. La doctrine de Saint-Simon (*fin*). - L'internationalisme et la religion
Leçon 11
Leçon 12
- CHAPITRE X. Saint-Simon (*fin*). - Conclusions critiques
Leçon 12 (fin)
- CHAPITRE XI. L'École saint-simonienne. - Conclusions critiques du cours
Leçon 13
Leçon 14

CONCLUSIONS DU COURS

INTRODUCTION

Ce livre est le début d'une oeuvre qui n'a jamais été terminée. C'est la première partie d'une Histoire du socialisme, rédigée sous la forme de leçons. Le cours a été professé à Bordeaux, à la Faculté des Lettres, de novembre 1895 à mai 1896.

Voici la place que ce travail occupe dans l'oeuvre et dans la pensée de Durkheim.

On sait de quels problèmes il est parti. C'est dès ses années d'École Normale, par vocation, et dans un milieu animé de vouloir politique et moral, d'accord avec Jaurès et avec son autre camarade Hommay (mort en 1886), qu'il se consacra à l'étude de la question sociale. Il la posait alors assez abstraitement et philosophiquement, sous le titre : Rapports de l'individualisme et du socialisme. En 1883, il avait précisé ; et c'étaient les rapports de l'individu et de la société qui devinrent son sujet. C'est alors qu'il parvint, par une analyse progressive de sa pensée et des faits, entre le premier plan de sa *Division du travail social* (1884) et la première rédaction (1886), à s'apercevoir que la solution du problème appartenait à une science nouvelle : la sociologie. Celle-ci était alors bien peu en vogue, surtout en France où les excès des derniers comtistes l'avaient ridiculisée. De plus, elle était loin d'être constituée. Car Comte, Spencer et même Espinas, et même les Allemands Schaeffle et Wundt n'en avaient donné que des philosophies. Durkheim entreprit cette oeuvre : lui donner une méthode et un corps.

L'étude du socialisme fut donc interrompue. Cette tâche de méditation et d'érudition aboutit à la rédaction définitive (1888 à 1893) de *La division du travail*, au cours sur *Le suicide* (1889-1890), au cours sur *La famille* (1888-1889), (1891-1893), à celui sur *La religion* (1894-1895). C'était toute la sociologie que Durkheim édifiait (*Les règles de la méthode*, 1896 ; *Le suicide*, 1897). La pensée de Durkheim avait pris sa forme définitive. Une science à fonder avait absorbé naturellement ses forces. Mais il ne perdait pas de vue son point de départ.

Les questions sociales restaient au fond de ses préoccupations. *La division du travail*, *Le suicide* ont des conclusions morales, politiques et économiques sur le groupe professionnel. Le cours sur *La famille* se termina par une leçon (publiée dans la *Revue philosophique* de 1920) où il montre qu'il faut déférer au groupe professionnel une partie des anciens droits politiques et de propriété qu'avaient les groupes domestiques, si l'on veut que l'individu ne soit pas seul en face de l'État et ne vive pas dans une sorte d'alternative entre l'anarchie et la servitude. Le présent cours, le cours sur *L'éducation morale* (publié en 1925) reviennent sur la même idée maîtresse de l'oeuvre proprement morale et politique de Durkheim. Il a encore repris cette question dans sa *Morale civique et professionnelle* (partie du cours de *Physiologie du droit et des mœurs*) que nous pensons publier après cet ouvrage.

L'idée était d'ailleurs si importante qu'elle frappa les esprits. Ainsi Georges Sorel, esprit pénétrant, sinon érudit et juste, que nous connaissions depuis 1893, ne manqua pas de l'utiliser dans plusieurs articles du *Devenir social*. Plus tard le syndicalisme révolutionnaire s'est en partie nourri d'elle. Que ceci soit noté en passant et pour marquer un simple point d'histoire. Nous aurions fort à dire à ce sujet. Car, en cette affaire, nous Mines, un certain nombre d'entre nous du moins, plus que des témoins, de 1893 à 1906.

Cependant, jusqu'en 1895, Durkheim ne put pas distraire un instant de ses travaux pour revenir à l'étude du socialisme. D'ailleurs même alors, quand il y revint, comme on le verra

dans ce livre, il ne se départit pas de son point de vue habituel. Il considéra cette doctrine d'un point de vue purement scientifique, comme un fait que le savant doit envisager froidement, sans préjugé, sans prendre parti. C'est le problème sociologique qu'il traite : pour lui, il s'agit d'expliquer une idéologie, l'idéologie socialiste ; et pour l'expliquer, il faut analyser les faits sociaux qui ont obligé quelques hommes comme Saint-Simon et Fourier, comme Owen et Marx à dégager des principes nouveaux de morale et d'action politique et économique. Ce cours d'ailleurs est, croyons-nous, un modèle d'application d'une méthode sociologique et historique à l'analyse des causes d'une idée.

Mais, sous cette forme désintéressée de recherche, Durkheim satisfaisait un besoin de sa pensée morale et scientifique à la fois. Il cherchait à prendre parti et à motiver ce parti. Il y était incliné par une série d'événements, quelques-uns petits et personnels, quelques autres plus graves. Il se heurtait au reproche de collectivisme que lui assénèrent, à propos de sa *Division du travail*, des moralistes susceptibles et plusieurs économistes classiques ou chrétiens. Grâce à des bruits de ce genre, on l'écartait des chaires parisiennes. D'autre part, parmi ses propres étudiants, quelques-uns des plus brillants s'étaient convertis au socialisme, plus spécialement marxiste, voire guesdiste. Dans un Cercle d'Études sociales, quelques-uns commentaient *Le Capital* de Marx comme ailleurs ils commentaient Spinoza. Durkheim sentait cette opposition au libéralisme et à l'individualisme bourgeois. Dans une conférence organisée à Bordeaux, par ce Cercle et par le Parti ouvrier, Jaurès, dès 1893, glorifiait l'œuvre de Durkheim. D'ailleurs, si c'est Lucien Herr qui, en 1886-1888, convertit Jaurès au socialisme, c'est Durkheim qui, en 1885-1886, avait détourné celui-ci du formalisme politique et de la philosophie creuse des radicaux.

Durkheim connaissait assez bien le socialisme dans les sources elles-mêmes : par Saint-Simon, par Schaeffle, par Karl Marx, qu'un ami finlandais, Neiglick, lui avait appris à étudier pendant son séjour à Leipzig. Toute sa vie, il n'a répugné à adhérer au socialisme proprement dit qu'à cause de certains traits de cette action : son caractère violent ; son caractère de classe, plus ou moins purement ouvriériste, et aussi son caractère politique et même politicien. Durkheim était profondément opposé à toute guerre de classes ou de nations ; il ne voulait de changement qu'au profit de la société tout entière et non d'une de ses fractions, même si celle-ci était le nombre et avait la force ; il considérait les révolutions politiques et les évolutions parlementaires comme superficielles, coûteuses et plus théâtrales que sérieuses. Il résista donc toujours à l'idée de se soumettre à un parti de discipline politique, surtout international. Même la crise sociale et morale de l'affaire Dreyfus, où il prit une grande part, ne changea pas son opinion. Même pendant la guerre, il fut de ceux qui ne mirent aucun espoir dans ce qu'on appelle la classe ouvrière organisée internationalement. Il resta donc toujours dans un juste milieu ; il « sympathisa », comme on dit maintenant, avec les socialistes, avec Jaurès, avec le socialisme. Il ne s'y donna jamais.

Pour se justifier à ses propres yeux, à ceux de ses étudiants et, un jour, à l'égard du monde, il commença donc ces études. Le cours publié eut un succès très grand. La définition du socialisme qui fut publiée en résumé frappa Guesde et Jaurès qui se dirent d'accord avec Durkheim. Celui-ci préparait pour 1896-1897 un cours sur Fourier et sur Proudhon dont il possédait et avait étudié les œuvres, comme il avait fait pour celles de Saint-Simon et des saint-simoniens. Il eût consacré une troisième année à Lassalle qu'il connaissait peu alors, à Marx et au socialisme allemand qu'il connaissait bien déjà. Il avait d'ailleurs l'intention de s'en tenir à l'œuvre des maîtres, à leur pensée, plus qu'au train de vie des individus et qu'aux événements de second rang.

Mais dès 1896, Durkheim, entreprenant *L'Année sociologique*, revint à la science pure ; l'Histoire du socialisme est restée inachevée. Il regretta toujours de n'avoir pu la continuer et de ne pouvoir la reprendre.

Ce livre ne contient donc que la première partie : Définition, Débuts du socialisme, Saint-Simon. De plus il arrive un peu tard. Mais à l'époque où Durkheim l'enseigna, l'histoire des doctrines socialistes n'était guère en honneur, ni n'était bien pratiquée. Les choses ont changé. Bourguin, MM. Gide et Rist ont fait leur œuvre. Le socialisme est là, force ouvrière et force politique, qui s'impose. Son histoire fait vivre d'innombrables auteurs. Saint-Simon est à la mode et même, après la guerre, tout le monde, peu ou prou, s'est dit saint-simonien. Le centenaire du premier messie socialiste a été décemment célébré.

Nombre de travaux ont élucidé bien des questions que Durkheim ne prétendit pas résoudre et qu'il ne soupçonnait même pas. Le livre de M. Charléty sur *Saint-Simon et les saint-simoniens* est fait avec toutes les ressources de l'histoire moderne. Et la belle Introduction que MM. C. Bouglé et Elie Halévy ont mise à *l'Exposition de la doctrine de Saint-Simon*, par Bazard et les autres, instruit très suffisamment sur les sources et les détails. L'œuvre biographique de M. Georges Dumas et de M. Maxime Leroy n'est même pas pressentie par ce cours.

Nous le publions cependant. D'abord, il expose une précieuse et classique définition du socialisme. Ensuite - ou nous nous trompons fort - aucun exposé d'ensemble des débuts du socialisme ne lui est comparable en clarté et en force. Enfin, l'opinion critique ou historique de Durkheim (par exemple à propos des origines de la sociologie) a sans doute, en elle-même, un intérêt philosophique, et vaut peut-être même un fait.

Une partie de ces leçons a paru dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* et dans la *Revue philosophique*. Nous remercions les éditeurs de ces revues qui nous permettent de les reproduire ici.

Le manuscrit est fort soigné, très peu de passages sont restés illisibles. Nous n'avons pas cherché à combler ces vides. Toute altération est signalée entre crochets. Nous avons vérifié les citations et n'avons apporté de changements au texte que pour marquer des titres de chapitres. Nous avons aussi dû découper quelques leçons. Les redites du cours n'ont pas été touchées. Le manuscrit est divisé en leçons. C'est nous qui les avons quelquefois découpées et qui avons constitué les chapitres et les livres, sans difficultés. Tous les titres sont de Durkheim.

Mme Louise Durkheim avait copié le manuscrit presque en entier. Je n'avais eu à l'aider que dans les passages difficiles à lire. La maladie et la mort l'ont arrêtée à la onzième leçon. Les leçons XII et XIV étaient prêtes.

Marcel MAUSS

LIVRE PREMIER

DÉFINITION ET ORIGINES DU SOCIALISME

CHAPITRE PREMIER

DÉFINITION DU SOCIALISME

PREMIÈRE LEÇON

On peut concevoir deux manières très différentes d'étudier le socialisme. On peut y voir une doctrine scientifique sur la nature et l'évolution des sociétés en général et, plus spécialement, des sociétés contemporaines les plus civilisées. Dans ce cas, l'examen qu'on en fait ne diffère pas de celui auquel les savants soumettent les théories et les hypothèses de leurs sciences respectives. On le considère dans l'abstrait, en dehors du temps et de l'espace, en dehors du devenir historique, non comme un fait dont on entreprend de retrouver la genèse, mais comme un système de propositions qui expriment ou sont censées exprimer des faits, et on se demande ce qu'il a de vrai et de faux, s'il est conforme ou non à la réalité sociale, dans quelle mesure il est d'accord avec lui-même et avec les choses. C'est la méthode, par exemple, qu'a suivie M. Leroy-Beaulieu dans son livre sur le *Collectivisme*. Tel ne sera pas notre point de vue. La raison en est que, sans diminuer pour autant l'importance et l'intérêt du socialisme, nous ne saurions lui reconnaître un caractère proprement scientifique. En effet, une recherche ne peut être appelée de ce nom que si elle a un objet actuel, réalisé, qu'elle a simplement pour but de traduire en un langage intelligible. Une science, c'est une étude portant sur une portion déterminée du réel qu'il s'agit de connaître et, si possible, de comprendre. Décrire et expliquer ce qui est et ce qui a été, telle est son unique tâche. Les spéculations sur l'avenir ne sont pas son fait, quoiqu'elle ait pour dernier objectif de les rendre possibles.

Or, tout au rebours, le socialisme est tout entier orienté vers le futur. C'est avant tout un plan de reconstruction des sociétés actuelles, un programme d'une vie collective qui n'existe pas encore ou qui n'existe pas telle qu'elle est rêvée, et qu'on propose aux hommes comme digne de leurs préférences. C'est un idéal. Il s'occupe beaucoup moins de ce qui est ou a été que de ce qui doit être. Sans doute, jusque sous ses formes les plus utopiques, il n'a jamais dédaigné l'appui des faits et, même, dans les temps les plus récents, il a de plus en plus affecté une certaine tournure scientifique. Il est incontestable que, par là, il a rendu à la science sociale plus de services peut-être qu'il n'en a reçu. Car il a donné l'éveil à la réflexion, il a stimulé l'activité scientifique, il a provoqué des recherches, posé des problèmes, si bien que, par plus d'un point, son histoire se confond avec l'histoire même de la sociologie. Seulement, comment n'être pas frappé de l'énorme disproportion qu'il y a entre les rares et maigres données qu'il emprunte aux sciences et l'étendue des conclusions pratiques qu'il en tire et qui sont, pourtant, le cœur du système ? Il aspire à une refonte complète de l'ordre social. Mais, pour savoir ce que peuvent et doivent devenir, même dans un avenir prochain, la famille, la propriété, l'organisation politique, morale, juridique, économique, des peuples européens, il est indispensable d'avoir étudié dans le passé cette multitude d'institutions et de pratiques, d'avoir cherché la manière dont elles ont varié dans l'histoire, les principales conditions qui ont déterminé ces variations, et c'est seulement alors qu'il sera possible de se demander rationnellement ce qu'elles doivent devenir aujourd'hui, étant donné les conditions présentes de notre existence collective. Or toutes ces recherches sont encore dans l'enfance. Plusieurs

sont à peine entreprises ; les plus avancées n'ont pas encore dépassé une phase très rudimentaire. Et comme, d'autre part, chacun de ces problèmes est un monde, la solution n'en peut être trouvée en un instant, par cela seul que le besoin s'en fait sentir. Les bases d'une induction méthodique concernant l'avenir, surtout d'une induction d'une telle étendue, ne sont pas données. Il faut que le théoricien les construise lui-même. Le socialisme n'en a pas pris le temps ; peut-être même peut-on dire qu'il n'en avait pas le temps.

Voilà pourquoi, à parler exactement, il ne peut y avoir de socialisme scientifique. C'est que, un tel socialisme fût-il possible, des sciences seraient pour cela nécessaires qui ne sont pas faites et qui ne peuvent pas être improvisées. La seule attitude que permette la science en face de ces problèmes, c'est la réserve et la circonspection, et le socialisme ne peut guère s'y tenir, sans se mentir à soi-même. En fait, il ne s'y est pas tenu. Voyez même l'œuvre la plus forte, la plus systématique, la plus riche en idées qu'ait produite l'École : *Le Capital* de Marx. Que de données statistiques, que de comparaisons historiques, que d'études seraient indispensables pour trancher l'une quelconque des innombrables questions qui y sont traitées ! Faut-il rappeler que toute une théorie de la valeur y est établie en quelques lignes ? La vérité, c'est que les faits et les observations ainsi réunis par les théoriciens soucieux de documenter leurs affirmations ne sont guère là que pour faire figure d'arguments. Les recherches qu'ils ont faites ont été entreprises pour établir la doctrine dont ils avaient eu antérieurement l'idée, bien loin que la doctrine soit résultée de la recherche. Presque tous avaient leur siège fait avant de demander à la science l'appui qu'elle pouvait leur prêter. C'est la passion qui a été l'inspiratrice de tous ces systèmes ; ce qui leur a donné naissance et ce qui fait leur force, c'est la soif d'une justice plus parfaite, c'est la pitié pour la misère des classes laborieuses, c'est un vague sentiment du trouble qui travaille les sociétés contemporaines, etc. Le socialisme n'est pas une science, une sociologie en miniature, c'est un cri de douleur et, parfois, de colère, poussé par les hommes qui sentent le plus vivement notre malaise collectif. Il est aux faits qui le suscitent ce que sont les gémissements du malade au mal dont il est atteint et aux besoins qui le tourmentent. Or que dirait-on d'un médecin qui prendrait les réponses ou les désirs de son patient pour des aphorismes scientifiques ? D'ailleurs, les théories qu'on oppose d'ordinaire au socialisme ne sont pas d'une autre nature et ne méritent pas davantage la qualification que nous leur refusons. Quand les économistes réclament le laisser-faire, demandent qu'on réduise à rien l'influence de l'État, que la concurrence soit affranchie de tout frein, ils n'appuient pas davantage leurs revendications sur des lois scientifiquement induites. Les sciences sociales sont encore beaucoup trop jeunes pour pouvoir servir de bases à des doctrines pratiques, aussi systématiques et d'une telle étendue. Ce sont des besoins d'un autre genre qui maintiennent ces dernières, c'est le sentiment jaloux de l'autonomie individuelle, c'est l'amour de l'ordre, la crainte des nouveautés, le misonéisme, comme on dit aujourd'hui. L'individualisme, comme le socialisme, est avant tout une passion qui s'affirme, quoiqu'il puisse éventuellement demander à la raison des raisons pour se justifier.

S'il en est ainsi, étudier le socialisme comme un système de propositions abstraites, comme un corps de théories scientifiques et le discuter doctrinalement, c'est le voir et le montrer par le côté où il ne présente qu'un médiocre intérêt. Quiconque a conscience de ce que doit être la science sociale, de la lenteur de ses procédés, des laborieuses investigations qu'elle suppose pour résoudre même les questions les plus restreintes, ne peut pas être bien curieux de ces solutions hâtives et de ces vastes systèmes si sommairement ébauchés. On sent trop l'écart qu'il y a entre la simplicité des moyens mis en oeuvre et l'ampleur des résultats, et l'on est porté par suite à dédaigner ces derniers. Mais le socialisme peut être examiné sous un tout autre aspect. S'il n'est pas une expression scientifique des faits sociaux, il est lui-même un fait social et de la plus haute importance. S'il n'est pas oeuvre de science, il est objet de science.

Celle-ci n'a pas à s'en occuper pour lui emprunter telle ou telle proposition toute faite, mais pour le connaître, pour savoir ce qu'il est, d'où il vient, où il tend.

Pour une double raison, il est intéressant à étudier de ce point de vue. D'abord, on peut espérer qu'il nous aidera à comprendre les états sociaux qui l'ont suscité. Car précisément parce qu'il en dérive, il les manifeste et les exprime à sa façon, et, par cela même, il nous donne un moyen de plus pour les atteindre. Ce n'est pas assurément qu'il les reflète avec exactitude. Tout au contraire, pour les motifs que nous avons dits plus haut, on peut être certain qu'il les réfracte involontairement et ne nous en donne qu'une expression infidèle, de même que le malade interprète mal les sensations qu'il éprouve et les attribue le plus souvent à une cause qui n'est pas la vraie. Mais ces sensations mêmes, telles qu'elles sont, ont leur intérêt, et le clinicien les relève avec soin et en tient grand compte. Elles sont un élément du diagnostic et un élément fort important. Par exemple, il n'est pas indifférent de savoir où elles sont ressenties, quand elles ont débuté. De même, il importe au plus haut point de déterminer l'époque où le socialisme a commencé à se produire. C'est un cri de détresse collective, disions-nous, eh bien ! il est essentiel de fixer le moment où ce cri a été poussé pour la première fois. Car, suivant qu'on y verra un fait récent qui tient à des conditions toutes nouvelles de la vie collective, ou, au contraire, une simple réédition, une variante tout au plus des plaintes que les misérables de toutes les époques et de toutes les sociétés ont fait entendre, des éternelles revendications des pauvres contre les riches, on jugera tout autrement des tendances que le socialisme manifeste. Dans le second cas, on sera porté à croire qu'elles ne peuvent pas plus aboutir que la misère humaine ne peut finir ; on les considérera comme une sorte de mal chronique de l'humanité qui, de temps en temps, au cours de l'histoire, sous l'influence de circonstances passagères, semble devenir plus aigu et plus douloureux, mais qui finit toujours par s'apaiser à la longue, et alors on s'attachera uniquement à chercher quelques calmants pour l'endormir à nouveau. Si, au contraire, on trouve qu'il est de date récente, qu'il tient à une situation sans analogue dans l'histoire, on ne peut plus conclure à sa chronicité, et il est moins aisé d'en prendre son parti. Mais ce n'est pas seulement pour déterminer la nature du mal que cette étude du socialisme promet d'être instructive, c'est aussi pour trouver les remèdes appropriés. Assurément on peut être certain par avance que ce n'est identiquement aucun de ceux que réclament les systèmes, de même que la boisson réclamée par le fiévreux n'est pas celle qui lui convient. Mais, d'un autre côté, les besoins qu'il ressent ne laissent pas de guider le traitement. Ils ne sont jamais sans quelque cause, et parfois même il arrive que le mieux est de les satisfaire. De même et pour la même raison, il importe de savoir quels sont les réarrangements sociaux, c'est-à-dire les remèdes dont les masses souffrantes de la société ont eu spontanément et instinctivement l'idée, si peu scientifique qu'en ait été l'élaboration. Or, c'est là ce qu'expriment les théories socialistes. Les indications que l'on peut recueillir à ce sujet seront surtout utiles si, au lieu de s'enfermer dans un système, on fait une étude largement comparative de toutes les doctrines. Car alors on a plus de chances pour éliminer de toutes ces aspirations ce qu'elles ont nécessairement d'individuel, de subjectif, de contingent, pour n'en dégager et n'en retenir que leurs caractères les plus généraux, les plus impersonnels, partant les plus objectifs.

Non seulement un tel examen a son utilité, mais il semble bien devoir être autrement plus fécond que celui auquel on soumet le plus ordinairement le socialisme. Quand on ne l'étudie que pour le discuter à un point de vue doctrinal, comme il ne repose que sur une science très imparfaite, il est aisé de montrer combien il dépasse les faits mêmes sur lesquels il s'appuie, ou de leur opposer des faits contraires, de relever en un mot toutes ses imperfections théoriques. On peut ainsi, sans beaucoup de peine, passer en revue tous les systèmes ; il n'en est pas dont la réfutation ne soit relativement facile, parce qu'il n'en est pas qui soient

scientifiquement fondés. Seulement, si savante, si bien conduite qu'elle soit, une telle critique reste superficielle, car elle passe à côté de ce qui est essentiel. Elle s'attache uniquement à ce qui est la forme extérieure et apparente du socialisme et, par suite, n'aperçoit pas ce qui en fait le fond et la substance, à savoir cette diathèse collective, ce malaise profond dont les théories particulières ne sont que des syndromes et comme des manifestations épisodiques et à fleur de peau. Quand on s'est bien escrimé contre Saint-Simon, Fourier ou Karl Marx, on n'est pas renseigné pour autant sur l'état social qui les a suscités les uns et les autres, qui a été et qui est encore leur raison d'être, qui demain suscitera d'autres doctrines si celles-là tombent dans le discrédit. Aussi toutes ces belles réfutations sont un véritable travail de Pénélope, sans cesse à recommencer, car elles n'atteignent le socialisme que du dehors, et car le dedans leur échappe. Elles s'en prennent aux effets, non aux causes. Or ce sont les causes qu'il faut atteindre, ne serait-ce que pour bien comprendre les effets. Mais, pour cela, il ne faut pas considérer le socialisme dans l'abstrait, en dehors de toute condition de temps et de lieu, il faut, au contraire, le rattacher aux milieux sociaux où il a pris naissance ; il faut ne pas le soumettre à une discussion dialectique, mais en faire l'histoire.

C'est à ce point de vue que nous allons nous placer. Nous allons envisager le socialisme comme une chose, comme une réalité, et nous tâcherons de la comprendre. Nous nous efforcerons de déterminer en quoi il consiste, quand il a commencé, par quelles transformations il a passé et ce qui a déterminé ces transformations. Une recherche de ce genre ne diffère donc pas sensiblement de celles que nous avons faites les années précédentes. Nous allons étudier le socialisme comme nous avons fait pour le suicide, la famille, le mariage, le crime, la peine, la responsabilité et la religion¹. Toute la différence, c'est que nous allons nous trouver cette fois en présence d'un fait social qui, étant tout récent, n'a encore qu'un développement très court. Il en résulte que le champ des comparaisons possibles est très restreint, ce qui rend le phénomène plus difficile à bien connaître, d'autant plus qu'il est très complexe. Aussi, pour en avoir une intelligence plus complète, il ne sera pas inutile de le rapprocher de certaines informations que nous devons à d'autres recherches. Car cet état social auquel correspond le socialisme ne se présente pas à nous pour la première fois. Nous l'avons rencontré, au contraire, c'est-à-dire toutes les fois que nous avons pu suivre jusqu'aux temps contemporains les phénomènes sociaux dont nous nous occupions, au terme de chacune de nos études antérieures. Il est vrai que nous n'avons pu l'atteindre ainsi que d'une manière fragmentaire ; et même le socialisme en un sens ne nous permettrait-il pas mieux de le saisir dans son ensemble, parce qu'il l'exprime en bloc, pour ainsi dire ? Nous n'en pourrions pas moins utiliser à l'occasion les résultats partiels que nous avons obtenus.

Mais, pour pouvoir entreprendre cette étude, il nous faut avant tout déterminer l'objet sur lequel elle va porter. Il ne suffit pas de dire que nous allons considérer le socialisme comme une chose. Il nous faut de plus indiquer à quels signes on reconnaît cette chose, c'est-à-dire en donner une définition qui nous permette de l'apercevoir partout où elle se rencontre et de ne pas la confondre avec ce qui n'est pas elle.

*
* *

De quelle manière allons-nous procéder à cette définition ?

¹ Allusion aux cours que Durkheim avait professés à Bordeaux de 1887 à 1895. (M. M.)

Suffirait-il de réfléchir attentivement à l'idée que nous nous faisons du socialisme, de l'analyser et d'exprimer les produits de cette analyse en un langage aussi clair que possible ? Il est, en effet, certain que, pour attacher un sens à ce mot que nous employons sans cesse, nous n'avons pas attendu que la sociologie se soit méthodiquement posé la question. N'y aurait-il donc qu'à nous replier sur nous-mêmes, à nous interroger avec soin, à nous saisir de cette notion que nous avons et à la développer en une formule définie ? En procédant ainsi, nous pourrions bien arriver à savoir ce que personnellement nous entendons par socialisme, non ce qu'est le socialisme. Et comme chacun l'entend à sa façon, suivant son humeur, son tempérament, ses habitudes d'esprit, ses préjugés, nous n'obtiendrions ainsi qu'une notion subjective, individuelle, qui ne saurait servir de matière à un examen scientifique. De quel droit imposerais-je aux autres ma manière personnelle de concevoir le socialisme et de quel droit les autres m'imposeraient-ils la leur ? Réussirions-nous mieux en éliminant de ces conceptions, variables suivant les individus, ce qu'elles ont d'individuel pour ne garder que ce qui leur est commun. Autrement dit, définir le socialisme, serait-ce exprimer non l'idée que je m'en fais, mais l'idée moyenne qu'en ont les hommes de mon temps ? Appellerons-nous ainsi, non ce que j'appelle ainsi, mais ce qu'on désigne généralement par là ? Mais on sait combien ces conceptions communes et moyennes sont indéterminées et inconsistantes ! Elles se sont faites au jour le jour, empiriquement, en dehors de toute logique et de toute méthode ; il en résulte que tantôt elles s'appliquent également à des choses très différentes, ou en excluent au contraire qui sont très proches parentes de celles auxquelles on les applique. Le vulgaire, en construisant ses concepts, tantôt se laisse guider par des ressemblances extérieures et trompeuses, tantôt se laisse tromper par des différences apparentes. Par suite, si nous suivions cette voie, nous risquerions fort, ou d'appeler socialisme toute sorte de doctrines contraires, ou, inversement, de mettre en dehors du socialisme des doctrines qui en ont tous les traits essentiels, mais que la foule n'a pas pris l'habitude d'appeler ainsi. Dans un cas, notre étude porterait sur une masse confuse de faits hétérogènes et sans unité ; dans l'autre, elle n'embrasserait pas tous les faits qui sont comparables et de nature à s'éclairer mutuellement. Dans les deux cas, elle serait dans de mauvaises conditions pour aboutir.

Au reste, pour se rendre compte de ce que vaut cette méthode, il suffit d'en voir les résultats, c'est-à-dire d'examiner les définitions qui sont le plus couramment données du socialisme. Cet examen est d'autant plus utile que, comme ces définitions expriment les idées les plus répandues sur le socialisme, les manières les plus communes de le concevoir, il importe de nous débarrasser tout de suite de ces préjugés qui, autrement, ne pourraient que nous empêcher de nous entendre et gêner nos recherches. Si nous ne nous en libérons pas avant d'aller plus loin, ils s'intercaleront entre nous et les choses et nous feront voir celles-ci autrement qu'elles ne sont.

De toutes les définitions, celle qui, peut-être, hante de la manière la plus constante et la plus générale les esprits toutes les fois qu'il est question du socialisme est celle qui le fait consister dans une négation pure et simple de la propriété individuelle. Je ne connais pas, il est vrai, de passage appartenant à un écrivain autorisé et où cette formule soit expressément proposée, mais elle se trouve implicitement à la base de plus d'une des discussions auxquelles a donné lieu le socialisme. Par exemple, M. Janet croit, dans son livre sur Les origines du socialisme (p. 2), que, pour bien établir que la Révolution française n'a eu aucun caractère socialiste, il suffit de faire voir « qu'elle n'a pas violé le principe de la propriété ». Et pourtant on peut dire qu'il n'y a pas une seule doctrine socialiste à laquelle une telle définition s'applique. Considérons, par exemple, celle qui restreint le plus la propriété privée, la doctrine collectiviste de Karl Marx. Elle retire bien aux individus le droit de posséder les instruments de production, mais non toute espèce de richesses. Ils conservent un droit absolu sur les

produits de leur travail. Cette atteinte limitée au principe de la propriété individuelle peut-elle du moins être regardée comme caractéristique du socialisme ? Mais notre organisation économique actuelle présente des restrictions du même genre et ne se distingue à cet égard du marxisme que par une différence de degrés. Est-ce que tout ce qui est directement ou indirectement monopole de l'État n'est pas retiré du domaine privé ? Chemins de fer, postes, tabacs, fabrication des monnaies, poudres, etc., ne peuvent être exploités par des particuliers, ou ne peuvent l'être qu'en vertu d'une concession expresse de l'État. Dira-t-on que, effectivement, le socialisme commence là où commence la pratique des monopoles ? Alors, il faut le mettre partout ; il est de tous les temps et de tous les pays, car il n'y a jamais eu de société sans monopole. C'est dire qu'une telle définition est beaucoup trop étendue. Il y a plus ; bien loin qu'il nie le principe de la propriété individuelle, le socialisme peut, non sans raison, prétendre qu'il en est l'affirmation la plus complète, la plus radicale qui en ait jamais été faite. En effet, le contraire de la propriété privée, c'est le communisme ; or, il y a encore dans nos institutions actuelles un reste du vieux communisme familial, c'est l'héritage. Le droit des parents à se succéder les uns aux autres dans la propriété de leurs biens n'est que le dernier vestige de l'ancien droit de copropriété que, jadis, tous les membres de la famille avaient collectivement sur l'ensemble de la fortune domestique. Or, un des articles qui revient le plus souvent dans les théories socialistes, c'est l'abolition de l'héritage. Une telle réforme aurait donc pour effet d'affranchir l'institution de la propriété individuelle de tout alliage communiste, par conséquent de la rendre plus vraiment elle-même. En d'autres termes, on peut raisonner ainsi : pour que la propriété puisse être vraiment dite individuelle, il faut qu'elle soit l'œuvre de l'individu et de lui seul. Or, le patrimoine transmis par héritage n'a pas ce caractère : c'est seulement une oeuvre collective appropriée par un individu. La propriété individuelle, peut-on dire encore, est celle qui commence avec l'individu pour finir avec lui ; or, celle qu'il reçoit en vertu du droit successoral existait avant lui et s'est faite sans lui. En reproduisant ce raisonnement, je n'entends pas d'ailleurs défendre la thèse des socialistes, mais montrer qu'il y a du communisme chez leurs adversaires et que ce n'est pas par là, par conséquent, qu'il est possible de les définir.

Nous en dirons autant de cette conception, non moins répandue, d'après laquelle le socialisme consisterait dans une étroite subordination de l'individu à la collectivité. « Nous pouvons définir comme socialiste, dit Adolphe Held, toute tendance qui réclame la subordination du bien individuel à la communauté. » De même Roscher, mêlant un jugement, une critique à sa définition, appelle socialistes les tendances « qui réclament une considération du bien commun supérieure à ce que permet la nature humaine ». Mais il n'y a pas eu de société où les biens privés n'aient été subordonnés aux fins sociales ; car cette subordination est la condition même de toute vie commune. Dira-t-on, avec Roscher, que l'abnégation que nous demande le socialisme a ceci de caractéristique qu'elle dépasse nos forces ? C'est apprécier la doctrine et non la définir, et une telle appréciation ne peut servir de critère pour la distinguer de ce qui n'est pas elle, car elle laisse trop de place à l'arbitraire. Cette limite extrême des sacrifices que tolère l'égoïsme individuel ne peut être déterminée objectivement. Chacun l'avance ou la recule suivant son humeur. Chacun, par conséquent, serait libre d'entendre le socialisme à sa façon. Il y a plus : cette soumission de l'individu au groupe est si peu dans l'esprit de certaines écoles socialistes et des plus importantes qu'elles ont plutôt une tendance à l'anarchie. C'est le cas notamment du fouriérisme et du mutuellisme de Proudhon, où l'individualisme est systématiquement poussé jusqu'à ses conséquences les plus paradoxales. Le marxisme lui-même ne se propose-t-il pas, suivant un mot célèbre d'Engels, la destruction de l'État comme État ? A tort ou à raison, Marx et ses disciples estiment que, du jour où l'organisation socialiste sera constituée, elle pourra fonctionner d'elle-même, automatiquement, sans aucune contrainte, et nous retrouverons déjà cette idée dans Saint-Simon. En un mot, s'il y a un

socialisme autoritaire, il y en a un aussi qui est essentiellement démocratique. Comment, en effet, en serait-il autrement ? Il est, comme nous le verrons, sorti de l'individualisme révolutionnaire, tout comme les idées du XIXe siècle sont sorties de celles du XVIIIe et, par conséquent, il ne peut pas ne pas porter la trace de ses origines. Reste, il est vrai, la question de savoir si ces tendances différentes sont susceptibles de se concilier logiquement. Mais nous n'avons pas pour l'instant à estimer la valeur logique du socialisme. Nous cherchons seulement à savoir en quoi il consiste.

Mais il y a une dernière définition qui paraît plus adéquate à l'objet défini. Très souvent, sinon toujours, le socialisme a eu pour but principal d'améliorer la condition des classes laborieuses en introduisant plus d'égalité dans les relations économiques. C'est pourquoi on l'appelle la philosophie économique des classes qui souffrent. Mais à elle seule cette tendance ne suffit pas à le caractériser, car elle ne lui est pas propre. Les économistes, eux aussi, aspirent à une moindre inégalité dans les conditions sociales ; ils croient seulement que ce progrès peut et doit se faire par le jeu naturel de l'offre et de la demande et que toute intervention législative est inutile. Dirons-nous alors que ce qui distingue le socialisme, c'est qu'il veut obtenir ce même résultat par d'autres moyens, à savoir par l'action de la loi ? C'était la définition de Laveleye. « Toute doctrine socialiste, dit-il, vise à introduire plus d'égalité dans les conditions sociales et, secondement, à réaliser ces réformes par l'action de la loi ou de l'État. » Mais, d'une part, si cet objectif est effectivement un de ceux que poursuivent les doctrines, il s'en faut que ce soit le seul. Le rattachement à l'État des grandes industries, des grandes exploitations économiques qui, par leur importance, embrassent toute la société, mines, chemins de fer, banques, etc., ont pour but de protéger les intérêts collectifs contre certaines influences particulières, non d'améliorer le sort des travailleurs. Le socialisme dépasse la question ouvrière. Même dans certains systèmes, celle-ci n'occupe qu'une place assez secondaire. C'est le cas de Saint-Simon, c'est-à-dire du penseur que l'on s'accorde à regarder comme le fondateur du socialisme. C'est le cas aussi des socialistes de la Chaire, qui sont beaucoup plus préoccupés de sauvegarder les intérêts de l'État que de protéger les déshérités de la fortune. D'un autre côté, il est une doctrine qui vise à réaliser cette égalité beaucoup plus radicalement que le socialisme : c'est le communisme, qui nie toute propriété individuelle et, par cela même, toute inégalité économique. Or, quoique la confusion ait été souvent commise, il est impossible d'en faire une simple variété du socialisme. Nous aurons prochainement à revenir sur la question. Platon et Morus, d'une part, et Marx de l'autre, ne sont pas des disciples d'une même école. A priori même, il n'est pas possible qu'une organisation sociale imaginée en vue des sociétés industrielles que nous avons actuellement sous les yeux ait été déjà conçue, alors que ces sociétés n'étaient pas nées. Enfin, il est bien des mesures législatives que l'on ne saurait regarder comme exclusivement socialistes et qui pourtant ont pour effet de diminuer l'inégalité des conditions sociales. L'impôt progressif sur les héritages et sur les revenus a nécessairement ce résultat, et pourtant n'est pas un apanage du socialisme. Que doit-on dire des bourses accordées par l'État, des institutions publiques de bienfaisance, de prévoyance, etc. Si on les qualifie de socialistes, comme il arrive quelquefois, au cours des discussions courantes, le mot perd toute espèce de sens, tant il prend une acception étendue et indéterminée.

On voit à quoi on s'expose quand, pour trouver la définition du socialisme, on se contente d'exprimer avec quelque précision l'idée qu'on s'en fait. On le confond alors avec tel ou tel aspect particulier, telle ou telle tendance spéciale de certains systèmes, simplement parce que, pour une raison quelconque, on est plus frappé de cette particularité que des autres. Le seul moyen de ne pas retomber dans ces erreurs est de pratiquer la méthode que nous avons toujours suivie en pareille circonstance. Oublions pour un instant l'idée que nous avons de

l'objet à définir. Au lieu de regarder au-dedans de nous-mêmes, regardons au-dehors ; au lieu de nous interroger, interrogeons les choses. Il existe un certain nombre de doctrines qui concernent les choses sociales. Observons-les et comparons-les. Classons ensemble celles qui présentent des caractères communs. Si, parmi les groupes de théories ainsi formés, il en est un qui, par ses caractères distinctifs, rappelle suffisamment ce qu'on désigne ordinairement par le mot de socialisme, nous lui appliquerons sans la changer cette même dénomination. Autrement dit, nous appellerons socialistes tous les systèmes qui présentent ces caractères, et nous aurons ainsi la définition cherchée. Sans doute, il est très possible qu'elle ne comprenne pas toutes les doctrines que, vulgairement, on nomme ainsi ; ou, au contraire, en comprenne qui, dans les conversations courantes, sont nommées autrement. Mais il n'importe. Ces divergences prouveront seulement à nouveau combien les classifications qui sont à la base de la terminologie usuelle sont grossièrement faites, ce que nous savons par ailleurs. L'essentiel, c'est que nous ayons devant nous un ordre de faits un et nettement circonscrit, et auquel on puisse donner le nom de socialisme, sans pour cela faire violence à la langue. Car, dans ces conditions, notre étude sera possible, puisque nous aurons pour matière une nature de choses déterminée ; et, d'autre part, elle élucidera la notion commune autant que celle-ci peut être clarifiée, c'est-à-dire dans la mesure où elle est consistante, où elle exprime quelque chose de défini. Ainsi conduite, la recherche répondra donc bien à tout ce qu'on peut logiquement se demander quand on se pose la question : qu'est-ce que le socialisme ?

Appliquons cette méthode.

*
* *

Les doctrines sociales se divisent tout d'abord en deux grands genres. Les unes cherchent uniquement à exprimer ce qui est ou ce qui a été ; elles sont purement spéculatives et scientifiques. Les autres, au contraire, ont avant tout pour objet de modifier ce qui existe ; elles proposent, non des lois, mais des réformes. Ce sont les doctrines pratiques. Ce qui précède suffit à nous avertir que, si le mot de socialisme répond à quelque chose de définissable, c'est au second genre qu'il doit appartenir.

Maintenant ce genre comprend des espèces. Les réformes ainsi proposées concernent tantôt la politique, tantôt l'enseignement, tantôt l'administration, tantôt la vie économique. Arrêtons-nous à cette dernière espèce. Tout nous permet de présumer que le socialisme en fait partie. Sans doute, en un sens large, on peut dire qu'il y a un socialisme politique, pédagogique, etc. ; nous verrons même que, par la force des choses, il s'étend à ces différents domaines. Il est certain cependant que le mot a été créé pour désigner des théories qui visent avant tout l'état économique et en réclament la transformation. Il faut toutefois se garder de croire que cette remarque suffise à le caractériser. Car les économistes individualistes, eux aussi, protestent contre l'organisation présente, demandant qu'elle soit débarrassée de toute contrainte sociale. Les réformes que réclame M. de Molinari dans son *Évolution économique* ne sont pas moins subversives de l'ordre social actuel que celles auxquelles aspire le socialisme le plus intempérant. Il nous faut donc pousser plus loin notre classification et voir si, par les transformations économiques réclamées par les différentes sectes réformistes, il n'y en a pas qui soient distinctives du socialisme.

Pour bien comprendre ce qui va suivre, quelques définitions sont nécessaires.

On dit d'ordinaire que les fonctions exercées par les membres d'une même société sont de deux sortes : que les unes sont sociales, et les autres privées. Celles de l'ingénieur de l'État, de l'administrateur, du député, du prêtre, etc., sont de la première espèce ; le commerce et l'industrie, c'est-à-dire les fonctions économiques (sous la réserve des monopoles), ressortissent à la seconde. A vrai dire, les dénominations ainsi employées ne sont pas irréprochables ; car, en un sens, toutes les fonctions de la société sont sociales, les fonctions économiques comme les autres. En effet, si elles ne jouent pas normalement, la société tout entière s'en ressent et, inversement, l'état général de la santé sociale affecte le fonctionnement des organes économiques. Cependant cette distinction elle-même, abstraction faite des mots qui l'expriment, ne laisse pas d'être fondée. En effet, les fonctions économiques ont ceci de particulier qu'elles ne sont pas en relations définies et réglées avec l'organe qui est chargé de représenter le corps social dans son ensemble et de le diriger, c'est-à-dire ce qu'on appelle communément l'État. Cette absence de rapports peut se constater aussi bien dans la manière dont la vie industrielle et commerciale agit sur lui que dans la façon dont il agit sur elle. D'une part, ce qui se passe dans les manufactures, dans les fabriques, dans les magasins privés, échappe en principe à sa connaissance. Il n'est pas directement et spécialement informé de ce qui s'y produit. Il peut bien, dans certains cas, en sentir le contrecoup, mais il n'en est pas averti d'une autre manière ni dans d'autres conditions que les autres organes de la société. Il faut pour cela que l'état économique se trouve assez gravement troublé pour que l'état général de la société en soit sensiblement modifié. Dans ce cas, l'État en souffre et, par suite, en prend vaguement conscience, comme les autres parties de l'organismes, mais pas différemment. Autrement dit, il n'y a pas de communication spéciale entre lui et cette sphère de la vie collective. En principe, l'activité économique est en dehors de la conscience sociale ; elle fonctionne silencieusement ; les centres conscients ne la sentent pas tant qu'elle est normale. De même, ils ne l'actionnent pas d'une manière spéciale et régulière. Il n'y a pas un système de canaux déterminés et organisés par lesquels l'influence de l'État se fait sentir sur elle. Autrement dit, il n'y a pas un système de fonctions chargées de lui imposer l'action venue des centres supérieurs. - Il en est tout autrement des autres fonctions, Tout ce qui se passe dans les différentes administrations, dans les assemblées délibérantes locales, dans l'enseignement public, dans l'armée, etc., est susceptible de parvenir jusqu'à ce qu'on a appelé le cerveau social, par des voies spécialement destinées à assurer ces communications, si bien que l'État est tenu au courant sans que les parties ambiantes de la société soient averties. De même, il y a d'autres voies du même genre, par lesquelles il renvoie à ces centres secondaires son action. Il y a entre eux et lui des échanges continus et divers. Nous pouvons donc dire que ces dernières fonctions sont organisées ; car ce qui constitue l'organisation d'un corps vivant, c'est l'institution d'un organe central et le rattachement à cet organe des organes secondaires. Par opposition, nous dirons des fonctions économiques dans l'état où elles se trouvent qu'elles sont diffuses, la diffusion consistant dans l'absence d'organisation.

Cela posé, il est aisé de constater que, parmi les doctrines économiques, il y en a qui réclament le rattachement des fonctions commerciales et industrielles aux fonctions directrices et conscientes de la société, et que ces doctrines s'opposent à d'autres qui réclament au contraire une diffusion plus grande des premières. Il paraît incontestable qu'en donnant aux premières de ces doctrines le nom de socialistes nous ne ferons pas violence au sens ordinaire du mot. Car toutes les doctrines qu'on appelle ordinairement socialistes s'entendent sur cette revendication. Assurément, ce rattachement est conçu de manières différentes suivant les écoles. Suivant les unes, ce sont toutes les fonctions économiques qui doivent être rattachées aux centres supérieurs ; suivant les autres, il suffit que quelques-unes le soient. Pour ceux-ci, le raccord doit se faire au moyen d'intermédiaires, c'est-à-dire de centres secondaires, doués d'une certaine autonomie, groupes professionnels, corporations, etc. ; pour les autres, il doit

être immédiat. Mais toutes ces différences sont secondaires et, par conséquent, nous pouvons nous arrêter à la définition suivante qui exprime les caractères communs à toutes ces théories : *On appelle socialiste toute doctrine qui réclame le rattachement de toutes les fonctions économiques, ou de certaines d'entre elles qui sont actuellement diffuses, aux centres directeurs et conscients de la société.* Il importe de remarquer tout de suite que nous disons rattachement, non subordination. C'est qu'en effet ce lien entre la vie économique et l'État n'implique pas, suivant nous, que toute *l'action* vienne de ce dernier. Il est au contraire naturel qu'il en reçoive autant qu'il en imprime. On peut prévoir que la vie industrielle et commerciale, une fois mise en contact *permanent* avec lui, affectera son fonctionnement, contribuera à déterminer les manifestations de son activité beaucoup plus qu'aujourd'hui, jouera dans la vie gouvernementale un rôle beaucoup plus important, et c'est ce qui explique comment, tout en répondant à la définition que nous venons d'obtenir, il est des systèmes socialistes qui tendent à l'anarchie. C'est que, pour eux, cette transformation doit avoir pour effet de placer l'État sous la dépendance des fonctions économiques, bien loin de les mettre dans ses mains.

DEUXIÈME LEÇON

Quoiqu'il soit journellement question du socialisme, nous avons pu voir, par les définitions usuelles qui en sont données, combien est inconsistante et même contradictoire la notion qu'on s'en fait communément. Les adversaires de la doctrine ne sont pas les seuls à en parler sans en avoir une idée définie ; les socialistes eux-mêmes prouvent souvent par la manière dont ils l'entendent qu'ils ne sont qu'imparfaitement conscients de leurs propres théories. Il leur arrive sans cesse de prendre telle ou telle tendance particulière pour le tout du système, par la simple raison qu'ils sont personnellement plus frappés de cette particularité que de toute autre. C'est ainsi qu'on a fini par réduire presque généralement la question sociale à la question ouvrière. On ne saurait trop penser à ces innombrables confusions si l'on veut se mettre dans l'état d'esprit nécessaire pour aborder d'un point de vue scientifique l'étude que nous allons entreprendre. En nous montrant ce que valent les idées courantes sur le socialisme, elles nous avertissent qu'il nous faut faire table rase de ce que nous croyons en savoir, si, du moins, nous voulons demander à la recherche que nous commençons autre chose qu'une pure et simple confirmation de nos préjugés. Il faut nous mettre en face du socialisme comme en face d'une chose que nous ne connaissons pas, d'un ordre de phénomènes inexplorés, et nous tenir prêts à le voir se montrer à nous sous un aspect plus ou moins différent de celui sous lequel on le considère d'habitude. D'ailleurs, à un point de vue non plus théorique mais pratique, une telle méthode, si elle était plus généralement pratiquée, aurait cet avantage d'apporter au moins une trêve aux passions contraires que soulève ce problème, puisqu'elle oppose aux uns comme aux autres la même fin de non-recevoir et les tient également à distance. Au lieu de mettre les esprits en demeure de choisir sur-le-champ une solution et une étiquette, et par conséquent de les diviser d'emblée, elle les réunit, au moins pour un temps, dans un commun sentiment d'ignorance et de réserve. En leur faisant comprendre que, avant de juger le socialisme, avant d'en faire l'apologie ou la critique, il est nécessaire de le connaître, et cela au moyen d'une recherche de longue haleine, elle leur offre un terrain commun où ils se peuvent rencontrer et travailler ensemble, et par là elle les prépare à considérer avec beaucoup plus de calme, de sérénité et d'impartialité même les questions irritantes, quand l'heure de les examiner sera venue. Car, une fois que, en ces sortes de matière, on s'est astreint à se défier de son point de vue propre et à en sortir, ne serait-ce que provisoirement et par méthode, on est beaucoup moins enclin aux solutions exclusives et

simplistes, et dans de bien meilleures conditions, au contraire, pour tenir compte de toute la complexité des choses.

Après avoir discuté les définitions reçues et avoir fait voir leur insuffisance, nous avons cherché nous-même à quels signes on pouvait reconnaître le socialisme et le distinguer de ce qui n'est pas lui et, par une comparaison objective des différentes doctrines qui ont pour objet les choses sociales, nous sommes arrivé à la formule suivante : on appelle théories socialistes toutes celles qui réclament le rattachement plus ou moins complet de toutes les fonctions économiques ou de certaines d'entre elles, même diffuses, aux organes directeurs et conscients de la société.) Cette définition appelle quelques commentaires.

Déjà nous avons fait remarquer que nous disions rattachement, et non subordination, et l'on ne saurait trop insister sur cette différence qui est essentielle. Les socialistes ne demandent pas que la vie économique soit mise dans la main de l'État, mais soit en contact avec lui ; ils estiment, au contraire, qu'elle doit réagir sur lui au moins autant, sinon plus, qu'il doit agir sur elle. Dans leur pensée, cette mise en rapport doit avoir pour effet, non de subordonner les intérêts industriels et commerciaux aux intérêts dits politiques, mais plutôt d'élever les premiers au rang des seconds. Car, une fois cette communication constante assurée, ils affecteraient beaucoup plus profondément qu'aujourd'hui le fonctionnement de l'organe gouvernemental et contribueraient dans une bien plus large mesure à en déterminer la marche. Bien loin de les reléguer au second plan, il s'agit bien plutôt de les appeler à jouer dans l'ensemble de la vie sociale un rôle autrement plus important que celui qui leur revient aujourd'hui, où précisément, à cause de l'éloignement où ils sont des centres directeurs de la société, ils ne peuvent actionner ces derniers que faiblement et d'une manière intermittente. Même suivant les théoriciens les plus célèbres du socialisme, ce serait plutôt l'État tel que nous le connaissons qui disparaîtrait pour ne plus devenir que le point central de la vie économique, bien loin que la vie économique dût être absorbée par l'État. C'est pour cette raison que, dans la définition, nous nous sommes servi, non de cette dernière rubrique, mais de cette expression, développée et quelque peu figurée, « les organes conscients et directeurs de la société ». Car, dans la doctrine de Marx, par exemple, l'État en tant que tel, c'est-à-dire en tant qu'il a un rôle spécifique, qu'il représente des intérêts *sui generis* supérieurs à ceux du commerce et de l'industrie, traditions historiques, croyances communes de nature religieuse ou autre, etc., n'existerait plus. Les fonctions proprement politiques, qui sont actuellement sa spécialité, n'auraient plus de raison d'être, et il n'aurait que des fonctions économiques. Il ne devrait plus être appelé d'un même nom, et voilà pourquoi nous avons dû recourir à une dénomination plus générale. Enfin, une dernière observation qu'il y a lieu de faire à propos de la formule proposée, c'est qu'un mot important y est employé avec son acception commune et sans avoir été méthodiquement défini, contrairement au principe même que nous avons posé. Nous y parlons en effet de choses ou de fonctions économiques, sans avoir dit au préalable en quoi elles consistent, à quel signe extérieur on les reconnaît. La faute en est à la science économique elle-même, qui n'a pas mieux déterminé son concept fondamental, si bien que nous devons le lui emprunter dans l'état même où elle nous le transmet. Il n'y a pas d'ailleurs à cela de grands inconvénients, car, si l'on sait mal quelles sont au juste les limites du domaine économique, on s'entend généralement sur la nature des choses essentielles qu'il comprend, et cela nous suffit pour l'instant.

En rapprochant cette définition de la conception qu'on se fait en général du socialisme, on peut, comme il fallait s'y attendre, constater des divergences. Ainsi, d'après les termes de notre formule, les théories qui recommandent, comme remède aux maux dont souffrent les sociétés actuelles, un développement plus considérable des institutions de charité et de prévoyance non

seulement privées, mais publiques, ne sauraient être appelées socialistes quoique très souvent on les dénomme ainsi, tant pour les attaquer que pour les défendre. Mais ce n'est pas que notre définition soit en faute ; c'est qu'en les appelant ainsi on leur donne un nom qui ne leur convient pas. Car, quelque généreuses qu'elles puissent être, quelque utile qu'il puisse être par ailleurs de les mettre en pratique - ce qui n'est pas en discussion -, elles ne répondent pas du tout aux besoins et aux préoccupations qui ont éveillé le socialisme et qu'il exprime. En leur appliquant une telle qualification, on confond dans une même classe et sous un même mot des choses très différentes. Instituer des oeuvres d'assistance à côté de la vie économique, ce n'est pas rattacher celle-ci à la vie publique. L'état de diffusion où se trouvent les fonctions industrielles et commerciales ne diminue pas parce qu'on crée des caisses de secours pour adoucir le sort de ceux qui, temporairement ou pour toujours, ont cessé de remplir ces fonctions. Le socialisme est essentiellement une tendance à organiser ; or la charité n'organise rien. Elle laisse les choses en l'état, elle ne peut qu'atténuer les douleurs privées qu'engendre cette inorganisation. On voit par ce nouvel exemple combien il importe de bien déterminer le sens du mot, si l'on ne veut pas se méprendre sur la nature de la chose et sur la portée des mesures pratiques que l'on prend ou que l'on conseille.

Une autre remarque importante à laquelle donne lieu notre définition, c'est que ni la lutte des classes, ni la préoccupation de rendre les relations économiques plus équitables, et par cela même plus favorables aux travailleurs, n'y figurent nommément. C'est donc que ces caractères non seulement ne sont pas tout le socialisme, mais encore n'en représentent même pas un élément essentiel ni *sui generis*. Nous sommes, il est vrai, tellement habitués à une conception toute différente que, au premier abord, une telle constatation surprend quelque peu et pourrait éveiller des doutes sur l'exactitude de notre définition. Partisans et adversaires ne nous présentent-ils pas sans cesse le socialisme comme la philosophie des classes ouvrières ? Et, cependant, il est dès maintenant aisé de s'apercevoir que cette tendance non seulement n'est pas la seule qui l'inspire, mais encore n'est qu'une forme particulière et dérivée de celle, plus générale, en fonction de laquelle nous l'avons exprimée. En réalité, cette amélioration du sort des ouvriers n'est qu'une des conséquences que le socialisme espère de l'organisation économique qu'il réclame, de même que la lutte des classes n'est qu'un des moyens d'où cette concentration doit résulter, un des aspects du développement historique qui serait en train de l'engendrer.

Et, en effet, qu'est-ce qui fait, suivant les socialistes, l'infériorité des classes ouvrières et l'injustice dont il les déclare victimes ? C'est qu'elles sont placées sous la dépendance immédiate, non de la société en général, mais d'une classe particulière, assez puissante pour leur imposer ses volontés propres : j'ai nommé les capitalistes. En effet, les travailleurs n'ont pas directement affaire à la société ; ce n'est pas elle qui les rémunère immédiatement, c'est le capitaliste. Mais celui-ci est un simple particulier qui, comme tel, se préoccupe, et cela légitimement, non des intérêts sociaux, mais des siens propres. Les services qu'il achète ainsi, il cherche donc à les payer, non suivant ce qu'ils valent socialement, c'est-à-dire suivant le degré exact d'utilité qu'ils ont pour la société, mais le moins cher possible. Or, il a entre les mains une arme qui lui permet de contraindre ceux qui ne vivent que de leur travail à lui en vendre le produit au-dessous de ce qu'il vaut réellement. C'est son capital. Il peut, sinon toujours, au moins pendant longtemps, vivre de la richesse accumulée dont il dispose au lieu de l'employer à faire travailler des ouvriers. Il n'achète donc leur concours que s'il veut, quand il veut, tandis qu'eux, au contraire, ne peuvent attendre ; il leur faut vendre sans tarder la seule chose qu'ils aient à vendre, puisque, par définition, ils n'ont pas d'autre moyen pour subsister. Ils sont donc obligés de céder, dans une certaine mesure, aux exigences de celui qui les paie et d'abaisser les leurs au-dessous de ce qui devrait être si l'intérêt public servait seul de mesure à

la valeur des choses, et, par conséquent, ils sont forcés de se laisser léser. Je n'ai pas à apprécier ici si cette prépondérance du capital est réelle ou si, comme le disent les économistes orthodoxes, la concurrence que les capitalistes se font entre eux la réduit à rien ; je me contente de reproduire l'argument socialiste sans l'apprécier. Ces prémisses une fois posées, il est clair que le seul moyen d'adoucir au moins cet assujettissement, et d'améliorer cet état de choses, est de modérer la puissance du capital par une autre qui soit d'abord de force égale ou supérieure mais qui, de plus, puisse faire sentir son action en conformité avec les intérêts généraux de la société. Car il serait tout à fait inutile de faire intervenir dans le mécanisme économique une autre force particulière et privée ; ce serait remplacer l'esclavage dont souffrent les prolétaires par un autre, non le supprimer. Il n'y a donc que l'État qui soit capable de jouer ce rôle modérateur ; mais, pour cela, il faut que les organes économiques cessent de fonctionner en dehors de lui, sans qu'il en ait conscience ; il faut au contraire que, grâce à une communication constante, il sente ce qui s'y passe et puisse à son tour y faire sentir son action. Si même on veut aller plus loin, si l'on entend, non pas seulement atténuer, mais faire radicalement cesser cette situation, il faut supprimer complètement cet intermédiaire du capitaliste qui, en s'intercalant entre le travailleur et la société, empêche le travail d'être exactement apprécié et rémunéré suivant sa valeur sociale. Il faut que ce dernier soit directement estimé et rétribué, sinon par la collectivité, ce qui est pratiquement impossible, du moins par l'organe social qui la représente normalement. C'est dire que la classe des capitalistes dans ces conditions doit disparaître, que l'État doit en remplir les fonctions en même temps qu'il doit être mis en rapports immédiats avec la classe ouvrière et, par conséquent, devenir le centre de la vie économique. L'amélioration du sort des ouvriers n'est donc pas un objectif spécial, ce n'est qu'une des conséquences que doit nécessairement produire le rattachement des fonctions économiques aux organes directeurs de la société, et, dans la pensée socialiste, cette amélioration sera d'autant plus complète que ce rattachement lui-même sera plus radical. Il n'y a pas là deux tendances, l'une qui aurait pour but d'organiser la vie économique, et l'autre qui viserait à rendre moins mauvaise la condition du plus grand nombre : mais la seconde n'est qu'une variété de la première. En d'autres termes, d'après le socialisme, il y a actuellement toute une partie du monde économique qui n'est pas vraiment et directement intégrée dans la société. Ce sont les travailleurs non capitalistes. Ils ne sont pas pleinement sociétaires, puisqu'ils ne participent à la vie sociale qu'à travers un milieu interposé qui, ayant sa nature propre, les empêche d'agir sur la société et d'en recevoir les bienfaits dans la mesure et de la manière qui serait en rapport avec l'importance sociale de leurs services. C'est là ce qui fait la situation dont ils disent souffrir. Ce qu'ils demandent, par conséquent, quand ils réclament un meilleur traitement, c'est à n'être plus ainsi tenus à distance des centres qui président à la vie collective, c'est à y être reliés plus ou moins intimement ; les changements matériels qu'ils espèrent ne sont qu'une forme et une suite de cette plus complète intégration.

Notre définition rend donc, en réalité, compte de ces préoccupations spéciales qui, au premier abord, semblaient n'y pas rentrer ; seulement elles y sont à leur place, qui est secondaire. Le socialisme ne se réduit pas à une question de salaires, ou, comme on a dit, d'estomac. C'est avant tout une aspiration à un réarrangement du corps social ayant pour effet de situer autrement l'appareil industriel dans l'ensemble de l'organisme, de le tirer de l'ombre où il fonctionnait automatiquement, de l'appeler à la lumière et au contrôle de la conscience. Même on peut, dès maintenant, apercevoir que cette aspiration n'est pas uniquement ressentie par les classes inférieures, mais par l'État lui-même, qui, à mesure que l'activité économique devient un facteur plus important de la vie générale, est amené, par la force des choses, par des nécessités vitales de la plus haute importance, à en surveiller et à en régler davantage les manifestations. De même que les populations ouvrières tendent à se rapprocher de lui, il tend

également à se rapprocher d'elles par cela seul qu'il étend toujours plus loin ses ramifications et sa sphère d'influence. Tant il s'en faut que le socialisme soit chose exclusivement ouvrière! Il y a, en réalité, deux courants sous l'influence desquels s'est formée la doctrine socialiste, l'un qui vient d'en bas et qui se dirige vers les régions supérieures de la société, l'autre qui vient de celles-ci et qui suit la direction inverse. Mais comme, au fond, ils ne sont que le prolongement l'un de l'autre, comme ils s'impliquent mutuellement, comme ils ne sont que des aspects différents d'un même besoin d'organisation, on ne peut pas définir le socialisme par l'un plutôt que par l'autre. Sans doute ces deux courants n'inspirent pas également les différents systèmes ; suivant la situation occupée par le théoricien, suivant qu'il est plus en contact avec les travailleurs, ou plus attentif aux intérêts généraux de la société, c'est tantôt l'un, tantôt l'autre qui a le plus d'influence sur son esprit. De là naissent différentes sortes de socialismes : socialisme ouvrier, socialisme d'État, mais que séparent de simples différences de degrés. Il n'y a pas de socialisme ouvrier qui ne réclame un développement plus considérable de l'État ; il n'y a pas de socialisme d'État qui se désintéresse des ouvriers. Ce ne sont donc que des variétés d'un même genre ; or, c'est le genre que nous définissons.

Cependant, si les questions économiques sont celles que se pose toute doctrine socialiste, la plupart des systèmes ne s'y sont pas tenus. Presque tous ont plus ou moins étendu leurs revendications à d'autres sphères de l'activité sociale, à la politique, à la famille, au mariage, à la morale, à l'art et à la littérature, etc. Il y a même une école qui s'est fait une règle d'appliquer le principe socialiste à la vie collective tout entière. C'est ce que Benoît Malon² appelait le socialisme intégral. Faut-il donc, pour rester d'accord avec notre définition, mettre en dehors du socialisme ces différentes théories, les regarder comme inspirées par un autre esprit, comme provenant d'une tout autre origine, par cela seul qu'elles ne concernent pas directement les fonctions économiques ? Une telle exclusion serait arbitraire, car, s'il est des doctrines où ces sortes de spéculations ne se rencontrent pas, si le socialisme dit réaliste se les interdit, elles sont cependant communes à un assez grand nombre d'écoles ; comme, de plus, elles présentent, dans toutes les variétés du socialisme où on les observe, d'importantes ressemblances, on peut être assuré qu'elles sont placées sous la dépendance de la pensée socialiste. Par exemple, elles s'entendent en général, au moins aujourd'hui, pour réclamer une organisation plus démocratique de la société, plus de liberté dans les relations conjugales, l'égalité juridique des deux sexes, une morale plus altruiste, une simplification des formes juridiques, etc. Elles ont ainsi un air de parenté qui témoigne que, sans être essentielles au socialisme, elles ne sont pas sans rapports avec lui. Et, en effet, il est aisé de concevoir qu'une transformation comme celle qu'il réclame entraîne nécessairement d'autres réarrangements dans toute l'étendue du corps social. Les rapports qu'un organe aussi complexe que l'organe industriel soutient avec les autres et surtout avec les plus importants de tous ne peuvent pas être modifiés à ce point, sans que tous en soient affectés. Imaginez que, dans l'organisme individuel, une de nos fonctions végétatives, située jusque-là en dehors de la conscience, vienne à y être reliée par des voies de communications directes, c'est le fond même de notre vie psychique qui serait profondément changé par cet afflux de sensations nouvelles. De même, quand on a compris ce qu'est le socialisme, on s'explique qu'il ne puisse guère se circonscrire dans une région déterminée de la société, mais que les théoriciens, assez intrépides pour suivre jusqu'au bout les conséquences de leur pensée, aient été amenés à sortir du domaine purement économique. Ces projets de réformes particulières ne sont donc pas dans le système des pièces rapportées, mais ils sont dus à la même inspiration et, par conséquent, il y a lieu de leur faire une place dans notre définition. C'est pourquoi, après avoir défini les théories socialistes comme nous avons fait en premier lieu, nous ajouterons : «

² Voir Benoît MALON, *Le socialisme intégral*, Paris, 1882.

Secondairement, on appelle aussi socialistes les théories qui, sans se rapporter directement à l'ordre économique, sont pourtant en connexité avec les précédentes. » Le socialisme sera ainsi défini essentiellement par ses conceptions économiques, tout en pouvant s'étendre au-delà.

CHAPITRE II

SOCIALISME ET COMMUNISME

DEUXIÈME LEÇON

(Suite)

Après avoir ainsi défini le socialisme il nous faut, pour en avoir une idée bien déterminée, le distinguer d'un autre groupe de théories avec lequel on l'a souvent confondu. Ce sont les théories communistes, dont Platon a le premier, dans l'Antiquité, donné une formule systématique, et qui ont été reprises dans les temps modernes, dans l'Utopie de Thomas Morus, dans la Cité du Soleil de Campanella, pour ne citer que les plus illustres.

La confusion a été souvent commise par les amis comme par les ennemis du socialisme. « Dès que l'homme, dit Laveleye, a eu assez de culture pour être frappé des iniquités sociales... des rêves de réformes ont dû germer dans son esprit. Aussi a-t-on vu partout, à toutes les époques et en tous pays, après que l'égalité primitive a disparu, des aspirations socialistes, tantôt sous forme de protestations contre le mal existant, tantôt sous celle de plans utopiques de reconstruction sociale. Le modèle le plus parfait de ces utopies est... la République de Platon » (Socialisme contemporain ; préf., p. v). Dans son Socialisme intégral (p. 1, 86), Benoît Malon exprime la même idée et, remontant au-delà de Platon, présente le communisme des pythagoriciens comme le précurseur du socialisme contemporain. Dans ses Études sur les réformateurs contemporains, Louis Reybaud, dès 1840, avait procédé d'après une méthode analogue. Pour lui, le problème que s'est posé Platon ne diffère pas de celui qu'ont soulevé Saint Simon et Fourier ; la solution seule n'est pas identique. Parfois, les deux mots de socialisme et de communisme sont même pris l'un pour l'autre. Dans son livre sur Le socialisme au XVIII^e siècle, M. Lichtenberger, voulant donner une définition du socialisme, s'exprime ainsi : « On appelle socialistes les écrivains qui, au nom du pouvoir de l'État et dans un sens égalitaire et communiste, ont entrepris de modifier l'organisation traditionnelle de la propriété » (Préface, p. I). D'autres, tout en reconnaissant qu'il y avait lieu de distinguer le communisme et le socialisme, Thomas Morus et Karl Marx, n'ont vu entre eux que des différences de degrés et de simples nuances. C'est ce que fait Woolesley dans son livre Communism and Socialism ; pour lui, le socialisme est le genre, le communisme l'espèce, et, finalement, il réclame le droit d'employer à peu près indifféremment les deux expressions. Enfin, dans le programme ouvrier de Marseille, MM. Guesde et Lafargue, pour bien montrer que le collectivisme marxiste n'avait rien d'irréalisable, l'ont présenté comme une simple extension du communisme ancien.

Y a-t-il réellement entre ces deux sortes de systèmes une identité de nature ou, tout au moins, une étroite parenté ? La question est fort importante, car, suivant la solution qu'on en donne,

le socialisme apparaît sous un tout autre aspect. S'il n'est qu'une forme du communisme, ou se confond avec lui, on ne peut plus y voir qu'une vieille conception plus ou moins rajeunie, et on est porté à le juger comme les utopies communistes du passé. Si, au contraire, il en est distinct, il constitue une manifestation *sui generis* qui réclame un examen spécial.

Un premier fait qui, sans être démonstratif, doit nous mettre en garde contre la confusion, c'est que le mot de socialisme est tout nouveau. C'est en Angleterre qu'il fut forgé, en 1835. Cette année-là, une société qui prit le nom un peu emphatique de Association de toutes les classes de toutes les nations se fonda sous les auspices de Robert Owen ; les mots de socialiste et de socialisme furent employés pour la première fois au cours des discussions qui eurent lieu à cette occasion. En 1839, Reybaud s'en servit dans son livre sur les Réformateurs modernes, où sont étudiées les théories de Saint-Simon, de Fourier et d'Owen. Reybaud réclame même pour lui la paternité du mot, qui, de toute manière, ne datait pas de plus de cinquante ans. Mais du mot, passons à la chose.

Une première différence, encore fort extérieure, mais qui ne laisse pas d'être frappante, c'est que les théories communistes n'apparaissent dans l'histoire que d'une manière sporadique. Ce sont des manifestations isolées les unes des autres, par de longs espaces de temps le plus souvent. De Platon à Thomas Morus, près de dix siècles se sont écoulés, et les tendances communistes que l'on peut relever chez certains Pères de l'Église ne suffisent pas pour combler cette solution de continuité. De *l'Utopie* (1518) à la Cité du *Soleil* (1623), il y a plus d'un siècle de distance, et, après Campanella, il faut attendre le XVIIIe siècle pour voir renaître le communisme. En d'autres termes, le communisme n'essaima pas. Les penseurs qu'il inspire sont des solitaires, qui surgissent de loin en loin, mais qui ne font pas école. Leurs théories semblent donc exprimer plutôt la personnalité de chaque théoricien qu'un état général et constant de la société. Ce sont des rêves dans lesquels se complaisent de généreux esprits, qui attirent l'attention et soutiennent l'intérêt à cause de cette générosité même et de cette élévation, mais qui, ne répondant pas à des besoins actuellement ressentis par le corps social, n'ont d'action que dans les imaginations et restent pratiquement inféconds. C'est d'ailleurs ainsi que les présentent tous ceux qui les ont conçus. Eux-mêmes n'y voient guère autre chose que de belles fictions, qu'il fait bon mettre de temps en temps sous les yeux des hommes, mais qui ne sont pas destinées à devenir des réalités. « Si, dit Sir Thomas Morus en finissant son livre, je ne puis pas adhérer complètement à tout ce qui vient d'être rapporté de l'île d'Utopie, je reconnais qu'il s'y passe beaucoup de choses que je souhaite voir imiter par nos sociétés, beaucoup plus que je ne l'espère. » D'ailleurs, la méthode même d'exposition suivie par ces auteurs indique bien quel est le caractère qu'ils prêtent à leur oeuvre. Tous, à peu près, prennent pour cadre un pays absolument imaginaire, placé en dehors de toute condition historique. Ce qui prouve bien que leurs systèmes ne tiennent que faiblement à la réalité sociale et ne visent que faiblement à réagir sur elle. Tout autre est la façon dont le socialisme s'est développé. Depuis le commencement du siècle, les théories qui portent ce nom se suivent sans interruption ; c'est un courant continu et qui, malgré un certain ralentissement vers 1850, devient de plus en plus intense. Il y a plus : non seulement les écoles succèdent aux écoles, mais on les voit apparaître simultanément, en dehors de toute entente préalable et de toute influence réciproque, par une sorte de poussée qui témoigne bien qu'elles répondent à un besoin collectif. C'est ainsi que, au même moment, on voit se produire Saint-Simon et Fourier en France, Owen en Angleterre, pour ne rappeler que les noms les plus importants. Aussi le succès auquel ils aspirent n'est plus purement sentimental et artistique ; il ne leur suffit plus d'élever l'âme en la berçant de beaux songes, ils entendent aboutir pratiquement. Il n'en est pas qui ne regarde ses conceptions comme facilement réalisables ; si utopiques qu'elles puissent nous paraître, elles ne le sont pas pour leurs auteurs. C'est qu'ils pensent sous l'impulsion, non

de leur sensibilité privée, mais d'aspirations sociales qui demandent à être efficacement satisfaites et que de simples romans, si séduisants qu'ils puissent être, ne sauraient contenter. Un tel contraste dans la manière dont ces deux sortes de doctrines se manifestent ne peut pas ne pas tenir à quelque différence de nature.

Et en effet, par certains points essentiels, elles sont aux antipodes l'une de l'autre. Le socialisme, avons-nous dit, consiste dans un rattachement des fonctions industrielles à l'État (nous nous servons de ce dernier mot, malgré son inexactitude, par abréviation). Le communisme tend bien plutôt à mettre la vie industrielle en dehors de l'État.

C'est ce qui est particulièrement évident du communisme platonicien. La cité, telle qu'il la conçoit, est formée de deux parties très distinctes : d'un côté, la classe des laboureurs et des artisans ; de l'autre, celles des magistrats et des guerriers. C'est à ces deux dernières que reviennent les fonctions proprement politiques ; à l'une, il appartient de défendre par la force les intérêts généraux de la société, s'ils sont menacés au-dedans ou au-dehors ; à l'autre, d'en régler le fonctionnement intérieur. Réunies, elles constituent l'État, *puisqu'elles seules* sont *susceptibles* d'agir au nom de la communauté. C'est à la troisième classe, au contraire, que sont attribuées les fonctions économiques ; c'est elle qui doit subvenir, selon le mot de Platon à l'alimentation de la société. Or, le principe fondamental de la politique platonicienne, c'est que la classe inférieure doit être radicalement séparée des deux autres, autrement dit que l'organe économique doit être mis en dehors de l'État, bien loin d'y être rattaché. Les artisans et les laboureurs ne participent ni à l'administration ni à la législation ; ils sont exclus des fonctions militaires. Ils n'ont donc aucune voie de communication qui les relie aux centres directeurs de la société. Inversement, ces derniers doivent être étrangers à tout ce qui concerne la vie économique. Non seulement ils ne doivent pas y prendre une part active, mais ils sont rendus indifférents à tout ce qui s'y passe. Pour cela, il leur est défendu de rien posséder personnellement ; la propriété privée leur est interdite et n'est permise qu'à la dernière classe. Dans ces conditions, magistrats et guerriers n'ont aucune raison de s'intéresser à ce que le commerce et l'agriculture prospèrent plus ou moins, puisqu'il ne leur en revient rien. Tout ce qu'ils demandent, c'est que la nourriture qui leur est strictement indispensable leur soit fournie. Et comme, dès l'enfance, ils sont dressés à haïr la vie facile et le luxe, comme il ne leur faut presque rien, ils sont assurés d'avoir toujours ce qui leur est nécessaire, sans qu'ils aient à en connaître. Ainsi, de même que l'accès de la vie politique est fermé aux laboureurs et aux artisans, à ce que Platon appelle [...], les gardiens de l'État, [...], n'ont pas à intervenir dans la vie économique. Entre ces deux appareils de la vie de la cité, Platon met une solution de continuité. Même pour la rendre aussi complète que possible, il exige que les premiers habitent à part des seconds. Tout le personnel des services publics (civils ou militaires) devra vivre dans un camp d'où l'on puisse facilement surveiller ce qui se passe au-dedans et au-dehors de l'État. Ainsi, tandis que la réforme socialiste a pour objet de situer l'organisme économique au centre même de l'organisme social, le communisme platonicien lui assigne la situation la plus excentrique qui soit possible. La raison de cette séparation c'est que, selon Platon, la richesse et tout ce qui s'y rapporte est la grande source de la corruption publique. C'est elle qui, stimulant les égoïsmes individuels, met les citoyens aux prises et déchaîne les conflits intérieurs qui ruinent les États. C'est elle aussi qui, en créant des intérêts particuliers à côté de l'intérêt général, enlève à ce dernier la prépondérance qu'il doit avoir dans une société bien réglée. Il faut donc la mettre en dehors de la vie publique, aussi loin que possible de l'État, qu'elle ne peut que pervertir.

Or, toutes les théories communistes qui ont été formulées dans la suite dérivent du communisme platonicien, dont elles ne sont guère que des variétés. Sans donc qu'il soit nécessaire de

les examiner toutes en détail, on peut être certain qu'elles présentent ce même caractère, par où elles s'opposent au socialisme, loin de se confondre avec lui. Voyez, par exemple, l'Utopie de Thomas Morus. Sur un point, elle s'écarte du système de Platon. Morus n'admet pas de classes dans sa société idéale. Tous les citoyens participent à la vie publique ; tous, ils élisent les magistrats, et tous ils peuvent être élus. De même, tous doivent travailler, contribuer à l'entretien matériel de la communauté comme agriculteurs et comme artisans. Il semble donc que cette double diffusion des fonctions politiques et des fonctions économiques doive avoir pour effet de les unir étroitement. Comment pourraient-elles être séparées, puisque chacun remplit également et les unes et les autres ? Et cependant, si la séparation est obtenue par d'autres moyens que dans la République de Platon, elle n'est pas moins complète. Elle n'a pas lieu dans l'espace, il est vrai, mais dans le temps. Il n'y a plus deux ordres de citoyens, entre lesquels il y a solution de continuité. Mais, dans la vie de chaque citoyen, Morus fait deux parts, l'une qui est consacrée au travail agricole et industriel, l'autre, à la chose publique, et, entre les deux, il met une barrière, de telle sorte que la première ne puisse avoir d'action sur la seconde. Le procédé qu'il emploie pour cela est d'ailleurs emprunté à Platon. Pour mettre les directeurs de l'État en dehors des choses économiques, Platon leur refusait le droit de posséder. Morus étend cette interdiction à tous les citoyens puisque, dans son système, ils ont tous part à la direction de l'État. Il leur est défendu de s'approprier les produits de leur travail ; mais ils devront tout mettre en commun et tout consommer en commun. Les repas seront collectifs. Dans ces conditions, les intérêts économiques ne pourront plus affecter les résolutions que prendront les habitants quand ils délibéreront des affaires publiques, puisqu'ils n'auront plus d'intérêts économiques. Ne pouvant plus s'enrichir, ils sont désormais indifférents à ce qu'on produise plus ou moins ; tout ce qu'il leur faut, c'est que les subsistances soient assurées. Et comme, à l'exemple des magistrats et des guerriers de la cité platonicienne, ils sont élevés de manière à avoir très peu de besoins, comme leur vie doit être très simple, il leur faut très peu de chose, et ils n'ont de ce côté aucune préoccupation à avoir. La manière dont ils dirigent la société, soit en choisissant les magistrats, soit en exerçant les magistratures s'ils sont élus, est donc complètement soustraite aux influences économiques. Il y a plus : non seulement Morus arrange les choses de manière à ce que les fonctions alimentaires n'agissent aucunement sur les fonctions publiques, mais il s'efforce de réduire l'importance des premières afin qu'elles ne prennent pas une trop grande place dans l'existence. L'extrême frugalité qui est obligatoire dans la société utopienne lui permet de réduire à six heures par jour le travail que doit fournir chacun pour que l'existence matérielle de la collectivité soit assurée. Campanella, plus tard, ira même jusqu'à ne réclamer que quatre heures. Quant à la raison qui détermine ces différentes dispositions, c'est celle qui déjà inspirait Platon : C'est l'influence antisociale qui est attribuée à la richesse.

Identifier le socialisme et le communisme, c'est donc identifier des contraires. Pour le premier, l'organe économique doit presque devenir l'organe directeur de la société ; pour le second, ils ne sauraient être tenus assez éloignés l'un de l'autre. Entre ces deux manifestations de l'activité collective, les uns voient étroite affinité et presque identité de nature ; les autres, au contraire, n'aperçoivent qu'antagonisme et répulsion. Pour les communistes, l'État ne peut remplir son rôle que si on le soustrait complètement au contact de la vie industrielle ; pour les socialistes, ce rôle est essentiellement industriel et le rapprochement ne saurait être trop complet. Pour ceux-là, la richesse est malfaisante, et il faut la mettre en dehors de la société ; pour ceux-ci, au contraire, elle n'est redoutable que si elle n'est pas socialisée. Sans doute, et c'est ce qui trompe le regard, il y a de part et d'autre une réglementation ; mais il faut faire attention qu'elle s'exerce en sens opposé. Ici, elle a pour objet de moraliser l'industrie en la rattachant à l'État ; là, de moraliser l'État en l'excluant de l'industrie.

Il est vrai que l'un et l'autre système font rentrer dans le domaine collectif des modes d'activité qui, d'après les conceptions individualistes, devraient ressortir au domaine privé ; et c'est là sans doute ce qui a le plus aidé à la confusion. Mais, sur ce point encore, l'opposition est tranchée. D'après le socialisme, les fonctions économiques proprement dites, c'est-à-dire les fonctions productrices de services (commerce et industrie), doivent être socialement organisées ; mais la consommation doit rester privée. Il n'y a pas, nous l'avons vu, de doctrine socialiste qui refuse à l'individu le droit de posséder et d'employer à sa guise ce qu'il a légitimement acquis. Tout au contraire, dans le communisme, c'est la consommation qui est commune, et c'est la production qui reste privée. Dans l'Utopie, chacun travaille de son côté, comme il l'entend, et est simplement tenu de ne pas rester oisif. Il cultive son jardin, s'occupe de son métier, tout comme il ferait dans la société la plus individualiste. Il n'y a pas de règle commune qui détermine les rapports des différents travailleurs entre eux, la façon dont toutes ces activités diverses doivent concourir en vue de fins collectives. Comme chacun fait la même chose, ou à peu près, il n'y a pas de coopération à régler. Seulement, ce que chacun a produit ne lui appartient pas. Il ne peut pas en disposer à volonté. Il faut qu'il l'apporte à la communauté, et il n'en use que quand elle-même en use collectivement. Entre ces deux sortes d'arrangements sociaux, il y a donc toute la distance qui sépare l'organisation de certaines colonies de polypes et celle des animaux supérieurs. Dans la première, chacun des individus associés chasse pour son compte, à titre privé ; mais ce qu'il attrape est versé dans un estomac commun, et il ne peut avoir sa part de la richesse commune, c'est-à-dire il ne peut manger sans que toute la société mange en même temps. Au contraire, chez les vertébrés, chaque organe est obligé, dans son fonctionnement, de se conformer à des règles qui sont destinées à le mettre en harmonie avec les autres ; c'est le système nerveux qui assure cet accord. Mais chaque organe, et dans chaque organe chaque tissu, et dans chaque tissu chaque cellule, se nourrissent à part, librement, sans être pour cela dépendants des autres. Même chacune des grandes parties de l'organisme a sa nourriture spéciale. L'écart n'est pas moins considérable entre les deux conceptions sociales qu'on a si fréquemment rapprochées.

TROISIÈME LEÇON

Pour pouvoir faire l'histoire du socialisme, il fallait d'abord déterminer ce que nous désignons par ce mot. Nous en avons donc donné une définition qui, en exprimant les caractères extérieurs communs à toutes les doctrines que nous convenions d'appeler ainsi, nous permît de les reconnaître partout où nous les rencontrerions. Cela fait, il n'y avait plus qu'à rechercher à quelle époque la chose ainsi définie commence à apparaître dans l'histoire et à en suivre le développement. Nous nous sommes alors trouvés en présence d'une confusion qui, quand elle est commise, a pour effet de reculer les origines du socialisme jusqu'aux origines mêmes du développement historique et d'en faire un système à peu près aussi vieux que l'humanité. Si, en effet, comme on l'a dit, le communisme ancien n'est qu'une forme ou plus générale ou plus particulière du socialisme, pour comprendre ce dernier, pour pouvoir en retracer l'évolution complète, il nous faudrait remonter jusqu'à Platon et même, au-delà de Platon, jusqu'aux doctrines pythagoriciennes, jusqu'aux pratiques communistes des sociétés inférieures qui n'en seraient que l'application. Mais nous avons vu que, en réalité, bien loin que ces deux sortes de doctrines puissent rentrer dans une même définition, elles s'opposaient l'une à l'autre par des caractères essentiels. Tandis que le communisme consiste dans une excommunication des fonctions économiques, le socialisme, au contraire, tend à les intégrer plus ou moins étroitement dans la communauté, et c'est par cette tendance qu'il se définit. Pour l'un, elles ne

sauraient être reléguées assez loin des organes essentiels de la vie publique ; pour l'autre, elles en devraient être le centre de gravité. Pour le premier, la tâche de l'État est spécifique, essentiellement morale, et il ne peut s'en acquitter que s'il est soustrait aux influences économiques ; pour le second, il doit avant tout servir de trait d'union entre les différentes relations industrielles et commerciales, dont il serait comme le *sensorium commune*.

Mais ce n'est pas seulement par les conclusions auxquelles elles arrivent que ces deux écoles s'opposent l'une à l'autre, c'est aussi par leurs points de départ. Quoique, au début de ce Cours, nous ne puissions parler que par anticipation sur ce qui suivra de la méthode socialiste, cependant on nous accordera sans peine et les leçons à venir établiront d'ailleurs que le socialisme a pour base des observations - exactes ou non, il n'importe - mais qui se rapportent toutes à l'état économique de sociétés déterminées. Par exemple, c'est parce que, dans les sociétés les plus civilisées de l'Europe actuelle, la production ne lui paraît pas pouvoir se régler d'assez près sur les besoins de la consommation, ou parce que la centralisation industrielle lui semble avoir donné naissance à de trop grandes entreprises pour que la société puisse s'en désintéresser, ou parce que les transformations incessantes des machines, par l'instabilité qui en résulte, enlèvent au travailleur toute sécurité et le placent dans un état d'infériorité qui l'empêche de conclure des contrats équitables, c'est sur ces constatations et d'autres similaires que le socialisme se fonde pour réclamer la réforme de l'ordre actuel. En somme, c'est aux pays de grande industrie et à eux seuls qu'il s'en prend et, dans ces pays, c'est exclusivement les conditions dans lesquelles fonctionnent l'échange et la production des valeurs qu'il attaque. - Tout autre est le principe des communistes. Leur idée fondamentale, qui revient partout la même, sous des formes à peine différentes, c'est que la propriété privée est la source de l'égoïsme et que de l'égoïsme découle l'immoralité. Or une telle proposition ne vise aucune organisation sociale en particulier. Si elle est vraie, elle s'applique à tous les temps et à tous les pays ; elle convient aussi bien au régime de la grande que de la petite industrie. Elle ne vise même aucun fait économique, car l'institution de la propriété est un fait juridique et moral, qui affecte la vie économique, mais sans en faire partie. En somme, le communisme tient tout entier dans un lieu commun de morale abstraite, qui n'est d'aucun temps ni d'aucun pays. Ce qu'il met en question, ce sont les conséquences morales de la propriété privée en général et non, comme fait le socialisme, l'opportunité d'une organisation économique déterminée que l'on voit apparaître à un moment précis de l'histoire. Les deux problèmes sont tout différents. D'un côté, on se propose d'estimer la valeur morale de la richesse *in abstracto*, et on la nie ; de l'autre, on se demande si tel type de commerce et d'industrie est en rapports avec les conditions d'existence des peuples qui le pratiquent, s'il est normal ou morbide. Aussi, tandis que le communisme ne s'occupe qu'accessoirement des arrangements économiques proprement dits et ne les modifie que dans la mesure nécessaire pour les mettre d'accord avec son principe, l'abolition de la propriété individuelle, le socialisme, inversement, ne touche à la propriété privée qu'indirectement, dans la mesure où il est nécessaire de la changer pour la mettre en harmonie avec les réarrangements économiques qui sont l'objet essentiel de ses revendications.

C'est là, d'ailleurs, ce qui explique la grande différence que nous avons signalée dans la manière dont l'un et l'autre système se manifestent historiquement. Les théoriciens du communisme, disions-nous, sont des solitaires qui ne se montrent que de loin en loin et dont la parole semble même n'éveiller que de faibles échos dans les masses sociales qui les entourent. C'est qu'en effet ce sont des philosophes qui traitent dans le cabinet un problème de morale générale, plutôt que des hommes d'action qui ne spéculent que pour calmer des douleurs actuellement ressenties autour d'eux. D'où viennent l'égoïsme et l'immoralité ? Voilà ce qu'ils se demandent, et la question est éternelle. Mais elle ne peut être posée que par des

penseurs et pour eux ; or, c'est un caractère de la pensée philosophique de ne se développer que d'une manière discontinue. Il faut qu'un esprit se rencontre qui soit amené, par ses dispositions natives et la nature des temps, à soulever ce problème et à le résoudre dans un sens ascétique, pour que l'idée communiste puisse se faire jour. On la voit alors s'incarner dans un système, mais les combinaisons contingentes de circonstances qui sont aptes à la susciter ne se peuvent produire que de loin en loin. Dans l'intervalle, elle sommeille sans attirer l'attention et, même pendant les moments où elle brille de son plus vif éclat, elle est trop spéculative pour exercer beaucoup d'action. C'est la même raison qui fait le caractère sentimental et artistique de toutes ces théories. C'est que ceux-là mêmes qui traitent la question sentent bien qu'elle ne comporte pas de solutions pratiques. L'égoïsme est trop essentiel à la nature humaine pour en pouvoir jamais être arraché, si tant est que ce soit désirable. Mais, dans la mesure où l'on y voit un mal, on sait que c'est un mal chronique de l'humanité. Quand donc on se demande à quelles conditions on pourrait l'extirper, on ne peut pas ne pas avoir conscience qu'on se met en dehors des conditions du réel, et qu'on ne peut aboutir qu'à une idylle dont la poésie peut être agréable à l'imagination, mais qui ne saurait prétendre à passer dans les faits. On éprouve du charme à se représenter le monde ainsi régénéré, tout en sachant que cette régénération est impossible. Le seul effet utile qu'on puisse attendre de ces fictions, c'est qu'elles moralisent dans la mesure où peut le faire un bon roman. Au contraire, parce que le socialisme est solidaire d'un état social déterminé, il se montre d'emblée à nous sous la forme d'un courant social et durable. Car les sentiments qu'il traduit étant généraux se manifestent simultanément sur différents points de la société et s'affirment avec persistance tant que les conditions qui leur ont donné naissance n'ont pas disparu. Et c'est aussi ce qui lui donne une orientation pratique. C'est que cet état auquel il répond, étant récent, est trop aigu, pour tolérer qu'on le déclare incurable. Ce n'est pas un mal invétéré, comme l'immoralité humaine en général, qu'une longue accoutumance a fini presque par rendre insensible. A tort ou à raison, les hommes n'ont pas encore eu le temps de s'y faire et de s'y résigner ; quand même, en fait, il n'y aurait pas de remèdes possibles, ils en réclament avec insistance et suscitent ainsi, presque sans arrêt, des chercheurs qui s'efforcent d'en trouver.

Ainsi, de quelque manière que nous considérons le communisme et le socialisme, nous constatons entre eux plutôt un contraste qu'une identité de nature. Le problème qu'ils se posent n'est pas le même ; les réformes qui sont demandées de part et d'autre se contredisent plus qu'elles ne se ressemblent. Il y a bien un point par où ils paraissent se rapprocher, c'est que tous deux redoutent pour la société ce qu'on pourrait appeler le particularisme économique. Tous les deux sont préoccupés des dangers que l'intérêt particulier peut faire courir à l'intérêt général. L'un et l'autre sont animés de ce double sentiment que le libre jeu des égoïsmes ne suffit pas à produire automatiquement l'ordre social et que, d'autre part, les nécessités collectives doivent l'emporter sur les commodités individuelles. Voilà ce qui leur donne un certain air de parenté qui explique la confusion si souvent commise. Mais, en réalité, le particularisme que ces deux écoles combattent n'est pas le même. L'une déclare antisocial tout ce qui est propriété individuelle d'une manière générale, l'autre ne juge dangereuse que l'appropriation privée des grandes entreprises économiques que l'on voit se constituer à un moment donné de l'histoire. Aussi les motifs qui les déterminent ne sont pas du tout les mêmes. Le communisme est mû par des raisons morales et intemporelles, le socialisme par des considérations d'ordre économique. Pour le premier, la propriété privée doit être abolie parce qu'elle est la source de toute immoralité ; pour le second, les vastes entreprises industrielles et commerciales ne peuvent être abandonnées à elles-mêmes, parce qu'elles affectent trop gravement toute la vie économique de la société. C'est pourquoi leurs conclusions sont si différentes ; l'un ne voit de remède que dans la suppression aussi complète

que possible des intérêts économiques, l'autre, dans leur socialisation. Ils ne se ressemblent donc que par une vague tendance à attribuer à la société une certaine prépondérance sur l'individu, mais sans qu'il y ait rien de commun dans les raisons pour lesquelles cette prépondérance est réclamée, ni dans les objets à propos desquels on la réclame, ni dans la manière dont on entend qu'elle se manifeste. Si c'était assez pour ne voir dans ces systèmes que deux aspects d'une même doctrine et pour les réunir sous une même appellation, alors il faudrait étendre le sens du mot à toute théorie morale, politique, pédagogique, économique, juridique, qui estime que l'intérêt social doit primer plus ou moins l'intérêt particulier, et le terme perdrait toute acception définie. En résumé, le communisme et le socialisme ont ceci de semblable qu'ils s'opposent également à l'individualisme radical et intransigeant ; mais ce n'est pas une raison pour les confondre, car ils ne s'opposent pas moins entre eux.

De cette distinction, il résulte que, pour expliquer le socialisme et en faire l'histoire, nous n'avons pas à remonter jusqu'aux origines communistes. Ce sont là deux ordres de faits historiques qui doivent être étudiés séparément. Du reste, si l'on se reporte à la définition que nous avons donnée du socialisme, on verra que, loin d'avoir pu se constituer, même sous forme embryonnaire, dès la cité antique, il n'a pu apparaître qu'à un moment très avancé de l'évolution sociale. En effet, les éléments essentiels par lesquels nous l'avons défini dépendent de plusieurs conditions qui elles-mêmes ne se sont produites que tardivement.

En premier lieu, pour qu'on ait pu être amené à rattacher le commerce et l'industrie à l'État, il fallait que la valeur attribuée à ces deux sortes d'organes sociaux par la conscience publique fût sensiblement égale ; qu'ils fussent conçus par tout le monde comme de même ordre et de même rang. Or, pendant longtemps, il exista entre eux un véritable abîme. D'une part, la vie commerciale et industrielle étant très peu développée, tandis que la vie politique était déjà devenue relativement très intense, les oscillations par lesquelles passait la première n'affectaient pas beaucoup la seconde. Pour être fortes et puissantes, les nations alors n'avaient pas besoin d'être très riches. La richesse semblait donc n'intéresser guère que les individus. Or, à ce moment, l'individu et ce qui le regardait comptaient peu. Au contraire, la société était la seule chose à laquelle la morale attachât du prix. Qu'on se la représentât, avec les foules, à l'aide de symboles religieux, ou, avec des philosophes tels que Platon, sous des formes plus rationnelles, elle apparaissait aux esprits comme marquée d'un caractère sacro-saint qui la mettait infiniment au-dessus du monde inférieur des intérêts individuels, et, par conséquent, l'État, qui en était l'incarnation la plus haute, participait à ce même caractère. Puisqu'il a pour charge de poursuivre les fins sociales par excellence, et que celles-ci étaient considérées comme ressortissant à des sphères idéales, supérieures aux fins humaines, il était lui-même investi d'une dignité religieuse. Dès lors, et puisque, au contraire, l'appareil économique était destitué de toute valeur sociale parce qu'il ne concernait que les égoïsmes privés, il ne pouvait être question de les rattacher l'un à l'autre, encore bien moins de les confondre. L'idée seule d'une telle confusion révoltait comme un sacrilège. Entre ces deux ordres d'intérêts, il y avait donc incompatibilité. Ils étaient situés aux deux antipodes de la vie morale. Il y avait entre eux la même distance qu'entre le divin et le profane. On ne pouvait donc songer à charger un même organe d'administrer les uns et les autres. Voilà pourquoi, dans la solution communiste, tout ce qui est d'ordre économique est rejeté aussi loin que possible de l'État et mis, pour ainsi dire, au ban de la société. Pour qu'un tel état de choses pût prendre fin et, par suite, pour que l'idée socialiste pût s'éveiller il fallait, d'une part, que les fonctions économiques prissent plus d'importance sociale et que, de l'autre, les fonctions sociales prissent un caractère plus humain. Il fallait que le commerce et l'industrie devinssent des rouages plus essentiels de la machine collective, et que la société cessât d'être regardée comme un être transcendant, planant bien haut au-dessus des hommes, afin que l'État pût, sans descendre au-dessous de lui-

même, sans déroger, s'approcher d'eux davantage et s'occuper de leurs besoins. Il fallait qu'il se dépouillât de son caractère mystique, qu'il devînt une puissance profane pour pouvoir, sans se contredire, se mêler plus intimement aux choses profanes. C'est seulement à mesure que l'écart entre les deux termes diminue et dans les deux sens que l'idée de les relier et de les unir put enfin faire son apparition.

Mais cette première condition ne suffit pas. Ce n'est pas assez que l'opinion publique ne voie rien de contradictoire à ce que l'État se charge d'un tel rôle, encore faut-il que celui-ci paraisse en mesure de s'en charger pour qu'on puisse avoir l'idée de le lui confier. Mais, pour cela, deux autres conditions sont nécessaires. D'abord, il faut que l'État ait pris assez de développement pour qu'une telle entreprise ne semble pas dépasser ses forces. Il faut que sa sphère d'influence soit déjà très étendue pour qu'on ait pu songer à l'étendre encore, et surtout dans ce sens. Il s'agit, en effet, de le faire intervenir dans un ordre de manifestations sociales que leur complexité et leur mobilité rendent réfractaires à une réglementation invariable et simple. Tant donc qu'on n'avait pas vu l'État s'acquitter de tâches à peu près aussi complexes, il ne pouvait être question de l'appeler à celle-là. En second lieu, si développé qu'il soit, il ne peut rien si, par leur organisation, les entreprises économiques n'offrent pas de prise à son influence. Tant que, par suite du peu d'étendue de chacune d'elles, elles sont multipliées à l'infini, tant que chaque citoyen presque a la sienne, cette dispersion rend impossible toute direction commune. Tant que chacune d'elles s'abrite dans l'enceinte domestique, elles échappent à tout contrôle social. L'État ne peut pénétrer dans chaque demeure pour y régler les conditions dans lesquelles doivent se faire les échanges et la production. Il faut donc que le commerce et l'industrie aient déjà atteint, par un mouvement spontané, un commencement de centralisation, pour que certains des centres directeurs de la société puissent les atteindre et y faire sentir d'une manière régulière leur action. En un mot, il faut que le régime de la grande industrie soit constitué.

Telles sont les trois conditions que suppose le socialisme tel que nous l'avons défini. Or, elles sont toutes trois de date récente. La grande industrie est d'hier, et c'est seulement quand elle eut pris cette forme qu'elle acquit une importance vraiment sociale. Tant qu'elle était éparse en une multitude de petites entreprises indépendantes les unes des autres, comme chacune d'elles ne pouvait avoir d'action au-delà d'un cercle très limité, la manière dont elles fonctionnaient ne pouvait pas affecter gravement, du moins en principe, les intérêts généraux de la société. D'ailleurs, jusqu'à des temps récents, l'ordre religieux et public primait à un tel point l'ordre temporel et économique que celui-ci était relégué au bas de la hiérarchie sociale. Enfin, le développement de l'État est lui-même un phénomène nouveau. Dans la Cité, il est encore tout rudimentaire. Sans doute son pouvoir est absolu, mais ses fonctions sont très simples. Elles se réduisent presque à administrer la justice et à faire ou à préparer les guerres. C'est là du moins l'essentiel. Son action, quand elle s'exerce, est violente et irrésistible, parce qu'elle est sans contrepoids, mais elle n'est ni variée ni complexe. C'était une machine lourde et compressive, mais dont les rudes rouages ne pouvaient produire et ne produisaient que des mouvements de forces élémentaires et très générales. Or, étant donné la complexité de la vie économique, pour qu'on pût appeler l'État à en devenir le pivot, il fallait qu'il se fût montré capable d'une action à la fois unie et variée, souple et étendue ; et ce qui lui était nécessaire pour cela, c'était non une puissance coercitive énorme, mais une vaste et savante organisation. C'est seulement quand les grands peuples européens furent constitués et centralisés qu'on le vit à la fois administrer des multitudes de peuples et de services divers, armée, marine, flottes, arsenaux, voies de communication et de transport, hôpitaux, établissements d'enseignement, beaux-arts, etc., donner en un mot le spectacle d'une activité infiniment diversifiée. Voilà, ajoutée aux précédentes, une nouvelle raison qui ne permet pas de voir dans le communisme une première

forme du socialisme. C'est que les conditions essentielles de ce dernier n'étaient pas données quand les grandes théories communistes furent formulées. Il est vrai qu'on pourrait supposer que les penseurs de cette école anticipèrent par l'imagination les résultats futurs du développement historique ; qu'ils construisirent par la pensée un état de choses, tout différent de ce qu'ils avaient sous les yeux, et qui ne devait se réaliser que tardivement dans l'histoire. Mais, outre qu'il est peu scientifique d'admettre la possibilité de pareilles anticipations, qui sont de vraies créations *ex nihilo*, il se trouve que les théoriciens du communisme ont tous leur pensée orientée non vers l'avenir, mais vers le passé. Ce sont des rétrogrades. Ce qu'ils demandent, ce n'est pas qu'on précipite l'évolution et qu'on la devance en quelque sorte, mais qu'on revienne en arrière. C'est derrière eux qu'ils cherchent leurs modèles. C'est ainsi que la cité platonicienne ne fait que reproduire ouvertement l'ancienne organisation de Sparte, c'est-à-dire ce qu'il y avait de plus archaïque dans les formes constitutionnelles de la Grèce. Et, sur ce point comme sur les autres, les successeurs de Platon n'ont fait que répéter le maître. Ce sont les peuples primitifs qu'ils nous offrent en exemple.

CHAPITRE III

LE SOCIALISME AU XVIII^e SIÈCLE ³

TROISIÈME LEÇON

(Fin)

Il suit de ce qui précède qu'avant le XVIII^e siècle il ne pouvait être question de socialisme. Mais, à ce moment, au moins en France, les trois conditions que nous avons énumérées sont incontestablement données. La grande industrie est en voie de développement ; l'importance attribuée à la vie économique est suffisamment établie par ce fait qu'elle devient alors la matière d'une science ; l'État est laïcisé et la centralisation de la société française est accomplie. On pourrait donc croire que, dès cette époque, nous allons rencontrer des doctrines qui présentent les caractères distinctifs du socialisme. On l'a, en effet, soutenu, et récemment encore on a cru pouvoir faire, dans un livre très consciencieusement étudié, l'histoire du socialisme au XVIII^e siècle ⁴. Mais, en réalité, si les théories auxquelles on a donné ce nom contiennent en fait des germes de ce que sera le socialisme plus tard, en elles-mêmes et dans leur ensemble, elles ne dépassent pas la conception communiste.

Deux doctrines, en particulier, ont été présentées comme ressortissant directement à l'histoire du socialisme. Ce sont celles de Morelly et de Mably. Le premier expose ses idées dans la *Basiliade* (1753) et le *Code de la Nature* (1755) ; l'autre, dans un assez grand nombre d'ouvrages dont les principaux sont : *Les doutes proposés aux philosophes économiques sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* (Paris, 1768) ; *De la législation ou principes des lois* (Amsterdam, 1776) ; *Les entretiens de Phocion sur les rapports de la morale et de la politique* ; *Des droits et des devoirs du citoyen* (1758). Or, à nous en tenir seulement à l'extérieur, l'un et l'autre systèmes présentent déjà ce signe caractéristique du communisme, c'est que le cadre de l'exposition est purement imaginaire. L'organisation sociale qui nous est décrite dans la *Basiliade* est attribuée à un peuple fictif que Morelly situe dans une île perdue au milieu d'une vaste mer, loin de tout continent. Son livre est un poème allégorique et utopique qu'il présente comme traduit de l'indien. De même, quand, dans *Les*

³ Nous ne dissimulerons pas que ces deux leçons ont plus le caractère de notes de cours que les précédentes.

En fait, pour une partie, elles suivent de près le livre consciencieux et intelligent de M. André Lichtenberger, que Durkheim cite d'ailleurs. D'autre part, sur d'autres points, Durkheim passe un peu rapidement, par exemple, sur Baboeuf et le babouvisme, encore presque aussi mal connus qu'à l'époque où Durkheim enseigna (Bordeaux, 1895-1896).

⁴ A. LICHTENBERGER, *Le socialisme au XVIII^e siècle*, 1895.

droits et les devoirs du citoyen (oeuvres, XI, 383) ⁵, Mably expose par la bouche de Stanhope son État modèle, il se transporte par l'imagination dans une île déserte et c'est là qu'il fonde sa République.

Chez l'un et chez l'autre, le problème se pose dans les mêmes termes que chez Platon, Morus et Campanella. Il s'agit de savoir quelles sont les causes du vice et quel est le moyen de les supprimer. « Les moralistes, dit Morelly, ont toujours supposé que l'homme naissait vicieux et méchant, sans s'aviser qu'on pouvait proposer et résoudre cet excellent problème ! trouver une situation dans laquelle il soit presque impossible que l'homme soit dépravé et méchant » (*Code de la Nature, 14*). Et c'est ce problème qu'il entreprend de résoudre. Mably ne s'exprime pas autrement. Les hommes ne peuvent être heureux que par la vertu ; il s'agit donc de savoir quels sont les obstacles qui empêchent la vertu de régner, pour les supprimer. C'est là le but que doit se proposer le théoricien de la politique. « N'est-il pas certain, dit Mably, que la politique doit nous faire aimer la vertu et que c'est là le seul objet que doivent se proposer les législateurs, les lois et les magistrats ? » (*Entretiens de Phocion. oeuvres, X, 54*). Nous sommes donc en présence d'une question, non d'économie politique, mais de morale, et de morale abstraite, indépendante de toute condition de temps et de lieu.

Aussi le remède est-il celui qu'ont proposé les communistes de tous les temps. La cause du mal, c'est l'égoïsme ; ce qui entretient l'égoïsme, c'est l'intérêt particulier ; l'intérêt particulier ne peut disparaître qu'avec la propriété privée, c'est celle-ci qui doit donc être abolie ; dans la société idéale, l'égalité économique entre les citoyens doit être complète. « Le seul vice que je connaisse dans l'Univers, dit Morelly, est l'avarice ; tous les autres, quelque nom qu'on leur donne, ne sont que des tons, des degrés de celui-ci... Or, cette peste universelle, l'intérêt particulier, aurait-elle pu prendre où elle n'eût jamais trouvé, non seulement d'aliment, mais le moindre ferment dangereux ? Je crois qu'on ne contestera pas l'évidence de cette proposition que là où il n'existerait aucune propriété privée, il ne peut exister aucune de ces pernicieuses conséquences » (*Code de la Nature, 29 et 30*) ⁶. Et ailleurs : « Otez la propriété, l'aveugle et l'impitoyable intérêt qui l'accompagne.... il n'y a plus de passions furieuses, plus d'actions féroces, plus d'idées de mal moral » (*ibid., 132*). La distinction du tien et du mien est appelée le « fatal couteau des liens de toute société, qui peuvent à peine se joindre, quand ils en ont éprouvé le tranchant mortel » (*Basiliade, 1, 189*) ⁷. Mably tient le même langage. Les termes sont presque les mêmes. La mère de tous les vices, c'est la cupidité ou avarice. « Les passions sont toujours disposées à marcher sous les enseignes de l'avarice... Il n'est plus pour l'avare de patrie, de parent ou d'ami. Les richesses produisent le besoin qui est le plus lâche des vices, ou le luxe qui donne aux riches tous les vices de la pauvreté et aux pauvres une convoitise qu'ils ne peuvent satisfaire que par des crimes ou les lâchetés les plus avilissantes » (*oeuvres, XIV, 342-343*). Le seul moyen de rendre la cupidité impossible, c'est de supprimer la propriété des biens. « Voulez-vous savoir », dit Stanhope à Mably, dans leur conversation imaginée, « quelle est la source principale de tous les malheurs qui affligent l'humanité ? C'est la propriété des biens » (*Droits et devoirs. oeuvres, XI, 378*). L'idéal, c'est donc « cette communauté de biens tant louée, tant regrettée par les poètes, que Lycurgue avait établie à Lacédémone, que Platon voulait faire revivre dans sa République et qui, grâce à la dépravation des mœurs, ne peut être qu'une chimère dans le monde » (*XI, 379*). Le seul tort de Platon a été de permettre aux agriculteurs et aux artisans de posséder : cette erreur eût troublé son État (*Législation. oeuvres, 1, 106*).

⁵ Durkheim a dû se servir de la même édition que M. Lichtenberger, celle de l'an III. (M. M.)

⁶ Durkheim a dû se servir de la deuxième édition, 1760. (M. M.)

⁷ L'édition citée est celle de 1750. (M. M.)

Aussi, dans l'une et dans l'autre doctrines, il s'agit, non d'organiser et de centraliser la vie économique, ce qui est le propre du socialisme, mais de la dépouiller, au contraire, pour des raisons morales, de toute importance sociale par la suppression de la propriété privée. La solution est donc, comme toutes les solutions communistes, essentiellement rétrograde. De leur propre aveu, c'est aux sociétés inférieures, c'est aux formes primitives de la civilisation que ces deux auteurs empruntent leur programme. C'est là qu'ils trouvent leur idéal aussi complètement réalisé qu'il est possible. Morelly nous vante sans cesse ces peuplades d'Amérique où des familles vivent tranquillement en commun, pourvoyant à leurs besoins par la chasse. Il célèbre également la législation de Lycurgue et celle de l'ancienne Égypte.

De même, le nom de Lycurgue revient sans cesse sous la plume de Mably. « Lycurgue a le mieux connu les vues de la nature et pris les mesures plus efficaces pour que ses citoyens ne s'en écartassent pas » (*Observations sur l'histoire de Grèce. oeuvres, IV, 22*). Ainsi, bien loin que la réforme qu'ils réclament leur paraisse devoir consister dans l'institution de formes sociales nouvelles, en harmonie avec les conditions nouvelles de l'existence collective, c'est au passé le plus lointain qu'ils en empruntent intégralement l'idée. Par suite, comme Platon, comme Morus et Campanella, ils estiment eux-mêmes que l'idée n'est guère susceptible d'être réalisée. Ils sentent bien qu'ils ne peuvent à ce point refaire l'humanité : « Il n'est malheureusement que trop vrai, dit Morelly, qu'il serait comme impossible de former de nos jours une pareille république » (*Code de la Nature, 189*). Aussi son but est-il finalement plus spéculatif que pratique. Il se propose avant tout de faire voir d'où vient « le faux de la pratique ordinaire fondée sur la morale vulgaire » (*Basiliade, I, 109*), plus qu'il n'espère y mettre fin. Mably est plus sceptique encore : « Les hommes, dit-il, sont trop dépravés pour qu'il puisse y avoir une sage politique » (*Œuvres, XIV, 46*). Dans un passage cité plus haut, on a pu voir qu'il qualifiait lui-même de chimère l'idéal qu'il recommande.

Cela posé, il n'y a pas à discuter pour savoir si Rousseau doit ou non être regardé comme socialiste ; car sa doctrine n'est qu'une forme mesurée et atténuée des précédentes. Lui aussi, il va prendre ses modèles dans les républiques anciennes dont l'organisation lui paraît être la plus parfaite qui ait jamais existé. Dans sa *Lettre à d'Alembert*, il nous parle avec enthousiasme de cette Sparte qu'il est impossible de citer « assez pour l'exemple que nous devrions en tirer » (*oeuvres, III, p. 175*)⁸. Il cite avec respect Mably, quoiqu'il n'eut jamais avec lui des rapports bien cordiaux ; il s'intéresse à *l'Utopie* de Morus et à la *Basiliade* de Morelly⁹. Il ne va pas aussi loin, c'est toute la différence. Quoique le régime communiste ait toutes ses préférences, il ne le croit pas praticable en dehors de l'état de nature. Il se contente donc de s'en rapprocher autant qu'il se peut. « Ma pensée, dit-il, n'est pas de détruire absolument la propriété particulière, parce que cela est impossible, mais de la renfermer dans les plus étroites bornes, de lui donner un frein qui la contienne, la dirige, qui la subjugué et la tienne toujours subordonnée au bien public » (*oeuvres inédites, p. 100*)¹⁰. Une égalité économique absolue est irréalisable actuellement, mais elle est l'idéal qu'il faut toujours avoir sous les yeux et qu'il faut s'efforcer de réaliser autant qu'il se peut. « La loi fondamentale de votre institution doit être l'égalité » (*ibid., 72*). On sait, d'ailleurs, ce qu'il pense du commerce et de l'industrie, comme des arts. Il ne les juge pas autrement que Platon. Aussi, tout comme ce dernier, loin de vouloir les organiser et les socialiser, il cherche bien plutôt à les rejeter de

⁸ Durkheim se réfère à l'édition de 1854. (M. M.)

⁹ LICHTENDERGER, *Le socialisme au XVIIIe siècle*, 1895, p. 154.

¹⁰ Durkheim se sert de l'édition de STRECKEISEN-MOULTOU, 1861, *oeuvres et Correspondance inédites*. (M. M.)

la société, ou du moins à leur faire une place aussi restreinte que possible. Une fois les termes définis, une telle théorie ne peut être appelée qu'un communisme moderne.

Toutefois, si le XVIII^e siècle n'a encore connu que le communisme, on ne peut méconnaître que le communisme y présente des caractères très particuliers qui le distinguent des théories antérieures du même nom et qui font pressentir que quelque chose de nouveau est en train de se produire.

D'abord, elles n'ont plus rien de sporadique. Tandis que, jusqu'alors, elles ne se produisaient que de loin en loin, séparées les unes des autres par des intervalles de temps assez considérables, au XVIII^e siècle nous assistons à une véritable floraison de systèmes communistes. Les deux ou trois dont nous venons de parler sont les plus célèbres et les plus importants, mais il s'en faut qu'ils soient les seuls. Dès le commencement du siècle, chez Fénelon et l'abbé de Saint-Pierre, on trouve quelques sympathies, encore vagues, pour un régime plus ou moins communautaire. Elles sont très nettes chez le curé Meslier, dont l'œuvre, intitulée *Le Testament de Jean Meslier*, est une critique violente des effets de la propriété privée. Deux disciples de Jean-Jacques, Mercier et Restif de La Bretonne, firent chacun son Utopie où l'on retrouve les idées du maître plus ou moins modifiées. Celle de Mercier est intitulée *L'An 2440*, et celle, de Restif, *Le Paysan perversi*. On traduit *l'Utopie* de Morus et tous les ouvrages anciens et étrangers qui respirent plus ou moins le même esprit, et Fréron pouvait écrire : « Nous avons presque autant de romans de morale, de philosophie et de politique que nous en avons dans le genre frivole » (*Lettres sur quelques écrits de ce temps, VIII, 21*). Là même où l'idée communiste ne prend pas une forme systématique, on trouve très souvent des vues isolées et des théories fragmentaires qu'elle inspire manifestement. Si Montesquieu préfère la monarchie à la démocratie, il n'est pas douteux qu'il a, pour le régime primitif de la cité, et en particulier de la cité lacédémonienne, une complaisance qu'il ne dissimule pas. Un certain communisme lui paraît inséparable de l'organisation vraiment démocratique et, d'un autre côté, il estime que celle-ci convient mieux que la monarchie à de petits États. Enfin, en dehors des écrivains qui ont la spécialité de réfléchir aux choses sociales, il n'y a pas de branche littéraire où les mêmes tendances ne soient exprimées d'une manière répétée. Les romans, le théâtre, les récits de voyages imaginaires nous vantent à chaque instant les vertus des sauvages et leur supériorité sur les civilisés. Partout il est question de l'état de nature, des dangers du luxe et de la civilisation, des avantages de l'égalité.

Voilà déjà une première particularité qui nous avertit que nous sommes en présence d'un communisme d'un nouveau genre. Mais ce n'est pas la seule. Jusqu'ici les solutions communistes avaient un caractère tout hypothétique. Elles pouvaient toutes s'exprimer sous la forme suivante : si l'on veut supprimer l'égoïsme et faire régner la vertu avec le bonheur, il faut abolir la propriété privée. Mais cette abolition n'était présentée que comme un moyen efficace pour atteindre cette fin, et non comme étant de droit strict. On ne disait pas que la propriété privée était dépourvue de toute base rationnelle, qu'elle n'était pas conforme à la nature des choses, mais simplement qu'elle avait cette regrettable conséquence de détacher l'individu du groupe ; que, par suite, il fallait la supprimer ou la réduire si l'on voulait réduire ou supprimer ses effets antisociaux. On ne nous décrivait pas les sociétés qui pratiquent l'inégalité comme forcément injustes, comme moralement intolérables, mais simplement comme condamnées à la discorde, comme incapables de toute cohésion. Les communistes du XVIII^e siècle vont plus loin. Ce ne sont plus seulement les résultats nuisibles de la propriété et de l'inégalité qu'ils attaquent, c'est la propriété elle-même. « Les lois éternelles de l'univers, dit Morelly, sont que rien n'est à l'homme en particulier que ce qu'exigent ses besoins actuels, ce qui lui

suffit chaque jour pour le soutien ou les agréments de sa durée ; le champ n'est point à celui qui le laboure, ni l'arbre à celui qui y cueille les fruits ; il ne lui appartient même des productions de sa propre industrie que la portion dont il use ; le reste, ainsi que sa personne, est à l'humanité entière » (*Basiliade*, 1, 204). L'égalité n'est pas un moyen artificiel recommandé au législateur dans l'intérêt des hommes ; elle est dans la nature, et le législateur en l'établissant n'a fait ou ne ferait que suivre la voie de la nature. Elle est de droit, et son contraire est contraire au droit. C'est en violation de ce qui devrait être que les conditions sont devenues inégales. Sans doute, tous ces auteurs ne manquent pas de développer eux aussi toutes les conséquences funestes pour la société qui résultent de l'inégalité ; mais ces conséquences ne sont mises sous nos yeux que pour nous prouver, par l'absurde en quelque sorte, la vérité du principe, à savoir que l'inégalité n'a pu s'introduire que par une dénaturation de l'humanité, qu'elle constitue un scandale moral, qu'elle est la négation de la justice. En un mot, tandis que jusqu'alors les communistes ne faisaient guère que soupirer que les choses seraient bien mieux, si elles étaient telles qu'ils les rêvaient, les écrivains du XVIIIe siècle affirment catégoriquement qu'elles doivent être telles qu'ils les exposent. La nuance est importante. Aussi, quoique les uns et les autres, ainsi que nous avons vu, sentent que leur idéal n'est pas réalisable, leur renoncement n'a pas tout à fait les mêmes caractères. Il y a, dans la résignation des penseurs du XVIIIe siècle, quelque chose de plus triste, de plus tourmenté, de plus découragé. C'est cette impression que donne à un si haut point la lecture de Rousseau. C'est qu'en effet ce qu'ils abandonnent ou croient abandonner ainsi, ce n'est pas simplement un beau rêve auquel on ne peut rien demander de plus que d'élever les cœurs sans que la réalité puisse être tenue de s'y conformer exactement, mais c'est ce qu'ils regardent comme la loi même du réel et la base normale de la vie. Il y a même dans une telle attitude une contradiction dont ils ne peuvent sortir et dont ils ont le sentiment douloureux.

Voilà deux grandes nouveautés dans l'histoire du communisme. Quel en est le sens ? Elles nous avertissent que, cette fois, ces théories particulières ne sont pas des constructions individuelles, mais répondent à quelque aspiration nouvelle qui s'est fait jour dans l'âme de la société. Si l'inégalité est à ce point réprouvée, c'est évidemment qu'elle froisse quelque sentiment très vif et, puisque la réprobation est générale, il faut que ce sentiment ait la même généralité. Si on la rejette hors de la nature, c'est que les consciences en ont rejeté l'idée. Si l'égalité n'est plus conçue comme un simple moyen ingénieux, imaginé dans le silence du cabinet, pour faire tenir ensemble ces systèmes de concepts dont la valeur objective est plus que douteuse ; si l'on y voit l'état naturel de l'homme par opposition à l'état actuel qui est regardé comme anormal, c'est qu'elle répond à quelque exigence de la conscience publique. Cette tendance nouvelle, c'est le sentiment plus vif et plus général de la justice sociale ; c'est cette idée que la situation des citoyens dans les sociétés et la rémunération de leurs services doit varier exactement comme leur valeur sociale. Mais nous voyons que, aiguisé déjà par les luttes et les résistances, ce sentiment a dès lors atteint une intensité et une susceptibilité anormales, puisqu'il va jusqu'à nier toute espèce d'inégalité. Or, il n'est pas douteux qu'il ne soit un des facteurs du socialisme. C'est lui qui exprime tout ce socialisme d'en bas dont nous parlerons la prochaine fois. Il y a, il est vrai, à se demander comment, s'il existe dès le XVIIIe siècle, il n'a pas dès lors produit les conséquences qu'il eut dans la suite ; comment l'idée socialiste n'en est pas résultée d'une manière plus caractérisée. C'est que, comme on le verra, il n'a pas été suscité par le spectacle de l'ordre économique, mais ne s'est étendu à ce dernier qu'indirectement.

QUATRIÈME LEÇON

Quand on compare l'orientation générale du communisme avec celle du socialisme, elles apparaissent tellement différentes qu'on se demande comment il a été possible de ne voir dans l'un qu'une forme de l'autre. Régler les opérations productives des valeurs de manière à ce qu'elles concourent harmoniquement, voilà la formule du socialisme. Régler les consommations individuelles de manière à ce qu'elles soient partout égales et partout médiocres, voilà le communisme. D'un côté, on veut établir une coopération régulière des fonctions économiques les unes avec les autres et aussi avec les autres fonctions sociales, de manière à diminuer les frottements, à éviter les pertes de forces et à obtenir le rendement maximum. De l'autre, on cherche uniquement à empêcher les uns de consommer plus que les autres. Là, on organise les intérêts particuliers, ici, on les supprime. Qu'y a-t-il de commun entre ces deux programmes ? On pourrait croire, il est vrai, que la confusion s'explique par ce double fait que le communisme, s'il nivelle les consommations, se propose aussi d'assurer à chacun le strict nécessaire et, par là, de relever le sort des misérables et que, d'autre part, le socialisme est mû, en partie, par une préoccupation analogue. Étant donné surtout qu'on a fait souvent de cette unique tendance le tout du système, il semble bien qu'en effet, de ce point de vue, les deux doctrines deviennent indiscernables. Mais, outre que le socialisme, en réalité, s'étend bien au-delà de cette unique question, celle-ci se pose pour lui d'une tout autre manière et dans de tout autres termes que pour le communisme. Le communisme a en vue la situation respective des pauvres et des riches en général, indépendamment de toute considération relative à l'état du commerce et de l'industrie et à la manière dont les uns et les autres y concourent, si bien que ses revendications, à supposer qu'elles soient légitimes, s'appliquent à toutes les sociétés où il existe des inégalités, quel qu'en soit le régime économique. Les socialistes, au contraire, ne s'occupent que de ce rouage particulier de la machine économique qu'on appelle les ouvriers, et des rapports qu'il soutient avec le reste de l'appareil. Les premiers traitent de la misère et de la richesse *in abstracto*, de leurs fondements logiques ou moraux ; les seconds, des conditions dans lesquelles le travailleur non capitaliste échange ses services, étant donné une organisation sociale déterminée. Nous avons ainsi un critère qui nous permet de distinguer assez facilement ces deux systèmes, même par ce côté où ils semblent se rapprocher l'un de l'autre. Quand un écrivain oppose, d'une manière générale et philosophique, les pauvres aux riches pour nous faire voir que cette opposition est dangereuse ou même n'est pas fondée dans la nature des choses, nous pouvons être certains que nous sommes en face d'une théorie communiste ; et nous ne prononcerons le nom de socialisme qu'à propos de doctrines où il est question, non des malheureux purement et simplement, mais des travailleurs et de leur situation vis-à-vis de ceux qui les emploient. En définitive, le communisme n'est autre chose que la charité érigée en principe fondamental de toute la législation sociale : c'est la fraternité obligatoire, puisqu'il implique que chacun est tenu de partager avec tous. Or nous savons déjà que multiplier les oeuvres d'assistance et de prévoyance, ce n'est pas faire du socialisme. Adoucir la misère, ce n'est pas organiser la vie économique, et le communisme ne fait que pousser la charité jusqu'à supprimer toute propriété. Il répond à un double sentiment, la pitié pour les misérables et la crainte de l'envie et de la haine antisociales que le spectacle de la richesse peut éveiller dans leurs cœurs ; sous sa forme la plus noble, il traduit un mouvement d'amour et de sympathie, Le socialisme est essentiellement un processus de concentration et de centralisation économique. Il entraîne toute une sphère de la société, les travailleurs, par contrecoup, parce qu'ils en font partie, dans l'orbite des centres directeurs du corps social.

Et cependant nous sentons bien que, malgré tout, il y a entre ces deux doctrines quelque rapport. Voici, en effet, ce qui est arrivé. Les sentiments qui sont à la racine du communisme, étant de tous les temps, sont aussi du nôtre. Sans doute, ils ne se traduisent pas à chaque époque sous forme doctrinale. Mais ils ne disparaissent pas complètement par cela seul qu'ils

ne sont pas assez vifs pour donner naissance à un système qui les exprime méthodiquement. D'ailleurs, il est clair que les temps où ils sont dans les meilleures conditions possibles pour se manifester ainsi sont ceux où des raisons quelconques attirent plus particulièrement l'attention sur le sort des classes misérables. Il n'est donc pas de siècle qui ait jamais été plus favorable que le nôtre au développement des sentiments communistes. Le socialisme, précisément parce qu'il a un tout autre but, ne saurait satisfaire à ces penchants. Supposez réalisé aussi complètement que possible l'état socialiste : il y aura encore des malheureux, des inégalités de toute sorte. Le fait qu'aucun individu ne possédera de capital, ne fera pas qu'il n'y ait des talents inégaux, des malades et des invalides, par suite des riches et des pauvres. Comme, dans une telle hypothèse, la concurrence n'est pas abolie, mais réglée, il y aura encore des services qui seront d'une faible utilité et qui, par conséquent, même s'ils sont estimés et rétribués selon leur juste valeur sociale, pourront très bien ne pas suffire à faire vivre leur homme. Il y aura toujours des incapables qui, sans mauvaise volonté, seront hors d'état de gagner suffisamment leur vie ; d'autres qui, tout en gagnant le strict nécessaire, n'arriveront à se faire, tout comme l'ouvrier d'aujourd'hui, qu'une existence précaire, étroite et pas toujours en rapport avec l'effort dépensé. En somme, dans le socialisme marxiste, le capital ne disparaît pas, il est seulement administré par la société et non par des particuliers. Il en résulte bien que la manière dont il sert à rémunérer les travailleurs de toute sorte ne dépend plus d'intérêts individuels, mais seulement d'intérêts généraux. Mais, par cela seul que la rémunération sera socialement juste, il ne suit pas nécessairement qu'elle sera suffisante pour tous. Tout comme les capitalistes, la société, si elle n'est pas mue par d'autres sentiments, aura intérêt à payer le moins cher possible ; et il y aura toujours, pour les services vulgaires, faciles, à la portée de tout le monde, une demande assez étendue et, par suite, une concurrence assez âpre pour permettre au corps social d'obliger la multitude à se contenter de peu ; la contrainte exercée sur les couches inférieures émanerait alors de la collectivité tout entière et non pas de certaines individualités puissantes ; cependant, elle pourrait encore être très forte. Or, c'est justement contre cette contrainte et ses résultats que protestent les sentiments auxquels répond le communisme. Il s'en faut donc que le socialisme leur ôte toute raison d'être. Que demain la socialisation des forces économiques soit un fait accompli, et ils s'opposeraient aux trop sensibles inégalités qui subsisteront alors comme aujourd'hui. En un mot, à côté du socialisme, il y a place pour un communisme précisément parce que l'un et l'autre ne sont pas orientés dans le même sens. Seulement, il est arrivé que le communisme, au lieu de rester ce qu'il avait été avant l'éclosion du socialisme, à savoir une doctrine indépendante, a été annexé par ce dernier une fois que celui-ci fut constitué. En effet, quoique né sous de tout autres influences et répondant à de tout autres besoins, le socialisme, par cela seul qu'il était déjà amené de lui-même à s'intéresser aux classes ouvrières, s'est trouvé tout naturellement et tout particulièrement accessible à ces sentiments de pitié et de fraternité qui venaient tempérer, sans le contredire, ce qu'il pouvait encore y avoir de trop rigoureux dans son principe. Pour des causes que l'on peut entrevoir, mais que nous aurons à rechercher plus précisément dans la suite, ce sont, au moins en général, les mêmes esprits qui ont éprouvé désormais et les aspirations nouvelles qui ont suscité le socialisme et les aspirations anciennes qui faisaient le fond du communisme. Comment, pour ne donner qu'une raison, sentir la nécessité pour les fonctions économiques de se solidariser plus étroitement, sans avoir en même temps un sentiment général de solidarité sociale et de fraternité ? Le socialisme s'est ainsi ouvert au communisme ; il a entrepris d'en jouer le rôle en même temps que le sien propre. En ce sens, il en a été réellement l'héritier ; c'est que, sans en être dérivé, il l'a absorbé tout en restant distinct. Et il est certain que nous sommes enclins à associer leurs idées. Il y a ainsi deux courants dans le socialisme contemporain qui sont juxtaposés, qui agissent l'un sur l'autre, mais qui viennent de sources très différentes et se dirigent dans des sens non moins différents. L'un est tout récent ; c'est le courant socialiste proprement dit. L'autre, c'est l'ancien

courant communiste qui vient mêler ses eaux au précédent. Le premier est placé sous la dépendance de ces causes obscures qui poussent la société à organiser les forces économiques. L'autre répond à des besoins de charité, de fraternité, d'humanité. Quoique, en général, ils coulent l'un à côté de l'autre, ils n'en sont pas moins distincts et si, à cause de leur proximité au sein des mêmes systèmes, le vulgaire les confond, le sociologue ne doit pas s'exposer à la même confusion. D'ailleurs, nous verrons que, dans certains cas, ils se séparent ; même de nos jours, il est arrivé au courant communiste de reprendre son indépendance. Il y a eu un moment dans le siècle où des systèmes franchement communistes se sont constitués à côté des systèmes socialistes.

Ce n'est pas seulement au point de vue théorique qu'il importe d'avoir bien présente à l'esprit cette distinction. Si nous ne nous sommes pas trompés, ce courant de pitié et de sympathie, succédané de l'ancien courant communiste, que l'on retrouve généralement dans le socialisme actuel, n'en est qu'un élément secondaire. Il le complète, mais ne le constitue pas. Par conséquent, les mesures que l'on prend pour l'arrêter laissent intactes les causes qui ont donné naissance au socialisme. Si les besoins que ce dernier traduit sont fondés, on ne les satisfera pas en accordant quelque satisfaction à ces vagues sentiments de fraternité. Or, observez ce qui se passe dans tous les pays d'Europe. Partout on se préoccupe de ce qu'on appelle la question sociale et on s'efforce d'y apporter des solutions partielles. Et, cependant, presque toutes les dispositions qu'on prend dans ce but sont exclusivement destinées à améliorer le sort des classes laborieuses, c'est-à-dire répondent uniquement aux tendances généreuses qui sont à la base du communisme. On semble croire que ce qu'il y a de plus urgent et de plus utile est d'alléger la misère des ouvriers, de compenser par des libéralités et des faveurs légales ce qu'il y a de triste dans leur condition. On est prêt à multiplier les bourses, les subventions de toute sorte, à étendre autant que possible le cercle de la charité publique, à faire des lois pour protéger la santé des ouvriers, etc., afin de restreindre l'écart qui sépare les deux classes, afin de diminuer l'inégalité. On ne voit pas, et ceci d'ailleurs arrive sans cesse aux socialistes, qu'en procédant ainsi on prend le secondaire pour l'essentiel. Ce n'est pas en témoignant une complaisance généreuse pour ce qui reste encore du vieux communisme qu'on pourra jamais contenir le socialisme ou le réaliser. Ce n'est pas en donnant tous ses soins à une situation qui est de tous les siècles qu'on apportera le moindre adoucissement à celle qui date d'hier. Non seulement on passe ainsi à côté du but qu'on devrait avoir en vue, mais celui même qu'on se propose ne peut être atteint par la voie qu'on suit. Car on aura beau créer pour les travailleurs des privilèges qui neutralisent en partie ceux dont jouissent les patrons ; on aura beau diminuer la durée de la journée de travail, même élever légalement les salaires, on ne réussira pas à calmer les appétits soulevés, parce qu'ils prendront de nouvelles forces à mesure qu'on les calmera. Il n'y a pas de limites possibles à leurs exigences. Entreprendre de les apaiser en les satisfaisant c'est vouloir combler le tonneau des Danaïdes. Si vraiment la question sociale se posait en ces termes, il vaudrait beaucoup mieux la déclarer insoluble et lui opposer fermement une fin de non-recevoir absolue, que d'y apporter des solutions qui n'en sont pas. Voilà comment, quand on ne distingue pas les deux courants qui inspirent les systèmes de notre temps, on n'aperçoit pas le plus important des deux ; comment, par suite, on croit exercer sur lui une action qui, en réalité, ne l'atteint pas et qui, même, est dépourvue de toute efficacité.

Cette distinction une fois établie, on reconnaîtra plus facilement que les théories sociales du XVIIIe siècle n'ont pas dépassé le niveau du communisme. Toutefois, le communisme s'y présente sous un aspect nouveau. Il n'est plus parlé de l'égalité comme d'un régime que les hommes feraient bien d'imposer à leur égoïsme, mais auquel ils ne sont pas moralement tenus ; elle est considérée comme étant de droit strict. Les sociétés, en l'établissant, ne s'élèveraient

pas au-dessus de la nature ; elles ne feraient que suivre la voie marquée par la nature, que se conformer au principe même de toute justice. A ce ton nouveau, on pressent que le communisme du XVIIIe siècle s'est formé, au moins en partie, sous des influences et dans des conditions nouvelles. Il a pour base ce sentiment collectif très vif et très général, à savoir que les inégalités sociales, qu'on avait sous les yeux, n'étaient pas fondées en droit. Même, par réaction contre ce qui existait, la conscience publique allait jusqu'à déclarer injuste toute espèce d'inégalité. Supposez qu'à la lumière de cette idée quelques théoriciens considèrent celles des relations économiques qui les froissent le plus évidemment, et toute une série de revendications, proprement socialistes, ne pouvait manquer d'en résulter. Nous tenons donc bien là certainement un germe de socialisme. Seulement, au XVIIIe siècle, ce germe n'a pas reçu le développement qu'il comportait. Ce sentiment de protestation ne s'est pas tourné contre les faits de la vie industrielle et commerciale, telle qu'elle fonctionnait alors ; il ne s'est pas attaqué, par exemple, à la situation du petit marchand ou du petit producteur en face du grand commerçant et du grand manufacturier, ou aux rapports de l'ouvrier avec l'employeur. Il s'en est pris simplement aux riches en général et ne s'est traduit, du moins dans les grands systèmes dont nous avons parlé, que par des généralités abstraites et des dissertations philosophiques sur les dangers sociaux de la richesse et sur son immoralité. Quoique sa force et sa généralité témoignent qu'il avait des racines profondes dans la conscience publique et que, par conséquent, il tenait à des conditions sociales déterminées, cependant, pour tout ce qui regarde l'ordre économique, on dirait qu'il est resté étranger à la vie ambiante. Il n'a pas de point d'application dans la réalité contemporaine, ne vise aucun fait défini, mais se prend uniquement à des notions générales et métaphysiques qui ne sont d'aucun temps ni d'aucun lieu. C'est ainsi que les penseurs qu'il a inspirés sont retombés généralement dans les lieux communs du communisme traditionnel.

Cependant, même à cet égard, quelques réserves sont nécessaires. Il est quelques écrivains du temps chez lesquels ce sentiment nouveau de justice sociale est entré plus immédiatement en contact avec la réalité économique et a pris ainsi une forme qui, par endroits, est bien voisine du socialisme proprement dit. C'est tout spécialement le cas pour Simon-Nicolas-Henri Linguet. Très inconnu aujourd'hui, Linguet fut célèbre pendant une partie du XVIIIe siècle. Ce fut lui qui prit la défense du chevalier de La Barre. Des aventures de toutes sortes, des querelles bruyantes avec les économistes, les encyclopédistes, l'ordre des avocats, le caractère audacieux de certaines de ses idées attirent sur lui l'attention et, si l'on n'est pas encore bien fixé sur la valeur morale de son caractère, il n'est pas douteux que ce fut un esprit original et un penseur indépendant. Or, dans ses différents ouvrages, mais plus spécialement dans sa *Théorie des lois civiles* (1767) et dans ses *Annales politiques, civiles et littéraires du XVIIIe siècle* (1777-1792), se trouvent formulées des considérations qui rappellent de bien près le langage des socialistes contemporains.

Linguet, en effet, ne se contente pas de disserter sur la richesse, quoique, à l'occasion, il ne s'interdise pas ces dissertations à la mode ; il nous décrit très au long quelle était, de son temps, la condition du travailleur qui n'a que ses bras pour vivre et, tout comme le fera plus tard Karl Marx, il voit en lui le successeur de l'esclave de l'Antiquité et du serf du Moyen Age. « Ils gémissent sous les haillons dégoûtants qui sont la livrée de l'indigence. Ils n'ont jamais part à l'abondance dont leur travail est la source... Ce sont là les domestiques qui ont vraiment remplacé les serfs parmi nous » (Théorie, II, p. 462) ¹¹. Même l'esclavage lui paraît être un état préférable : « Il s'agit d'examiner quel est le gain effectif que lui a procuré la suppression de l'esclavage. Je le dis avec autant de douleur que de franchise : tout ce qu'ils ont

¹¹ Durkheim a utilisé l'édition de 1767, comme M. Lichtenberger. (M. M.)

gagné, c'est d'être à chaque instant tourmentés par la crainte de mourir de faim, malheur du moins dont étaient exempts leurs prédécesseurs dans ce dernier rang de l'humanité » (*ibid.*). En effet, le maître était intéressé à bien traiter ses esclaves, parce qu'ils étaient sa propriété, et qu'exposer leur santé, c'était exposer sa fortune. Aujourd'hui, même ce lien de solidarité entre l'employeur et ceux qu'il emploie est rompu. S'ils deviennent incapables de rendre les services pour lesquels il les paye, il les remplace par d'autres. La liberté qu'a gagnée le travailleur est donc celle de mourir de faim. « Il est libre, dites-vous ; eh ! voilà son malheur ; il ne tient à personne, mais personne ne tient à lui » (*Annales, XIII, 498*). - « C'est donc une triste ironie de dire que les ouvriers sont libres et n'ont pas de maître. Ils en ont un, et le plus terrible, et le plus impérieux des maîtres... Ils ne sont pas aux ordres d'un homme en particulier, mais à ceux de tous en général » (*ibid., XIII, 501*). Les économistes répondaient que les contrats qui fixent les salaires étaient conclus librement et que c'était là ce qui faisait la supériorité du travailleur moderne. Mais, répond Linguet, pour qu'il en pût être ainsi, il faudrait que le manouvrier pût rester quelque temps sans travailler afin de pouvoir se rendre nécessaire. Mais il est obligé de céder parce qu'il est obligé de manger, et s'il lui arrive de résister, sa défaite, qui est inévitable, accroît et renforce encore sa dépendance précisément parce que le chômage l'a rendu plus besogneux. « S'il ne travaille pas aujourd'hui à tout prix, il sera dans deux jours mort d'inanition ; mais le retranchement qu'a souffert hier sa solde est une raison pour la diminuer demain » (*Annales, VII, 216*). « Car l'insuffisance même de la paye du journalier est une raison pour la diminuer. Plus il est pressé par le besoin, plus il se vend à bon marché. Plus la nécessité est urgente, moins son travail est fructueux. Les despotes momentanés qu'il conjure en pleurant d'accepter ses services ne rougissent pas de lui tâter, pour ainsi dire, le pouls, afin de s'assurer de ce qui lui reste encore de forces ; c'est sur le degré de sa défaillance qu'ils règlent la rétribution qu'ils lui offrent... Tel est l'état dans lequel languissent en Europe, depuis le don empoisonné de la liberté, les dix-neuf vingtièmes de chaque nation » (*Annales, I, 98-99*).

Cette situation n'est pas ancienne ; elle est toute récente, au contraire, et voici comment Linguet en fait l'histoire. Quand les rois entreprirent de lutter contre la féodalité, ils sollicitèrent l'alliance des serfs et leur promirent la liberté dans le cas où ils triompheraient de leur commun adversaire. Qu'en résulta-t-il ? « Ils déchaînèrent cette foule qui, connaissant la pesanteur des fers de ses maîtres et ignorant ce que pèsent ceux des rois, se réunit avec transport sous les enseignes de ceux-ci : ce fut vraiment le cheval des forêts qui se vengeait du cerf » (*Annales, I, 94*). Car alors « la société se trouva divisée en deux portions, l'une des riches, des propriétaires de l'argent, qui, l'étant aussi par conséquent des denrées, s'arrogèrent le droit exclusif de taxer le salaire du travail qui les produisait, et l'autre, des journaliers isolés qui, n'appartenant plus à personne, n'ayant plus de maîtres ni par conséquent de protecteurs intéressés à les défendre... se trouvèrent livrés sans ressources à la discrétion de l'avarice même » (*ibid.*). C'est donc la liberté qui a fait tout le mal, parce qu'en libérant le serf elle l'a, du même coup, privé de toute garantie. C'est pourquoi Linguet l'appelle « un des plus funestes fléaux qu'ait produits le raffinement des temps modernes » (*Annales, I, 101-102*).

Telles sont les conséquences « de la révolution survenue dans la société » (*XIII, 501*). « *Jamais*, au milieu de sa prospérité apparente, l'Europe n'a été plus près d'une subversion totale, d'autant plus terrible que le désespoir en sera la cause... Nous sommes arrivés, par un chemin directement au point où se trouvait l'Italie quand la guerre des esclaves l'inonda de sang et porta le carnage et l'incendie aux portes de la maîtresse du monde » (*Annales, I, 345*). Déjà des révoltes ont éclaté en Italie, en Bohême, en France. Bientôt peut-être on verra quelque nouveau Spartacus qui viendra prêcher une nouvelle guerre servile. Ne croirait-on pas entendre un socialiste d'aujourd'hui prophétiser la révolution sociale ?

Un autre esprit, pourtant très modéré, Necker, nous décrit la situation économique de son temps sous des couleurs tout aussi sombres. (V. en particulier *Sur la législation et le commerce des grains*, première partie, ch. XXV)¹². Il commence par définir le mot *peuple*. « *J'entendrai par ce nom, dit-il, la partie de la nation née sans propriété, de parents à peu près dans le même état et qui, n'ayant pu recevoir d'eux aucune éducation, sont réduits à leurs facultés naturelles. C'est la classe la plus nombreuse et la plus misérable, puisque sa subsistance dépend uniquement de son travail journalier.* » Or, le peuple ainsi défini est condamné à la misère à cause du « pouvoir qu'ont les propriétaires de ne donner en échange d'un travail qui leur est agréable que le plus petit salaire possible, c'est-à-dire celui qui représente le plus étroit nécessaire. Ce pouvoir entre les mains des propriétaires est fondé sur leur très petit nombre en comparaison de celui des hommes sans propriété ; sur la grande concurrence de ces derniers et principalement sur la prodigieuse inégalité qu'il y a entre les hommes qui vendent leur travail pour vivre aujourd'hui et ceux qui l'achètent pour augmenter simplement leur luxe ou leurs commodités les uns sont pressés par l'instant, les autres ne le sont point les uns donneront toujours la loi, les autres seront toujours contraints de la recevoir. Cet empire, il est vrai, est de tous les temps, mais deux circonstances l'augmentent sans cesse. « L'une, c'est que les propriétés tendent plutôt à se rassembler qu'à se diviser... les petites possessions se réunissent insensiblement dans les mains des riches, le nombre des propriétaires diminue et ils peuvent alors dicter une loi plus impérieuse aux hommes dont ils achètent le travail. » « La seconde circonstance qui tend à affaiblir la résistance des hommes industriels luttant pour leurs salaires, c'est qu'à mesure que la société vieillit, il s'amasse une très grande quantité d'ouvrages d'industrie propres au luxe et à la commodité, vu que la durée d'un grand nombre de ces ouvrages surpasse la vie des hommes, tels sont tous les bijoux, les glaces, les édifices, les diamants, la vaisselle et beaucoup d'autres objets encore ; cet amas de richesses qui s'accroît journellement établit une concurrence sourde et permanente contre le travail nouveau des ouvriers et rend leurs prétentions plus impuissantes. » Dans ces conditions, le contrat de louage « est un traité de force et de contrainte qui dérive uniquement de l'empire de la puissance et du joug que la faiblesse est obligée de subir » (*De l'importance des opinions religieuses*, p. 239). Et lui aussi compare le sort des ouvriers à celui des esclaves (p. 496 du même ouvrage)¹³. A ces deux noms, il convient d'ajouter celui de Graslin. Dans sa *Correspondance avec l'Académie économique de Saint-Petersbourg* (Londres, 1779), on trouve énoncée une théorie qui n'est autre que celle du « fond des salaires ». Suivant Graslin, il y a, dans la société actuelle, une multitude de privilégiés qui prennent à la masse du travail plus qu'ils n'y mettent. Ce sont d'abord les propriétaires de terres, de rentes, de charges, c'est-à-dire ceux qui ne mettent rien absolument à la masse. Ensuite viennent ceux qui ont des états mixtes entre celui des privilégiés et celui des travailleurs et qui reçoivent des salaires « supérieurs à ce qui leur reviendrait s'il y avait égalité dans le partage des travaux et des fruits ». Ce sont les entrepreneurs des manufactures, du commerce, etc. ; car leur gain tient en partie à la richesse accumulée dont ils disposent, mais qui est étrangère à l'individu. Or, tous ces prélèvements injustifiés se font aux dépens de la part qui devrait revenir aux classes laborieuses et qui se trouve ainsi injustement réduite. Que, par là-dessus, une invention vienne encore diminuer la quantité de travail manuel nécessaire, et le sort de l'ouvrier devient plus précaire encore. « Dans la constitution actuelle des sociétés, dit Graslin, l'humanité a plus à perdre qu'à gagner dans les inventions qui en abrègent le travail » (*Corresp.*, 57-58). Déjà Montesquieu avait (*Esprit des lois*, XXIII, 15) signalé les dangers sociaux des progrès industriels. « Ces machines, dont l'objet est d'abrèger l'art, ne sont pas toujours utiles. Si un

¹² Édition de 1775. (M. M.)

¹³ Édition de 1788. (M. M.)

ouvrage est à un prix médiocre et qui convienne également à celui qui l'achète et à l'ouvrier qui l'a fait, les machines qui en simplifieraient la manufacture, c'est-à-dire qui diminueraient le nombre des ouvriers, seraient pernicieuses. »

Voilà un tout autre langage que celui que nous faisaient entendre naguère Morelly, Mably et Rousseau. Cette fois, nous sommes en présence, non de dissertations abstraites sur les riches et sur les pauvres, mais de doléances positives qui visent la situation faite au travailleur dans l'organisation économique du temps. Sur ce point, les socialistes de nos jours ne parlent pas autrement. Mais d'abord, c'est seulement chez quelques rares écrivains que le sentiment de protestation que nous avons déjà trouvé à la base des grands systèmes communistes est sorti du monde des abstractions philosophiques pour s'appliquer à la réalité économique. De plus, même dans ces cas exceptionnels, s'il se rapproche davantage de l'état d'esprit qui inspire le socialisme contemporain, cependant il reste à mi-route et n'est pas arrivé à donner naissance à des doctrines proprement socialistes. Les conclusions pratiques que les auteurs dont nous venons de parler déduisent de leurs critiques sont plutôt conservatrices. Necker, Linguet insistent sur la nécessité de maintenir par tous les moyens possibles l'ordre social actuel et ils se contentent d'indiquer quelques mesures pour le rendre un peu plus tolérable. Un communisme absolument égalitaire n'est pas, assurément, sans les séduire, seulement ils comprennent bien qu'il est irréalisable. Or, cette solution écartée, ils n'en voient pas d'autre que le maintien du *statu quo*, avec quelques améliorations de détail. Leur socialisme est tout négatif. Il est intéressant à noter, car il montre que, dès ce moment, un des germes du socialisme existait ; mais il n'importe pas moins de remarquer qu'il a été empêché de recevoir tout son développement. Nous aurons tout à l'heure à nous demander pourquoi.

Mais ce germe des idées socialistes n'est pas le seul que nous rencontrons dans les doctrines sociales du XVIIIe siècle. Il en est un autre et qui s'y trouve dans le même état rudimentaire. Pour que le socialisme soit possible, il faut que l'opinion générale reconnaisse à l'État des droits très étendus ; car si l'organisation socialiste, une fois établie, devait avoir, dans la pensée de ceux qui la recommandent, un caractère plutôt anarchique qu'autoritaire, au contraire, pour l'établir, ils savent qu'il faudrait pouvoir transformer les institutions juridiques, réformer certains des droits dont jouissent actuellement les particuliers, et comme ces changements ne peuvent être l'œuvre que de l'État, il est de toute nécessité qu'il n'y ait, pour ainsi dire, pas de droits contre le sien. Or, sur ce point, tous les grands penseurs du XVIIIe siècle, les physiocrates exceptés, sont d'accord. « Le pouvoir souverain, dit Rousseau, qui n'a d'autre objet que le bien commun, n'a d'autres bornes que celles de l'utilité publique bien entendue » (oeuvres, 1, 585). Et, en effet, comme, d'après sa théorie, tout l'ordre social est une construction de l'État, il peut être à volonté modifié par l'État. Le contrat par lequel les membres de la communauté se lient entre eux peut être révisé par eux à chaque moment du temps et sans qu'on puisse marquer une limite à l'étendue des modifications qu'ils peuvent y apporter. C'est, d'ailleurs, en s'appuyant sur cette théorie de l'État qu'on a pu quelquefois qualifier Rousseau de socialiste. Montesquieu, d'ailleurs, ne pense pas autrement. Pour lui aussi, le salut du peuple est la suprême loi (XXVI, 24). Rien donc dans les idées du temps ne s'opposait à ce que l'État ne modifiât les bases de la vie économique pour l'organiser socialement.

Cependant, en fait, on ne paraît pas avoir songé qu'il pût ou dût employer à cette fin les droits étendus qu'on lui reconnaissait en principe. Sans doute, en un sens, les communistes, tels que Morelly, lui font jouer un rôle économique. Mais d'abord ce rôle, tel qu'ils le conçoivent, est tout négatif. Ils ne demandent pas à l'État de devenir le centre de la vie industrielle et commerciale, la cheville ouvrière de toute la machine, d'en régler le fonctionnement de

manière à ce qu'il soit le plus productif et le plus harmonique possible, ce qui est le propre du socialisme. Sa tâche, dans ces systèmes, se réduirait à veiller à ce que tout le monde travaille et à ce que les produits du travail soient consommés en commun ; à empêcher qu'il n'y ait des oisifs et que les propriétés privées puissent se reconstituer. De plus, c'est seulement dans des romans dont le caractère utopique est avoué par leurs auteurs qu'on étend ainsi sa sphère d'action. Et toutes les fois qu'il s'agit, non de faire une oeuvre spéculative et une construction toute métaphysique, mais de proposer des réformes applicables à la société du temps, les plus hardis se bornent à réclamer quelques mesures financières ou quelques modifications au droit successoral qui empêchent l'inégalité des conditions sociales de devenir plus grande. Rousseau a eu l'occasion de formuler un projet de constitution pour la Corse, et un autre pour la Pologne. Or, pour tout ce qui concerne l'ordre économique, le plan qu'il propose n'est que très faiblement affecté par sa théorie générale de l'État. Les nouveautés qu'il conseille à cet égard se réduisent à très peu de chose. Il ne considérait donc pas en réalité ses conceptions générales comme applicables à cette catégorie de fonctions sociales, et tous ceux de ses contemporains qui partageaient plus ou moins ses idées jugeaient de même. A cette remarque générale, il y a pourtant une exception. Il y a une entreprise économique que plusieurs des écrivains du XVIIIe siècle tout au moins voulaient voir rattacher plus ou moins étroitement à l'État, c'est le commerce des grains. D'après Necker, si l'État ne devait pas s'en charger lui-même, il devait cependant le surveiller et le régler. En tout cas, une intervention positive était jugée nécessaire. Certains même demandaient que l'État en prît complètement la direction et se fît commerçant. C'était le sentiment de Galiani (*Dialogues sur le commerce des grains*, Londres, 1770) et de Desaubiers (*Considérations d'économie politique sur le commerce des grains*).

Dans ce système, l'État serait donc chargé d'une fonction économique active. Par conséquent, il s'agit bien cette fois d'une extension socialiste de ses attributions ; mais c'est la seule importante qui ait été proposée. Elle nous montre que la conception qu'on avait alors de l'État menait logiquement au socialisme, mais on voit que, sauf sur ce point particulier, elle a été empêchée de produire les conséquences qu'elle comportait.

En résumé, une aspiration à un ordre social plus juste et une idée des droits de l'État qui, réunies, contenaient en puissance le socialisme, mais qui n'ont alors déterminé que des velléités très rudimentaires, voilà tout ce que nous trouvons au XVIIIe siècle. Même sous la Révolution, personne n'est allé plus loin. La doctrine de Baboeuf, qui est peut-être la plus avancée du siècle, ne dépasse pas le simple communisme. Elle ne se distingue des systèmes de Mably et de Morelly que par cette particularité que, loin de la considérer comme une utopie, son auteur a essayé de la réaliser, même par la force. Et comme, pour cette entreprise, il a trouvé des auxiliaires, puisqu'il y a eu conspiration, c'est une preuve que le sentiment de justice sociale dont nous avons parlé, non seulement s'était avivé, mais encore commençait à s'appliquer aux faits concrets de la vie économique, mais sans qu'il en soit encore sorti aucun renouvellement du système, aucune orientation nouvelle dans les idées du temps.

Ce résultat établi, il faut en rendre compte, c'est-à-dire rechercher : 1° d'où vient ce double germe, comment s'est constituée cette conception nouvelle de la justice et de l'État ? 2° qu'est-ce qui l'a empêchée d'aboutir aux conséquences socialistes qu'elle contenait virtuellement ?

À la première question, la réponse est facile. En effet, il est évident que ces idées ne sont autre chose que les deux principes fondamentaux sur lesquels reposent toutes les transformations politiques de 1789. Elles sont l'aboutissement du double mouvement d'où est sortie la Révolution : le mouvement individualiste et le mouvement étatiste. Le premier a eu pour effet

de faire admettre comme évident que la place des individus dans le corps politique devait être exclusivement déterminée par leur valeur personnelle, par suite, de faire rejeter comme injustes les inégalités établies par la tradition. Le second a eu cette conséquence que les réformes qui étaient ainsi jugées nécessaires furent considérées comme réalisables, parce que l'État fut conçu comme l'instrument naturel de leur réalisation. D'ailleurs, ils sont étroitement solidaires l'un de l'autre en ce sens que, plus l'État s'est fortement constitué, plus haut il s'est élevé au-dessus de tous les individus de toute classe et de toute provenance, plus aussi ils apparurent comme étant tous égaux par rapport à lui. Voilà d'où proviennent les deux tendances que nous avons signalées. Elles sont donc nées à l'occasion de l'organisation politique et en vue de modifier cette organisation. Voilà comment il se fait qu'elles paraissent avoir été si peu en contact avec la réalité économique ; c'est qu'elles se sont formées sous de tout autres influences. Aussi toutes les réformes d'ordre économique qu'elles ont inspirées au XVIIIe siècle se présentent-elles toujours comme des appendices de théories politiques. Ce sont les idées politiques qui forment le centre de gravité des systèmes.

Mais reste la seconde question. D'où vient qu'une fois nées elles ne s'appliquent pas, par une extension toute naturelle, à la vie économique ? D'où vient que, sous leur influence, la question sociale ne fut pas posée ? D'où vient que, quoique les facteurs essentiels du socialisme fussent dès lors donnés, il fallut attendre jusqu'à la fin de l'Empire pour qu'il se constituât ?

On a donné comme raison qu'un des ferments de l'idée socialiste faisait alors défaut parce que la situation des ouvriers n'avait rien qui appelât particulièrement l'intérêt. On a dit que la corporation, en resserrant les liens qui les unissaient à leurs maîtres, ne les laissait pas aussi complètement qu'aujourd'hui à la merci de la concurrence. Mais, d'abord, en dehors des ouvriers des corporations, il y avait ceux des manufactures qui n'étaient pas groupés de la même manière. Puis il s'en faut que la corporation ait gardé au XVIIIe siècle les effets bienfaisants qu'elle avait eus au Moyen Age. La ligne de démarcation entre maîtres et ouvriers était profonde. « On a parlé, dit M. Levasseur, de fraternité régnant dans les corps de métiers ; nous avons vu déjà, en pénétrant dans la communauté des orfèvres, ce qu'il convient d'en penser » (*Classes ouvrières jusqu'en 1789, I, p. 77*). De même que le bourgeois méprisait l'artisan, celui-ci méprisait l'ouvrier qui ne ménageait pas l'apprenti. Depuis longtemps, le fossé entre les deux classes allait en se creusant. En fait, les ouvriers se trouvaient si peu protégés par la corporation que de plus en plus ils s'en retiraient pour former des sociétés de compagnonnage qui, en dehors de la corporation, leur fournissaient un appui contre les maîtres. Or, l'existence de ces sociétés remonte au XVIIe siècle. « Les ordonnances de police avaient été impuissantes à les détruire. Elles se multipliaient au contraire et se fortifiaient à mesure que la séparation entre l'ouvrier et le maître devenait plus profonde » (Levasseur, *Classes ouvrières jusqu'en 1789, II, p. 218*). Il n'y a d'ailleurs qu'à se rappeler comment Necker, Linguet, Graslin nous décrivent la situation du manouvrier pour comprendre qu'elle n'était pas bien supérieure à celle de l'ouvrier d'aujourd'hui. Déjà, dans la première partie du siècle, le marquis d'Argenson avait tenu un langage analogue. « Je me trouve présentement en Touraine, écrit-il dans ses *Mémoires*, je n'y vois qu'une misère effroyable... (les habitants) ne souhaitent que la mort et évitent de peupler. » Et ailleurs : « Quarante mille ouvriers dans les manufactures de fusils de Saint-Étienne-en-Forez ont cessé leur travail. On les garde à vue pour qu'ils ne passent pas à l'étranger. Les ouvriers en soie sont toujours gardés de même à Lyon... Ces choses devraient avoir un terme. » « Nos principales manufactures tombent de tous côtés » (d'après Lichtenberger, p. 94). Aussi les émeutes, les grèves étaient-elles extrêmement fréquentes, et cela dès le XVIIe siècle, malgré les résistances et les prohibitions de l'autorité (v. Levasseur, *Classes ouvrières jusqu'en 1789, II, p. 318*). D'ailleurs, la *meil-*

leure preuve des souffrances éprouvées par les ouvriers et de leur état de mécontentement, c'est la multitude de dispositions et de précautions que le pouvoir prenait contre eux. « Une question qui paraît avoir vivement préoccupé le XVIII^e siècle est celle de la discipline des ouvriers. Les maîtres vivaient soumis à la loi. Mais au-dessous des maîtres s'agitait la foule des ouvriers salariés, population inquiète, que les progrès de l'industrie rendaient chaque jour plus nombreuse, et qui, chaque jour aussi, s'isolait davantage de la classe des patrons. Cette population, enrégimentée dans les mystérieuses associations du compagnonnage, jetant l'interdit sur l'atelier des patrons qui paraissaient l'offenser, se rendait parfois redoutable à ses maîtres par sa résistance passive, ou, par la puissance du nombre, éveillait déjà la défiance du gouvernement... Aussi le pouvoir cherchait-il par tous les moyens à attacher l'ouvrier à son travail et à son atelier » (Levasseur, *ibid.*, II, p. 362. Cf. 409).

Ces faits sont instructifs. Ils nous montrent à nouveau combien la question ouvrière est un élément secondaire du socialisme, puisque dès lors le sort des ouvriers était très voisin de ce qu'il est devenu plus tard, et que, pourtant, le socialisme n'existait pas. D'ailleurs, nous verrons que, dès le début de ce siècle, les grands systèmes socialistes sont constitués, alors que, même sous la Révolution, nous n'en trouvons que des germes. Or il est impossible que, dans ce court espace de temps, la condition des classes laborieuses ait à ce point empiré. Mais la conclusion qui se dégage de ce qui précède n'est pas purement négative. Si l'on rapproche l'un de l'autre ces deux faits : le premier, que les facteurs du socialisme que nous trouvons au XVIII^e siècle sont aussi ceux qui ont déterminé les événements révolutionnaires; le second, que le socialisme en est résulté dès le lendemain de la Révolution ; si on les rapproche, dis-je, on est en droit de croire que ce qui manquait au XVIII^e siècle pour pouvoir donner naissance à un socialisme proprement dit, ce n'était pas précisément que la Révolution fût enfin et pour toujours un fait accompli ; mais que ce qui était nécessaire pour que ces facteurs pussent produire leurs conséquences sociales ou socialistes, c'était qu'ils eussent préalablement produit leurs conséquences politiques. En d'autres termes, ne seraient-ce pas les transformations politiques de l'époque révolutionnaire qui ont causé l'extension à l'ordre économique des idées et des tendances dont elles étaient elles-mêmes résultées ? Ne seraient-ce pas les changements qui furent alors apportés à l'organisation de la société qui, une fois réalisés, en réclamèrent d'autres qui dériveraient d'ailleurs en partie des mêmes causes qui les avaient eux-mêmes engendrés ? Le socialisme ne serait-il pas, à ce double point de vue, issu directement de la Révolution ? Cette hypothèse est dès à présent d'accord avec ce que nous avons vu ; elle sera confirmée par ce qui suivra. Sans doute, le socialisme ne se trouve pas justifié pour cela. Mais la descendance historique nous paraît incontestable.

CHAPITRE IV

SISMONDI

CINQUIÈME LEÇON

Nous avons vu que les doctrines sociales du XVIII^e siècle ne s'étaient pas élevées au-dessus du communisme. Elles en présentent tous les signes distinctifs, l'utopisme conscient et avoué, le caractère littéraire et sentimental, enfin et surtout la tendance fondamentale à reléguer autant que possible en dehors de la vie publique tout ce qui concerne les intérêts économiques. A ce sujet et pour achever de préciser ces notions essentielles, il importe de remarquer que nous ne définissons pas le communisme par son esprit égalitaire, si incontestable qu'il soit. Sans doute, en fait, il a toujours exigé que les fruits du travail fussent partagés également entre tous les citoyens et il paraît difficile, sinon impossible, qu'il puisse s'accommoder d'un autre régime. Car du moment où l'on pose en principe que les richesses n'ont de raison d'être que dans la mesure où elles sont strictement indispensables à l'entretien de la vie, que, passé cette limite, elles deviennent moralement et socialement dangereuses, comme, à ce titre, elles sont également indispensables à chacun, elles doivent être également distribuées. Mais cette égale distribution n'est qu'une conséquence du principe d'après lequel le rôle social de la richesse doit être réduit, au minimum, et même rendu nul si c'est possible ; et c'en est une conséquence si secondaire et si contingente qu'elle peut très bien se concilier, sans aucune contradiction, avec le principe opposé. Partons en effet de l'idée contraire, qui est celle du socialisme, à savoir que les fonctions économiques sont les fonctions sociales par excellence, nous en concluons qu'elles doivent être organisées socialement, de manière à devenir aussi harmoniques et aussi productives que possible, mais quant à la manière dont les richesses ainsi élaborées devront être réparties, elle ne sera pas pour cela déterminée. Si donc, pour une raison quelconque, on juge que le meilleur moyen d'assurer ce résultat est de diviser en parts égales les produits du travail, on pourra, tout comme ont fait les communistes, réclamer l'égalité du partage, sans admettre pour cela leur principe fondamental et sans abandonner celui sur lequel repose le socialisme. C'est, par exemple, la thèse que soutiendra Louis Blanc. Ne nous laissons donc pas tromper par les apparences, quelque rôle qu'elles jouent dans les conceptions courantes. Gardons-nous de définir le communisme par un caractère qu'il présente, sans doute, en général, mais qui ne lui est pas essentiel, et qui lui est encore moins spécial et tenons-nous-en fermement à la distinction des deux doctrines telle que nous l'avons formulée. Ce qui constitue le communisme, c'est la place excentrique qu'il assigne aux fonctions économiques dans la vie sociale, tandis que le socialisme leur ménage une situation aussi centrale que possible. Ce qui caractérise la société rêvée par les communistes, c'est l'ascétisme, tandis que celle à laquelle aspirent les socialistes serait au contraire essentiellement industrielle. Voilà les deux caractères opposés que l'on doit avoir sous les yeux si l'on veut prévenir toute confusion : tous les autres sont secondaires et n'ont rien de spécifique.

Mais si c'est le communisme ainsi défini qui est la doctrine sociale du XVIIIe siècle, nous avons, cependant, rencontré dès cette époque deux germes importants du socialisme. C'est d'abord un sentiment de protestation contre les inégalités sociales établies par la tradition ; c'est ensuite une conception de l'État qui reconnaît à ce dernier les droits les plus étendus. Appliqué à l'ordre économique, le premier de ces facteurs devait, à ce qu'il semble, donner naissance à un désir d'en modifier le régime, en même temps que le second fournissait le moyen, l'instrument nécessaire pour réaliser ces modifications. Et cependant ni l'un ni l'autre n'ont produit ces résultats. Nées à propos de l'organisation politique, ces deux idées s'y sont appliquées, y ont suscité ces transformations qui sont l'œuvre de la Révolution, mais ne se sont guère étendues au-delà. D'où cela vient-il ? Puisque ces tendances sont identiquement celles d'où sont dérivés les événements révolutionnaires, il nous a paru légitime de supposer que ce qui les a empêchées de produire tout de suite leurs conséquences économiques, c'est qu'il était nécessaire qu'elles eussent au préalable déroulé toutes leurs conséquences politiques. Ce qui leur manquait pour donner naissance à des doctrines proprement socialistes, dès le XVIIIe siècle, c'est que la Révolution n'était pas encore chose accomplie. Nous en venons ainsi à considérer comme très probable que c'est l'état dans lequel elle a mis la matière sociale qui a déterminé l'extension de ces deux idées à la sphère économique. Or, nous allons rencontrer aujourd'hui un fait qui vient effectivement confirmer cette hypothèse, c'est que, dès que la Révolution est terminée, le socialisme apparaît. C'est vers la fin de l'Empire, mais surtout à l'époque de la Restauration, qu'il se constitue définitivement.

La doctrine de Smith venait d'être importée en France par Jean-Baptiste Say dont le *Traité d'Économie politique*, qui n'était guère qu'une reproduction des théories du maître, eut rapidement un grand succès. Enseignée par Say d'abord à l'Athénée, puis dans une chaire officielle au Conservatoire des Arts et Métiers, elle recruta vite de nombreux disciples. Mais à peine fut-elle formulée que la doctrine opposée - ou qui passa pour telle - s'affirma avec non moins d'énergie. Il n'y a pas à s'étonner de cette simultanéité. Nous verrons en effet que l'économisme et le socialisme dérivent, en réalité, d'une seule et même source. Ils sont les produits d'un même état social qu'ils traduisent différemment et dont il n'est pas difficile de retrouver l'identité sous la diversité des interprétations qu'en donnent les deux écoles. Ces deux frères ennemis sont issus d'une même origine ; aussi ont-ils bien plus de points communs qu'on ne croit d'ordinaire.

Le livre de Jean-Baptiste Say est de 1803. Dès 1804, Ferrier, dans un ouvrage intitulé *Du Gouvernement considéré dans ses rapports avec le commerce* et qui atteignit sa troisième édition en 1822, attaqua l'école nouvelle et opposa les traditions de Colbert, reprises par Necker, aux idées de Smith. En même temps, Ganilh, *La théorie de l'économie politique*, tint à peu près le même langage. En 1815, Aubert de Vitry, dans ses *Recherches sur les vraies causes de la misère et de la félicité publique*, s'élève contre l'optimisme avec lequel Smith et ses disciples décrivaient les résultats d'un industrialisme sans règle et sans frein. « Il est au moins douteux, dit-il (p. 30), malgré les prétentions des économistes actuels, que notre luxe qui doit, suivant leurs maximes, faire vivre les pauvres des passions des riches, augmenter au-dehors la puissance des nations par l'accumulation des richesses au-dedans, ait fait autre chose que de mettre ceux qui n'ont pas d'or à la merci de ceux qui le possèdent, que corrompre les premiers par une cupidité impuissante, les abrutir par des travaux stupides, qu'enivrer les autres par l'abus des plaisirs, qu'entretenir constamment le germe du désordre dans l'intérieur des sociétés en favorisant les passions viles et sans frein. » Mais c'est surtout l'œuvre de Sismondi qui témoigne du travail qui était en train de se faire dans les esprits.

Simond de Sismondi avait commencé par être un simple disciple d'Adam Smith et sa *Richesse commerciale*, parue en 1803, était conforme à l'esprit qui avait inspiré la *Richesse des nations*. Mais, peu à peu, comme il le dit lui-même, « entraîné par les faits, par les observations », il lui faut abandonner les uns après les autres les principes de l'école dominante, et, dès 1819, il faisait paraître ses *Nouveaux principes d'économie politique ou De la richesse dans ses rapports avec la population*, où une doctrine toute nouvelle se trouvait énoncée. Nous allons l'exposer, non d'après cet ouvrage, mais d'après un autre plus récent, *Études sur l'économie politique*, mais dont les idées sont les mêmes et dont les principaux chapitres ne sont d'ailleurs que des articles parus dès 1821.

Le régime économique actuel nous présente assurément un magnifique spectacle. Jamais l'activité productrice de l'homme n'a été portée à un si haut degré. Les oeuvres « se multiplient et changent la face de la terre ; les magasins se remplissent, on admire dans les ateliers les pouvoirs que l'homme a su emprunter au vent, à l'eau, au feu, pour accomplir son propre ouvrage... Chaque cité, chaque nation regorge de richesses, chacune désire envoyer à ses voisines ces marchandises qui surabondent et de nouvelles découvertes dans les sciences permettent de les transporter avec une rapidité qui confond. C'est le triomphe de la chrématistique » (Introduction, 9). Mais tous ces signes d'une prospérité apparente correspondent-ils à une prospérité réelle ? L'aisance collective, la somme totale de bonheur, a-t-elle crû à mesure que les peuples entassaient ainsi les richesses ? « Plus occupé d'histoire que les économistes, plus à la portée, en conséquence, de comparer les temps présents aux temps passés, nous avons cherché quels étaient ceux qui recueillaient les fruits de toutes les merveilles des arts qui s'opéraient sous nos yeux, de cette activité éblouissante qui multiplie en même temps les forces humaines, les capitaux, les moyens de transports, les communications entre tout l'univers, de cette fièvre qui nous fait tous vivre si vite, de cette rivalité qui nous fait tous travailler à nous supplanter les uns les autres. Nous avons cherché et tandis que nous avons reconnu dans notre siècle le triomphe des choses, l'homme nous a paru plus mal partagé que jamais » (11, 150). En effet, quels sont les heureux que fait le nouveau régime ? Ce ne sont pas les ouvriers ; Sismondi nous décrit sous les plus sombres couleurs la situation qui leur est faite dans le pays qui peut être considéré comme la terre classique de l'industrialisme, où on peut le mieux par conséquent en observer les effets, c'est-à-dire en Angleterre (11, 152). Ce ne sont pas les chefs d'entreprises, les maîtres. D'abord, le nombre en est très restreint et en diminue tous les jours davantage par suite de la concentration croissante du commerce et de l'industrie. De plus, la possibilité, toujours redoutée, d'inventions nouvelles ou de rivalités imprévues qui les ruinent, la crainte de la faillite toujours à l'horizon, surtout dans les industries qui se développent rapidement, leur tient l'esprit dans un état de perpétuelle inquiétude et les empêche de jouir vraiment d'une fortune sans stabilité. On répond que ce ne sont pas les producteurs, mais les consommateurs qui profitent de cette hyperactivité industrielle. Mais pour que ce profit pût entrer en ligne de compte, il faudrait qu'il s'étendît à la grosse masse des consommateurs, par conséquent aux classes inférieures, puisqu'elles sont le nombre. Or, dit Sismondi, la société est montée de telle sorte que le travail qu'elles fournissent ne leur apporte rien au-delà de leur subsistance (II, 154-155). Elles ne sauraient donc recevoir plus qu'autrefois, alors que pourtant le travail qui est exigé d'elles est beaucoup plus intense, plus malsain et plus démoralisant. Il y aurait donc accroissement de gêne et de misère, au moment même où il y a pléthore de richesses produites, où, par conséquent, il devrait y avoir, d'après les idées courantes, excès d'abondance.

Un tel résultat semble paradoxal. Sismondi entreprend cependant de démontrer qu'il est inévitable et dérive nécessairement des conditions nouvelles de l'organisation économique. Toute sa démonstration repose sur les deux propositions suivantes : 1° le bien-être collectif

implique que la production et la consommation se balancent exactement ; 2° le nouveau régime industriel s'oppose à ce que cette balance s'établisse d'une manière régulière.

La première proposition est facile à établir. Imaginez un homme isolé qui produit lui-même tout ce qu'il consomme. Produira-t-il plus qu'il ne peut consommer, accumulera-t-il des richesses ? Oui, mais dans une certaine mesure seulement. Il se pourvoira d'abord des choses qui se dissipent immédiatement par la jouissance, telles que ses aliments, puis de celles dont il jouira longtemps en les consommant, comme ses vêtements, enfin de celles qui, tout en lui étant utiles dès maintenant, dureront plus que lui, comme son logement. C'est là ce qui constitue le fond de consommation immédiate qu'il cherchera à s'assurer avant toute autre chose. A côté de ce premier fond, il s'en fera un de réserve, s'il en a les moyens. Pour donner plus de sécurité à son existence, il ne voudra pas devoir à un travail quotidien son pain quotidien, mais il fera en sorte d'avoir du blé d'avance par exemple pour toute l'année. De même, outre les habits qu'il porte actuellement, il en fera d'autres dont il ne compte pas se servir sur-le-champ, afin d'être mis à l'abri des accidents possibles. Mais, après avoir ainsi approvisionné et son fond de consommation et son fond de réserve, il s'arrêtera, encore qu'il pût accroître davantage ses richesses consommables. Il aimera mieux se reposer que de produire des fruits dont il ne pourrait pas jouir. Or, la société prise dans son ensemble est absolument comme cet homme : elle a son fond de consommation, qui se compose de tout ce que ses membres ont déjà acquis pour le consommer immédiatement, son fond de réserve qui doit pourvoir aux accidents possibles. Mais, après que ces deux fonds sont remplis, tout ce qui se produit au-delà est inutile et cesse d'avoir de la valeur. Dans la mesure où les richesses accumulées dépassent les besoins de la consommation, elles cessent d'être des richesses. Car les produits de son travail ne peuvent enrichir le travailleur que s'ils trouvent un consommateur qui les achète. C'est l'acheteur qui fait leur valeur ; elle est donc, nulle, s'il fait défaut.

Aucun économiste ne contredit cette évidence. Seulement, suivant Say, Ricardo et leurs disciples, cette balance nécessaire entre la consommation et la production s'établirait d'elle-même et nécessairement sans qu'il y eût à s'en préoccuper, la production ne pourrait s'accroître sans que la consommation s'accrût en même temps. Les produits pourraient se multiplier indéfiniment, ils trouveraient toujours des débouchés. En effet, disaient-ils, supposez cent laboureurs produisant mille sacs de blé, cent fabricants de laine produisant mille aunes d'étoffes et, pour simplifier les données du problème, admettons qu'ils échangent directement entre eux les produits de leur industrie. Surviennent des inventions qui élèvent d'un dixième le pouvoir productif des uns et des autres. Les mêmes hommes échangeront alors onze cents aunes contre onze cents sacs et chacun d'eux se trouvera ainsi mieux vêtu et mieux nourri. Un nouveau progrès fera échanger douze cents aunes contre douze cents sacs et ainsi de suite indéfiniment. L'accroissement des produits ne fera jamais qu'accroître les jouissances de ceux qui produisent. Mais, répond Sismondi, c'est prêter arbitrairement aux besoins humains une élasticité qu'ils n'ont pas. En réalité, le drapier n'a pas meilleur appétit parce qu'il fabrique plus de drap et si mille ou onze cents sacs suffisaient à sa consommation, il n'en cherchera pas davantage par cela seul qu'il a quelque chose à offrir en échange. Le besoin d'habits est moins rigoureusement défini. Le cultivateur, plus à son aise, en commandera deux ou trois au lieu d'un. Cependant, même de ce côté, une limite finit par être atteinte, et nul ne grossira indéfiniment sa réserve d'habits par cela seul que ses revenus augmentent. Qu'arrivera-t-il ? Au lieu d'en demander davantage il en voudra de meilleurs. Il renoncera à ceux dont il avait l'habitude et en réclamera de plus fins. Mais, pour cela, il découragera les manufactures existantes de vêtements grossiers et en suscitera d'autres qui les remplacent et lui fassent des vêtements de luxe. De même, le fabricant de drap, au lieu d'une plus grande

quantité de blé, dont il n'aurait que faire, en voudra de meilleure qualité ou bien remplacera le pain par la viande. Il ne donnera donc pas plus à faire aux laboureurs, mais demandera au contraire qu'on les congédie, qu'on les remplace en partie par des éleveurs, et les champs de blé par des prairies d'élevage. Ainsi il s'en faut que tous les surproduits se compensent, s'échangent et élèvent dans le même rapport la consommation correspondante. Ils ne se servent plus mutuellement de débouchés les uns aux autres, à partir du moment où ils se sont accrus au-delà d'un certain point. Mais ils tendent au contraire à se repousser et à se refouler les uns les autres pour faire de la place à des produits nouveaux et de meilleure qualité qu'ils appellent à l'existence. Ceux-ci ne se surajoutent pas aux anciens, mais s'y substituent. L'agriculteur qui produit plus que par le passé n'utilise pas, en échange de cet excédent, l'excédent d'étoffes que peuvent fabriquer au même moment les manufactures en exercice, mais au contraire laisse ce dernier sans emploi. Il pourra bien amener les manufacturiers, par la pression même qu'il exerce sur eux et la perspective de la rémunération qu'il leur offre, à transformer leur outillage et à remplacer leurs surproduits par des produits d'un plus haut prix, et, de cette manière, l'équilibre se rétablira à la longue. Mais cette transformation ne se fait pas *ipso facto* ; elle constitue une crise plus ou moins grave puisqu'elle implique des pertes, des frais nouveaux et toute une série de réarrangements laborieux. Elle suppose en effet que les produits en excès sont restés inutilisés et ont perdu toute valeur, que le capital engagé dans l'outillage employé à les produire a été anéanti, que des ouvriers sont restés sans emploi ou ont dû se faire à des emplois nouveaux, que toutes les pertes qu'entraîne une première mise en train ont été subies par l'industriel, etc. Nous voilà loin déjà de cette harmonie parfaite qui s'établirait automatiquement, selon l'école anglaise, entre la production et la consommation. Mais ce n'est pas tout. La balance ne peut se rétablir de cette manière que par la substitution d'entreprises de luxe aux entreprises antérieures. Mais cette substitution elle-même n'est pas possible sans terme ; car les besoins d'objets de luxe ne sont pas eux-mêmes illimités. La vie du luxe, c'est la vie des loisirs, et la durée des loisirs dont dispose la moyenne des hommes est restreinte. On met des vêtements raffinés quand on ne fait rien ; quand on travaille, on n'en a que faire. Or, le nombre des hommes qui ne font jamais rien n'est pas très grand, ni le temps que les travailleurs consacrent au repos et à la distraction. Ce qu'on dit des vêtements peut se répéter de toutes les consommations superflues. Sauf les oisifs, on ne peut pas passer des heures à table à faire bonne chère, ou au théâtre à écouter de bonne musique. Les nécessités de la vie marquent donc de ce côté aussi une limite qui ne peut être fixée avec précision, mais qui finit toujours par être atteinte.

Il est donc faux que la production puisse croître indéfiniment tout en restant en équilibre avec la consommation, car celle-ci, pour un état donné de civilisation, ne peut s'élever au-dessus d'un certain niveau. La quantité des objets nécessaires à la vie a des bornes très étroites pour certains produits, et au-delà desquelles le producteur ne peut aller impunément. Quand il y est parvenu, il faut qu'il s'attache à améliorer la qualité ; mais le perfectionnement dans la qualité a lui-même des bornes. Le besoin du superflu a un terme comme le besoin du nécessaire. Sans doute ce terme n'est pas absolu ; il peut reculer avec le temps, si l'aisance générale a augmenté. Le travailleur a alors plus de loisirs et par conséquent peut accorder davantage au luxe. Mais ce n'est pas la surproduction qui produit ce résultat ; car on n'est plus à l'aise que si l'on a plus de revenus et l'on n'a pas plus de revenus par cela seul qu'on produit davantage. Il y a ainsi, à chaque moment de l'histoire, un point que la production ne peut dépasser sans que l'équilibre avec la consommation ne se rompe et, d'un autre côté, il ne peut se rompre sans qu'il en résulte de graves perturbations. Car, ou bien ce surplus inutile restera sans acheteur, par conséquent sans valeur, et constituera une sorte de *caput mortuum* qui diminuera d'autant les revenus des producteurs, ou bien ces derniers, pour écouler cet excédent, l'offriront à bas prix, mais, pour pouvoir le faire avec le moins de perte possible, ils s'efforceront de diminuer

les salaires, les rentes des capitaux qu'ils emploient, les loyers qu'ils paient, etc. Supposez la surproduction générale, et ce sera une lutte de tous contre tous, lutte violente, douloureuse et d'où les vainqueurs eux-mêmes ne peuvent sortir indemnes. Car, pour que le producteur puisse sans perte se débarrasser de ses surproduits en les laissant bon marché, il faut qu'il diminue les revenus de tous ses collaborateurs ; or, c'est sur son revenu que chacun règle ses dépenses, c'est-à-dire sa consommation. S'il baisse, elle diminue. On est donc dans une impasse. On ne peut parvenir à élever artificiellement le niveau de la consommation d'un côté qu'en l'abaissant de l'autre. On perd ici les clients qu'on gagne ailleurs. On se débat, sans aboutir, dans une situation sans issue.

Ainsi l'équilibre de la production et de la consommation, loin d'être fatal, est au contraire très instable et très facile à troubler. Or, suivant Sismondi, les conditions nouvelles de la vie économique font que le déséquilibre est devenu chronique. Autrefois, quand le marché était très limité, quand il ne s'étendait pas au-delà de la ville, de la bourgade, du voisinage immédiat, chaque producteur se rendait exactement compte des besoins auxquels il avait à satisfaire et, limitait ses travaux en conséquence. Mais, aujourd'hui que le marché est devenu presque illimité, ce frein utile a disparu. On ne peut plus apprécier exactement l'étendue de la demande à laquelle il faut répondre. L'industriel, l'agriculteur croient avoir devant eux des espaces infinis et tendent par suite à s'y répandre. Ces perspectives sans termes éveillent des ambitions sans bornes et c'est pour satisfaire les appétits ainsi excités que l'on produit le plus qu'on peut. D'ailleurs, même pour être simplement sûr de garder les situations acquises, on est obligé souvent de faire effort pour les étendre. Car, comme on se sent environné de rivaux, que l'on ne connaît même pas, on a toujours à craindre de voir brusquement des surproduits émanés d'une entreprise plus ou moins lointaine se jeter sur le marché qu'on occupe et vous en déposséder. Pour prévenir l'invasion, on prend les devants et on envahit soi-même ; on attaque pour n'avoir pas à se défendre. On accroît ses produits pour empêcher ailleurs quelque surproduction qui pourrait devenir menaçante. En un mot, c'est parce que les intérêts particuliers sont discordants et qu'ils sont déchaînés aujourd'hui sans que rien les contienne que l'intérêt commun d'une production régulière, en harmonie avec les besoins de la consommation, est perdu de vue. C'est la guerre à mort qui s'établit entre eux qui détermine cette fièvre, cette suractivité qui épuise les individus et la société ; et voilà comment la production des richesses, quand elle est comme aujourd'hui sans règle et sans mesure, entraîne la gêne et la misère au lieu de l'abondance. Et de Sismondi conclut en ces termes : « Une proposition résulte de ce que nous venons d'exposer et elle contredit les doctrines reçues ; c'est qu'il n'est pas vrai que la lutte des intérêts individuels suffise pour promouvoir le plus grand bien de tous ; que de même que la prospérité de la famille exige que dans la pensée de son chef les dépenses se proportionnent aux revenus, de même, dans la direction de la fortune publique, il est nécessaire que l'autorité souveraine surveille et contienne toujours les intérêts particuliers pour les faire tendre au bien général ; que cette autorité ne perde jamais de vue la formation et la distribution du revenu, car c'est ce revenu qui doit répandre l'aisance et la prospérité dans toutes les classes ; qu'elle prenne surtout sous sa protection la classe pauvre et travaillante ; car c'est celle qui est le moins en état de se défendre par elle-même et dont les souffrances forment la plus grande calamité nationale » (I, 105).

Les réformes que proposait de Sismondi pour remédier à ces maux ne méritent pas une exposition spéciale. Ce n'est pas qu'il ne juge nécessaire une réorganisation de l'ordre économique, mais, précisément parce qu'elle lui semble devoir être profonde, il n'ose en formuler le programme d'une manière définie. Comme il a le sentiment qu'une pareille conception dépasse la portée d'un esprit individuel, il se borne à signaler les inconvénients du régime actuel, espérant que, s'ils finissaient par être reconnus de tous les esprits cultivés, « la

réunion des lumières de tous pourra accomplir ce qu'un seul ne pourrait faire » (1, 71). Aussi bien ce qui précède suffit à montrer que nous sommes cette fois en présence d'un tout autre langage que celui que le XVIII^e siècle faisait entendre. Car si de Sismondi s'oppose à la surproduction, ce n'est pas que les richesses par elles-mêmes lui semblent immorales ; mais c'est que, si elles croissent sans règle, elles cessent d'être elles-mêmes, elles se tournent contre la fin qui est leur raison d'être et engendrent la misère au lieu de la prospérité. Il n'entend même pas dire qu'elles ne sont pas susceptibles de se développer indéfiniment dans le temps. Seulement, pour qu'elles se développent utilement, il faut qu'elles ne progressent que sur la demande de la consommation. Il faut que le revenu moyen et, par suite, l'aisance se soient accrus, ou bien que la population ait augmenté pour qu'il y ait lieu d'élever le niveau de la production. C'est la demande qui doit susciter l'offre ; c'est elle qui doit mettre en branle toute la machine. Si, au lieu d'attendre l'impulsion qui doit venir de la demande de travail, « on pense la donner par la production anticipée, on fait à peu près ce qu'on ferait dans une montre, si, au lieu de remonter la roue qui porte la chaînette, on en faisait violemment reculer une autre ; on casserait alors, on arrêterait toute la machine » (1, 74-75). Il s'agit donc, non pas, comme dans le communisme, de restreindre le rôle de l'industrie, mais simplement de la rendre utilement productive.

D'ailleurs, en reproduisant cette argumentation, nous ne songeons pas à la présenter comme irréprochable et décisive. D'abord on a pu voir qu'elle est essentiellement logique et dialectique. Elle exprime comment les faits doivent logiquement se passer, beaucoup plus qu'elle n'établit la manière dont ils se passent réellement. Elle consiste à dire : voilà ce qui doit arriver, et non voilà ce qui arrive. Or, ce n'est pas avec des arguments de ce genre qu'on peut trancher une question de faits aussi complexes. Pour la résoudre, il faudrait plus d'observations, de comparaisons, et moins de raisonnements hypothétiques. Il est vrai que les objections courantes sont de même nature. De plus, elle se réduit à mettre en relief une des conséquences du régime économique que l'on juge fâcheuses. Mais on n'y peut obvier que par des réformes qui elles-mêmes auraient leurs inconvénients. Or, entre ces effets désavantageux, comment décider quel est le plus important ? Suivant son tempérament, ses préjugés, chacun attache plus d'importance soit à l'un, soit à l'autre, sans qu'un principe objectif puisse être établi. L'état présent a tous les dangers de l'irréglementation, mais tous les avantages de la liberté. On ne peut passer aux premiers qu'en renonçant en partie aux seconds. Est-ce un bien ? est-ce un mal ? Nous répondrons différemment à la question, tant qu'elle est posée en ces termes, suivant que nous avons plus de goût pour l'ordre, l'harmonie, la régularité des fonctions, ou bien, au contraire, que nous préférons à tout la vie intense et les grands déploiements d'activité. Seulement, si cette théorie et les théories similaires n'ont qu'une valeur scientifique limitée, elles sont des symptômes importants. Elles témoignent que, dès cette époque, on aspirait à changer l'ordre économique. Peu importe ce que valent au point de vue d'une méthode exacte les raisons alléguées à l'appui de cette aspiration. Celle-ci est certaine et voilà le fait qui mérite d'être retenu ; car elle n'aurait pas pu se produire si des souffrances n'avaient été réellement ressenties. Moins on considère ces doctrines comme des constructions scientifiques, plus on est obligé d'admettre qu'elles ont un fondement dans la réalité. Même on peut voir dès maintenant quelle était la nature des changements qui étaient ainsi réclamés. Ce que traduit cette théorie, c'est avant tout le besoin d'une vie industrielle plus régulière et plus stable. Mais d'où vient ce besoin ? D'où vient qu'il y avait dès lors chez certains esprits assez de force pour faire taire en partie le besoin contraire ? Sans doute on peut croire que le désordre économique avait crû depuis le XVIII^e siècle, cependant, dans un si court espace de temps, il n'avait pas augmenté dans des proportions suffisantes pour expliquer ce ton nouveau des revendications sociales. Nous avons vu que déjà avant la Révolution il était considérable. C'est donc que, dans l'intervalle, il s'est produit en dehors de

l'ordre économique un changement qui a rendu plus intolérable qu'auparavant ce déséquilibre et cette absence d'harmonie. Mais quel est ce changement ? C'est ce qu'on aperçoit mal à travers ces théories. Tout fait donc présumer qu'elles n'expriment que de biais la situation qui les a suscitées ; elles s'attachent à tel ou tel des contrecoups plus ou moins lointains qui en étaient résultés, sans remonter jusqu'à l'état initial d'où ils dérivent et qui seul permet d'apprécier leur importance relative.

LIVRE II

SAINT-SIMON
SA DOCTRINE
l'École saint-simonienne

CHAPITRE V

SAINT-SIMON (vie et oeuvres)

CINQUIÈME LEÇON

(Fin)

Mais à peu près au moment où Sismondi élaborait sa doctrine, un grand système se fondait, qui a ou un succès sans exemple dans l'histoire du siècle et qui répondait à ce *desideratum*. C'est le système de Saint-Simon. L'auteur en est si mal connu et il a pourtant une physionomie si originale qu'elle mérite de nous arrêter. Avant d'étudier la doctrine, voyons l'homme.

Claude Henri de Rouvroy, comte de Saint-Simon, naquit le 17 octobre 1760. Il était de la famille de l'auteur des *Mémoires*, mais d'une autre branche. Dès son enfance, il fit preuve d'une énergie et d'une indépendance de caractère peu communes. A treize ans, il refusa de faire sa première communion et fut, pour ce fait, enfermé à Saint-Lazare d'où il s'échappa. Mordu par un chien enragé, il cautérisa lui-même la plaie avec un charbon ardent. Un jour qu'un charretier voulait, pour passer, interrompre son jeu, il se coucha par terre devant la voiture en marche. Frappés de ce qu'il y avait de peu ordinaire chez leur fils, ses parents pressèrent son instruction et il s'en plaignit plus tard. « On m'accablait de maîtres, dit-il, sans me laisser le temps de réfléchir sur ce qu'ils m'enseignaient. » Toutefois il fut de bonne heure en relation avec d'Alembert dont il subit l'influence ; et c'est sans doute une des causes qui contribuèrent à déterminer la tournure scientifique de son esprit. C'est aussi sans doute de là que vint son idée, dont hérita son école, de refaire *l'Encyclopédie* du XVIIIe siècle en la mettant en harmonie avec l'état nouveau de la science.

Il joua successivement, dans le cours de sa vie, les personnages les plus divers. Pour se conformer aux traditions de sa famille, il tenta d'abord la carrière des armes. Capitaine au moment où éclata la guerre d'Amérique, il suivit comme officier d'état-major un de ses parents qui exerçait un commandement dans le corps d'expédition, prit part à plusieurs faits de guerre : à la bataille des Saintes il fut blessé et fait prisonnier. Mais quand, la paix conclue, il revint en France, l'ennui de la vie de garnison lui fut insupportable et il se résolut à quitter l'armée.

Sur ces entrefaites, la Révolution éclate. Il l'accueillit avec enthousiasme, mais refusa d'y jouer un rôle, estimant que, tant que durerait la lutte des partis, les anciens nobles devaient être tenus à distance des affaires publiques. Ce n'est pas toutefois qu'il se contentât d'assister en témoin inactif et en observateur passif aux événements qui se déroulaient. Mais il entra dans le mouvement révolutionnaire par une autre porte. L'ancien soldat se fit homme

d'affaires et acheteur de biens nationaux. Il s'associa pour cela avec un Prussien, le comte de Redern, qui mit à sa disposition dans ce but une somme de 500 000 francs. L'entreprise, que Saint-Simon fut seul à diriger, réussit au-delà de toute espérance. Cependant, malgré la preuve qu'il donnait ainsi de sa confiance dans le triomphe final de la Révolution, il finit par devenir suspect ; décrété d'arrestation, il fut enfermé à Sainte-Pélagie, puis au Luxembourg, sous le nom de Jacques Bonhomme qu'il avait adopté pour ses transactions commerciales. Le 9 Thermidor vint heureusement le délivrer.

Alors commence une troisième phase dans l'existence de Saint-Simon. Le spéculateur se transforme en un grand seigneur ami du luxe et des sciences. Dans son magnifique hôtel de la rue de Chabanais, il tient table ouverte, mais c'est presque exclusivement d'artistes et surtout de savants qu'il s'entoure. Monge et Lagrange étaient ses principaux convives. En même temps, il aidait très généreusement et plus délicatement encore tous les jeunes gens d'avenir qu'on lui signalait. Poisson et Dupuytren lui durent beaucoup. Il recherchait ces relations pour s'instruire lui-même. Dans ce but, il alla même jusqu'à se refaire élève ; il s'établit à côté de l'École Polytechnique dont il suivit les cours. Puis il se transporta, toujours pour la même raison, près de l'École de Médecine. Il fit même les frais de nombreuses expériences. Je ne parle pas de son mariage qui, au bout d'un an, se termina par un divorce à l'amiable ; car ce ne fut qu'un événement sans importance dans sa vie.

Mais la fortune de Saint-Simon était beaucoup trop modeste pour que cette vie de Mécène pût durer. Si même il faut l'en croire, il ne possédait en 1797 que 144 000 livres. Il se ruinait donc en connaissance de cause. Dès 1805, il ne lui reste plus rien. Alors commence la dernière période de sa vie, c'est celle où il a produit presque tous ses ouvrages. Mais si elle fut féconde, elle ne laissa pas d'être bien dure au malheureux penseur qui se trouva plus d'une fois sans avoir de quoi manger.

Il demanda une place. Par l'intermédiaire du comte de Ségur, il fut nommé copiste au Mont-de-Piété, avec un traitement de mille francs par an. Comme ses fonctions l'occupaient toute la journée, il était obligé de prendre sur ses nuits pour poursuivre ses travaux personnels qu'il venait de commencer. Aussi sa santé était-elle dans un état déplorable - il crachait le sang - quand le hasard mit sur sa route un nommé Diard qui l'avait servi autrefois et qui était devenu riche. Ce brave homme le recueillit et Saint-Simon fut l'hôte de son ancien domestique pendant quatre ans, soit jusqu'en 1810. C'est alors qu'il publia son premier grand travail : l'Introduction *aux travaux scientifiques du XIXe siècle*. Mais Diard mourut et les difficultés de la vie recommencèrent pour Saint-Simon. Cependant, vers 1814, il paraît en être sorti pour un moment, sans qu'on sache au juste comment. C'est alors qu'il eut successivement pour secrétaires Augustin Thierry et Auguste Comte. En 1817 sa position de fortune lui permettait même de donner à ce dernier 300 francs par mois. Quelques travaux qu'il publia à ce moment eurent un grand succès et lui valurent pour les ouvrages suivants qu'il avait en préparation d'importantes souscriptions. On compte parmi les souscripteurs les noms de Vital Roux, de Perier, de de Broglie, de La Fayette, de La Rochefoucauld, etc. Mais la hardiesse des idées de l'auteur finit par les effrayer. D'un autre côté, Saint-Simon avait une existence très peu régulière. Ce fut toujours un dissipateur, et la misère recommença. C'est alors qu'il lui arriva d'être harcelé par la faim et il ne trouva pas toujours chez ceux qu'il avait aidés autrefois l'assistance sur laquelle il pouvait compter. Dupuytren, qu'il était allé trouver, lui offrit cent sous. Accablé, le philosophe céda alors au désespoir. Le 9 mars 1823, il se tira un coup de pistolet. L'œil fut perdu, mais le cerveau ne fut pas atteint et, après quinze jours, le malade était guéri. Ce moment de découragement passé, il se remit à l'œuvre, et, cette fois, la chance lui redevint favorable. Un petit groupe de disciples fervents s'était formé autour de lui et le

soutint jusqu'à sa mort qui arriva le 19 mai 1825. Il mourut entouré de ses amis, s'entretenant avec eux de l'œuvre entreprise en commun et de son prochain triomphe.

Ce fut, comme on voit, une vie singulièrement agitée. Cependant, elle est loin de manquer d'unité. Ce qui en fait tout d'abord la suite, c'est le caractère même de Saint-Simon, qui se retrouve le même dans tous les personnages qu'il joua successivement. Ce qui dominait avant tout chez lui, c'était une horreur de tout ce qui est commun et vulgaire, la passion du grand et du nouveau. On a vu qu'il en avait donné des preuves, dès sa première enfance. Sa foi en lui et dans la grandeur de ses destinées ne se démentit jamais. Dès quinze ans, son valet de chambre le réveillait tous les matins avec ces mots: « Levez-vous, monsieur le comte, vous avez de grandes choses à faire. » Plus tard, il raconte qu'il vit en rêve Charlemagne dont sa famille prétendait descendre et que le grand empereur lui dit : « Mon fils, tes succès comme philosophe égaleront ceux que j'ai obtenus comme militaire et comme politique » (*Œuvres, I, 101*). Adressant un de ses livres à un de ses neveux, il lui écrit : « Mon intention, en vous dédiant mon ouvrage, est de vous pousser au grand. C'est une obligation pour vous de faire de grandes choses. » C'est cette passion qui explique l'absence de mesure qu'il a apportée dans sa vie, sa dissipation, son dérèglement qui lui fit le plus grand tort aux yeux de ses contemporains. « J'ai fait, dit-il dans une autre lettre, tous mes efforts pour vous exalter, c'est-à-dire pour vous rendre fou, car la folie, mon cher Victor, n'est pas autre chose qu'une extrême exaltation, et cette exaltation extrême est indispensable pour faire de grandes choses. Il n'entre dans le temple de la gloire que des échappés des Petites-Maisons » (*Notice historique, I, 37*). De là ses prodigalités. L'argent ne comptait pas pour lui. Un tel sentiment de lui-même lui donnait facilement l'air et le ton dominateurs et supérieurs. C'est même ce qui amena sa rupture avec Augustin Thierry qui ne voulut pas subir toutes ses volontés. Mais ces allures un peu despotiques étaient tempérées par un grand charme personnel, par le respect qu'inspiraient son désintéressement et sa générosité de sentiments. Aussi exerça-t-il une grande action sur les esprits les plus distingués de son temps : Poisson, Halévy, Olinde Rodrigues, Rouget de L'isle, enfin et surtout, Auguste Comte qui lui dut beaucoup plus qu'il ne le reconnaît.

Mais sa carrière n'eut pas seulement cette unité formelle, due à la marque si personnelle que son caractère mit sur tout ce qu'il fit. En réalité, à travers tout ce qu'il entreprit, il poursuivit un seul et même but. Ce dissipé, qui semble aller à la dérive selon les circonstances, fut l'homme d'une seule idée, et c'est pour réaliser cette idée qu'il passa par tous ces avatars. Réorganiser les sociétés européennes en leur donnant comme bases la science et l'industrie, voilà quel fut l'objectif qu'il ne perdit jamais de vue. Dès sa campagne d'Amérique, c'est à cela qu'il réfléchissait (v. *oeuvres, II, 148*). Au même moment, il écrivait à son père : « Si j'étais dans une position calme, j'éclaircirais mes idées; elles sont encore très indigestes, mais j'ai conscience claire, qu'après les avoir mûries, je me trouverais en état de faire un travail scientifique utile à l'humanité, ce qui est le principal but que je propose à ma vie. » C'est sous l'influence de cette idée qu'il se livre parallèlement à des travaux scientifiques et à de grandes entreprises économiques. Car ses spéculations sur les biens nationaux ne furent pas les seules. En Amérique, il proposa au vice-roi du Mexique un canal entre les deux Océans ; plus tard, il offrit au gouvernement espagnol de créer un canal de Madrid à la mer. Plus tard, il rêvait de créer une banque gigantesque dont les revenus serviraient à exécuter des travaux utiles à l'humanité. Mais, dans une sorte de justification de son existence, il expose que sa dissipation mondaine et la diversité des carrières dans lesquelles il s'employa étaient pour lui une préparation nécessaire à la tâche à laquelle il se sentait destiné (*Œuvres, I, 81*). En tout cas, il n'est pas douteux que la dernière partie de sa vie est l'aboutissement régulier, normal, de celles qui avaient précédé. Sous un décousu apparent, elle réalise une idée qui est celle de son œuvre.

SIXIÈME LEÇON

La forme extérieure que Saint-Simon a donnée à son oeuvre n'a pas été sans contribuer à en détourner l'attention publique. C'est une suite décousue de cahiers, de brochures innombrables, de plans et de programmes d'ouvrages, toujours ébauchés et jamais réalisés. L'auteur y traite simultanément ou successivement des sujets les plus divers, passant de l'astronomie à la politique, de la chimie à la psychologie, se répétant avec une complaisance qui n'a d'égale que l'abondance de ses digressions. Aussi l'esprit est-il vite fatigué de suivre cette pensée qui tantôt piétine sur place et se répand en paraphrases sans fin, tantôt, au contraire, se meut avec une rapidité vertigineuse à travers les âges et les mondes, se perdant en toute sorte de tours et de détours qui en masquent l'unité. On a même de la peine à se reconnaître parmi cet amas d'œuvres diverses au milieu d'une bibliographie aussi confuse. Aussi, pour faciliter l'intelligence de l'œuvre, doit-on chercher tout d'abord à introduire un peu d'ordre dans cette masse d'écrits, en apparence incohérents. La classification n'en est pas d'ailleurs malaisée, une fois qu'on a saisi l'idée directrice qui les inspire. Ils se rangent en effet en deux groupes, dont nous expliquerons tout à l'heure l'étroite solidarité. D'un côté, il y a ceux qui sont consacrés aux questions de science et de philosophie générale ; de l'autre, il y a les études politiques et sociales, nous dirions aujourd'hui sociologiques.

La première classe comprend :

1° *Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains*. Brochure in-12 de 103 pages, écrite en 1803. Saint-Simon y développe cette idée, qui est à la base de tout son système, que dans l'humanité actuelle, c'est la science qui doit exercer l'hégémonie et, en même temps, il indique quelques moyens, d'ailleurs chimériques, pour assurer cette prépondérance ;

2° *Introduction aux travaux scientifiques du XIXe siècle*. Un vol. 178 pages, 1807. Réimprimé en 2 vol. en 1808 ;

3° *Lettres au Bureau des longitudes*, parues en 1808. C'est la suite de *l'Introduction* et ce sont les mêmes idées qui y sont développées. Saint-Simon y établit la nécessité d'une philosophie encyclopédique qui embrasse toutes les sciences et esquisse la conception qu'il s'en fait. A la cinquième lettre, le président Bouvard l'invite à cesser ces communications et cela par une lettre assez curieuse de ton et d'orthographe qui nous a été conservée (1, 75). Cette esquisse de l'encyclopédie nouvelle fut reprise dans plusieurs cahiers - très courts - dont quelques-uns nous sont parvenus ;

4° *Mémoire sur la science de l'homme et Travail sur la gravitation universelle*, 1813. Ce travail, dont nous aurons beaucoup à nous occuper, fut envoyé en copie à plusieurs personnages, accompagné d'une lettre demandant des secours. « Depuis quinze jours, y écrivait Saint-Simon, je mange du pain et je bois de l'eau, je travaille sans feu, et j'ai vendu jusqu'à mes habits pour fournir aux frais de copie de mon travail. C'est la passion de la science et du bonheur public, c'est le désir de trouver un moyen de terminer d'une manière douce l'effroyable crise dans laquelle toute la société européenne se trouve engagée, qui m'ont fait tomber dans cet état de détresse. Aussi, c'est sans rougir que je puis faire l'aveu de ma misère, et demander les secours nécessaires pour me mettre en état de continuer mon oeuvre. »

Voici maintenant les principaux ouvrages qui intéressent plus spécialement la sociologie:

1° *Réorganisation de la société européenne*, 1814, par M. le comte de Saint-Simon et Augustin Thierry son élève ;

2° *L'Industrie*. La première partie, intitulée *La Politique*, était signée par Augustin Thierry, fils adoptif de Saint-Simon, le 2e volume et le 9e seuls sont de Saint-Simon lui-même (1816-1817), sauf les trois premiers cahiers du dernier qui sont d'Auguste Comte. Mais ils parurent sous le nom de Saint-Simon ;

3° *L'Organisateur* (1819) ;

4° *Du système industriel* (1821-1822) ;

5° *Catéchisme des industriels* (1822-1824)

6° *Nouveau christianisme* (1824).

Ces six ouvrages contiennent le système social de Saint-Simon. Il y faut ajouter deux autres travaux qui ne furent publiés qu'après sa mort et dont nous ignorons la date :

De l'organisation sociale (fragment d'un ouvrage inédit).

De la physiologie appliquée aux améliorations sociales (qu'il appelle dans le cours du livre « de la Physiologie sociale »).

Pendant longtemps, ces ouvrages restent épars comme ils avaient paru. En 1832, Olinde Rodrigues réunit dans un volume les plus importants. En 1859-1861, une autre édition, plus complète, d'œuvres choisies, fut publiée par Lemonnier en trois volumes. Enfin, en 1865-1878, les membres du conseil institué par Enfantin pour l'exécution de ses dernières volontés publièrent *Les oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, 47 volumes in-8°. Les volumes consacrés à Saint-Simon sont numérotés à part et c'est d'après ce numérotage spécial que seront faites les citations.

CHAPITRE VI

LA DOCTRINE DE SAINT-SIMON Fondation du positivisme

SIXIÈME LEÇON

(Suite)

De l'énumération [des oeuvres de Saint-Simon] à laquelle nous venons de procéder, il semble résulter au premier abord que la pensée de Saint-Simon a poursuivi successivement un double but : nous venons de voir en effet qu'il s'est occupé d'abord de questions plus spécialement philosophiques, et ensuite seulement de problèmes sociaux. Y a-t-il eu réellement dualité dans ses préoccupations ? N'a-t-il abouti à la sociologie, à la politique scientifique que par impuissance de satisfaire ses aspirations primitives à la science totale ? Son goût pour les questions sociales ne serait-il, ainsi qu'on l'a soutenu (Michel, *Idée de l'État*, 173), que le résultat d'un renoncement à des spéculations plus hautes, et le sociologue ne serait-il chez lui qu'un philosophe avorté et découragé par son avortement ? Méconnaître à ce point l'unité du système, c'est ne pas apercevoir ce qui en est le principe fondamental. Tout au contraire, sa sociologie et sa philosophie sont si intimement unies que, bien loin qu'elles soient extérieures l'une à l'autre, il est plutôt malaisé et presque impossible de les séparer et d'exposer l'une indépendamment de l'autre.

En effet, l'idée d'où part Saint-Simon et qui domine toute sa doctrine, c'est qu'un système social n'est que l'application d'un système d'idées. « Les systèmes de religion, de politique générale, de morale, d'instruction publique ne sont, dit-il, autre chose que des applications du système des idées ou, si on préfère, c'est le système de la pensée considéré sous différentes faces » (*Mémoire sur la science de l'homme*, XI, 18) ¹⁴. Sans doute, il dit ailleurs (*ibid.*, p. 191) que les révolutions scientifiques ont alterné avec les révolutions politiques, qu'elles ont été successivement cause et effet les unes des autres et il cite des exemples de cette alternance. Par exemple, suivant lui, c'est la constitution des sciences positives au XVI^e siècle qui détermine la constitution du protestantisme et, par suite, les transformations politiques dans l'Europe septentrionale et même dans l'Europe tout entière ; car le lien politique qui unissait jusque-là les divers peuples européens entre eux fut dès lors affaibli. Mais ces

¹⁴ Les peuples s'organisent et doivent s'organiser différemment suivant la manière dont ils se représentent l'univers et eux-mêmes, selon qu'ils voient par exemple, dans la réalité, la création d'une libre volonté ou le produit d'une loi nécessaire, suivant qu'ils admettent un ou plusieurs dieux. La forme de chaque société dépend donc de l'état de ses connaissances. [Addition de D.]

changements dans l'organisation politique en suscitèrent à leur tour dans la science : c'est l'achèvement par Galilée du système de Copernic et l'apparition de la méthode baconienne. Néanmoins, et quoique ces deux facteurs s'engendrent mutuellement, il s'en faut qu'il les mette sur le même plan. C'est l'idée, c'est-à-dire la science, qui est selon lui le moteur initial du progrès. Si, à chaque phase de l'histoire, elle reçoit elle-même les contrecoups des mouvements qu'elle a au préalable déterminés, c'est cependant elle qui est la cause motrice par excellence. Car elle est la source positive de toute vie sociale. Une société est avant tout une communauté d'idées. « La similitude des idées morales positives, dit-il dans une lettre à Chateaubriand, est le seul lien qui puisse unir les hommes en société » (II, 218). Les institutions ne sont que des idées en actes (*Industrie*, III, 39). C'est la religion qui a été jusqu'à présent l'âme des sociétés ; or « toutes les religions ont été fondées sur le système scientifique » du temps (*Science de l'homme*, XI, 30). Elles sont la science des peuples sans science ou des choses dont la science n'est pas faite.

Cela posé, on aperçoit aisément le lien qui unit la philosophie et la sociologie de Saint-Simon : c'est que la première a un but social et pratique, et c'est pour cette raison et non pour satisfaire une curiosité purement spéculative que Saint-Simon aborde ces hauts problèmes. Voici comment il y est amené. « Le seul objet que puisse se proposer un penseur », au moment où il écrit, lui paraît être de rechercher quel est le système moral, le système religieux, le système politique, en un mot « quel est le système des idées, sous quelque face qu'on les envisage », qu'appelle l'état où se trouvent les sociétés européennes au commencement du XIXe siècle. Mais ce système des idées n'est que la conséquence du système de la science, c'en est l'expression abrégée et condensée, pourvu qu'on donne au mot de science son sens large, c'est-à-dire qu'on entende par là tout l'ensemble de connaissances considérées comme acquises à l'époque correspondante. Ce qui lie les hommes en société, c'est une commune manière de penser, c'est-à-dire de se représenter les choses. Or, à chaque moment de l'histoire, la manière de se représenter le monde varie suivant l'état où sont parvenues les connaissances scientifiques ou qui passent pour telles, c'est-à-dire qui passent pour certaines. C'est donc en systématisant ces dernières que l'on peut arriver à définir ce que doit être, à une époque donnée, la conscience d'un peuple déterminé. Mais, d'un autre côté, cette systématisation est l'objet même de la philosophie. Car la philosophie, telle que la conçoit Saint-Simon, n'a pas pour objet je ne sais quelle réalité qui échappe aux autres branches du savoir humain puisque celles-ci, par définition, embrassent tout ce qui peut être atteint par la pensée. Seulement, chacune d'elles étudie une partie du monde et une seule ; un aspect des choses et un seul. Il y a donc place pour un système spécial qui relie les unes aux autres toutes ces connaissances fragmentaires et spéciales et en fasse l'unité. C'est la philosophie. Cet effort suprême de la réflexion n'a pas pour but de dépasser le réel grâce à des manières et à des méthodes inconnues des sciences proprement dites, mais simplement d'organiser les conclusions utiles, auxquelles elles ont abouti et de les ramener à l'unité. Elle en est la synthèse, et comme la synthèse est de même nature que les éléments de la philosophie, elle est elle-même une science. « Les sciences particulières sont les éléments de la science générale à laquelle on donne le nom de philosophie ; ainsi la philosophie a eu nécessairement et aura toujours le même caractère que les sciences particulières » (*Mémoire introductif*, I, 128). « Elle est, dit-il ailleurs, le résumé des connaissances acquises », le grand livre de la science (*Correspondance avec Redern*, I, 109). C'est donc une encyclopédie. Saint-Simon reprend ainsi l'idée des philosophes du XVIIIe siècle. Seulement, entre l'encyclopédie qu'il appelle de ses vœux et celle de l'époque pré-révolutionnaire, il y a toute la distance qui sépare ces deux moments de l'histoire. Celle-ci, comme toute l'œuvre du XVIIIe siècle, a été surtout critique ; elle a démontré que le système d'idées qui avait été en vigueur jusque-là n'était plus en harmonie avec les découvertes de la science, mais elle n'a pas dit ce qu'il devait être. Elle a été

une machine de combat, faite tout entière pour détruire et non pour reconstruire, tandis qu'aujourd'hui c'est à une reconstruction qu'il faut procéder. « Les auteurs de *l'Encyclopédie* française ont démontré que l'idée générale admise ne pouvait servir au progrès des sciences... mais ils n'ont point indiqué l'idée à adopter pour remplacer celle qu'ils ont discréditée. » « La philosophie du XVIIIe siècle a été critique et révolutionnaire, celle du XIXe sera inventive et organisatrice » (ibid., I, 92). Et voici comment il la conçoit. « Une bonne encyclopédie serait une collection complète des connaissances humaines rangées dans un ordre tel que le lecteur descendrait, par des échelons également espacés, depuis la conception scientifique la plus générale jusqu'aux idées les plus particulières » (1, 148). Ce serait donc la science parfaite. Aussi est-elle impossible à réaliser dans la perfection. Car il faudrait pour cela que toutes les sciences particulières soient achevées et il est dans leur nature de se développer sans terme. « La tendance de l'esprit humain sera donc toujours de composer une encyclopédie tandis que sa perspective est de travailler indéfiniment à l'amas des matériaux qu'exige la construction de l'édifice scientifique et à l'amélioration de ce plan, sans jamais compléter l'approvisionnement de ces matériaux » (Mémoire *sur l'Encyclopédie*, I, 148). C'est une oeuvre toujours nécessaire mais qu'il est non moins nécessaire de refaire périodiquement, puisque les sciences particulières qu'elle systématise sont perpétuellement en voie d'évolution.

Ainsi conçue, la philosophie a donc une fonction éminemment sociale. Aux époques de calme et de maturité, alors que la société est en parfait équilibre, elle est la gardienne de la conscience sociale par cela même qu'elle en est la partie culminante et comme la clef de voûte. Aux temps de trouble et de crises, alors qu'un nouveau système de croyances communes tend à s'élaborer, c'est à elle qu'il appartient de présider à cette élaboration. Il n'y a donc pas d'écart entre les deux sortes de recherches auxquelles s'est successivement livré Saint-Simon, puisque les unes et les autres ont le même objet, puisque ses travaux philosophiques ont une fin sociale comme ses travaux sociologiques. La philosophie apparaît ainsi comme une branche de la sociologie. « Tout régime social est une application d'un système philosophique et, par conséquent, il est impossible d'instituer un régime nouveau sans avoir auparavant établi le nouveau système philosophique auquel il doit correspondre » (Industrie, III, 23). Il a toujours le même but en vue. Mais il y a plus, et l'unité de sa pensée est encore beaucoup plus complète. « Le philosophe se place au sommet de la pensée ; de là, il envisage ce qu'a été le monde et ce qu'il doit devenir. Il n'est pas seulement observateur, il est acteur ; il est acteur du premier genre dans le monde moral, car ce sont ses opinions sur ce que le monde doit devenir qui règlent la société humaine » (Science *de l'homme*, XI, 254). D'après ce qui précède, on voit bien que c'est sous l'influence des mêmes préoccupations pratiques qu'il a fait successivement de la philosophie et de la sociologie, mais on n'aperçoit pas encore pourquoi il est passé de l'une à l'autre. Pourquoi la philosophie n'a-t-elle pas suffi à l'œuvre sociale qu'il méditait ? d'où vient qu'il n'a pas pu en déduire immédiatement les conclusions pratiques auxquelles il tendait, et qu'il a cru nécessaire de travailler en outre, dans les différents écrits qui remplissent la seconde partie de sa carrière, à jeter les bases d'une science spéciale des sociétés ? En d'autres termes, si l'unité du but qu'il a poursuivi ressort de ce que nous venons de dire, il n'en est pas de même de l'unité des moyens dont il s'est servi. Il paraît en avoir successivement employé de deux sortes, sans qu'on voie aussitôt pourquoi. Si les routes qu'il a suivies convergent au même point, il semble en avoir suivi deux qui étaient différentes et n'avoir tenté l'une qu'après avoir abandonné l'autre. Mais nous allons voir que cette dualité n'est qu'apparente. C'est la philosophie qui d'elle-même l'a mené à la sociologie comme à son complément naturel ; la voie où nous le voyons s'engager en second lieu n'était que la suite et que le prolongement de la première.

En effet, pour que cette systématisation qui constitue la philosophie soit logiquement possible, il faut qu'elle ne comprenne que des éléments de même nature. On ne peut pas coordonner ensemble, d'une manière cohérente, des conceptions théologiques, dépourvues de toute base positive, n'ayant d'autre autorité que celle d'une prétendue révélation, et des connaissances scientifiques, c'est-à-dire établies par l'observation et à la lumière du libre examen. On ne saurait faire un tout un et organique avec des idées aussi hétérogènes et de provenances aussi disparates que les conjectures des prêtres, d'une part, et les propositions démontrées par les savants, de l'autre. Or, toutes les sciences inférieures qui traitent des corps bruts, l'astronomie, la physique et la chimie, ont pris définitivement le caractère positif. Là-dessus, il n'y a plus à revenir. Par conséquent, l'encyclopédie philosophique n'est possible sans contradiction que si les autres sciences et spécialement la science de l'homme prennent ce même caractère, si elles deviennent elles aussi positives. Or elles ne sont pas encore parvenues à cet état ¹⁵ ; du moins, ce n'est que partiellement ou fragmentairement que certains savants les ont traitées d'après les mêmes principes et les mêmes procédés que les autres sciences. Par suite, si la philosophie ne comprend que les résultats acquis actuels, elle ne peut être qu'un système ambigu et sans unité. Sans doute depuis la Renaissance on se contente de cette ambiguïté, on vit dans cette antinomie. Mais justement c'est cette équivoque, comme nous le verrons, qui fait l'état critique des sociétés modernes, qui, en les empêchant de se mettre d'accord avec elles-mêmes, de se débarrasser des contradictions qui les travaillent, met obstacle à toute organisation harmonique. Il faut sortir de cette impasse. Il n'y a donc à choisir qu'entre les deux partis suivants. Ou bien se résigner à faire une philosophie qui n'embrasserait que les sciences des corps bruts, ou bien, si l'on veut élargir la base des comparaisons et des généralisations, il faut constituer au préalable cette science qui fait défaut. Ou bien prendre son parti de la lacune, ou bien la combler. Il n'y a pas d'autre issue possible. Mais la première de ces solutions n'en est pas une. Car une encyclopédie aussi tronquée ne pourrait pas jouer le rôle social qui est sa seule raison d'être. Elle ne servirait à rien. En effet, ce n'est pas en rassemblant les connaissances que nous avons sur les choses que nous pourrions jamais arriver à découvrir les moyens de tenir les hommes unis en sociétés. Ce n'est pas en systématisant les résultats les plus généraux de la physique, de la chimie ou de l'astronomie qu'on peut arriver à constituer pour un peuple un système d'idées qui puisse servir de fondement à ses croyances morales, religieuses et politiques. Ce n'est pas que ces sciences ne soient pas des facteurs de ce système ; mais, à elles seules, elles ne suffisent pas à le fonder. En fait, depuis longtemps elles occupent la première place et exercent une sorte de prépondérance, précisément parce qu'elles sont les plus avancées, mais leur impuissance morale n'est que trop rendue manifeste par l'état de crise que traversent les sociétés européennes. Chimistes, astronomes, physiciens, s'écrie Saint-Simon, « quels sont vos droits pour occuper dans ce moment le poste d'avant-garde scientifique ? L'espèce humaine se trouve engagée dans une des plus fortes crises qu'elle ait essuyées depuis l'origine de son existence ; quel effort faites-vous pour terminer cette crise ?...

Toute l'Europe s'égorge (1813), que faites-vous pour arrêter cette boucherie ? Bien Que dis-je ! c'est vous qui perfectionnez les moyens de destruction ; c'est vous qui dirigez leur emploi dans toutes les armées, on vous voit à la tête de l'artillerie c'est vous qui conduisez les travaux pour l'attaque des places 1 Que faites-vous, encore une fois, pour rétablir la paix ? Rien. Que pouvez-vous faire ? Rien. La connaissance de l'homme est la seule qui puisse conduire à la découverte des moyens de concilier les intérêts des peuples et vous n'étudiez point cette science... Quittez (donc) la direction de l'atelier scientifique ; laissez-nous réchauffer son cœur qui s'est glacé sous votre présidence et reporter toute son attention vers les travaux qui

¹⁵ « La physiologie ne mérite pas encore d'être classée au nombre des sciences positives » (*Science de l'homme*, XI, 127).

peuvent ramener la paix générale en réorganisant la société » (*Science de l'homme*, XI, 40). Il faut donc aller de l'avant et se mettre à l'œuvre, si l'on veut rendre à l'humanité le service dont elle a tant besoin. Il faut faire ce qui n'a pas été fait. Il faut étendre l'esprit positif qui inspire l'astronomie et les sciences physico-chimiques à l'homme et aux sociétés, constituer ainsi à nouveaux frais et sur de nouvelles bases le système des connaissances humaines relatives à ce double objet pour les mettre en harmonie avec celles que nous possédons d'ores et déjà sur les choses inorganisées, et pour rendre possible l'unification du monde. Voilà comment il se fait que pour atteindre le but que poursuit la philosophie il ne suffit pas d'édifier le système des sciences telles qu'elles existent ; mais il faut commencer par le compléter en fondant une science nouvelle, la science de l'homme et des sociétés. Saint-Simon ne se sert pas du mot de sociologie que Comte forgera plus tard ; il emploie celui de physiologie sociale qui en est bien l'équivalent.

Nous pouvons maintenant nous rendre compte de l'unité de la doctrine. Nous apercevons dès à présent les différentes parties dont elle est faite et ce qui les relie les unes aux autres. Pour dégager le corps d'idées sur lequel doit reposer l'édifice social, il faut systématiser les sciences, c'est-à-dire en faire une encyclopédie philosophique. Mais cette encyclopédie ne peut remplir le rôle social qui lui est ainsi dévolu que si une science nouvelle est ajoutée à la série des sciences instituées. C'est la physiologie sociale. Et voilà comment, pour se rapprocher du seul et unique but qu'il ait eu en vue, Saint-Simon a été amené à sortir des considérations purement philosophiques pour aborder les questions spécialement sociologiques. C'est que l'examen des secondes est indispensable à l'avancement des premières. C'est la condition nécessaire pour qu'elles puissent aboutir. D'ailleurs, il n'est pas passé des unes aux autres sans esprit de retour. Tout au contraire, une fois que la science des sociétés sera faite, il y aura lieu de reprendre l'œuvre encyclopédique, un instant suspendue. Car alors, elle pourra faire la synthèse de toutes les connaissances humaines et embrasser l'univers tout en restant homogène ; en effet, ne comprenant plus que des sciences positives, elle sera positive elle-même dans son ensemble comme dans ses parties. « On voit, dit Saint-Simon, que les sciences particulières sont les éléments de la science générale ; que la science générale, c'est-à-dire la philosophie, a dû être conjecturale tant que les sciences particulières l'ont été... et qu'elle sera tout à fait positive quand toutes les sciences particulières le seront. Ce qui arrivera à l'époque où la physiologie et la psychologie (qui comprend la physiologie sociale) seront basées sur des faits observés et discutés ; car il n'existe pas de phénomène qui ne soit astronomique, chimique, physiologique ou psychologique » (*Science de l'homme*, XI, 18-19). Et c'est avec cette philosophie positive que l'on pourra enfin constituer ce système d'idées auquel Saint-Simon aspire avant tout, qu'il ne perd jamais de vue, système dont la religion, en somme, est la forme éminente. Ces tours et ces détours ne sont donc qu'apparents ; ils ne l'éloignent jamais de son but primitif ; au contraire, finalement, ils le ramènent à son point de départ. Voilà ce qui explique comment Saint-Simon, après avoir débuté par des écrits philosophiques, a continué par des recherches politiques et enfin a couronné sa carrière intellectuelle par son livre du *Nouveau christianisme*.

*
* *

Maintenant que nous avons marqué quelle est la place des études sociales dans l'œuvre de Saint-Simon, voyons de plus près comment il les a conçues.

Déjà ce qui précède a permis de déterminer un de leurs caractères essentiels. Il ressort en effet de ce que nous venons de dire que ces études devront être faites dans le même esprit et d'après

les mêmes principes qui ont servi à faire les sciences des corps bruts. Les sciences humaines doivent être construites à l'imitation des autres sciences naturelles, car l'homme n'est qu'une partie de la nature. Il n'y a pas deux mondes dans le monde, l'un qui relève de l'observation scientifique, et l'autre qui y échappe. Mais l'univers est un, et c'est la même méthode qui doit servir à l'explorer dans toutes ses parties. L'homme et l'univers, dit Saint-Simon, sont comme une même mécanique sur deux échelles, le premier est une réduction du second, mais n'en diffère pas en nature. L'homme est par rapport à l'univers comme « une montre enfermée dans une grande horloge dont elle reçoit le mouvement » (Introduction *aux travaux scientifiques du XIXe siècle. Oeuvres choisies*, I, III). Puisqu'il est démontré que la méthode positive permet seule de connaître le monde inorganique, il s'ensuit qu'elle seule aussi convient au monde humain. La tendance de l'esprit humain, depuis le *XVe* siècle, « est de baser tous ses raisonnements sur des faits observés et discutés ; déjà il a réorganisé sur cette base positive l'astronomie, la physique et la chimie... On conclut de là nécessairement que la physiologie, dont la science de l'homme fait partie, sera traitée par la méthode adoptée pour les autres sciences physiques » (*Science de l'homme*, XI, 17). Et puisque c'est la condition nécessaire pour que le penseur puisse aboutir pratiquement, il n'y a rien de plus urgent que de donner à cette science ce caractère. « Dans le moment actuel, le meilleur emploi que nous puissions faire des forces de notre intelligence est d'imprimer à la science de l'homme le caractère positif » (*Science de l'homme*, XI, 187). Elle doit être si complètement intégrée dans le cycle des sciences naturelles que Saint-Simon ne la considère que comme une branche de la physiologie. « Le domaine de la physiologie envisagée d'une manière générale se compose de tous les faits qui se passent chez les êtres organisés » (*Physiologie sociale*, X, 175). Il est vrai qu'ainsi conçue elle paraît n'avoir d'autre objet que l'individu. Mais il n'en est rien. La physiologie comprend deux parties, l'une qui traite des organes individuels, l'autre, des organes sociaux. « La physiologie n'est pas seulement cette science qui, s'adressant un à un à nos organes, expérimente sur chacun d'eux... pour mieux déterminer les sphères d'activité... Elle ne consiste pas seulement dans cette connaissance comparative qui extrait de l'examen des plantes et des animaux des notions précieuses sur les fonctions des parties que nous possédons en commun avec ces différentes classes d'êtres organisés. » Mais, en dehors de cette physiologie spéciale, il en est une autre, la physiologie générale qui, « riche de tous les faits qui ont été découverts par des travaux précieux entrepris dans ces différentes directions, se livre à des considérations d'un ordre plus élevé ; elle plane au-dessus des individus qui ne sont plus pour elle que les organes du corps social, dont elle doit étudier les fonctions organiques, comme la physiologie spéciale étudie celles des individus » (*Physiologie sociale*, X, 176, 177). Cette physiologie générale a un objet spécial, aussi distinct de la physiologie des individualités humaines que celle-ci est distincte de la physiologie des animaux et des plantes. C'est l'être social qui n'est pas un simple agrégat d'individus, une simple somme, mais une réalité *sui generis* qui a une existence distincte et une nature qui lui est propre. « La société n'est point une simple agglomération d'êtres vivants dont les actions n'ont d'autre cause que l'arbitraire des volontés individuelles, ni d'autre résultat que des accidents éphémères ou sans importance; la société, au contraire, est surtout une véritable machine organisée dont toutes les parties contribuent d'une manière différente à la marche de l'ensemble. La réunion des hommes constitue un véritable être dont l'existence est plus ou moins vigoureuse ou chancelante suivant que ses organes s'acquittent plus ou moins régulièrement des fonctions qui leur sont confiées » (*Physiologie sociale*, X, 177). C'est l'organisme social. Cette physiologie générale et sociale comprend naturellement dans ses dépendances la morale et la politique qui, par suite, doivent, elles aussi, devenir des sciences positives. Une fois la physiologie avancée, dit Saint-Simon, « la politique deviendrait une science d'observation et les questions politiques seraient traitées par ceux qui auraient étudié la science positive de l'homme, par la même méthode et de même manière qu'on traite aujourd'hui celles relatives

aux autres phénomènes » (*Science de l'homme, XI, 187. Cf. Oeuvres, 11, 189-190. Science de l'homme, 17-19, et 29 et suiv.*). Et c'est seulement quand la politique sera ainsi traitée et quand, par suite, elle pourra être enseignée dans les écoles comme les autres sciences que la crise européenne pourra se résoudre.

Mais cet être *sui generis*, qui est l'objet de cette science nouvelle, à quel point de vue convient-il de se placer pour en faire l'étude ? Aujourd'hui, il est généralement admis que pour en avoir une intelligence aussi complète qu'il est possible il faut le considérer successivement sous deux aspects différents. Ou bien on considère les sociétés humaines à un moment déterminé et fixe de leur évolution et alors on recherche comment, à cette phase, les différentes parties dont elles étaient formées agissent et réagissent les unes et les autres, en un mot concourent à l'élaboration de la vie collective. Ou bien, au lieu de les fixer ainsi et de les immobiliser artificiellement à un moment du temps, on les suit à travers les étapes successives qu'elles ont parcourues dans le cours de l'histoire, et alors on se propose de trouver comment chaque étape a contribué à déterminer celle qui a suivi. Dans le premier cas, on s'attache par conséquent à déterminer quelle est la loi de l'organisation sociale à telle phase du développement historique, dans l'autre, on se demande suivant quelle loi ces différentes phases se sont succédé, quel est leur ordre de succession et qu'est-ce qui rend compte de cet ordre, c'est-à-dire quelle est la loi du progrès. Or, aux yeux de Saint-Simon, c'est le second point de vue qui est de beaucoup le plus important ; aussi est-ce le seul auquel il se place. C'est qu'en effet si, à chaque moment de la durée, l'organisation sociale rend compte des phénomènes que l'on observe, au même moment, dans la société considérée, elle ne s'explique pas elle-même. Pour la comprendre, il faut remonter plus haut, il faut la rattacher aux états antérieurs de la civilisation qui l'ont suscitée et qui seuls peuvent en rendre compte ; puis, pour expliquer ceux-ci, il faut remonter plus haut encore et par conséquent la véritable explication consiste à relier les unes aux autres, en s'avancant toujours plus loin dans le passé, les formes successives de la civilisation et à montrer comment elles se sont engendrées. Le fait dominant en physiologie sociale, c'est le fait du progrès. Par là, Saint-Simon se rattache à Condorcet, qu'il salue comme son maître et son précurseur, quoiqu'il ait du progrès humain une conception très différente.

En effet, suivant lui, la loi du progrès nous domine avec une absolue nécessité. Nous la subissons, nous ne la faisons pas. Nous en sommes les instruments, non les auteurs. « La loi supérieure du progrès de l'esprit humain entraîne et domine tout ; les hommes ne sont pour elle que des instruments. Quoique cette force dérive de nous, il n'est pas plus en notre pouvoir de nous soustraire à son influence ou de maîtriser son action que de changer à notre gré l'impulsion primitive qui fait circuler notre planète autour du Soleil. Tout ce que nous pouvons, c'est d'obéir à cette loi en nous rendant compte de la marche qu'elle nous prescrit, au lieu d'être aveuglément poussés par elle ; et, pour le dire en passant, c'est précisément en cela que consistera le grand perfectionnement philosophique réservé à l'époque actuelle » (*Organisateur, IV, 119*). D'après une vue superficielle et pourtant très générale des choses historiques, il semble que ce sont les grands hommes qui ont été les auteurs et les guides du progrès, qu'ils l'ont dirigé d'après un plan préconçu au but qu'ils lui avaient assigné. Mais, en réalité, ils sont eux-mêmes des produits de ce mouvement ; ils ne font que résumer tout ce que la marche spontanée de l'esprit humain avait préparé avant eux et sans eux. L'œuvre du progrès, dans ce qu'elle a d'essentiel, est impersonnelle et anonyme, parce qu'elle est nécessaire (*IV, 178*). Mais précisément parce que, à chaque époque de l'humanité, le progrès ne pouvait pas être autrement qu'il n'a été, il est toujours, au moins dans son ensemble, tout ce qu'il doit et peut être. « La nature a inspiré aux hommes, à chaque époque, la forme de gouvernement la plus convenable... Le cours naturel des choses a fait naître les institutions

nécessaires à chaque âge du corps social » (*Physiologie sociale*, X, 190). Son déterminisme entraîne ainsi un optimisme qui est d'ailleurs à la base même de la méthode historique. Car l'historien est obligé de postuler que les institutions humaines ont été, au moins en général, en harmonie avec l'état des peuples qui les ont établies. C'est ce principe que Saint-Simon reproche surtout à Condorcet d'avoir méconnu. Sans s'arrêter à l'extrême généralité du système religieux, Condorcet avait présenté la religion comme un obstacle au bonheur de l'humanité, « idée essentiellement fausse » dit Saint-Simon. La religion a eu son rôle, et un essentiel, dans le développement de l'esprit humain (*Corresp. avec Redern*, I, 115) ¹⁶. De même Condorcet et avec lui une multitude d'historiens n'avaient vu dans le Moyen Age qu'une époque de chaos et de confusion, le produit déplorable d'une sorte d'aberration de l'esprit humain. Pour la même raison, Saint-Simon proteste contre une telle conception. C'est du Moyen Age que sont sortis les temps modernes ; il en a donc été l'antécédent nécessaire et il constitue par suite une étape essentielle, indispensable de notre évolution sociale.

Dès lors on voit et comment se pose le problème de la physiologie sociale et d'après quelle méthode il doit être résolu. Puisque la marche des sociétés humaines est soumise à une loi nécessaire, le premier objet de la science est de trouver cette loi ; une fois découverte, elle marquera elle-même le sens dans lequel cette marche doit se poursuivre. Déterminer dans le passé l'ordre dans lequel s'est développée l'humanité pour en conclure ce que ce développement doit devenir, voilà la question urgente par excellence qui s'impose au penseur. A cette condition, la politique pourra être traitée scientifiquement. « L'avenir se compose des derniers termes d'une série dont les premiers constituent le passé. Quand on a bien étudié les premiers termes d'une série, il est facile de poser les suivants : ainsi, du passé bien observé, on peut facilement déduire l'avenir » (*Mémoire introductif*, I, 122, et *Mém. sur la science de l'h.*, XI, 288). Le tort des hommes d'État, d'ordinaire, est d'avoir les yeux fixés sur le présent. Ils s'exposent ainsi à d'inévitables erreurs. Car, comment, si l'on se borne à la considération d'un moment aussi court, distinguer « les restes d'un passé qui s'éteint et les germes d'un avenir qui s'élève ? » (*Syst. industr.*, V, 69). C'est seulement en observant des séries de faits très étendues, par conséquent en descendant très avant dans le passé, que l'on pourra démêler parmi les différents éléments du présent ceux qui sont gros d'avenir et ceux qui ne sont plus que les monuments d'un passé qui se survit à lui-même. Car, comme il sera facile de constater que les premiers appartiennent à une série ascendante, les autres, à une série qui régresse, il sera relativement aisé de faire la sélection et d'orienter le progrès.

La nature du problème détermine la méthode. Pour trouver la loi du progrès, il faudra constituer des séries de faits aussi étendues que possible (*Science de l'h.*, XI, 22). C'est là, dit Saint-Simon, la seule partie solide de nos connaissances ; et, d'un autre côté, pour constituer ces séries, c'est à l'histoire qu'il faudra s'adresser. La méthode de la physiologie sociale sera donc historique. Seulement, pour que l'histoire puisse servir à cet emploi, il faut qu'elle soit entièrement transformée. Jusqu'à présent, elle n'a été qu'une branche de la littérature. Pendant longtemps, on n'y a vu « qu'une biographie du pouvoir, dans laquelle les nations ne figurent que comme instruments et comme victimes » ; et quoique « les hommes éclairés sentent aujourd'hui que l'histoire ne consiste pas dans l'insipide tableau des hauts faits de l'astuce et de la force, il en est peu, il est peu d'historiens même qui aient compris le véritable objet des grands travaux historiques ». La preuve, c'est que « l'ancienne division par dynasties et par règnes a été maintenue comme s'il s'agissait toujours de la biographie des familles souveraines » (*Organisateur*, IV, 71-72). Ainsi conçue, l'histoire n'est qu'une suite de récits et d'anecdotes, sans applications pratiques. « L'histoire est, dit-on, le bréviaire des rois ; à la manière dont les

¹⁶ Durkheim ajoute en marge: « Relire toute la discussion de Condorcet. » (M. M.)

rois gouvernement, on voit bien que leur bréviaire ne vaut rien ; l'histoire, en effet, sous son rapport scientifique, n'est pas encore sortie des langes de l'enfance. Cette importante branche de nos connaissances n'a encore d'autre existence que celle d'une collection de faits plus ou moins bien constatés. Ces faits ne sont liés par aucune théorie ; ils ne sont point enchaînés dans l'ordre des conséquences ; ainsi l'histoire est encore un guide insuffisant pour les rois aussi bien que pour leurs sujets ; elle ne donne ni aux uns ni aux autres les moyens de conclure ce qui arrivera de ce qui est arrivé » (*Science de l'h.*, XI, 246).

Pour qu'elle puisse devenir l'instrument par excellence de la physiologie sociale, il faut qu'elle se fasse scientifique. Pour cela, elle devra s'élever au-dessus du point de vue national, qui ne peut être que descriptif, et considérer non plus tel peuple, mais l'humanité dans sa marche. Dès lors, le cadre de l'histoire se transforme nécessairement. Il ne peut plus être question de se servir seulement des rois et des dynasties évanouies pour jalonner cette histoire, et la division des époques se fait d'après les différences que présente cette marche de l'humanité à travers les siècles. Elle correspond aux grandes phases du développement humain. Alors, la connaissance des peuples pourra vraiment servir à éclairer l'avenir, tandis qu'aujourd'hui nous errons à l'aventure, ne sachant même pas ce qui est devant nous et ce qui est derrière. « Marchant presque les yeux fermés dans une route que nous ne connaissons pas, nous nous croyons quelquefois voisins de ce qui est très éloigné et... fort loin de ce qui est tout près » (*Organisateur*, IV, 74). Même pénétré de cette idée que, si l'on veut connaître le présent, on ne saurait plonger trop avant dans le passé, Saint-Simon va jusqu'à étendre les séries de faits qui servent de base à ses inférences, au-delà de l'histoire humaine. Il fait entrer dans ses comparaisons l'histoire de l'animalité qu'il rattache à la précédente sans solution de continuité. C'est en partant des animaux qu'il s'efforce de retrouver la loi qui domine l'évolution mentale et la marche de la civilisation ; et voilà comment il se fait que pour lui la physiologie sociale, comme la psychologie, n'est qu'une branche de la physiologie proprement dite. (Voir *Science de l'h.*, XI, 188.)

An point où nous en sommes arrivés, et quoique nous n'ayons pas encore exposé par le dedans la doctrine de Saint-Simon, nous ne pouvons pas ne pas sentir l'importance et la grandeur de la conception fondamentale sur laquelle elle repose. L'événement le plus considérable dans l'histoire philosophique du XIXe siècle, ç'a été la constitution de la philosophie positive. En présence de la spécialisation croissante des sciences et de leur caractère croissant de positivité, on pouvait se demander si la vieille aspiration de l'humanité à l'unité du savoir ne devait pas être considérée désormais comme une illusion, comme une perspective décevante, à laquelle il fallait renoncer. On pouvait craindre par conséquent que les sciences iraient de plus en plus en se fragmentant et que c'en était fait de leur unité. La philosophie positive a été une réaction contre cette tendance, une protestation contre ce renoncement. Elle affirme que l'éternelle ambition de l'esprit humain n'a pas perdu toute légitimité, que le progrès des sciences spéciales n'en est pas la négation, mais que, pour la satisfaire, des moyens nouveaux doivent être employés. Il faut que la philosophie, au lieu de chercher à dépasser les sciences, se donne comme tâche de les organiser, et il faut qu'elle les organise en suivant leur propre méthode, en se faisant positive elle-même. Une carrière toute nouvelle se trouvait ainsi ouverte à la pensée. C'est pourquoi il est permis de dire que, en dehors du cartésianisme, il n'y a rien de plus important dans toute l'histoire de la philosophie française. Et sur plus d'un point, d'ailleurs, ces deux philosophies peuvent être légitimement rapprochées l'une de l'autre, car elles sont toutes deux inspirées par la même foi rationaliste. Or nous venons de voir que l'idée, le mot, et même l'esquisse de la philosophie positive se trouvent tout entiers chez Saint-Simon. Il a été le premier à concevoir qu'entre les généralités formelles de la philosophie métaphysique et la spécialité étroite des sciences particulières il y avait place pour une

entreprise nouvelle, dont il a donné le plan et qu'il a lui-même tentée. C'est donc à lui qu'il faut en bonne justice reporter l'honneur que l'on attribue couramment à Comte.

Ce n'est pas tout. Une des grandes nouveautés que la philosophie positive a apportées avec elle, c'est la sociologie positive, c'est, comme on dit, l'intégration de la science sociale dans le cercle des sciences naturelles. A cet égard, on peut dire du positivisme qu'il a enrichi l'intelligence humaine, qu'il lui a ouvert de nouveaux horizons. Ajouter une science à la série des sciences est toujours une opération très laborieuse et plus productive que l'annexion d'un continent nouveau aux continents anciens ; mais elle est à la fois beaucoup plus difficile et plus féconde quand la science qu'il s'agit d'instituer a l'homme pour objet. Toujours, il a fallu presque faire violence à l'esprit humain, et même triompher des résistances les plus vives, pour l'amener à reconnaître que, pour pouvoir agir sur les choses, il fallait les connaître, que, pour pouvoir les dominer, il fallait d'abord se mettre à leur école. Mais les résistances ont été surtout opiniâtres quand la chose qu'il s'est agi de soumettre à la science c'était nous-mêmes, à cause de notre tendance à nous mettre en dehors des choses, à réclamer une place à part dans l'univers. Saint-Simon est le premier qui se soit affranchi résolument de ces préjugés. Quoiqu'il ait eu des précurseurs, jamais avant lui on n'avait encore aussi nettement déclaré, non seulement que l'homme et les sociétés ne pouvaient être dirigés dans leur conduite que si l'on commençait par en faire des objets de science, mais encore que cette science ne pouvait pas reposer sur d'autres principes que les sciences de la nature. Et cette science nouvelle, il n'en a pas seulement dressé le plan, il a essayé de la réaliser en partie. On voit tout ce qu'Auguste Comte et, par suite, tout ce que les penseurs du XIXe siècle lui doivent. On rencontre chez lui les germes, déjà développés, de toutes les idées qui ont alimenté la réflexion de notre époque. Nous venons d'y trouver la philosophie positive, la sociologie positive ; on verra que nous y trouvons le socialisme.

SEPTIÈME LEÇON

En exposant les conceptions fondamentales de Saint-Simon, nous avons pu voir tout ce que Comte lui devait et nous aurons l'occasion de constater cette même influence dans le détail des théories. Cependant, à l'exception de Littré, les comtistes ont nié cette filiation. Ils ont même été jusqu'à dire que c'était à Comte que Saint-Simon devait tout ce qu'il y a de juste et d'original dans sa doctrine. Mais les faits protestent contre une telle interprétation. C'est seulement vers 1817 que des relations suivies s'établirent entre les deux philosophes. Or il n'est pas douteux que les lignes essentielles du saint-simonisme n'aient été arrêtées bien avant cette date. Le *Mémoire sur la science de l'homme* et le travail sur *La gravitation universelle* sont de 1813 et tous les principes du système y sont expressément formulés. C'est même du premier de ces livres que nous nous sommes principalement servi pour exposer la manière dont Saint-Simon concevait la philosophie et la science des sociétés. On y trouve tout le programme de la philosophie positive et de la sociologie positive, et les mêmes idées étaient déjà plus qu'indiquées dans les écrits antérieurs. C'est pourquoi on ne peut que regretter que non seulement l'école de Comte, mais Comte lui-même ait aussi complètement méconnu son précurseur le plus immédiat et le plus important. Non seulement en effet, dans le chapitre du *Cours de philosophie positive* où Comte pose et examine les tentatives faites avant lui pour fonder la physique sociale, Saint-Simon n'est même pas mentionné, mais encore, dans le *Système de politique positive* (11, préface, p. XV et XVI), il n'a pas craint de parler avec colère de cette « funeste liaison de sa première jeunesse avec un jongleur dépravé ». Il avoue

avoir été séduit au premier abord par Saint-Simon, mais il ajoute : « Plus tard, je reconnus qu'une telle liaison n'avait comporté d'autre résultat que d'entraver mes méditations spontanées antérieurement guidées par Condorcet. » C'était oublier que Saint-Simon lui-même se rattachait à Condorcet, l'avait étudié et médité et que, par conséquent, sur ce point leurs recherches, étant orientées dans le même sens, ne pouvaient pas se contrarier. Au reste, il n'est que trop facile d'opposer Comte à Comte lui-même. Au moment même où il s'exprimait avec tant de sévérité sur le compte de son ancien ami, et à propos du même ouvrage où se trouve la phrase que nous venons de citer, Comte, dans des lettres à son ami Valat, reconnaît tout ce qu'a eu de bienfaisant pour lui son commerce avec Saint-Simon. La politique positive, y dit-il, est pure de l'influence de Saint-Simon, mais « cette influence a puissamment servi à mon éducation philosophique. » Et il ajoute : « Je dois certainement beaucoup intellectuellement à Saint-Simon, c'est-à-dire qu'il a puissamment contribué à me lancer dans la direction philosophique que je me suis créée nettement aujourd'hui et que je suivrai sans hésitation toute ma vie » (cité d'après Weil, *Hist. du mouv. soc.*, p. 206-207). En 1818, il écrivait à ce même correspondant : « J'ai appris par cette liaison de travail et d'amitié avec un des hommes qui voient le plus loin en politique philosophique, j'ai appris une foule de choses que j'aurais en vain cherchées dans les livres et mon esprit a fait plus de chemin depuis six mois que dure notre liaison qu'il n'en aurait fait en trois ans, si j'avais été seul. » Et il fait de Saint-Simon, de son génie et de son caractère un portrait enthousiaste. Enfin, même cette *Politique positive*, qui est le premier grand ouvrage sociologique de Comte, et qui fut plus tard présentée par ce dernier comme une oeuvre originale, étrangère à toute inspiration saint-simonienne, devait primitivement paraître, mais sous le nom de son auteur, dans le *Catéchisme industriel* ; et en vue de cette édition spéciale Comte avait préparé un avertissement qui nous a été conservé, où il se déclarait l'élève reconnaissant de Saint-Simon. « Ayant, dit-il, médité depuis longtemps les idées mères de Saint-Simon, je me suis exclusivement attaché à systématiser, à développer et à perfectionner la partie des aperçus de ce philosophe qui se rapporte à la direction scientifique... J'ai cru devoir rendre publique la déclaration précédente afin que, si mes travaux paraissent mériter quelque approbation, elle remonte au fondateur de l'école philosophique dont je m'honore de faire partie » (Oeuvres, IX, 9). Comte voulut ensuite présenter un tel langage comme « un simple acte de complaisance » destiné à modifier les mauvaises dispositions que Saint-Simon aurait eues à son égard. Mais une telle considération explique difficilement un aveu aussi formel ; en tout cas, elle ne saurait l'excuser.

D'ailleurs, il est incontestable qu'entre ces deux esprits il y avait des différences essentielles et dont Comte eut très tôt le sentiment. Dans de curieuses lettres anonymes qu'il adressa à Saint-Simon vers la fin de 1818, au lendemain de la publication de *L'Industrie*, et qui ont été publiées par la *Revue occidentale* (VIII, 344), il marque très nettement où se trouve la vraie ligne de démarcation entre son maître et lui. Comte reconnaît que l'idée fondamentale de *L'Industrie*, c'est-à-dire le positivisme, est « le véritable et unique moyen d'élever sans secousses l'organisation sociale au niveau des lumières ». Mais il fallait avant tout s'attacher à déduire toutes les conséquences scientifiques de cette idée, « il fallait discuter son influence sur la théorie de la science sociale », constituer l'économie politique sur une base positive et la morale sur une base économique. Au lieu de suivre cette voie, Saint-Simon a eu le tort de passer tout de suite aux questions d'application. Avant même que son idée eût subi toute l'élaboration scientifique dont elle avait besoin, il a voulu en tirer des conséquences pratiques, tout un plan de réorganisation sociale. Il a mis ainsi la charrue avant les bœufs. Il s'est trop pressé ; il a voulu faire servir prématurément à des fins utilitaires une science hâtivement faite. Et en effet, ce qui différencie Comte de Saint-Simon, c'est que le premier a séparé plus nettement la science de la pratique, et que sans se désintéresser de cette dernière, c'est à la

science surtout qu'il s'est appliqué, du moins pendant la belle partie de sa carrière. Une fois donnée cette idée d'une science positive des sociétés, il a entrepris de la réaliser, non en vue de tel ou tel but immédiat, mais d'une manière abstraite et désintéressée. Quoiqu'il ait toujours été convaincu que ses travaux théoriques pouvaient et devaient finalement avoir une action sur le cours des événements, il a compris qu'il fallait avant tout faire oeuvre de savant, se poser les problèmes de la science dans toute leur généralité ; quoiqu'il en compte bien trouver, au terme de ses recherches, des solutions applicables aux difficultés de l'heure présente, il estime qu'elles doivent résulter de la science une fois faite, sans en contester les fins proprement dites et l'unique raison d'être. Saint-Simon n'a pas le même degré de patience scientifique. Comme c'est une crise sociale déterminée qui a éveillé sa réflexion, c'est exclusivement à la dénouer que tendent tous ses efforts. Tout son système a par suite un objectif pratique et prochain qu'il a hâte d'atteindre et il ne fait de la science que pour se rapprocher de ce but. Aussi, quoiqu'il ait eu le premier une conception très nette de ce que devait être la sociologie et de sa nécessité, il n'a pas fait à proprement parler une sociologie. Cette méthode dont il avait si fermement posé les principes, il s'en est servi non pour découvrir les lois de l'évolution sociale en général, mais pour répondre à une question très spéciale et d'un intérêt tout actuel, qui peut se formuler ainsi : quel est le système social que réclame l'état des sociétés européennes, au lendemain de la Révolution ?

CHAPITRE VII

La doctrine de SAINT-SIMON (suite)

Origines historiques du système industriel

SEPTIÈME LEÇON

(Fin)

C'est la réponse à cette question qui constitue le contenu positif du système saint-simonien, dont nous allons maintenant nous occuper.

La science nouvelle se trouve ainsi réduite à un seul et unique problème, et dont l'intérêt est plus pratique que spéculatif. Mais, du moins, Saint-Simon entreprend de le traiter d'après la méthode scientifique et positive dont nous l'avons vu précédemment formuler les règles fondamentales. Il ne s'agit pas d'inventer un système nouveau, créé de toutes pièces, comme faisaient les utopistes du XVIII^e siècle et même de tous les temps, mais seulement de découvrir par l'observation celui qui est en train de s'élaborer. « On ne crée point un système d'organisation sociale, on aperçoit le nouvel enchaînement d'idées et d'intérêts qui s'est formé, on le montre, voilà tout. Un système social est un fait, ou il n'est rien » (*Organisateur, IV, 179-180*). Saint-Simon revient souvent sur une notion de l'organisation sociale spontanée, surtout à propos du rôle des banques (*Catéchisme industriel, passim; Système industriel, V, 46-47*). Tout ce qu'on peut faire, c'est de prendre conscience du sens dans lequel se fait le développement, c'est de distinguer parmi les éléments dont est fait le présent ceux qui tendent de plus en plus à être et à être plus complètement, d'avec ceux qui cessent de plus en plus d'être, c'est de reconnaître l'avenir sous les survivances du passé qui le dissimulent. Pour cela, il faut donc rechercher quelle a été la marche de nos sociétés depuis le moment où elles ont été définitivement constituées. Or, suivant notre auteur, c'est au Moyen Age, dès le XI^e et le XII^e siècle, qu'elles sont formées avec tous leurs caractères essentiels. Par conséquent, cette époque est « le point de départ le plus convenable » pour « cette observation philosophique du passé » qui, seule, peut éclairer l'avenir. Voyons ce qu'étaient alors les sociétés et comment elles ont évolué depuis.

Ce qui faisait leur caractère constitutionnel, au moment où, vers le Xe siècle, elles commencèrent à se dégager du chaos produit par les invasions des barbares, c'était que le

système social y tournait tout entier autour de deux centres de gravité, distincts, mais étroitement unis. D'une part, il y avait les chefs de l'armée dont la réunion constituait ce qu'on appela depuis la féodalité, et auxquels toute la société était étroitement subordonnée pour tout ce qui concerne le temporel. Toutes les propriétés, mobilières et immobilières, étaient dans leurs mains, et les travailleurs, individuellement et collectivement, étaient placés sous leur dépendance. En regard, il y avait le clergé qui possédait la direction spirituelle de la société dans son ensemble et dans ses détails, C'étaient ses doctrines et ses décisions qui servaient de guides à l'opinion ; mais, ce qui faisait surtout son autorité, c'est qu'il était le maître absolu de l'éducation générale et particulière. En d'autres termes, toute la vie économique de la société dépendait des seigneurs et toute la vie intellectuelle, des prêtres. Les premiers réglaient souverainement les opérations productives des richesses, les seconds, les consciences. Toutes les fonctions collectives se trouvaient ainsi étroitement assujetties soit au pouvoir militaire, soit au pouvoir religieux et c'est ce double assujettissement qui constituait l'organisation sociale. C'est pourquoi Saint-Simon qualifie ce système de militaire et de théologique ; il se sert aussi quelquefois des expressions de féodal et de papal. Mais, quoiqu'il insiste sur l'étroite subordination qui est impliquée dans cette constitution, il est loin d'y voir un produit de la violence qui n'aurait pu naître et durer que par la compression matérielle. Il ne cesse au contraire de répéter que cet arrangement des sociétés européennes s'établit spontanément, parce qu'il répondait seul à l'état de la civilisation. La guerre était alors chronique ; elle était le seul champ ouvert à l'activité des peuples, le seul moyen pour eux de s'enrichir et, par conséquent, il était naturel que ceux qui seuls étaient aptes à la diriger fussent investis du plus haut degré de puissance et de considération. De même, comme le clergé était le seul corps qui possédât alors quelques lumières, il était de toute nécessité qu'il exercât un empire absolu sur les esprits. Cette double suprématie était donc fondée dans la nature des choses ; elle correspondait à une supériorité sociale de ces deux classes qui était réelle et qu'elle ne faisait qu'exprimer.

Tel est le point, de départ. Voyons maintenant ce que cette organisation est devenue dans la suite de l'histoire.

C'est une règle générale que l'apogée d'un système social coïncide avec le commencement de sa décadence. C'est au XI^e siècle que le pouvoir spirituel et que le pouvoir temporel sont définitivement établis ; jamais l'autorité du clergé et des seigneurs ne fut plus incontestée. Or, à ce même moment, prenaient naissance deux forces sociales nouvelles qui, étant contraires aux précédentes, allaient entrer en lutte avec elles et les détruire progressivement, décomposant ainsi le système dont les parties n'étaient liées ensemble que parce qu'elles étaient toutes soumises à l'action toute-puissante du double pouvoir. C'est la commune affranchie et la science positive. Ce qui faisait la force de l'organisation féodale, c'est l'étroite subordination où se trouvait la classe industrielle, ou ce qui en tenait lieu, par rapport à la classe militaire. La première n'avait pas d'action propre, c'est de la seconde qu'elle recevait tous les mouvements. De cette façon, tout tendait vers une même fin. Toute la vie économique était subordonnée aux intérêts de la guerre et des guerriers. Mais dès le XII^e siècle commence le grand mouvement de l'affranchissement de la commune. Les villes se débarrassent à prix d'argent de la tutelle seigneuriale. Or, elles étaient composées en totalité d'artisans et de négociants. Toute une partie de l'appareil économique se trouva ainsi détachée des autres qui, jusqu'alors, lui imprimaient la direction, et transformée en un organe spécial, relativement indépendant, qui va désormais vivre de sa vie propre, poursuivre ses intérêts particuliers, en dehors de toute influence militaire. Par conséquent, toute la vie collective ne gravitait plus exclusivement autour des deux centres que nous avons dits.

L'industrie libérée allait pouvoir librement réaliser sa nature, se proposer des fins purement industrielles qui non seulement différaient de celles auxquelles était suspendu le système proprement féodal, mais lui étaient plutôt contraires.

Mais un agent nouveau, *sui generis*, était introduit au sein du corps social et comme cet agent était étranger, par sa nature et ses origines, à l'ancienne organisation, comme elle ne pouvait même que le gêner, de son côté, il était inévitable qu'il en déconcertât le fonctionnement par sa seule présence et qu'il ne pût se développer sans la ruiner. En même temps, les sciences positives étaient importées en Europe par les Arabes. Les écoles qu'ils fondèrent dans les parties de l'Europe qu'ils avaient conquises furent vite imitées ailleurs. Des établissements semblables s'élevèrent dans toute l'Europe occidentale, « des observatoires, des salles de dissection, des cabinets d'histoire naturelle furent institués en Italie, en France, en Angleterre, en Allemagne. Dès le XIII^e siècle, Bacon cultivait avec éclat les sciences physiques » (Organisateur, IV, 84). Peu à peu, en regard du clergé, se forma un corps nouveau qui, tout comme le précédent, visa à diriger la vie intellectuelle des sociétés. Ce fut le corps des savants qui, par rapport au corps sacerdotal, était exactement dans une situation identique à celle où les communes affranchies, c'est-à-dire la corporation des artisans et des négociants, se trouvait vis-à-vis de la féodalité. Deux germes de destruction se trouvaient ainsi inoculés au système théologico-féodal, et, en effet, à partir de ce moment, les deux pouvoirs qui en étaient la clef de voûte allèrent de plus en plus en s'affaiblissant.

Toutefois, quoique, depuis lors, le conflit n'ait jamais cessé, il resta pendant longtemps sans produire de résultats visibles. L'ancien système était trop solidement établi et trop résistant pour que les causes sourdes qui le travaillaient aient pu d'emblée manifester leur action par des effets extérieurs et apparents. Aussi ne jouit-il jamais d'une plus grande splendeur. Mais, en réalité, « toute cette splendeur reposait sur un terrain miné » (Organisateur, IV, 89). C'est pour avoir méconnu l'importance de ce travail souterrain que l'on présente si souvent le Moyen Age comme une époque sombre où a régné une véritable nuit intellectuelle et que rien, par suite, ne rattache à la période de lumière qui a succédé. En réalité, c'est le Moyen Age qui a préparé les temps modernes. Il les contenait en germe. « Si les historiens eussent mieux analysé et plus approfondi l'examen du Moyen Age, ils ne nous auraient pas parlé uniquement de la partie visible de cette période ; ils auraient constaté la préparation graduelle de tous les grands événements qui se sont développés plus tard et ils n'auraient pas présenté les explosions du XV^e siècle et des siècles suivants comme brusques et imprévues » (ibid.). Il y a surtout deux faits qui ont plus que tous les autres contribué à prédéterminer ce qui devait suivre ; c'est d'abord l'invention de l'imprimerie qui mit à la disposition de la science un instrument d'action d'une puissance énorme ; c'est ensuite et surtout la découverte de Copernic, reprise ensuite et prouvée par Galilée et dont l'influence sur le système théologique a été aussi considérable que peu remarquée. « En effet, dit Saint-Simon, tout le système théologique est fondé sur la supposition que la Terre est faite pour l'homme et l'univers entier pour la Terre ; ôtez cette supposition, et toutes les doctrines religieuses s'écroulent. Or, Galilée nous ayant démontré que notre planète est une des plus petites, qu'elle ne se distingue en rien des autres, qu'elle tourne dans la foule autour du Soleil ; l'hypothèse que la nature tout entière est faite pour l'homme choque si ouvertement le bon sens, elle est tellement en opposition avec les faits, qu'elle ne peut éviter de paraître absurde, et d'être bientôt renversée, entraînant avec elle les croyances dont elle est la base » (Organisateur, IV, 100). Et en effet, s'il n'est pas prouvé que la religion fût irrémédiablement inconciliable avec les conceptions nouvelles, c'était bien certainement bouleverser de fond en comble le système des idées reçues que de rejeter ainsi l'humanité, de la situation centrale qu'elle croyait jusqu'alors occuper dans l'univers, en un point quelconque de la périphérie. Il n'est pas douteux que cet abandon du

point de vue anthropocentrique, d'abord dans les sciences de la nature et ensuite, avec Auguste Comte, dans les sciences de l'homme, a été une des conquêtes les plus importantes de la science et une de celles qui ont eu le plus pour effet d'orienter l'esprit dans une nouvelle direction. Penser scientifiquement, n'est-ce pas penser objectivement, c'est-à-dire dépouiller nos idées de ce qu'elles ont d'exclusivement humain pour les amener à être une expression aussi adéquate que possible des choses ? N'est-ce pas, en un mot, incliner devant les choses l'intelligence humaine ? On ne saurait donc exagérer la portée d'une découverte qui devait logiquement obliger la raison à prendre vis-à-vis du monde l'attitude que réclamait la science.

Cependant, et quelque importante qu'ait été cette évolution préliminaire, c'est seulement au XVI^e siècle que les forces antagonistes de l'ancien système se trouvèrent avoir pris assez d'énergie pour que la lutte se fit à ciel découvert, en quelque sorte, et de manière à ce que les conséquences en soient aperçues de tout le monde. Ce fut d'abord contre le pouvoir théologique qu'elle fut dirigée. Luther et ses coréformateurs renversent l'autorité pontificale comme pouvoir européen. En même temps, ils sapent d'une manière générale l'autorité théologique « en détruisant le principe de la croyance aveugle, en remplaçant ce principe par le droit d'examen, qui, restreint d'abord dans des limites assez étroites, devait inévitablement s'agrandir... et embrasser enfin un champ indéfini » (Organisateur, *IV*, 89). Ce double changement s'opéra non seulement chez les peuples qui se convertirent au protestantisme, mais même chez ceux qui restèrent catholiques. Car, une fois le principe établi, il s'étendit bien au-delà des pays où il avait d'abord été proclamé. Par suite, le lien qui rattachait les consciences individuelles au pouvoir ecclésiastique, sans se briser, se relâcha et l'unité morale du système social en fut définitivement ébranlée.

Tout le XVI^e siècle fut pris par cette grande révolution intellectuelle. Ce fut seulement quand elle fut close que la lutte, ainsi commencée contre le pouvoir spirituel, se poursuivit contre le pouvoir temporel. Elle eut lieu presque en même temps en France et en Angleterre. Dans l'un et l'autre pays, elle fut menée par les communes, ayant pour chef l'une des deux branches du pouvoir temporel. Chez les Anglais, c'est la féodalité qui se met à leur tête pour combattre l'autorité royale, en France, ce fut la royauté qui se fit leur alliée contre la puissance féodale. Cette coalition, chez les deux peuples, avait en réalité commencé à se former dès l'affranchissement des communes ; mais c'est seulement au XVII^e siècle que, des deux côtés du détroit, ces réarrangements intestins apparaissent à la lumière et que l'attaque s'engage au grand jour. Ici Richelieu, puis Louis XIV, brisent le pouvoir seigneurial ; là éclate la Révolution de 1688 qui limite le pouvoir royal autant qu'il était possible de le faire sans culbuter l'ancienne organisation. Le résultat final de ces événements, ce fut un affaiblissement du système militaire dans son ensemble. Il fut affaibli, d'abord parce qu'il perdit son unité à la suite de la scission qui se produisit ainsi entre les deux éléments dont il était formé et qu'un système ne peut se diviser sans s'affaiblir ; ensuite, parce qu'un de ces éléments sortit de la lutte écrasé. Aussi, quoique à cette même époque il paraisse, du moins en France, briller d'un vif éclat, en réalité, ces dehors magnifiques dissimulaient un état de misère interne que les événements du siècle suivant rendirent bientôt manifeste à tous les yeux.

Jusqu'alors en effet, il n'avait été en butte qu'à des assauts partiels, dirigés contre telle ou telle des parties dont il était composé, d'abord contre le pouvoir spirituel, puis contre le pouvoir temporel. C'avait été comme une suite de poussées de plus en plus violentes, mais toujours limitées. Mais, au XVIII^e siècle, l'ébranlement en est devenu si profond, la résistance qu'il oppose tellement affaiblie que l'attaque se généralise et s'étend à l'ensemble de l'organisation. On voit alors le principe du droit d'examen en matière religieuse étendu jusqu'à ses plus extrêmes limites. Les croyances théologiques furent entièrement renversées « avec trop

d'imprudence, de précipitation et de légèreté, sans doute, avec un oubli trop absolu du passé et des vues trop confuses et trop incertaines sur l'avenir ; mais enfin elles le furent, et de manière à ne pouvoir s'en relever » (*Organisateur, IV, 102*). Les découvertes qui furent faites alors dans toutes les sciences contribuèrent d'ailleurs à ce résultat plus que tous les écrits de Voltaire et de ses coopérateurs, quelle qu'en ait été l'importance (*ibid.*, 105). Au même moment, la critique s'étend du pouvoir spirituel au pouvoir temporel d'autant plus que, depuis la Réforme, par suite de l'union étroite de la royauté et du clergé, il se trouvait fondé sur les mêmes doctrines. Aussi le voit-on, de la Régence à Louis XV, de Louis XV à Louis XVI, aller de chute en chute et tendre de plus en plus vers sa ruine.

Ainsi l'histoire de l'ancien système, à partir du moment où, vers le Xe siècle, il arrive à sa maturité, jusqu'à la veille de la Révolution, nous donne le spectacle d'une décadence ininterrompue. Mais en même temps que cette série régressive se développait, une autre avait lieu en sens inverse d'une portée non moins considérable. Les forces industrielles et scientifiques, une fois formées, ne manifestèrent pas exclusivement leur action par des effets destructifs, c'est-à-dire par le renversement de l'ancien ordre social ; elles en suscitérent un autre. Elles ne se bornèrent pas à détacher les consciences et les volontés individuelles des centres qui, en leur imprimant une même direction, en faisaient jusqu'alors un même corps ; mais à mesure qu'elles prirent plus d'énergie, elles devinrent elles-mêmes des foyers d'action commune et des centres d'organisation. C'est autour d'elles que vinrent peu à peu se grouper et s'ordonner la masse des éléments sociaux que les anciens pouvoirs, de plus en plus impuissants à les retenir sous leur dépendance, laissaient échapper. Sous ces influences nouvelles, un nouveau système social s'éleva lentement au sein de l'ancien qui se décomposait.

Tant que les arts et les métiers avaient été étroitement subordonnés à l'autorité théologique et militaire, devant servir d'instruments à des fins qui n'étaient pas les leurs, ils étaient arrêtés dans leur progrès. Mais dès qu'ils commencèrent à être affranchis, grâce à la libération des communes, ils prirent leur essor et ils se développèrent si vite qu'ils devinrent bientôt une puissance sociale avec laquelle il fallut compter. Tout dans la société tomba peu à peu dans leur dépendance, parce que rien ne fut plus possible sans eux. La force militaire elle-même leur fut subordonnée, une fois que la guerre devint chose complexe et coûteuse, une fois qu'elle réclama, non plus simplement du courage natif et une certaine tournure du caractère, mais de l'argent, des machines, des armes. De plus en plus, les perfectionnements de l'industrie et les inventions de la science, et enfin la richesse, furent plus nécessaires au succès des armes que la bravoure héréditaire. Or, quand une classe acquiert plus d'importance et de considération, que les fonctions qu'elle remplit deviennent plus essentielles, il est inévitable qu'elle prenne aussi plus d'influence sur la direction de la société et d'autorité politique directe. C'est en effet ce qui arriva. Peu à peu, on voit les représentants de l'industrie introduits dans les Conseils gouvernementaux, y jouer un rôle de plus en plus prépondérant et, par conséquent, contribuer pour une part croissante à déterminer la marche générale de la société. C'est surtout en Angleterre que ce phénomène se manifeste. Peu à peu les communes, c'est-à-dire les classes qui ne remplissent que des fonctions économiques, obtiennent d'abord une voix consultative dans le vote de l'impôt, puis une voix délibérative, puis le droit exclusif de voter le budget. Elles se substituaient ainsi à l'ancien pouvoir temporel dans une de ses fonctions les plus importantes ; et, pouvant désormais agir conformément à leur intérêt propre sur la direction de la société, elles en modifièrent l'orientation, puisqu'elles avaient de tout autres fins que les classes militaires. Autrement dit, le système social commence à tourner autour d'un pivot nouveau (*Organisateur*).

Ce n'est pas tout. Une des prérogatives essentielles de la féodalité consistait à rendre la justice. La justice seigneuriale était même une des particularités essentielles de l'organisation féodale. Mais une fois que les villes s'affranchirent, un des droits qu'elles tinrent le plus à racheter, ce fut celui d'administrer la justice. « Des municipalités se formèrent et furent chargées de ce soin. Les membres en étaient nommés par les citoyens et pour un temps limité. » Il est vrai que l'importance de ces tribunaux municipaux ne tarda pas à diminuer sous l'influence de circonstances diverses. Mais les affaires commerciales et industrielles leur restèrent attribuées. « Telle fut l'origine et la nature des tribunaux de commerce qui d'abord n'étaient autre chose que des municipalités » (*Industrie, III, 135 et sq.*). Or, l'apparition de ces tribunaux est un événement considérable dans le processus d'organisation que nous retraçons. Désormais, en effet, le corps industriel eut un organe judiciaire qui lui fut propre, en harmonie avec sa nature spéciale et qui vint compléter le système en voie de formation.

Mais cette organisation spontanée ne se réduisit pas à la constitution de quelques organes éminents comme les précédents, elle s'étendit à tout le détail de la vie collective, à toute la masse de la population qu'elle encadra d'une manière toute nouvelle. Avant la libération des communes, le peuple, pour tout ce qui regardait le temporel, avait pour chefs uniques et permanents les chefs mêmes de l'armée. Mais, depuis l'affranchissement, il s'en détacha peu à peu et s'organisa sous la direction des chefs des arts et métiers. Il contracta envers ces derniers des habitudes d'ordre et de subordination qui, sans être rigoureuses, suffisaient à assurer l'ordre dans les travaux et la bonne harmonie de la société. C'est surtout grâce à l'institution des armées permanentes que ce nouveau groupement des forces sociales put se séparer complètement de l'ancien et devenir indépendant. En effet, à partir de ce moment, le métier de soldat fut une fonction spéciale, séparée du reste de la population. Par suite, « la masse du peuple n'a plus aucun rapport avec les chefs militaires, elle n'a pas été organisée qu'industriellement. Celui qui se faisait soldat ne se regardait plus et n'était plus regardé comme appartenant au peuple ; il passait des rangs du nouveau système dans ceux de l'ancien, de communal il devenait féodal, et voilà tout. C'était lui qui se dénaturait, et non le système dont auparavant il faisait partie... Que l'on considère aujourd'hui l'état du peuple, et on verra qu'il n'est plus en rapport direct et continu, au temporel, qu'avec ses chefs industriels. Suivez par la pensée dans ses relations journalières un ouvrier quelconque, soit dans l'agriculture, soit dans les manufactures, soit dans le commerce, vous trouverez qu'il n'est habituellement en contact en subordination qu'avec des chefs agriculteurs, manufacturiers ou commerçants » (*Organisateur, IV, 149*).

Tout comme l'industrie, la science, à mesure qu'elle se développa, se fit une organisation appropriée à sa nature, très différente par suite de celle que présentait le pouvoir théologique. Les savants devinrent des personnages considérés, que la royauté prit de plus en plus l'habitude de consulter. C'est par suite de ces consultations répétées que de grands corps scientifiques se constituèrent peu à peu tout au sommet du système. Ce sont les académies. Plus bas, on vit s'élever toute sorte « d'écoles spéciales pour les sciences où l'action de la théologie et de la métaphysique était pour ainsi dire nulle ». « Une masse de plus en plus grande d'idées scientifiques entra dans l'éducation commune, en même temps que les doctrines religieuses perdaient peu à peu leur influence » (*Organisateur, IV, 137*). Enfin, tout comme pour l'industrie, ce commencement d'organisation ne resta pas localisé dans les sphères les plus hautes, dans les parties culminantes de la société, mais s'étendit à la masse du peuple qui se plaça de lui-même vis-à-vis du corps des savants dans un état de subordination analogue à celui où il se trouvait autrefois vis-à-vis du corps ecclésiastique. « Le peuple, organisé industriellement, s'aperçut bientôt que ses travaux ordinaires d'arts et métiers n'étaient nullement en rapport avec les idées théologiques... et partout où il put être en contact

avec les savants, il perdit l'habitude de consulter les prêtres, et il prit celle de se mettre en rapport avec ceux qui possédaient les connaissances positives » (Organisateur, *IV*, 153). Et comme il se trouva bien des conseils qui lui furent ainsi donnés, il finit par accorder « à l'opinion unanime des savants le même degré de confiance qu'il accordait dans le Moyen Age aux décisions du pouvoir spirituel. C'est ainsi que, par une sorte de foi d'un genre nouveau, il a successivement admis le mouvement de la Terre, la théorie astronomique moderne, la circulation du sang, l'identité de la foudre et de l'électricité, etc., etc. » « Il est donc prouvé, conclut Saint-Simon, que le peuple est (devenu) spontanément confiant et subordonné à l'égard de ses chefs scientifiques, de même qu'il l'est temporellement, par rapport à ses chefs industriels, et j'ai, par conséquent, le droit de conclure que la confiance est organisée dans le nouveau système aussi bien que la subordination » (Organisateur, *IV*, 155).

Voici donc comment peuvent se résumer les résultats de cette double évolution. A mesure que l'ancien système social s'effondrait, un autre se constituait au sein même du premier. La vieille société contenait dans ses flancs une société nouvelle, en voie de formation, et qui prenait tous les jours plus de force et de consistance. Or, ces deux organisations sont nécessairement antagonistes l'une de l'autre. Elles résultent de forces opposées et visant des fins contraires. L'une est essentiellement agressive, guerrière ; l'autre, essentiellement pacifique ; l'une voit dans les autres peuples des ennemis à détruire, l'autre tend à ne les considérer que comme les collaborateurs d'une oeuvre commune. L'une a pour objet la conquête ; l'autre, la production. De même au spirituel, la première s'adressait à la foi et imposait aux esprits des croyances qu'elle plaçait au-dessus de la discussion ; l'autre s'adresse à la raison et la confiance même, et l'espèce de soumission intellectuelle dont elle ne peut se passer, c'est au nom de la raison, c'est sous la réserve d'une vérification et des preuves toujours possibles qu'elle la réclame. Elles ne pouvaient donc pas coexister sans se contrarier mutuellement. Sans doute, malgré cet antagonisme, nous avons vu que la société industrielle était parvenue à se donner spontanément une certaine organisation, preuve de sa vitalité. Mais il s'en fallait que cette organisation pût être regardée comme suffisante. Le passé survivait toujours, si ébranlé qu'il fût, et par conséquent s'opposait à la constitution définitive du présent. Le pouvoir féodal et religieux avait été bien obligé de faire quelque place au corps des savants et des producteurs dans le système politique de la société. Mais c'était pour l'ancien régime et non pour le nouveau que ce système avait été fait. L'industrie l'avait utilisé autant que possible, mais ne l'avait pas remplacé pour cela par un autre qui fût fait vraiment à son image et ajusté à ses besoins. Les modifications qu'elle y avait introduites sont importantes à noter, car elles témoignent combien des réarrangements fonciers de la société étaient nécessaires, mais elles ne peuvent être regardées comme des transformations. Une constitution sociale faite pour la guerre et la destruction ne peut s'adapter exactement à une activité essentiellement pacifique et productrice. Pour que les besoins nouveaux pussent être satisfaits, il fallait donc que celle-ci suscitât un ordre politique qui lui fût adéquat. De même, la vieille morale et le vieux droit étaient discrédités à l'intérieur du monde nouveau qui se levait ; mais le nouvel ordre juridique et moral sans lequel le nouveau système ne peut être regardé comme organisé n'était pas donné pour cela. Ainsi, la société industrielle et positive aspirait à sa forme plus qu'elle ne l'avait trouvée. Pour y parvenir, il lui fallait et briser celle que la force de l'habitude continuait à maintenir, et, de plus, en trouver une autre qui l'exprimât. Tant que ce double résultat n'était pas obtenu, il était inévitable et qu'elle souffrît et que, à cause de l'importance sociale qu'elle avait prise, ces souffrances constituassent un malaise collectif.

Telle était la situation à la veille de la Révolution, et c'est de cette situation que la Révolution naquit. « Cette grande crise n'a point eu sa source dans tel ou tel fait isolé... Il s'est opéré un bouleversement du système politique, par la seule raison que l'état de société auquel

correspondait l'ancienne société avait totalement changé de nature. Une révolution civile et morale qui s'exécutait graduellement depuis plus de six siècles, a engendré et nécessité une révolution politique... Si l'on veut absolument assigner une origine à la Révolution française, il faut la dater du jour où a commencé l'affranchissement des communes et la culture des sciences d'observation dans l'Europe occidentale » (Syst. ind., V, 77). Un double besoin l'a donc suscitée, besoin de se débarrasser du passé et d'organiser le présent ; c'est au premier seulement que la Révolution a répondu. Elle a achevé de porter les derniers coups à l'ancien système, elle a aboli tout ce qui restait de la féodalité, même l'autorité royale, tout ce qui survivait de l'ancien pouvoir temporel en donnant au principe de la liberté de conscience les conséquences juridiques qu'il comportait, alors qu'il n'avait encore eu que des conséquences et des sanctions morales. Il fut solennellement inscrit à la base de notre droit.

Mais sur le sol qu'elle avait ainsi mis à nu, elle n'édifia rien de nouveau. Elle déclara qu'on n'était plus tenu d'admettre les vieilles croyances, mais sans travailler à élaborer un corps nouveau de croyances rationnelles que toutes les intelligences pussent accepter. Elle ruina les bases sur lesquelles reposait l'autorité politique, mais sans lui en assigner d'autres qui eussent du moins quelque stabilité. Elle proclama que le pouvoir politique ne devait plus appartenir à ceux qui l'avaient jusque-là détenu, mais sans l'attribuer à aucun organe défini, c'est-à-dire qu'il était à tout le monde ; c'était en faire un *res nullius*, un instrument propre à toutes les fins possibles et non un facteur défini ayant un objet défini. Une oeuvre aussi exclusivement destructive, bien loin d'atténuer la crise qui l'avait suscitée, ne pouvait que rendre le mal plus aigu et plus intolérable. Car l'absence d'organisation dont souffrait la société industrielle devint encore bien plus sensible, une fois que tout ce qui restait de l'ancienne eut disparu. La faible cohésion de cette société naissante devint un péril social beaucoup plus grave, une fois que les vieux liens sociaux furent complètement brisés. Le corps social arrachant ces liens, même les plus ... afin de trouver sa fin, fit [si bien] (?) qu'il n'en eut plus aucune. C'est même de là que vint cette espèce d'incertitude, d'angoisse exaspérée, qui est la caractéristique de l'époque révolutionnaire. « Depuis longtemps, dit Saint-Simon, le vide des anciennes idées générales se faisait sentir ; depuis longtemps, leur empire était devenu gênant ; on s'en voulait de ne pas secouer ce despotisme moral qu'on appelait déjà préjugé, mais qu'on subissait encore, faute d'avoir mieux. » « Des philosophes, plus hardis que sages, portent à cette opinion vieillie des coups prématurés, des coups, toutefois faciles et décisifs, le système des idées générales s'écroula, et la société fut dissoute. Les esprits n'ayant plus rien de convenu entre eux, se séparèrent et devinrent ennemis ; ce fut la lutte de tous les caprices et le combat de toutes les imaginations » (Industrie, 11, 206). C'est de là aussi que vint l'avortement partiel de la Révolution. Comme une société aussi désorientée ne put pas vivre, on vit bientôt renaître de leurs cendres quelques-unes des institutions détruites. L'autorité royale fut rétablie. Mais ces résurrections du passé ne constituent pas davantage une solution. Le problème se pose donc au lendemain de la Révolution, au début du XIXe siècle, dans les mêmes termes qu'à la veille de 1789, il est seulement devenu plus pressant. Le dénouement est plus urgent si l'on ne veut pas voir les crises naître des crises sans termes, l'exaspération devenir l'état chronique de la société, et finalement une dissolution plus ou moins proche en résulter. Il faut prendre un parti. Ou restaurer complètement l'ancien système, ou organiser le nouveau. C'est là justement ce qui constitue la question sociale.

On ne peut, comme nous le verrons, la poser avec plus de profondeur. Ce qui fait l'originalité de cette analyse historique, c'est que Saint-Simon a très justement senti que les changements qui s'étaient spontanément produits dans les sociétés européennes depuis le Moyen Age n'avaient pas porté simplement sur tel ou tel caractère particulier, sur tel ou tel détail du mécanisme gouvernemental, mais que c'est l'organisme social qui avait été atteint jusque dans

sa base. Il a compris que le mouvement libéral, dont la Révolution n'a été que l'aboutissement, mais qui a couvé pendant des siècles avant elle, n'avait pas eu simplement pour effet de débarrasser les citoyens de quelques liens gênants, de telle sorte qu'on pût le regarder comme parvenu à son terme actuel, une fois que ces obstacles eurent été supprimés ; mais qu'il en était résulté une dissolution de l'ancien ordre de choses, et que cette dissolution n'était pas une solution, mais rendait seulement celle-ci plus immédiatement nécessaire. Il comprit que pour réorganiser les sociétés, il ne suffit pas de détruire le système de forces qui en faisait l'unité ; que cette destruction accomplie, si nécessaire qu'elle soit d'ailleurs, l'équilibre social devient lui-même à son tour précaire, ne se maintient que par un miracle, est destiné à s'écrouler au moindre souffle et que, par conséquent, il est nécessaire de le restaurer sur des bases nouvelles ; et, par suite, d'après un plan qui ne soit pas simplement la reproduction de l'ancien. Les grandes questions contemporaines se trouvent ainsi rattachées à toute la suite de notre développement historique.

HUITIÈME LEÇON

Si, comme nous l'avons vu, Saint-Simon juge avec indépendance, parfois même avec sévérité, l'œuvre révolutionnaire ; s'il estime, par exemple, qu'elle a été à certains égards imprudente et précipitée, qu'en tout cas elle ne constitue pas une solution de la crise, ce serait se méprendre que de voir dans ses critiques une condamnation. D'abord, il pose en principe qu'elle était nécessaire et inévitable : notre histoire, tout entière, depuis les origines, n'en est qu'une longue préparation. De plus, s'il reproche aux hommes de la Révolution d'avoir renversé les anciennes institutions sans se préoccuper de savoir ce qu'ils mettraient à la place, il considère que cette destruction était indispensable pour que l'édification d'un nouveau régime fût possible. La nuit du 4 août lui paraît même être une des grandes dates de l'histoire. La nation française, dit-il, « a proclamé sa majorité dans la nuit du 4 août en abolissant toutes les institutions dérivées de l'état d'esclavage » (Catéch., X, 12). Ailleurs, c'est à l'influence bienfaisante de la Révolution qu'il attribue la situation relativement favorable où nous nous trouvons vis-à-vis des questions sociales. « La Révolution, dit-il, dont les grands effets moraux commencent à se développer, a fait entrer les Français en verve sous le rapport de la politique ; ainsi, on ne doit pas s'étonner qu'ils se montrent supérieurs aujourd'hui aux Anglais en conceptions organiques » (Organisation sociale, X, 148). En somme il lui reproche, non d'avoir été, mais de n'avoir pas été tout ce qu'elle aurait pu être, surtout tout ce qu'il était nécessaire qu'elle fût.

Mais d'où vient qu'elle est restée ainsi à mi-chemin ? Qu'est-ce donc qui l'a empêchée d'aboutir à des résultats positifs ? L'explication qu'en donne Saint-Simon mérite d'être notée.

Il est, dit-il, dans la nature de l'homme de ne pouvoir passer, sans intermédiaire, d'une doctrine à une autre, d'un système social à un système différent. C'est pourquoi l'autorité de la science et de l'industrie n'aurait jamais pu se substituer à celle du clergé et de la féodalité si, au moment où la première commençait à prendre naissance et la seconde à s'affaiblir, il ne s'était constitué, entre elles deux, « un pouvoir temporel et un pouvoir spirituel d'une nature intermédiaire, bâtarde et transitoire, dont l'unique rôle était d'opérer la transition d'un système social à l'autre » (Syst. ind., V, 80). C'est ainsi que, entre le corps féodal et le corps industriel, apparut la classe des légistes. Les légistes, tout comme les travailleurs, n'avaient d'abord été que les agents des seigneurs. Mais, peu à peu, ils formèrent une classe distincte, dont l'autonomie alla en grandissant, dont l'action par suite s'opposa à l'action féodale et la modifia

« par l'établissement de la jurisprudence, laquelle n'a été qu'un système organisé de barrières opposées à l'exercice de la force » (ibid., 81). Une justice se constitua alors qui n'était pas purement féodale et le pouvoir militaire se trouva assujéti à des limitations et à des règles puisées dans l'intérêt des industriels ; car ceux-ci profitaient nécessairement de toute restriction apportée à la puissance antagoniste contre laquelle ils luttèrent. De même, pour ce qui concerne le spirituel, les métaphysiciens, sortis du sein même de la théologie, s'intercalèrent entre la science positive et le clergé, s'inspirant à la fois de l'un et l'autre esprit; sans cesser de fonder leurs raisonnements sur une base religieuse, ils modifièrent cependant l'influence théologique par l'établissement du droit d'examen en matière de droit et de morale.

Ce sont ces deux puissances intermédiaires et mixtes qui occupèrent presque exclusivement la scène politique jusqu'à la Révolution, parce que, par leur nature composite et ambiguë, elles répondaient alors mieux que toutes autres à l'état également ambigu de la civilisation. Il n'est pas douteux qu'elles n'aient ainsi rendu les plus grands services et contribué dans une large mesure à l'affranchissement définitif de la science et de l'industrie. Grâce aux uns, le monde du travail échappa aux tribunaux féodaux ; grâce aux autres, on se fit de plus en plus à cette idée que la société pouvait se maintenir sans que les consciences particulières fussent placées sous la dépendance des doctrines théologiques. Aussi, au moment où la Révolution éclata, leur autorité était tellement grande qu'ils en prirent tout naturellement la direction. Les industriels et les savants ne crurent pas pouvoir mieux faire que de leur confier aveuglément leur cause. Ce sont donc des hommes de loi et des littérateurs métaphysiciens qui ont presque exclusivement composé les assemblées révolutionnaires et qui en ont inspiré les actes. Or, dans cette situation nouvelle, ils ne purent exercer d'autre action que celle qui était conforme à leur nature et à leur passé. Puisqu'ils n'avaient pas eu d'autre fonction jusque-là que de limiter les pouvoirs gouvernementaux, ils continuèrent à y apporter sans relâche des limitations nouvelles jusqu'à ce que, à force d'être contenues, ces forces sociales se trouvèrent réduites à rien. Mais s'ils étaient admirablement préparés et organisés pour mener à son dernier terme cette oeuvre de renversement, ils n'avaient rien de ce qu'il fallait pour édifier un système nouveau, car, sans s'en rendre compte, c'est du passé, de l'ancien état de choses qu'ils tenaient tout le fond de leurs doctrines. Comment les jurisconsultes auraient-ils pu s'élever à la conception d'un ordre social différent de celui qu'ils venaient de détruire, puisque « leurs opinions politiques sont inévitablement déduites, pour la plus grande partie, du droit romain, des ordonnances de nos rois, des coutumes féodales, en un mot de toute la législation qui a précédé la révolution » (Sur *la querelle des Abeilles et des Frelons*, III, 219). Comment des métaphysiciens, comme était toute l'école philosophique du XVIII^e siècle, auraient-ils pu constituer un système d'idées et de croyances, en harmonie avec un état social déterminé, puisque, sous l'influence de l'esprit théologique qui continuait à les animer, ils aspiraient, dans toutes les questions pratiques qu'ils se posaient, à des solutions absolues, indépendantes de toute considération de temps et de lieu, de toute condition historique ? Le rôle efficace des uns et des autres devait donc se borner à détruire. « Quand ils ont voulu aller plus loin, ils se sont jetés dans la question absolue du meilleur gouvernement imaginable ; et, toujours dirigés par les mêmes habitudes, ils l'ont traitée comme une question de jurisprudence et de métaphysique. Car, la théorie des droits de l'homme, qui a été la base de tous leurs travaux en politique générale, n'est autre chose qu'une application de la haute métaphysique à la haute jurisprudence » (Syst. *ind.*, V, 83).

On voit que cette manière de concevoir et d'apprécier le rôle historique des légistes ne doit pas être simplement attribuée à des préventions personnelles de Saint-Simon, à l'éloignement, par exemple, qu'un génie intuitif et inventif comme le sien pourrait avoir éprouvé pour la dialectique un peu sèche des jurisconsultes. Elle tient à des causes plus profondes. Le droit,

c'est la forme que les relations sociales ont prise avec le temps par l'effet de l'habitude et de la tradition ; c'est de la coutume fixée. C'est donc le passé qu'il exprime. Par la façon même dont il se forme, il correspond beaucoup plus à l'état de choses qui disparaît qu'à celui qui tend à s'établir. Par cela seul il gêne, utilement dans bien des cas, les projets de réformes sociales et, par conséquent, ceux qui en ont la garde sont pour les novateurs plutôt des ennemis que des auxiliaires. Mais, outre cette raison très générale il en est une, plus particulière, qui a plus spécialement inspiré à Saint-Simon ses appréciations. La société industrielle, telle qu'il la conçoit, réclame, à cause de son extrême complexité, une organisation également complexe ; comme elle doit pouvoir varier avec facilité selon les circonstances de temps et de lieu, comme, tout en reposant partout sur les mêmes bases très générales, elle ne saurait être identiquement la même ici et là, aujourd'hui et demain, elle ne peut pas se prendre en des formules rigides et définies, elle ne peut pas se soumettre à une réglementation absolument uniforme et fixée une fois pour toutes. Seuls les principes en peuvent être définis avec précision. Par conséquent, la forme juridique qu'appelle cette société ne saurait être complètement détachée de la matière sociale à laquelle elle s'applique, pour être considérée à part, dans l'abstrait, pour devenir l'objet d'une étude et d'une élaboration spéciale. Car séparée des faits sociaux concrets, particuliers, variables où elle s'incarne, elle ne peut consister qu'en formules aveugles étrangères au réel qu'elles ignorent. Or, c'est cette abstraction qui est impliquée dans le point de vue des juristes. Ils n'ont une raison d'être que dans la mesure où le droit peut être isolé des fonctions sociales qu'il régleme ; car c'est seulement à cette condition qu'il peut être question d'instituer un corps de fonctionnaires spéciaux, à savoir les juristes, chargés de le connaître et de l'interpréter. Puisque donc une telle dissociation est impossible dans une société industrielle, les légistes proprement dits ne sauraient y avoir de place. Dans un tel système, ce serait aux industriels eux-mêmes et à eux seuls qu'il appartiendrait d'appliquer les principes généraux du droit à la diversité des cas particuliers, parce que seuls ils sont assez directement en rapport avec le détail de la vie sociale pour pouvoir tenir compte de toutes les combinaisons possibles des circonstances et ne pas imposer lourdement à des situations différentes des préceptes uniformes. On s'explique mieux ainsi d'où vient toute l'importance qu'attribue Saint-Simon à l'avènement des tribunaux de commerce ; c'est qu'il y voit le type de la nouvelle organisation judiciaire parce que les industriels n'y ont pour juges que leurs pairs et collègues, et que le rôle des spécialistes du droit y est réduit au minimum. A bien plus forte raison, par conséquent, ces derniers ne sauraient-ils remplir utilement l'office de directeurs de l'évolution sociale, puisqu'il leur manque ce qui est nécessaire pour la mener à sa fin naturelle, à savoir le contact immédiat avec la réalité collective. Voilà pourquoi Saint-Simon les tient en suspicion, c'est qu'il y a suivant lui incompatibilité entre la rigidité de la discipline juridique et la flexibilité infinie de l'organisation industrielle. Dans celle-ci, le droit doit redevenir immanent à la société pour pouvoir en exprimer toutes les nuances et les variations, et cesser d'être la matière d'une fonction spéciale.

Il paraît bien, en effet, que la vie économique très développée des sociétés modernes ne puisse s'organiser qu'à l'aide d'un droit beaucoup plus souple et plus malléable que celui des codes, inséparable par conséquent des relations sociales auxquelles il s'applique. Il semble, d'autre part, qu'il faut que les hommes de loi n'aient pas dans la direction pratique de nos sociétés une part prépondérante, prépondérance qui remonte, comme le fait voir Saint-Simon, jusqu'aux premiers temps de la lutte contre la féodalité ¹⁷.

¹⁷ Et qui n'a plus la même raison d'être, une fois celle-ci disparue.

Et déjà à cet égard l'observation de Saint-Simon méritait d'être retenue. Mais elle présente encore une autre importance pour l'histoire des idées. Si on la rapproche en effet de ce qui a été dit précédemment, on arrive à cette conclusion que, suivant Saint-Simon, les sociétés européennes auraient successivement passé par trois systèmes sociaux, le système théologique ou féodal, le système métaphysique ou juridique, et le système positif. On reconnaît dans cette formule cette fameuse loi des trois états dont Comte devait faire la base de sa doctrine. Elle est donc d'origine saint-simonienne.

C'était surtout une vue particulièrement profonde que d'avoir montré dans cette révolution politique, non pas seulement un heureux adoucissement au despotisme féodal, mais l'avènement d'une forme nouvelle de la vie collective, les premiers essais d'une organisation sociale reposant sur une base économique. Les observations sur la constitution des armées permanentes et sur les conséquences qui en sont résultées ne méritent pas moins d'être notées.

Il serait trop long de relever toutes les idées fécondes que contient le tableau à grands traits de notre développement historique. C'est Saint-Simon le premier qui a compris, avant Guizot, toute l'importance sociale du mouvement communal, et les liens qui l'unissaient à la Révolution et aux questions actuelles. Le premier aussi, il a jugé l'œuvre de la Révolution avec l'impartialité de l'histoire sans la condamner en bloc, comme faisaient les défenseurs de l'Ancien Régime, sans la glorifier systématiquement, comme faisaient les libéraux de son temps et, sur ce point encore, Comte a été son héritier. D'une manière générale, on ne peut pas ne pas admirer avec quelle absence complète de tous préjugés, quel sentiment de la continuité historique il a su retrouver le rôle de chaque période, même des plus discréditées comme le Moyen Age, dans la suite ininterrompue des transformations qui rattachent la société du Xe siècle aux temps contemporains.

CHAPITRE VIII

La doctrine de Saint-Simon (suite) Organisation du système industriel

HUITIÈME LEÇON

(Fin)

Mais revenons maintenant à la question pratique qui s'est dégagée de cette analyse historique. Étant donné que nos sociétés actuelles contiennent en elles deux systèmes sociaux différents et même opposés, l'un qui va de plus en plus en s'affaiblissant, l'autre de plus en plus en se développant, comment dénouer la crise qui résulte de cet antagonisme ?

Essaiera-t-on de concilier les contraires et de faire à chacun de ses systèmes sa part ? Mais une nation ne forme une véritable association politique que si elle a un but commun d'activité. Elle ne peut pas, sans se diviser contre elle-même, poursuivre deux fins contradictoires. C'est le cas de l'Angleterre, dont la constitution repose à la fois sur le principe industriel et sur le principe militaire. Il en résulte que chaque institution a, pour ainsi dire, sa contre-institution qui contredit la première. C'est ainsi que la presse des matelots coexiste chez eux avec la loi libérale d'habeas corpus ; que la ville industrielle de Manchester n'a pas de représentant au Parlement, tandis que de petits bourgs ont le leur, que le gouvernement anglais prétend soumettre à son hégémonie maritime toutes les nations, et que de l'autre il proclame l'égalité de tous les peuples en réclamant la suppression de la traite des nègres, etc., etc. Une organisation aussi incohérente se détruit elle-même et le peuple auquel elle s'applique ne peut avancer ni dans un sens ni dans l'autre, puisqu'il ne peut faire un pas dans une direction sans en faire un autre ensuite dans la direction contraire. Un tel état est donc un état de crise et de maladie, qui ne peut durer (Catéch., X, 82). Il faut choisir résolument entre les deux fins qui peuvent être proposées à l'activité sociale. Mais ne pourrait-on conserver le système militaire en y introduisant des perfectionnements qui le mettent en harmonie avec les nécessités nouvelles de la vie industrielle ? C'est, répond Saint-Simon, prêter aux institutions sociales une plasticité qu'elles n'ont pas : « Les institutions, de même que les hommes qui les créent, sont modifiables ; mais elles ne sont pas dénaturables : leur caractère primitif ne peut pas s'effacer entièrement » (Catéch., VIII, 34). Elles ne peuvent donc « être perfectionnées que jusqu'à un certain point, passé lequel les principes qui leur servent de base ne peuvent plus se plier suffisamment pour recevoir les modifications qu'on voudrait leur faire subir » (X, 162). Par conséquent, ce n'est pas par des retouches de détail qu'on pourra jamais purger les sociétés modernes des contradictions qui les travaillent. De pareilles mesures ne peuvent être que des solutions provisoires et d'attente, utiles quand elles viennent à leur heure - et Saint-Simon croit même que cette heure est passée - mais qui en tout cas ne sauraient passer pour définitives. Elles ne sauraient faire cesser la crise, puisqu'elles en laissent survivre les causes.

Pour la dénouer radicalement, on ne peut hésiter qu'entre les deux partis suivants : ou bien restaurer intégralement le système ancien, ou bien en produire un autre qui embrasse, comme faisait le précédent quand il était intact, l'intégralité de la vie sociale.

Le premier parti était alors conseillé par les représentants de l'école rétrograde, de Maistre, de Bonald, Lamennais. Saint-Simon ne parle pas sans estime de leur doctrine, qui lui paraît avoir du moins cet avantage d'être logique et d'accord avec elle-même (Catéch., VIII, 173). Mais, dit-il, les sociétés ne remontent pas le cours de l'histoire. « Un système que les siècles avaient édifié, et que les siècles ont détruit ne peut plus être rétabli. La destruction des anciennes doctrines est complète, radicale et irrévocable. Elles obtiendront toujours un souvenir de reconnaissance et de vénération, de la part de tous les véritables penseurs et de tous les gens de bien, pour les innombrables et éminents services qu'elles ont rendus à la civilisation pendant la longue époque de leur maturité ; mais la mémoire des vrais amis de l'humanité est désormais leur seule place ; elles ne peuvent plus prétendre à l'activité » (Syst. ind., VI, 50 et 51). Si encore le mouvement qui entraîne l'humanité dans cette direction n'avait pris naissance qu'avec les sociétés chrétiennes, quoiqu'une durée de plusieurs siècles soit déjà suffisante pour qu'il soit impossible d'y voir un simple accident, cependant on pourrait croire à la rigueur qu'un jour viendra où il prendra fin, comme il y a eu un jour où il a commencé. Mais, en réalité, les origines en sont beaucoup plus lointaines et c'est uniquement pour ne pas étendre inutilement le champ des recherches historiques que Saint-Simon a pris cette date comme point de départ de ses observations. Si l'on remonte plus haut, si l'on part, par exemple, des sociétés qui ont précédé celles du Moyen Age, on verra que, dès lors, l'évolution sociale s'est faite dans le même sens. Dans le monde gréco-latin, la classe industrielle se confondait avec la classe servile. C'étaient les esclaves qui étaient les producteurs, et l'esclave était la propriété directe du maître, c'était sa chose. La substitution du servage à l'esclavage, telle qu'elle se fit dans les sociétés chrétiennes, fut donc pour l'industrie un premier affranchissement. Car le serf ne dépendit plus du pouvoir militaire que d'une manière médiate et indirecte, à savoir par l'intermédiaire de la glèbe à laquelle il était attaché. Il était lié à la terre, non au seigneur : celui-ci n'en pouvait faire ce qu'il voulait. La liberté de ses mouvements devint donc plus grande (*Industrie, III, 142*). D'un autre côté, à Rome et en Grèce, le pouvoir spirituel et le pouvoir militaire étaient confondus. C'était la même classe qui détenait l'un et l'autre. Cet état d'indétermination avait pour conséquence une subordination étroite de la vie intellectuelle au pouvoir militaire, qui cessa du jour où, avec le christianisme, les deux domaines furent définitivement séparés. Cette séparation a été pour l'intelligence humaine une première libération, vue profonde que l'on peut considérer aujourd'hui comme acquise à l'histoire. Le grand service que le christianisme a rendu à la pensée a été d'en faire une puissance sociale, distincte de la puissance gouvernementale, et égale, même par certains côtés, supérieure à cette dernière. Désormais, l'esprit eut une carrière qui lui appartient en propre et où il put développer sa nature¹⁸. Ainsi le mouvement des communes et l'importation des sciences positives en Europe ne sont pas un premier commencement. Depuis que l'humanité existe, elle est en marche vers le même but ; c'est donc qu'il est dans sa nature d'aller dans ce sens, et il est vain de chercher à la refouler en arrière.

Puisque cette disparition progressive de l'ancien système« est un résultat forcé de la marche qu'a suivie la civilisation » (*Organisateur, IV, 63*), il n'y a pas à discuter pour savoir si elle est utile. Quoi qu'on puisse penser à cet égard, il n'y a qu'à s'incliner puisqu'elle est nécessaire.

¹⁸ « Cette division, qui n'existait pas chez les Romains, est le perfectionnement le plus capital dans l'organisation sociale qui ait été fait par les modernes. C'est là ce qui a primitivement fondé la possibilité de faire de la politique une science, en permettant de rendre la théorie distincte de la pratique » (*Organisateur, IV, 85*).

Mais, en réalité, il est aisé de voir qu'elle est conforme aux intérêts véritables de l'humanité. De militaire qu'il était autrefois, l'esprit humain est devenu pacifique. On a compris que l'industrie offrait aux nations un moyen de s'enrichir et d'améliorer leur sort autrement fécond que la guerre. Par suite, la puissance militaire a perdu son ancienne importance. De même, les propositions conjecturales qu'enseignaient les prêtres sont devenues inutiles depuis que la science nous a montré la supériorité des propositions démontrées. Les représentants de l'ancien ordre de choses ne rendent donc plus de services effectifs et ne se maintiennent que par la force de l'habitude. C'est ce que Saint-Simon a essayé de rendre sensible dans un pamphlet célèbre. « Imaginez, dit-il, que la nation perde Monsieur, les princes, les cardinaux, les évêques, les juges, et, en sus de cela, les dix mille propriétaires les plus riches parmi ceux qui vivent de leurs rentes sans produire. Qu'en résulterait-il ? Cet accident affligerait certainement tous les Français parce qu'ils sont bons... mais il n'en résulterait aucun mal politique pour l'État. Il existe un grand nombre de Français en état d'exercer les fonctions de frère du roi aussi bien que Monsieur... Les antichambres des châteaux sont pleines de courtisans prêts à occuper les places des grands officiers de la couronne... Que de commis valent nos ministres d'État !... Quant aux dix mille propriétaires, leurs héritiers n'auront besoin d'aucun apprentissage pour faire les honneurs de leurs salons aussi bien qu'eux » (*Organisateur, IV, 22-23*). La substitution ne se ferait pas avec la même facilité si c'était, non plus trente mille personnages de cette sorte, mais seulement trois mille producteurs, soit de l'ordre intellectuel, soit de l'ordre économique, que la France se trouvait avoir perdus. Alors, elle « deviendrait un corps sans âme » et il lui faudrait « au moins une génération entière pour réparer ce malheur » (*ibid., 20*).

Ainsi, il n'est ni possible ni utile de restaurer intégralement l'ancien système. Mais nous savons d'autre part que toute combinaison éclectique est contradictoire et incohérente, qu'une organisation sociale ne peut être regardée comme stable qu'à condition d'être entièrement homogène, c'est-à-dire à condition de reposer tout entière sur l'un des deux principes dont l'histoire nous montre le continuel conflit, à l'exclusion de l'autre. D'où il suit que les sociétés modernes ne seront définitivement en équilibre que quand elles seront tout entières organisées sur une base purement industrielle. Arrêtons-nous un instant à cette conclusion et à l'argumentation d'où elle est déduite ; car on y trouve l'origine d'un des caractères importants du socialisme, je veux dire son esprit radical et révolutionnaire. Par ces mots, je n'entends pas dire que le socialisme soit plus ou moins nécessaire à employer la violence matérielle pour atteindre sa fin. Une telle proposition ne saurait, en aucun cas, s'appliquer à Saint-Simon, suivant qui la violence ne saurait jamais servir à rien édifier et n'est qu'une arme de destruction (*Catéch., VIII, 9*). J'entends parler seulement de la tendance très générale des doctrines socialistes à faire table rase du passé pour construire l'avenir. Que, pour procéder à cette oeuvre de renversement, elles recommandent de ne recourir qu'à des mesures légales ou qu'elles légitiment l'insurrection, qu'elles croient nécessaire ou non de ménager les transitions, il n'importe. Presque toutes considèrent qu'il y a incompatibilité complète entre ce qui doit être et ce qui est, et que l'ordre actuel doit disparaître pour faire place à l'ordre nouveau. En ce sens, elles sont révolutionnaires, quelques précautions qu'elles prennent pour amortir les effets de cette révolution. Nous venons de voir, par l'exemple de Saint-Simon, d'où leur vient cet esprit subversif. Il tient au caractère intégral qu'affectent leurs revendications. Sentant très vivement les besoins nouveaux qui travaillent la société, ils n'ont plus le sentiment des autres. Épris du but qu'ils poursuivent, ils croient nécessaire de le réaliser dans toute sa pureté, sans aucun alliage qui le corrompe. Il faut donc que les sociétés s'organisent tout entières, de la base au sommet, en vue d'assurer cette réalisation intégrale. Or, elles se sont constituées pour répondre à de tout autres fins. Par conséquent, leur organisation présente étant un obstacle à celle qu'il faut établir, doit disparaître. Il faut que les éléments sociaux soient rendus à la

liberté pour pouvoir s'ordonner d'après un plan nouveau. Il faut que le corps social meure pour pouvoir renaître. Saint-Simon ne s'aperçoit pas qu'une telle argumentation est en contradiction avec ses prémisses. Si, comme il ne cesse de le répéter, chaque période de l'histoire sort de celle qui précède, la seconde se retrouve dans la première et par conséquent persiste sous des formes nouvelles. Si ce qui sera vient de ce qui a été, ce qui a été ne saurait cesser d'être, car la cause survit dans son effet, le principe dans ses conséquences. Rien ne se détruit. Si l'avenir est issu du passé, il ne saurait s'en affranchir. Il faut choisir. Ou bien les institutions futures ne sont que les institutions anciennes transformées et, dans ce cas, celles-ci se retrouvent sous celles-là, ou bien les premières ne sont pas nées des secondes, mais alors, d'où viennent-elles ? La continuité historique est rompue et on se demande comment un tel hiatus peut se produire sans que le cours de la vie sociale soit en même temps suspendu.

Quoi qu'il en soit sur ce point, étant donné que le système nouveau doit différer entièrement de l'ancien, comment faut-il procéder pour en tracer le plan ? Dans la mesure où il n'est pas, il est clair qu'il doit être inventé. « Il est clair que le régime industriel ne pouvant être introduit ni par le hasard, ni par la routine, il a dû être conçu *a priori* » (*Catéch.*, VIII, 61). Mais, d'un autre côté, il n'est ni nécessaire, ni d'ailleurs possible de l'inventer de toutes pièces, car nous savons que déjà il existe en partie. Il y a sous l'organisation féodale une organisation industrielle qui va en se développant depuis le Moyen Age. Or, celle qu'il s'agit d'établir ne saurait être autre chose que la précédente, mais fortifiée et agrandie. Telle qu'elle est, elle est insuffisante, mais seulement parce qu'elle n'embrasse pas encore toute la vie sociale, contenue qu'elle a été jusqu'à présent par les restes de l'ancien régime. Il n'y a donc qu'à prendre conscience des caractères qu'elle présente dès maintenant et à voir ce qu'ils doivent devenir si, comme il résulte de ce qui précède, ce système, au lieu d'être subordonné à un autre, reste seul et s'étend par suite à toutes les fonctions collectives sans exception, si le principe sur lequel il repose devient la base même de l'organisation sociale dans sa totalité, en somme, alors tout se réduit à observer les propriétés essentielles de l'ordre industriel, tel qu'il s'est spontanément constitué, et à les généraliser.

Or, le trait le plus essentiel de cette organisation spontanée, c'est qu'elle a tout entière pour but, et pour but exclusif, d'accroître l'empire de l'homme sur les choses. « S'occuper uniquement d'agir sur la nature pour la modifier autant que possible de la manière la plus avantageuse à l'espèce humaine », voilà quelle a été, depuis leur affranchissement, l'unique tâche des communes, c'est-à-dire de la société nouvelle en voie de formation. Au lieu de chercher à étendre le domaine national, au lieu de détourner des biens de ce monde l'attention des hommes, elle s'est attachée au contraire à accroître pacifiquement leur bien-être par le développement des arts, des sciences et de l'industrie. Elle a eu comme fonction unique de produire des choses utiles pour notre existence terrestre. Par conséquent, puisque toute la réforme consiste à étendre à la société entière ce qui n'a été vrai jusqu'à présent que de cette société partielle, la crise ne sera résolue que quand toute la vie sociale convergera vers ce même but, à l'exclusion de tout autre. La seule forme normale que puisse désormais prendre l'activité collective, c'est la forme industrielle. La société ne sera pleinement d'accord avec elle-même que quand elle sera totalement industrialisée. « La production des choses utiles est le seul but raisonnable et positif que les sociétés politiques puissent se proposer » (*Industrie*, II, 186). Les vertus militaires, comme l'ascétisme que prêche la religion, sont désormais sans raison d'être. Les choses de la guerre comme celles de la théologie n'intéressent plus qu'une petite minorité et, par conséquent, ne servant plus d'objectif aux communes préoccupations des hommes, elles ne sauraient fournir la matière de la vie sociale. Le seul ordre d'intérêts qui puisse maintenant tenir ce rôle, c'est celui des intérêts économiques. « Il est un ordre d'intérêts senti par tous les hommes, les intérêts qui appartiennent à l'entretien de la vie et au bien-être.

Cet ordre d'intérêts est le seul sur lequel tous les hommes s'entendent et aient besoin de s'accorder, le seul où ils aient à délibérer, à agir en commun, le seul donc autour duquel puisse s'exercer la politique et qui doit être pris pour mesure unique dans la critique de toutes les institutions et de toutes les choses sociales » (Industrie, II, 188). La société doit devenir une vaste société de production. « La société tout entière repose sur l'industrie. L'industrie est la seule garantie de son existence... L'état de choses le plus favorable à l'industrie est donc par cela seul le plus favorable à la société » (II, 13).

De ce principe sort une conséquence considérable. C'est que « les producteurs des choses utiles étant les seuls hommes utiles dans la société, ils sont les seuls qui doivent concourir à régler sa marche » (Industrie, II, 186). C'est donc à eux et à eux seuls qu'il appartient de faire la loi ; c'est entre leurs mains que doit être déposée l'intégralité du pouvoir politique. Puisque, dans l'hypothèse, toute la trame de la vie sociale serait faite de relations industrielles, n'est-ce pas évidemment les industriels qui seuls sont en état de la diriger ? Le raisonnement, qui est capital, comprend deux étapes : 1^o puisque, dans ce système, il n'y a plus rien de social que l'activité économique, l'organe régulateur des fonctions sociales doit avoir pour rôle de présider à l'activité économique de la société. Il n'y a plus de place pour un organe central qui ait un autre objet puisqu'il n'y a plus d'autre matière à la vie commune ; 2^o cet organe doit être nécessairement de la même nature que ceux dont il est chargé de régler le fonctionnement, c'est-à-dire qu'il doit être composé exclusivement de représentants de la vie industrielle.

Mais que faut-il entendre par ce mot ? D'après une conception qu'on trouve à la base d'un très grand nombre de constitutions politiques, les représentants les plus autorisés des intérêts économiques seraient les propriétaires. Pour Saint-Simon, au contraire, le propriétaire qui n'est que propriétaire, qui n'exploite pas lui-même son capital, est aussi peu qualifié que possible pour remplir un tel emploi. Il ne fait même pas partie de la société industrielle, car elle ne comprend que des producteurs, et il ne produit pas. C'est un frelon, et elle ne compte que des abeilles. Il y est donc aussi complètement étranger que les nobles et tous les fonctionnaires de l'ancien système. Il y a, dit Saint-Simon, deux grands partis, l'un qui comprend l'immense majorité de la nation, c'est-à-dire tous les travailleurs, et que Saint-Simon appelle national et industriel ; l'autre, qu'il qualifie d'antinational, parce qu'il est comme un corps parasitaire dont la présence ne fait qu'entraver le jeu des fonctions sociales. Dans ce dernier figurent les nobles... et « les propriétaires vivant noblement, c'est-à-dire à ne rien faire » (Parti *national*, III, 204). Cette opposition entre le propriétaire et l'industriel revient sans cesse sous sa plume et sous toutes les formes. Dans un de ses derniers ouvrages (*Catéch. Industriel*), le premier est même désigné par le mot plus moderne de bourgeois. « Ce ne sont pas les industriels qui ont fait la révolution, ce sont les bourgeois. » Mais il importe de remarquer que ce n'est pas tous les capitalistes qui sont ainsi mis en dehors de la société régulière, mais ceux-là seulement qui ne vivent que de leurs rentes. Quant à ceux qui font eux-mêmes fructifier leurs richesses, qui les fécondent de leur travail, ce sont des industriels. Par conséquent, la société industrielle comprend tous ceux qui participent activement à la vie économique, qu'ils soient ou non propriétaires. Le fait de posséder n'y donne pas accès, mais n'en exclut pas.

Mais de quelle manière procéder à l'élimination des oisifs ? La conséquence logique de ce qui précède serait la défense de posséder sans rien faire et, par suite, l'interdiction d'accumuler des richesses dans des proportions qui permettent l'oisiveté. Saint-Simon ne va pas jusque-là ; il se contente de placer les oisifs dans un état de tutelle légale. Ils ne participeront pas au pouvoir politique. Ils seront tolérés dans la société, mais ils y resteront en qualité d'étrangers. Car, n'étant pas représentés dans les conseils qui dirigeront la conduite collective, ils n'en

affecteront pas la marche. Pour arriver à ce résultat sans retard, étant donné que, sous la Restauration, on n'était électeur qu'à condition de payer une certaine quantité d'impôts directs, il suffisait d'établir que les industriels proprement dits seraient seuls admis à payer cet impôt. De cette manière, l'industrie serait facilement et rapidement maîtresse des Chambres. Telle est la portée d'une mesure que recommande Saint-Simon et qui, au premier abord, paraît assez singulière. Il demande que, désormais, l'impôt foncier atteigne directement, non plus le propriétaire du fond, mais le cultivateur, le fermier. Ce n'est pas pour surcharger ce dernier ; nous verrons qu'il se préoccupe, au contraire, de relever sa situation, mais c'est pour que, seul, il ait le droit d'élire des représentants. C'est une manière d'éliminer le propriétaire oisif de la vie politique. Si Saint-Simon ne réclame pas la même réforme pour les propriétaires de capitaux mobiliers, c'est que ces derniers n'étaient pas frappés d'un impôt direct assez élevé pour donner naissance au cens électoral (*Industrie, II, 84-96*).

Mais si les propriétaires ne doivent pas être considérés comme des producteurs, il n'en est pas de même des savants, qui sont les auxiliaires indispensables de l'Industrie. « Le corps industriel, dit Saint-Simon, se compose de deux grandes familles : celle des savants ou des industriels de théorie, et celle des producteurs immédiats ou des savants d'application » (*Industrie, III, 60*). Eux aussi, par conséquent, ont droit d'être représentés dans les organes directeurs de la société, et cette représentation est même indispensable puisque l'industrie ne peut se passer des lumières de la science. Il faut donc que le conseil suprême de l'industrie proprement dite soit assisté d'un conseil suprême de savants. Seulement, il est essentiel que les deux organes, tout en étant unis, soient distincts, car les deux fonctions, la théorie d'une part et la pratique de l'autre, sont trop différentes pour pouvoir être confondues. « La division de la société et de tout ce qui la concerne en temporel et spirituel doit subsister dans le nouveau système comme dans l'ancien » (*Organisateur, IV, 85, no 1*). C'est une conquête du christianisme qu'il importe de ne pas laisser perdre. Il faut que les penseurs puissent spéculer avec une entière indépendance et sans s'astreindre servilement aux besoins de la pratique ; mais il faut que les praticiens puissent décider souverainement de tout ce qui concerne l'exécution. Les deux organes ne devront pas d'ailleurs être mis sur le même pied ; mais il est nécessaire qu'il y ait entre eux une certaine subordination. C'est aux industriels que doit appartenir le rôle principal, car c'est d'eux que dépend l'existence des savants. « Les savants rendent des services très importants à la classe industrielle, mais ils reçoivent d'elle des services bien plus importants, ils en reçoivent l'existence... La classe industrielle est la classe fondamentale, la classe nourricière de la société » (*Catéchisme, X, 25*). Les savants ne forment qu'« une classe secondaire » (*ibid.*). Entre les deux enfin il y a les artistes dont la place dans le système est moins bien déterminée. Tantôt Saint-Simon semble en faire une classe à part représentée par un organe spécial dans les centres directeurs de la société ; tantôt ils disparaissent dans la classe industrielle.

En résumé, étant donné que les fonctions sociales ne peuvent être que temporelles ou spirituelles, c'est-à-dire tournées vers la pensée ou vers l'action, que, dans l'état actuel de la civilisation, la seule forme rationnelle du temporel est l'industrie et du spirituel la science, Saint-Simon conclut : 10 que la société régulière ne doit comprendre que des producteurs et des savants ; 20 que, par suite, elle doit être soumise à des organes directeurs composés des mêmes éléments, avec une certaine prééminence du premier sur le second. Tel est le principe fondamental du système nouveau. Avant d'entrer dans le détail des mesures d'application, comprenons-en bien la signification.

On en a parfois méconnu l'importance. En se faisant « l'apôtre de l'industrialisme » il semble que Saint-Simon n'ait fait que « compléter Adam Smith et Jean-Baptiste Say » (*Weil, 168*), et

c'est seulement dans des vues de détail, et non dans le principe fondamental du système, que l'on a cru trouver une première forme de socialisme. Mais en réalité le socialisme est déjà tout entier dans la doctrine que nous venons d'exposer. A quoi aboutit-elle en effet, sinon à rattacher la vie économique à un organe central qui la règle : ce qui est la définition même du socialisme. Peu importe la nature de cet organe, ses rapports avec l'organe gouvernemental dont nous aurons à nous occuper plus tard. Il résulte de tout ce qui précède qu'il n'y en a pas et qu'il ne saurait y en avoir de plus éminent, puisque la vie économique constitue désormais le tout de la vie sociale. Elle est donc désormais centralisée. Si l'on n'a pas aperçu cette conséquence du principe, c'est que l'on fait, à tort, consister la réforme dans la manière dont ce conseil, ou cette assemblée souveraine, serait composé. De ce point de vue, il semble que Saint-Simon se contente de réclamer un meilleur recrutement des assemblées politiques, se borne à demander qu'une part plus grande y soit faite à l'industrie. On ne voit pas qu'un autre changement s'est produit en même temps. Non seulement le pouvoir politique n'est plus entre les mêmes mains, mais il porte sur un tout autre ordre d'intérêts que précédemment, à savoir sur la vie économique. Celle-ci est devenue, non pas seulement un objet, mais l'objet unique de l'action collective. L'Industrie est désormais considérée comme une fonction sociale, ou plutôt comme la fonction sociale par excellence ; en prenant la place de la fonction militaire, elle en a pris tous les caractères sociaux. Quoique, dans la pensée de Saint-Simon, elle doive continuer à être gérée par des particuliers, quoiqu'il ne la conçoive pas autrement qu'un ensemble d'entreprises particulières, c'est-à-dire sous la forme qu'elle présente, cependant il estime que cet agrégat est un système qui a son unité, dont toutes les parties doivent fonctionner harmoniquement et qui par conséquent doit être soumis à une action directrice, partant, sociale. Nombreux sont les passages où se trouve exposé ce sentiment. Dans des phrases très remarquables du *Système industriel* il montre que, par suite de la division du travail social, les individus seraient aujourd'hui plus étroitement solidaires et plus dépendants de la masse. « A mesure que la civilisation fait des progrès, la division du travail, considérée au spirituel comme au temporel, augmente dans la même proportion. Il en résulte que les hommes dépendent moins les uns des autres individuellement, mais que chacun d'eux dépend davantage de la masse, exactement sous le même rapport » (V, 16). Et cette action de la masse est normale et utile, c'est pourquoi « l'organisation d'un système bien ordonné exige que les parties soient fortement liées à l'ensemble et dans sa dépendance » (ibid.). C'est pour assurer cette dépendance, cette prépondérance de l'ensemble sur les parties que l'institution d'un organe directeur est nécessaire. Son rôle est de combiner les efforts en vue d'un but commun. « Jusqu'à présent, les hommes n'ont exercé sur la nature que des efforts purement individuels et isolés... Qu'on juge, d'après cela, à quel point l'humanité atteindrait si les hommes... s'organisaient pour exercer sur la nature des efforts combinés, et si les nations suivaient entre elles le même système » (Organisateur, IV, 194). C'est précisément à assurer cette combinaison que doit tendre tout le système. Ainsi est-il possible ; mais il ne l'est que quand, par l'effet de la division du travail, l'unité du corps industriel existe déjà en fait. Il faut, au préalable, « que, dans la très grande majorité de la nation, les individus soient engagés dans des associations industrielles plus ou moins nombreuses et liées entre elles... ce qui permet d'en former un système général en les dirigeant vers un grand but industriel commun » (Syst. ind., VI, 185). Voilà par où Saint-Simon se distingue du système des économistes classiques. Pour eux, la vie économique est tout à fait en dehors de la politique ; elle ressortit tout entière au particulier. Pour Saint-Simon, elle est toute la matière de la politique ; non seulement il y a une politique des intérêts économiques, mais il n'y en a pas d'autre. « La politique est la science de la production » (Industrie, II, 188).

NEUVIÈME LEÇON

Toute la doctrine de Saint-Simon est suspendue au problème suivant : « Quel est le système social que réclame l'état actuel des peuples européens ? » Pour répondre à cette question, Saint-Simon interroge l'histoire. Or, elle nous montre que les sociétés modernes portent en elles deux systèmes sociaux, non seulement différents mais contradictoires, et qui se développent en sens inverse l'un de l'autre depuis les premiers temps du Moyen Age. L'un a pour clef de voûte la force militaire et le prestige irraisonné de la foi, l'autre, la capacité industrielle et l'autorité librement acceptée des savants. Au temporel, l'un est tout entier organisé pour la guerre, pour la déprédation, l'autre, pour la production pacifique ; au spirituel, celui-là détourne systématiquement les esprits des hommes de tout ce qui est terrestre, tandis que celui-ci les concentre sur les choses de ce monde. Un tel antagonisme exclut les solutions mixtes et éclectiques ; du moins, elles ne peuvent être utiles qu'à titre provisoire, c'est-à-dire en tant qu'elles acheminent à une solution radicale et définitive. Mais elles ne dispensent pas de cette dernière qui ne peut être indéfiniment ajournée. Une société ne peut être cohérente et stable, tant qu'elle repose concurremment sur deux principes aussi manifestement contraires. Elle ne peut être en équilibre que si elle est organisée tout entière d'une manière homogène, c'est-à-dire si toutes les forces collectives se meuvent dans le même sens et autour d'un seul et même centre de gravité. Il faut donc résolument choisir entre ces deux systèmes ; ou bien restaurer intégralement l'un, ou bien étendre l'autre à l'intégralité de la vie sociale. Mais le premier parti est impossible ; car, quand même ce serait utile, on ne saurait en aucun cas remonter le cours de l'histoire. Par conséquent, le second s'impose. La seule manière de dénouer la crise est d'éliminer de la société tout ce qui reste du passé, toutes les survivances, désormais sans raison, du régime féodal et théologique, et de n'y plus tolérer, comme membres réguliers, que des producteurs de choses utiles ou, comme dit encore Saint-Simon, des industriels. Il faut qu'elle se débarrasse des organes parasitaires que la force de l'habitude maintient encore et qui absorbent une partie de la vitalité collective, pour ne plus être qu'un système de fonctions économiques, une vaste association de production, et qu'elle s'organise en conséquence.

Ainsi formulée, la thèse de Saint-Simon pourrait être acceptée des économistes mêmes les plus classiques. En effet, eux aussi soutiennent que les sociétés actuelles sont et doivent être essentiellement industrielles, que ce sont les relations économiques qui forment la trame, par excellence, de la vie collective. Mais voici où se marque la divergence entre eux et Saint-Simon. C'est que, aux yeux des premiers, les fonctions économiques, tout en étant ce qu'il y a de plus vital dans les sociétés contemporaines, tout en tenant les autres sous leur dépendance, sont cependant choses exclusivement privées et qui ne relèvent que d'initiatives individuelles, tandis que pour Saint-Simon, l'industrie d'une nation est un système qui a son unité, qui à ce titre doit être soumis à une influence directrice, à une action exercée par l'ensemble sur les parties ; et comme, du point de vue où il se place, le système industriel ne fait qu'un avec le système social tout entier, c'est de la société que doit émaner cette influence, c'est la collectivité qui doit exercer cette action. En d'autres termes, pour les uns comme pour les autres, la vie sociale doit ne faire qu'un avec la vie industrielle ; seulement, en ne voyant dans cette dernière que des combinaisons d'intérêts particuliers, les disciples de Smith et de Say lui enlèvent du même coup tout caractère social, si bien qu'ils arrivent à cette conséquence étrange qu'il n'y a rien dans la société qui soit proprement social. Car ils en ont retiré tout l'ancien contenu, à savoir la passion de la gloire nationale, le respect des croyances communes, etc., et ils ne mettent à la place que des choses et des sentiments d'ordre privé. Plus conséquent avec son principe, Saint-Simon, après avoir établi que la seule manifestation normale de l'activité sociale est désormais l'activité économique, en conclut que celle-ci est

une chose sociale, ou plutôt qu'elle est *la chose sociale*, puisqu'il n'y en a plus d'autre de possible et qu'elle doit être traitée comme telle. Il faut bien qu'elle ait un caractère collectif, à moins qu'il n'y ait plus rien qui ait ce caractère, c'est-à-dire à moins qu'il n'y ait plus rien de commun entre les hommes. La société ne peut devenir industrielle que si l'industrie se socialise. Voilà comment l'industrialisme aboutit logiquement au socialisme.

Toutefois cette socialisation des forces économiques n'est pas conçue par Saint-Simon sous une forme rigoureusement unitaire. Il n'a même pas l'idée que le commerce et l'industrie puissent être gérés autrement que par voie d'entreprises particulières ; seulement il demande que le système formé par ces exploitations privées soit soumis à l'action d'organes régulateurs, de conseils directeurs qui en maintiennent l'unité et en assurent l'harmonie. Il nous reste à voir de quelle manière ces conseils doivent être composés et quel est leur mode de fonctionnement.

Tout d'abord, pour ce qui concerne leur recrutement et leur organisation, on trouve dans les ouvrages de Saint-Simon des plans différents qui ne concordent pas exactement entre eux. Le plus complet est celui de *L'Organisateur*. Il y aura trois chambres. La première, ou chambre d'invention, comprendra trois cents membres choisis parmi les ingénieurs et les artistes. C'est elle qui dressera les projets « de travaux publics à entreprendre pour accroître les richesses de la France et pour améliorer le sort de ses habitants, sous tous les rapports d'utilité et d'agrément » (IV, 51). Il lui appartiendra aussi de faire des projets de fêtes publiques. La seconde chambre, ou chambre d'examen, comptera le même nombre de membres, mais sera tout entière composée des savants, cent mathématiciens, cent physiciens, cent physiologistes. Elle examinera les projets de la première et, de plus, dirigera l'éducation publique. Ce sera même là sa fonction principale. Enfin la troisième chambre, ou chambre d'exécution, sera l'ancienne Chambre des Communes ou des Députés. Mais elle sera uniquement recrutée parmi les chefs de toutes les branches de l'industrie commerciale, agricole ou manufacturière. C'est par elle et par elle seule que pourront être réalisés les projets imaginés par la première chambre et examinés par la seconde ; c'est pourquoi c'est d'elle et d'elle seule que dépendra l'instrument de l'action collective, à savoir le budget. La réunion de ces trois chambres formera le Parlement.

Dans le *Système industriel*, on trouve un autre programme d'aspect moins utopique. Saint-Simon se contente de demander que l'établissement du budget et l'emploi des fonds soient remis aux représentants de l'industrie, et que l'Institut soit utilisé de manière à se substituer au clergé dans l'exercice du pouvoir spirituel. Pour atteindre le premier objet, il suffira de réorganiser trois ministères, celui des Finances, de l'Intérieur et de la Marine. Le ministre des Finances ne pourrait être qu'un industriel ayant exercé sa profession pendant dix années consécutives ; de plus, il serait assisté d'un conseil de vingt-six membres, appelé chambre de l'industrie, également pris dans l'industrie, et qui arrêterait le budget. Le ministre de l'Intérieur devrait justifier, lui aussi, qu'il a passé au moins six années consécutives dans l'industrie. Il lui serait attaché un conseil, chargé d'arrêter l'emploi des fonds accordés au ministère par la chambre de l'industrie, mais formé surtout de savants et d'ingénieurs. Enfin le ministre de la Marine devrait avoir exercé dix ans la profession d'armateur et le conseil qui lui serait adjoint comprendrait treize membres nommés respectivement par les armateurs de nos grands ports (V, 106 et sq.). Pour ce qui est de la puissance spirituelle, elle sera plus facile encore à organiser. Étant donné que « le lien le plus fort qui puisse unir les membres d'une société consiste dans la similitude de leurs principes et de leurs connaissances, et que cette similitude ne peut exister que comme un résultat de l'uniformité de l'enseignement donné à tous les citoyens » (VI, 238), il suffira d'appeler l'Institut à combiner « un catéchisme national qui

renfermera l'enseignement élémentaire des principes qui doivent servir de base à l'organisation sociale, ainsi que l'instruction sommaire des principales lois qui régissent le monde matériel » (VI, 237). Le même corps aura de plus la surveillance de l'instruction publique ; « il ne pourra rien être enseigné dans les écoles de contraire au catéchisme national » (VI, 239). On voit que Saint-Simon, à mesure qu'il avance, s'efforce de réduire et de rendre plus modestes les réformes qu'il réclame afin de montrer qu'elles sont facilement et immédiatement applicables. Cependant, dans le *Catéchisme industriel*, revenant sur cette question de la réorganisation du pouvoir spirituel, il propose d'introduire quelques modifications dans la constitution de l'Institut afin de le mettre mieux en état de remplir ses nouvelles fonctions. Il devrait y avoir deux Académies : l'une, qui correspond à l'Académie des Sciences, dans laquelle il suffirait d'introduire « des savants en économie politique », aurait pour rôle de dresser le code des intérêts, c'est-à-dire de formuler les règles auxquelles doit se conformer l'industrie pour être le plus productive possible. L'autre Académie, qui se trouvait en germe dans la classe des sciences morales et politiques instituée par la Révolution, mais alors abolie, serait chargée d'établir le code des sentiments, c'est-à-dire le système des règles morales en harmonie avec les conditions d'existence de la société industrielle. Elle comprendrait non seulement des moralistes, mais des légistes, des théologiens, des poètes, des peintres, des sculpteurs, des musiciens. Enfin, au-dessus de ces deux Académies, un Collège scientifique suprême, nommé par elles, coordonnerait leurs travaux, fondrait en un même corps de doctrines les principes et les règlements qu'ils auraient établis, et servirait d'intermédiaire entre elles et les conseils préposés à l'exercice du pouvoir temporel (X, 26 et sq.).

Il est inutile d'exposer dans le détail ces projets de réformes qui ne sont pas évidemment ce qu'il y a de substantiel dans le système. Toutes les fois qu'un réformateur ne se contente pas de poser des principes généraux, mais entreprend de montrer dans un plan trop détaillé comment ils sont susceptibles d'être réalisés, il est difficile qu'il ne tombe pas dans l'utopie, parfois même dans la puérilité, difficile tout au moins qu'il n'en donne pas l'impression. A cet égard, il n'y a que des différences de degrés entre les programmes de Thomas Morus et de Campanella et ceux de Saint-Simon, et cette commune apparence a certainement contribué à produire cette erreur historique qui fait du socialisme un simple dérivé, une variété nouvelle du vieux communisme. Ce qui donne à toutes ces doctrines ce même aspect, quand elles abordent les problèmes d'application, c'est l'écart qui existe et que l'on sent exister entre le caractère forcément abstrait et vague des formes sociales qui sont ainsi imaginées de toutes pièces et la nature éminemment concrète de celles que nous avons sous les yeux. Quelle que soit l'ingéniosité des inventeurs, la réalité qu'ils construisent par le seul effort de la pensée est bien pauvre et bien pâle à côté de celle dont nous avons l'expérience actuelle et le contact présent ; les contours en sont, malgré tout, bien indécis, les lignes bien flottantes. Nous avons trop conscience que la vie sociale est trop riche, trop complexe pour pouvoir être ainsi arrangée par avance. C'est pourquoi tous ces arrangements nous donnent la sensation de quelque chose d'artificiel et d'irréel, sensation qui croît par les efforts mêmes que font les autres pour la prévenir, en voulant tout prévoir, c'est-à-dire en multipliant les détails d'exécution. Un programme de réformes ne peut être que schématique, et moins il veut l'être, plus il éveille nos défiances. Il convient donc de ne pas s'arrêter au détail des mesures proposées par Saint-Simon ; surtout, ce n'est pas d'après elles qu'il faut juger le système. N'y voyons qu'une illustration des principes qui seuls méritent d'être retenus et qui, eux, n'ont pas varié. On les retrouve identiquement les mêmes à la base des différents plans que nous venons d'exposer et ils peuvent être résumés ainsi : 10 étant donné que la vie sociale doit être tout entière industrielle, l'organe régulateur de la vie sociale doit être constitué de manière à pouvoir y présider avec compétence ; c'est-à-dire qu'il doit être composé d'industriels ; 20

étant donné que l'industrie ne peut rien sans la science, il faut que le conseil suprême de l'industrie soit assisté d'un conseil de savants ; 30 étant donné que la science et l'art, la théorie et la pratique, le spirituel et le temporel constituent deux fonctions à la fois distinctes et solidaires, il faut donner à chacune d'elles une organisation distincte tout en établissant entre elles un système de communications constantes.

Deux propositions importantes étaient ainsi établies. La première, c'est que les affaires collectives nécessitent des compétences spéciales comme les affaires privées ; que, par conséquent, le système formé par l'ensemble des professions industrielles ne pouvait être utilement administré qu'à l'aide d'une représentation professionnelle. Du coup se trouvait rejeté le principe révolutionnaire qui attribuait à chacun en matière sociale une compétence universelle. Il n'en est pas que Saint-Simon ait combattu avec plus de vigueur. La seconde, c'est que la pratique suppose la science sans se confondre avec elle ; c'est que la conduite humaine n'est intelligente et éclairée que dans la mesure où elle est dirigée par la théorie, quoique la théorie ne puisse être féconde qu'à condition de ne pas s'astreindre à la poursuite de fins pratiques. Ainsi considérée, la science cessait d'être une simple occupation privée, une simple affaire de curiosité individuelle, pour devenir une fonction sociale *sui generis*, puisque c'est d'elle qu'on attendait désormais les principes communs d'après lesquels devaient être réglementés et l'ordre des intérêts et celui des sentiments. Elle était donc appelée à jouer dans la société, par rapport, à l'industrie, le rôle que l'intelligence et surtout l'intelligence réfléchie joue chez l'individu par rapport à l'activité. Et en lui assignant cette tâche, Saint-Simon ne lui attribuait pas une mission nouvelle, mais ne faisait que prendre conscience des fonctions qu'elle remplit réellement. Qu'est-elle en effet ? Est-elle autre chose que la forme éminente de l'intelligence collective ?

Maintenant que nous savons comment doivent être composés ces conseils, voyons de quelle manière ils devront fonctionner.

Une première question qui se pose est celle de savoir quels rapports ils soutiendront avec ce qu'on appelle communément l'État ou le gouvernement, c'est-à-dire avec les corps constitués qui disposent de la force matérielle de la société, armée, police, etc. Comme, jusqu'à présent, chez tous les peuples connus, le gouvernement a exercé sur toutes les fonctions sociales une véritable prééminence, on pourrait croire que, dans l'avenir, l'organisation industrielle lui sera également subordonnée, qu'elle subira son action et ne sera que ce qu'il lui permettra d'être. N'est-ce pas en effet de lui que toutes les corporations qui se forment à l'intérieur de la société tiennent leur existence, et n'est-ce pas une règle qu'elles sont soumises à son contrôle ? Mais une telle hypothèse est exclue par le principe qui exige une compétence spéciale de tous ceux qui participent à l'administration de la vie industrielle. Précisément parce que les fonctions qu'il remplit ne sont pas d'ordre économique, il n'a pas à intervenir dans le jeu des fonctions économiques. « Le gouvernement nuit toujours à l'industrie quand il se mêle de ses affaires ; il lui nuit même dans le cas où il fait des efforts pour l'encourager » (Industrie, 11, 186). D'ailleurs, l'histoire nous a montré que le monde industriel s'est constitué spontanément en dehors de toute action gouvernementale. Il est né sous l'influence de causes intestines, a progressé silencieusement, sans que, pendant longtemps, l'État ait aucune conscience des grandes transformations qui étaient en train de s'accomplir. Même l'industrie ne s'est développée que parce que certaines parties du corps social, assujetties jusque-là au pouvoir gouvernemental, c'est-à-dire au pouvoir féodal, s'en sont peu à peu affranchies et, grâce à cet affranchissement, ont pu se donner une organisation spéciale. En quoi consiste donc, dans la société nouvelle, la tâche du gouvernement ? Puisqu'il ne peut ni ne doit avoir d'action sur ce qui fait le fond même de la vie commune, il ne pourra remplir qu'un rôle subalterne et négatif.

Il défendra les producteurs contre les oisifs qui veulent consommer sans produire. Il serait tout à fait inutile s'il n'y avait dans la société que des travailleurs. « Mais il circule dans son sein une foule d'hommes parasites qui, ne produisant rien, veulent consommer comme s'ils produisaient. Il est de force que ces gens-là vivent sur le travail d'autrui, soit qu'on leur donne, soit qu'ils prennent. En un mot, il y a des fainéants, c'est-à-dire des voleurs. Les travailleurs sont donc exposés à se voir privés de la jouissance qui est le but de leur travail. » Par suite, il y a lieu à une entreprise particulière qui a pour objet « d'empêcher la violence dont l'oisiveté menace l'industrie... Un gouvernement n'est autre chose que l'entreprise de ce travail. La matière de gouvernement, c'est l'oisiveté » (*Industrie, II, 129-130*). D'où il suit qu'il n'a que des fonctions secondaires puisqu'il ne concourt pas directement et d'une manière positive à ce qui est la raison d'être de la société, à savoir à la production des choses utiles. Il est sous la dépendance des industriels qui le rémunèrent pour le service très spécial qu'il leur rend. « Tant que les gouvernants protègent les savants (de théorie et d'application), on reste dans le régime ancien ; mais du moment que les savants protègent les gouvernants, on commence réellement le régime nouveau » (*Industrie, III, 29*). Ce sont donc les conseils suprêmes de l'industrie, compris comme nous avons dit, qui seuls ont qualité pour déterminer souverainement la marche de la société.

De cette proposition en sort une autre qui n'est pas de moindre importance. Puisque le gouvernement est étranger à l'organisation industrielle, celle-ci est indifférente à toutes les formes possibles de gouvernement. Elle se prête aussi bien aux uns qu'aux autres. En fait, Saint-Simon montre par des exemples que des peuples, soumis à un même régime gouvernemental, présentent les contrastes les plus éclatants au point de vue de l'état économique. D'ailleurs, ajoute-t-il, ce n'est pas sans raison que les industriels se désintéressent de ces questions ; « ils n'ont point d'opinion ni de parti politique qui leur soit propre » (*Catéch., VIII, 11*). C'est qu'ils sentent bien que toutes ces controverses ne les concernent pas, que la vie économique est indépendante de toutes les particularités constitutionnelles. Mais, s'il en est ainsi, dans une société qui serait tout entière et exclusivement industrielle, comme est celle dont Saint-Simon annonce l'avènement, il est clair que toutes ces questions ne peuvent avoir qu'un intérêt très secondaire, puisque l'orientation de la société n'en dépend pas. Il faut donc se garder de leur attribuer une importance qu'elles n'ont pas ; on s'exposerait à perdre de vue les vraies difficultés de l'heure présente. C'est l'erreur qu'ont commise les assemblées révolutionnaires et toutes celles qui leur ont succédé. On a cru que ce qu'il y avait de plus urgent à faire était de se mettre à la recherche du meilleur gouvernement possible, sans voir que toutes ces combinaisons de métaphysique politique n'atteignaient pas le fond des choses. Pendant qu'on dépensait des trésors d'ingéniosité dans ces arrangements superficiels, la société industrielle restait dans l'état d'inorganisation ou d'organisation imparfaite d'où résultait la crise ; et c'est ce qui fait que celle-ci dure toujours. Il faut renoncer à cette méthode et remettre tous ces problèmes de pure politique à leur véritable place, qui est secondaire. Il n'y a même pas lieu de les traiter *ex professo* et d'une manière générale, et le mieux est de les résoudre selon les circonstances, c'est-à-dire conserver par exemple la forme de gouvernement qui existe, quelle qu'elle soit, aristocratie, monarchie, république, etc., pourvu qu'elle ne mette pas obstacle à l'établissement définitif du régime nouveau.

Arrêtons-nous un instant à cette conception qui va nous rendre compte d'un fait important. Un caractère très particulier des théories sociales du XIX^e siècle, qu'on ne retrouve aucunement dans celles du XVIII^e c'est, que deux sortes de questions y sont distinguées et traitées séparément, alors même qu'on les croit solidaires. Il y a, d'une part, les problèmes dits politiques, de l'autre, les problèmes sociaux ; de plus, il est incontestable que, plus on avance dans les siècles, plus l'attention publique se détourne des premiers pour se reporter tout entière

sur les seconds. Ce qui précède permet de comprendre comment s'est faite cette distinction, ce qu'elle signifie et d'où vient cet effacement progressif des questions politiques. C'est que ces dernières sont celles qui se rapportent directement ou indirectement à la forme du gouvernement. Les questions sociales, au contraire, sont celles que soulève l'état économique des sociétés modernes ; ce qui les a suscitées, c'est que les fonctions industrielles ont pris une importance et un développement qui ne permettent pas de les laisser dans l'état d'inorganisation où elles se trouvent. Et ces questions sont appelées sociales et méritent de l'être, quoique, au premier abord, elles paraissent n'avoir qu'un objet spécial et restreint, précisément parce que, comme l'a montré Saint-Simon, les relations économiques sont devenues la matière, ou unique ou, en tout cas, principale de la vie sociale. Il y a donc bien là deux ordres de problèmes très différents : les uns qui traitent longuement des parties culminantes de la société, de celles qui sont, ou plutôt qui ont été jusqu'à présent le plus en vue, et de celles-là seulement ; les autres qui sont relatifs à l'organisation des parties profondes. Et il est évident que ce n'est pas en résolvant les premiers qu'on pourra jamais trouver la solution des seconds, que ce n'est pas en combinant de telle ou telle manière les éléments divers dont sont formées les sphères gouvernementales qu'on pourra donner au monde industriel l'organisation qu'il réclame. Dans ces conditions, on conçoit sans peine que les questions politiques aient perdu de leur intérêt, puisqu'elles ne concernent qu'une petite portion de la société, puisqu'elles ne se rapportent qu'à une fonction spéciale, tandis que, dans les autres, c'est tout le contenu positif de la vie collective qui se trouve engagé. Voilà d'où vient le sentiment, assez général aujourd'hui, que les événements qui se produisent dans les régions supérieures où s'élaborent les actes gouvernementaux ne sont pas susceptibles de répercussions très profondes. C'est que nous avons conscience que ce n'est pas là qu'est situé le nœud vital de la société ; que c'est sous cette écorce superficielle que vivent et s'agitent les grands intérêts sociaux. Si, autrefois, les questions politiques avaient une tout autre importance, c'est qu'alors le rôle du gouvernement était aussi tout autre. Tant que le fond de la vie sociale était fait de croyances et de traditions communes, c'était le gouvernement qui, en incarnant ces traditions, faisait l'unité des sociétés. C'est en lui que celles-ci prenaient conscience d'elles-mêmes, si bien que toutes les manifestations de l'activité collective étaient solidaires de la forme du gouvernement. Supprimez le praticiat romain et il n'y a plus de cité antique. Sans le loyalisme féodal et, plus tard, sans le loyalisme monarchique, les sociétés du Moyen Age, puis celles du XVI^e au XVIII^e siècle n'auraient pas pu se maintenir. Au contraire, dans nos grandes sociétés contemporaines, où ce sont des relations économiques qui forment le fond de la vie commune, l'unité sociale est surtout le résultat de la solidarité des intérêts ; elle est donc due à des causes intestines, aux liens d'interdépendance qui unissent entre elles les différentes parties de la société, et non à tel ou tel caractère de l'organe gouvernemental. Chaque peuple forme aujourd'hui un tout cohérent, non parce qu'il a pris l'habitude de s'identifier avec telle fonction ou avec telle classe, mais parce qu'il est un système de fonctions inséparables les unes des autres et qui se complètent mutuellement. Le gouvernement n'est qu'une de ces fonctions. Il n'a donc plus le grand rôle moral qu'il remplissait autrefois. Aussi peut-on croire que ce qui caractérise le mieux nos démocraties actuelles, ce qui fait leur supériorité sur les autres sortes de gouvernements, c'est que précisément les formes gouvernementales y sont réduites au minimum. Par suite, elles ne gênent en rien l'organisation sous-jacente qui aspire à être. Peut-être aussi est-ce là qu'il faut aller chercher la différence qui les sépare des démocraties primitives avec lesquelles elles ont été si souvent et si légèrement confondues.

Mais reprenons la suite de notre exposé. Nous venons de voir que les conseils directeurs de la vie industrielle sont indépendants de l'organe gouvernemental et lui sont même supérieurs. Mais s'ils sont destinés à se mettre aussi au-dessus du gouvernement, ne serait-ce pas à

condition de devenir eux-mêmes le gouvernement ? S'ils le font descendre de la situation prééminente qu'il y a jusqu'à présent occupée, ne serait-ce pas tout simplement parce qu'ils en ont par eux-mêmes les conseils et les attributions, et faut-il nous les représenter administrant la vie industrielle de la société d'après les procédés que les gouvernements ont toujours employés dans la direction des affaires communes. Ne seraient-ils qu'un état d'un nouveau genre, fidèle à toutes les traditions de l'État et fonctionnant de la même manière ? Ce serait, dit Saint-Simon, se méprendre complètement sur la nature du régime qui peut seul convenir aux sociétés industrielles. Celles-ci n'ont pas seulement besoin que les conseils qui les dirigent soient composés autrement que les anciens conseils gouvernementaux. Mais il faut encore que l'action directrice qu'ils exercent se fasse sentir d'une tout autre manière, d'après une tout autre méthode pour qu'elle soit en harmonie avec les conditions spéciales où se trouvent ces sociétés. Ils doivent avoir un mode de fonctionnement spécifique, qu'il importe de déterminer.

Ce qui caractérise, chez tous les peuples connus, l'action gouvernementale, c'est qu'elle est exercée par des hommes sur des hommes. Les gouvernants ont toujours été des individus qui commandaient aux autres individus, des volontés qui s'assujétissaient d'autres volontés. Et il ne pouvait en être autrement puisque c'était la force qui était le seul principe de l'organisation sociale des sociétés militaires. Les sociétés militaires impliquent, par définition, que certains détiennent le pouvoir et que d'autres en sont exclus ; les premiers sont donc les maîtres des seconds, mais ceux-ci n'acceptent évidemment leur état de sujétion, que parce qu'il leur est imposé. Tout l'ordre social repose donc sur la base du commandement. En même temps qu'elle est impérative et parce qu'elle est impérative, l'action gouvernementale est nécessairement arbitraire, car des hommes qui commandent, commandent comme ils veulent. Les volontés souveraines auxquelles sont assujetties les autres se tournent et tournent celles-ci dans le sens qu'il leur plaît ; l'arbitraire est dans l'essence même de toute volonté. On s'est plaint souvent de cet arbitraire dont l'histoire donne tant d'exemples et on en fait un reproche aux gouvernants eux-mêmes. C'est à tort, car il n'est pas simplement un produit accidentel de fautes individuelles, mais une conséquence nécessaire de l'ancienne constitution sociale. Il ne peut pas ne pas être du moment que la société n'est cohérente que parce que des volontés sont soumises à d'autres volontés. Surtout il faut se garder de croire qu'un tel état de choses tient à telle ou telle forme de gouvernement, que, par exemple, suivant des lieux communs tant de fois répétés, il ait pour cause unique le despotisme monarchique (*Organisateur, IV, 191 en note*). Il n'est pas moindre sous le parlementarisme. L'arbitraire des majorités ne vaut pas mieux que celui d'un monarque. Dans un cas comme dans l'autre, ce sont des hommes qui donnent des ordres à des hommes et qui les font obéir. Il importe peu que la volonté maîtresse soit celle d'un individu ou d'une caste, ou d'un groupe désigné à l'élection.

Tout autre doit être la manière d'agir des organes régulateurs de la société industrielle. Ici, en effet, ce ne sont pas les plus forts qui dirigent, mais les plus capables soit en science, soit en industrie. Ils ne sont pas appelés à un tel rôle parce qu'ils ont la puissance pour faire exercer leur volonté, mais parce qu'ils savent plus de choses que les autres, et leurs fonctions par suite ne consistent pas à dire ce qu'ils veulent, mais ce qu'ils savent. Ils ne dictent pas d'ordres, ils déclarent seulement ce qui est conforme à la nature des choses. Les savants démontrent quelles sont les lois de l'hygiène sociale ; puis, parmi les mesures qu'ils proposeront en conséquence de ces lois, les industriels choisiront celles que l'expérience aura démontrées être le plus praticables. Les premiers diront ce qui est sain et ce qui ne l'est pas, ce qui est normal et anormal, les seconds exécuteront. Les uns enseigneront ce qui est vrai, les autres tireront de ces enseignements les conséquences pratiques qu'ils comportent. Les choses se passeront comme elles se passent dès à présent dans l'industrie où l'on voit par exemple les chimistes dire les lois des combinaisons des corps, les physiciens, les lois de leur résistance, puis les

ingénieurs déduire des lois ainsi démontrées les applications qui en résultent sans qu'aucune place soit faite dans tout cela au jeu de volontés capricieuses et impersonnelles. Ce ne sont plus des hommes qui dirigent des hommes. C'est la vérité seule qui parle, et elle est impersonnelle et rien n'est moins arbitraire. En définitive, ce sont les choses elles-mêmes qui indiquent, par l'intermédiaire de ceux qui les connaissent, la manière dont elles doivent être traitées. « Dans l'ancien système, dit Saint-Simon, la société est essentiellement gouvernée par des hommes ; dans le nouveau, elle n'est plus gouvernée que par des principes » (Organisateur, *IV*, 197). Or les principes, pour se faire obéir, n'ont pas besoin de parler sur le ton du commandement. Ils n'ont pas besoin non plus de forcer les volontés. On se soumet à eux spontanément parce qu'ils sont ce qu'ils sont, parce qu'ils sont la vérité. On ne peut pas vouloir agir autrement que conformément à la nature des choses. Avec l'arbitraire disparaît par conséquent la contrainte gouvernementale. Même, dans une telle société, on peut dire qu'il n'y a plus d'inégalités, car il n'y a plus de privilèges. Ceux qui dirigent ne sont pas au-dessus de ceux qui sont dirigés ; ils ne leur sont pas supérieurs, ils remplissent une autre fonction, voilà tout. Ils disent ce qui est et ce qui n'est pas, ce qui est bien et ce qui est mauvais, les autres agissent et voilà tout. Et comme chacun a le rôle qui est conforme à sa capacité, tous sont également traités. « La véritable égalité, dit Saint-Simon, consiste en ce que chacun retire de la société des bénéfices exactement proportionnés à sa mise sociale, c'est-à-dire à sa capacité positive, à l'emploi utile qu'il fait de ses moyens. » Or cette égalité « est le fondement naturel de la société industrielle » (*Syst. indus.*, *VI*, 17). « Le système industriel, dit-il ailleurs, est fondé sur le principe de l'égalité parfaite ; il s'oppose à l'établissement de tous droits de naissance et même de toute espèce de privilèges » (Catéch., *VIII*, 61). Dans ces conditions, l'ordre social n'a pas besoin d'être imposé. Il est naturellement et spontanément voulu par tous puisque chacun y trouve le champ nécessaire au libre développement de sa nature et ne s'incline que devant les principes nécessaires dérivés de la nature des choses. C'est dans ces conditions, et dans ces conditions seulement, que la société pourra réellement exercer la souveraineté ; « souveraineté qui ne consiste point dans une opinion arbitraire érigée en loi par la masse, mais dans un principe dérivé de la nature même des choses, et dont les hommes n'ont fait que reconnaître la justesse et proclamer la nécessité » (Organisateur, *IV*, 198).

Pour distinguer cette manière de gérer les intérêts sociaux de celle qui a été jusqu'à présent employée par les gouvernements, Saint-Simon propose de l'appeler d'un nom spécial, il dit qu'elle est administrative par opposition à l'autre qu'il qualifie de gouvernementale. « L'espèce humaine, dit-il, a été destinée par sa nature à vivre en société ; elle a été appelée d'abord à vivre sous le régime gouvernemental ; elle est destinée à passer du régime gouvernemental ou militaire, au régime administratif ou industriel. » Et il se sert de cette expression parce que ce régime est celui qui est dès à présent employé dans la direction des grandes compagnies industrielles. Elles sont administrées et non gouvernées. Les conseils d'administration qui les dirigent ne leur imposent pas des volontés arbitraires ; ils disent seulement d'après ce que leur enseignent les savants, d'après ce que leur apprennent les résultats de la statistique, ce qu'il convient de faire et de ne pas faire. Ils ne sont pas investis d'une autorité quasi religieuse qui fait qu'on leur obéit. Ils sont simplement mieux renseignés que ceux qui exécutent ce qu'ils ont décidé. Toute leur fonction consiste à dresser le budget le mieux possible dans l'intérêt commun. C'est ce mode de gestion qu'il s'agit de transporter dans le gouvernement des intérêts sociaux. « L'établissement de la Banque, des compagnies d'assurances, des caisses d'épargne, des compagnies pour la construction des canaux et la formation d'une multitude d'autres associations qui ont pour objet l'administration d'affaires très importantes, ont habitué les Français au mode administratif pour la gestion des grands intérêts ; d'où il résulte que ce mode peut être appliqué à la gestion des intérêts généraux sans que cette innovation dans la haute

direction des affaires publiques occasionne ni étonnement ni secousse » (Org. soc., X, 148). En un mot, la société industrielle doit être industriellement administrée.

Comprenons bien la pensée de Saint-Simon. Nous venons de voir successivement, d'abord que le gouvernement proprement dit devait être réduit à un rôle subalterne de police, puis que les organes régulateurs de la société nouvelle devaient exercer leur action d'après un mode tout autre que celui qu'ont de tout temps employé les gouvernements. Il en résulte que, dans la société industrielle, l'action gouvernementale, si elle n'est pas nulle, est réduite au minimum et tend vers rien. Mais Saint-Simon entrevoit un temps où elle deviendra à peu près inutile. Car, quand l'organisation sera définitivement établie, le nombre des oisifs, des parasites, par conséquent des voleurs sera réduit à rien ; car ils ne pourront pas se maintenir et, chacun étant sûr de trouver dans l'organisme social une place conforme à ses aptitudes, ils seront bien rares ceux qui recourront à la violence pour subsister. Le gouvernement manquera ainsi, plus ou moins complètement, de la matière qui est sa raison d'être. Quoi qu'il en soit de l'avenir, dès maintenant, l'autorité impérative ne doit plus avoir de place dans la direction des affaires communes. Dans la société industrielle, il n'y aura pas de gouvernement au sens que nous donnons à ce mot. Car qui dit gouverner dit pouvoir de contraindre, et ici, tout est spontané. La société saint-simonienne n'est pas une armée qui n'a d'unité que pour se soumettre à ses chefs et qui évolue docilement suivant leurs préceptes. A parler exactement, elle n'a pas de chefs. Chacun prend le rang qu'il est dans sa nature d'occuper, et n'exécute d'autres mouvements que ceux qui sont commandés par la nature des choses. Tout se fait de soi-même. Si donc, suivant l'usage, on appelle anarchique toute théorie sociale où la forme gouvernementale est plus ou moins complètement supprimée, il faut donner cette qualification à la doctrine saint-simonienne ¹⁹.

Voilà vérifiée une proposition que nous avons énoncée dans notre première leçon. C'est que le socialisme, bien loin d'être autoritaire comme on le dit si souvent, bien loin de réclamer une organisation plus forte des pouvoirs gouvernementaux, était au contraire, en un sens, essentiellement anarchique. Nous retrouvons cette même tendance, plus prononcée encore, chez Fourier comme chez Saint-Simon, chez Proudhon comme chez Fourier, chez Marx comme chez Proudhon. Mais ce qu'il importe non moins de remarquer c'est que, sur ce point encore, les deux doctrines opposées, le socialisme et le communisme, présentent la plus frappante similitude. On sait, en effet, que, de tout temps, les économistes orthodoxes ont eux aussi professé que l'ordre social était spontané et que, par conséquent, l'action gouvernementale était normalement inutile. Eux aussi, ils veulent réduire le gouvernement au rôle de policier, avec l'espoir que ce rôle lui-même deviendra de plus en plus inutile. Et cette coïncidence entre les deux systèmes n'est pas le résultat d'un accident fortuit : elle vient de ce que l'un et l'autre reposent sur le même principe, à savoir l'industrialisme. Si la matière de la vie sociale est faite exclusivement d'intérêts économiques, alors il n'est pas besoin de contrainte pour pousser les gens et les sociétés à poursuivre leurs intérêts, l'autorité gouvernementale n'a pas de raison d'être. Il n'y a qu'à laisser les hommes agir conformément à la nature des choses et de leurs besoins. Il n'est pas nécessaire de forcer les peuples à courir après leur bonheur, il n'y a qu'à leur dire où il est. Or, dans l'un et l'autre système, les peuples n'ont pas d'autre but que leur bien-être temporel. La société n'a pas d'autre fin qu'elle-même, il semble donc qu'elle n'ait pas besoin d'y être conduite ou entraînée par une force qui la contraigne. Ainsi, plus nous avançons, plus nous voyons le communisme côtoyer le socialisme, et si nous insistons sur ce rapprochement, c'est qu'il nous aidera à mieux

¹⁹ Celui qui cherche son bonheur dans une doctrine qu'il sait être nuisible à la société est toujours puni par un effet inévitable des lois de l'organisation (XI, 165).

comprendre le sens de ces doctrines, et la façon dont se sont posées de nos jours les questions dites sociales.

DIXIÈME LEÇON

Après avoir montré dans l'industrialisme la base de la société nouvelle dont Saint-Simon annonce ou plutôt constate l'avènement, nous avons commencé l'exposition des conséquences qui sont impliquées dans ce principe. Les trois propositions suivantes ont été successivement établies : 1° étant donné que l'industrie est appelée à devenir l'unique matière de la vie sociale, les conseils chargés de diriger la société doivent être composés de manière à pouvoir administrer avec compétence l'industrie nationale, c'est-à-dire qu'ils ne doivent comprendre que des producteurs ; 2° le gouvernement, au sens ordinaire du mot, le pouvoir exécutif, ne doit plus avoir qu'un rôle subalterne de police, d'où il suit, comme corollaire, que l'organisation industrielle est indifférente à toutes les formes de gouvernement. C'est au conseil suprême de l'industrie qu'il appartient de diriger la marche de la société et il peut s'acquitter également de cette tâche sous toutes les constitutions ; 3° dans l'exercice de ses fonctions, il procédera d'après une tout autre méthode que celle qui a été employée par les gouvernements de tous les temps. Comme son autorité ne vient pas de ce qu'il est le plus fort, mais de ce qu'il sait ce que les autres ignorent, son action n'aura rien d'arbitraire ni de coercitif. Il ne fera pas faire ce qu'il veut, mais ce qui est conforme à la nature des choses, et comme nul ne peut vouloir agir autrement que conformément à la nature des choses, on fera ce qu'il dira sans qu'il ait besoin de l'imposer. On suivra spontanément sa direction, comme le malade suit celle du médecin, l'ingénieur celle du chimiste et du mathématicien, l'ouvrier celle de l'ingénieur. Il n'y aura donc pas lieu de l'armer de cette autorité impérative qui a été jusqu'à présent caractéristique des gouvernements. Il ne sera pas au-dessus de ceux qu'il dirige, mais il aura simplement un autre rôle. En un mot, il ne sera pas un gouvernement, mais le conseil d'administration de la grande compagnie industrielle formée par la société tout entière. D'où il suit que, toute action proprement gouvernementale étant abolie dans la société industrielle, celle-ci est anarchique. L'ordre s'y maintiendra par le simple jeu des spontanités particulières, sans qu'une discipline coercitive soit nécessaire. Au premier abord, une telle conclusion surprend, car elle paraît contraster avec l'aspect autoritaire que présente par endroits le système saint-simonien. N'avons-nous pas vu Saint-Simon demander qu'un catéchisme national soit établi et que tout enseignement contraire soit prohibé ? Mais ce qui fait disparaître la contradiction, ce qui tout au moins la diminue, c'est que si, en effet, Saint-Simon reconnaît une autorité, c'est exclusivement celle de la science et que cette autorité-là, n'ayant pas besoin de la contrainte pour se faire accepter des esprits, lui paraît différer radicalement de celle qui, jusqu'à présent, a été l'attribut des gouvernements. Et s'il prête à la science une telle efficacité, c'est que, ne voyant dans la société qu'un système d'intérêts économiques, il lui semble que, du moment où l'on sait où est son intérêt, on ne peut manquer d'y aller spontanément. La contrainte est inutile là où l'attrait suffit et par conséquent le rôle des directeurs de la société se borne à apprendre aux hommes où est leur intérêt, c'est-à-dire quels sont les modes de conduite qui sont impliqués dans la nature des choses. La seule différence importante qui existe entre cette conception anarchique et celle des économistes c'est que, pour ces derniers, la société est dès maintenant susceptible de cette harmonie spontanée, sans qu'il soit nécessaire de l'asseoir au préalable sur des bases nouvelles, tandis que, pour Saint-Simon, c'est seulement dans la société réformée et réorganisée que cet accord automatique de toutes les fonctions sociales sera possible. Pour les uns, cette suppression de toute action coercitive est dès à présent réalisable et désirable ; pour notre philosophe, elle doit résulter

nécessairement de la transformation complète de l'ordre social qu'il réclame, mais ne peut venir qu'à la suite. Mais, et c'est là l'essentiel, les uns et les autres s'entendent sur ce point que la contrainte gouvernementale ou, plus généralement, la contrainte sociale est destinée à disparaître.

Maintenant que nous savons en quoi consiste l'organe régulateur de la société industrielle et quelle est la nature de son action, voyons dans quel sens doit s'exercer cette action, c'est-à-dire quels buts elle doit se proposer d'atteindre.

Alors comme aujourd'hui, d'après l'école qui a pris pour cette raison même le nom de libérale, le seul but que puissent se proposer les directeurs de la société, de quelque nom qu'on les appelle, c'est le maintien de la liberté. Mais, répond Saint-Simon, qu'entend-on par ce mot ? Veut-on parler de la liberté politique, c'est-à-dire du droit accordé à tout citoyen, quel qu'il soit, de s'occuper des affaires publiques sans aucune garantie de capacité ? Mais, bien loin de pouvoir servir d'objectif à l'activité publique, un pareil droit est, par lui-même, monstrueux. On ne l'eût même jamais inventé, n'étaient le vague et l'incertitude où sont, encore plongées les idées qui se rapportent aux choses sociales. En effet, personne ne songe à proclamer « que les Français qui paient mille francs de contribution directe (allusion au cens électoral) sont aptes à faire des découvertes en chimie ». Comment donc peut-on établir « un principe absolument pareil pour la politique qui est cependant bien autrement difficile et bien autrement importante que la chimie » ? C'est que « la chimie est aujourd'hui une science positive, tandis que la politique n'est encore qu'une doctrine conjecturale, qui ne mérite pas le nom de science. C'est le propre de la métaphysique, précisément parce qu'elle n'enseigne rien de réel, de persuader qu'on est propre à tout sans avoir besoin de rien étudier d'une manière spéciale... Mais lorsque la politique sera montée au rang des sciences d'observation... les conditions de capacité deviendront nettes et déterminées et la culture de la politique sera exclusivement confiée à une classe spéciale de savants qui imposera silence au langage » (*Syst. ind.*, V, 16-17, note). Ce sens écarté, entendra-t-on par liberté le droit pour les individus de se mouvoir avec indépendance à l'intérieur de la société ? La liberté, ainsi entendue, est assurément un objet de première sollicitude, mais elle ne saurait être la fin d'associations humaines, car celles-ci ne sont possibles que grâce à une mutuelle interdépendance qui diminue cette même liberté. « On ne s'associe point pour être libres. Les sauvages s'associent pour chasser, pour faire la guerre, mais non certes pour se procurer la liberté ; car sous ce rapport ils feraient mieux de rester isolés. » Même, d'une manière générale, la liberté ne saurait constituer un but d'activité, car elle en suppose un. Elle n'est qu'un moyen et un moyen qui n'est légitime que quand il est employé en vue d'un but légitime. « La vraie liberté ne consiste pas à rester les bras croisés, si l'on veut, dans l'association ; un tel penchant doit être réprimé sévèrement partout où il existe ; elle consiste au contraire à développer, sans entraves et avec toute l'extension possible, une capacité temporelle ou spirituelle utile à l'association » (*ibid.*, 15).

Mais alors, en quoi consistera donc la tâche de ce que nous appelions tout à l'heure le conseil d'administration de la société industrielle ? Sur quoi portera son action ? Il devra se proposer un double objectif, l'un plus spécialement économique, l'autre moral.

Puisqu'une nation n'est ou ne doit être qu'une vaste société de production, son premier objet devra être d'organiser la production de manière à ce qu'elle soit le plus féconde possible. Mais, pour qu'il en soit ainsi, il faut, de toute évidence, que les instruments qui servent à produire soient entre les mains les plus aptes à en tirer parti. Or, en fait, cette condition est loin d'être réalisée, Ce ne sont pas toujours les plus capables qui possèdent. Le droit de

propriété devra donc être réformé. « La propriété devra être reconstituée et fondée sur les bases qui peuvent la rendre le plus favorable à la production » (*Organisateur, IV, 59*). Voilà la première règle et la plus fondamentale de la politique industrielle, voilà la première chose que devra faire le nouveau Parlement. Saint-Simon revient à chaque instant sur l'importance primordiale de cette réforme. Dès 1814, il écrivait : « Il n'y a point de changement dans l'ordre social, sans un changement de la propriété » (I, 242). Aussi voit-il dans la loi qui définit le droit de propriété la loi cardinale de tout état. « La loi qui constitue les pouvoirs et la forme du gouvernement n'est pas aussi importante et elle n'a pas autant d'influence sur le bonheur des nations que celle qui constitue les propriétés et qui en règle l'exercice » (*Industrie, III, 82*). C'est là ce que n'a malheureusement pas compris la Révolution. Elle a cru pouvoir dénouer la crise par des combinaisons constitutionnelles, ce qui l'a empêchée « de discuter d'une manière générale le droit de propriété, en recherchant de quelle manière la propriété devait être constituée pour le plus grand avantage de la nation » (*Industrie, III, 82, note*). Et pourtant, même cet idéal de liberté individuelle, dont on a voulu faire la fin unique du contrat social, ne peut être atteint que grâce à une reconstitution plus rationnelle du régime de la propriété, et c'est parce que les peuples européens n'ont pas pris pour arriver à ce but la seule voie qui pouvait y conduire que, finalement, ils l'ont manqué. « Le peuple anglais travaille depuis plus de cent cinquante ans à se procurer la liberté et à l'établir d'une manière solide ; tout le surplus de la nation des vieux Européens... s'occupent depuis trente ans de la même recherche, et le moyen naturel, celui de reconstituer la propriété, ne s'est présenté à aucun d'eux » (*Industrie, III, 126*). En effet, si le régime de la propriété ne permet pas aux plus capables de tirer profit de leur capacité, s'ils ne peuvent pas disposer librement des choses qui leur sont nécessaires pour agir, pour remplir leur rôle social, leur liberté se réduit à rien.

Mais de pareilles propositions se heurtaient à la théorie qui fait du droit de propriété quelque chose d'intangible. Saint-Simon reconnaît que l'existence d'un droit de propriété, défini et sanctionné par la loi, est la condition indispensable de toute organisation sociale, quelle qu'elle soit. « L'établissement du droit de propriété et des dispositions pour le faire respecter est incontestablement la seule base qu'il soit possible de donner à une société politique » (*Industrie, III, 89*). Mais si cette institution est nécessaire, il n'est pas nécessaire qu'elle ait telle ou telle forme. « De ce que cette loi est fondamentale, il ne résulte pas qu'elle ne puisse être modifiée. Ce qui est nécessaire, c'est une loi qui établisse le droit de propriété, et non une loi qui l'établisse de telle ou telle manière » (*ibid.*). C'est qu'en effet elle est, comme toutes les oeuvres humaines, soumise au devenir historique. « Cette loi, dit Saint-Simon, dépend elle-même d'une loi supérieure et plus générale qu'elle, de cette loi de la nature en loi vertu de laquelle l'esprit humain fait de continuels progrès, loi dans laquelle toutes les sociétés politiques puisent le droit de modifier et de perfectionner leurs institutions; loi suprême qui défend d'enchaîner les générations à venir par aucune disposition de quelque nature qu'elle soit » (*ibid.*). Et Saint-Simon conclut en ces termes significatifs : « Ainsi donc ces questions : quelles sont les choses susceptibles de devenir des propriétés ? Par quels moyens les individus peuvent-ils acquérir ces propriétés ? De quelle manière ont-ils le droit d'en user lorsqu'ils les ont acquises ? sont des questions que les législateurs de tous les pays et de tous les temps ont le droit de traiter toutes les fois qu'ils le jugent convenable, car le droit individuel de propriété ne peut être fondé que sur l'utilité commune et générale... utilité qui peut varier selon les temps » (*ibid., 90*). Or, pour en revenir à notre point de départ, ce que réclame l'utilité générale, c'est que la propriété ne soit point séparée de la capacité. « Il est vrai que c'est la propriété qui fait la stabilité du gouvernement, mais c'est seulement lorsque la propriété n'est point séparée des lumières, que le gouvernement peut reposer sur elle. Il convient donc... que le talent et la possession ne soient point divisés » (*Réorganisation de la Société européenne, 1, 200*).

Voilà énoncé de la manière la plus catégorique ce principe que nous retrouverons ensuite, sous des formes différentes, dans toutes les théories socialistes. Mais, après l'avoir posé, Saint-Simon ne l'a formellement appliqué qu'à un seul cas, à savoir à la propriété foncière, et encore n'en a-t-il fait qu'une application des plus modérées. La réforme qu'il propose a pour point de départ cette remarque que le fermier se trouve vis-à-vis du propriétaire foncier dans une situation fort inférieure à celle du commerçant ou du fabricant vis-à-vis de leurs bailleurs de fonds. Dans l'industrie commerciale ou manufacturière, le producteur (négociant ou manufacturier) a le droit d'engager de la manière qu'il juge le mieux convenir au bien de son entreprise les capitaux qu'il s'est chargé de faire valoir. Il les place comme il l'entend, les prête, s'il veut, ou bien encore se sert des immeubles ou des machines dans lesquels il les a immobilisés pour garantir de nouveaux emprunts qu'il contracte. Dans l'industrie agricole au contraire, l'industriel, c'est-à-dire le fermier qui ne possède pas le fonds qu'il exploite, n'est qu'un locataire qui ne peut aucunement disposer du capital confié à ses soins. Il ne peut rien faire sans le consentement et le concours du propriétaire. S'il a besoin d'argent, il ne peut faire servir la terre à gager un emprunt ; il ne peut la transformer comme il veut et, en tout cas, s'il en accroît la valeur, il ne bénéficie pas de cette plus-value. Il en résulte que, nulle part, les droits de propriété et la capacité industrielle ne sont plus complètement séparés ; puisque les premiers appartiennent tout entiers à celui qui n'exploite pas. Nulle part le producteur ne dispose aussi peu librement des instruments de la production. Un tel régime est donc éminemment défavorable à la production de l'industrie agricole et, par conséquent, en vertu du principe précédemment énoncé, il importe d'y mettre fin.

Pour arriver à ce résultat, Saint-Simon propose les trois mesures suivantes : 1° la terre sera estimée au moment où le cultivateur en prendra possession, puis à l'époque où le contrat de fermage arrivera à son terme, et le fermier partagera avec le propriétaire les bénéfices si l'on constate une amélioration du capital, de même qu'il supportera la moitié des pertes s'il y a eu détérioration. Cette clause sera de rigueur. Les parties ne seront pas libres de l'insérer ou non dans leurs baux, mais ceux-ci n'auront de valeur légale, ils ne seront obligatoires pour les contractants que s'ils la contiennent ; 2° le cultivateur pourra requérir le propriétaire d'emprunter les sommes qui seraient utiles pour faire les améliorations dont la propriété serait susceptible en l'hypothéquant, et c'est au premier qu'appartiendra l'administration des capitaux qui résulteront de ces emprunts. Dans le cas où le propriétaire refuserait, des arbitres seraient chargés de régler le différend et, s'ils donnaient raison au fermier, l'emprunt serait contracté d'office ; 3° pour faciliter ces emprunts, les propriétés territoriales seraient mobilisées ; c'est-à-dire qu'elles seraient représentées par des titres, analogues aux actions et obligations des compagnies industrielles et doués de la même mobilité. On serait ainsi débarrassé de toutes les formalités qui gênent les transactions dont la propriété foncière est l'objet, et les banques territoriales, dont l'utilité est généralement sentie en Europe, deviendraient d'un établissement facile et d'un succès infaillible (*Industrie, III, 102-114*).

La réforme est d'apparence modeste. En réalité pourtant, comme le dit M. Janet (*Saint-Simon, p. 39*), elle touche « aux fondements de notre organisation sociale ». Car elle a pour effet d'enlever au propriétaire du sol certains de ses droits pour les transférer au producteur. Celui-ci deviendrait en effet, par le seul fait de son travail, copropriétaire de la terre qu'il cultive puisqu'il partagerait les plus-values qu'elle pourrait présenter, quelle qu'en soit l'origine, et que, de plus, il pourrait, même sans le consentement du propriétaire, employer le capital immobilier qui lui est confié à gager un emprunt. Un tel droit, en effet, implique pour le fermier la faculté de compromettre définitivement la propriété qui sert de gage, puisque l'emprunt, s'il vient à ne pouvoir être remboursé, entraîne l'expropriation. Mais la hardiesse

réformiste de Saint-Simon ne va pas plus loin. Il ne va pas jusqu'à demander, comme le feront ses disciples, qu'il n'y ait de propriété légitime que celle qui est due tout entière au travail et à la capacité de celui qui possède. Il admet qu'elle puisse avoir une autre origine, par exemple l'héritage ; il lui suffit, au moins pour l'instant, que les incapables et les oisifs ne puissent pas avoir sur les choses qu'ils possèdent des droits trop exorbitants qui gênent la production. Il ne se propose pas d'organiser la propriété d'après les principes d'une justice distributive parfaitement équitable, mais simplement de la façon la plus profitable à l'activité économique. Voilà pourquoi il ne réclame aucune modification dans le régime de la richesse mobilière. C'est que par sa nature le capital mobilier est sous la dépendance de celui qui l'utilise industriellement beaucoup plus que sous celle de son propriétaire, puisque le premier peut en faire ce qu'il veut, et que le second n'en peut tirer aucun fruit sans le premier. Dans ces conditions, les droits du propriétaire ne sont pas une gêne sensible pour l'industriel et c'est pourquoi il les laisse intacts. Il est vrai que, dans sa pensée, cette réforme n'était peut-être qu'un premier commencement et une entrée de jeu. Il ne faut pas oublier que dans la société industrielle le droit des propriétaires qui ne sont que propriétaires est singulièrement menacé, puisque leurs intérêts ne seraient pas représentés du tout dans le Parlement qui ne comprendrait que des producteurs. C'est là peut-être ce qui explique un passage de *L'Organisateur* où, après avoir dit que la tâche la plus urgente était de reconstituer sur des bases nouvelles le régime de la propriété, Saint-Simon ajoute qu'un emprunt de deux milliards serait nécessaire « pour indemniser les personnes aux intérêts pécuniaires desquelles l'établissement du nouveau système politique aura causé quelque dommage » (IV, 60)²⁰. On ne voit pas comment la réglementation nouvelle du contrat de fermage, dont nous venons d'exposer le principe, pourrait donner lieu à une telle dépense. Car il n'est nulle part question, dans les oeuvres de Saint-Simon, d'une autre réforme que la précédente. Peut-être ce silence s'explique-t-il par ce fait que Saint-Simon se propose surtout de poser des principes, d'indiquer comment doivent être composés les conseils chargés de les appliquer, mais ne cherche pas à déduire lui-même toute la suite des applications possibles. Il s'attache avant tout à marquer le but où il faut tendre, mais pour ce qui est des moyens qui peuvent permettre d'atteindre ce but, il remet en grande partie le soin de les trouver aux corps compétents dont il réclame l'institution. Il était d'ailleurs, par nature, impropre à cette dernière tâche. Génie intuitif et généralisateur, il prévoit, parfois avec une rare clairvoyance, quelle orientation, d'une manière générale, la société tend à suivre, mais il n'a pas assez le goût de la précision pour essayer d'en suivre par avance la marche jusque dans le détail. Ce n'est qu'exceptionnellement qu'il esquisse des plans de réformes aussi complets que ceux dont nous avons parlé la dernière fois. Voilà ce que l'on doit avoir présent à l'esprit, si l'on veut bien le comprendre. Voilà comment il y a dans son oeuvre tant de germes qui ne sont pas développés, tant de principes dont les conséquences restent implicites et n'ont été déduites que par ses successeurs.

Pendant longtemps, Saint-Simon semble n'avoir pas assigné à l'activité objective d'autre but que celui d'accroître la production. Dans *L'Industrie*, dans *L'Organisateur* il n'est pas question d'autre chose. Voici comment, à la fin de ce dernier ouvrage, il définit le but de l'organisation sociale, telle qu'il la conçoit : « Ainsi, nous croyons pouvoir poser en principe que, dans le nouvel ordre politique, l'organisation sociale doit avoir pour objet unique et permanent

²⁰ Dans le *Système industriel* également, il semble bien faire allusion à une modification beaucoup plus grande du droit de propriété. « L'ancien code civil, dit-il, a eu pour objet, de fixer le plus possible les propriétés dans les mains des familles qui les possédaient, et le nouveau doit se proposer le but absolument opposé, celui de faciliter à tous ceux dont les travaux sont utiles à la société les moyens de devenir propriétaires » (V, 178). N'est-ce pas l'héritage qu'il visait en s'exprimant ainsi ? On ne peut faire sur ce point que des hypothèses.

d'appliquer le mieux possible à la satisfaction des besoins de l'homme les connaissances acquises dans les sciences, dans les beaux-arts et dans les arts et métiers » (*Organisateur, IV, 193*). Mais, peu à peu, il s'éleva à l'idée d'une fin plus proprement morale qu'il superpose à la précédente.

Ce n'est pas que les préoccupations morales aient été absentes de ses premiers écrits. Il comprit tout de suite que l'organisation sociale ne pouvait pas se transformer sans qu'il en résultât une transformation morale. Dès le premier volume de *L'Industrie*, il signale dans l'absence d'un système de morale, adéquat à la situation nouvelle, une des causes de la crise dont souffre la société française. « Les Français, dit-il, ont abandonné leur ancien système de morale parce qu'ils ont trouvé qu'il n'était plus suffisamment solide ; et, au lieu de travailler avec ardeur à le remplacer par un meilleur, ils laissent, depuis plus de vingt-cinq ans, absorber toute leur attention par des discussions de petite politique » (*Industrie, II, 221*). Il pouvait d'autant moins se désintéresser des questions morales que pour lui la morale n'est point distincte de la politique. « La politique est une conséquence de la morale. Celle-ci consiste dans la connaissance des règles qui doivent présider aux rapports entre l'individu et la société, pour que l'un et l'autre soient le plus heureux qu'il est possible. Or la politique n'est autre chose que la science de celles d'entre ces règles qui sont assez importantes pour les organiser... Ainsi la politique dérive de la morale et les institutions d'un peuple ne sont que les conséquences de ses idées » (*oeuvres, III, 30*). En même temps il esquisse, d'une manière très ferme, le plan de cette réorganisation. Ce qui caractérise les sociétés industrielles c'est que, affranchies de toute idée théologique, elles reposent sur des bases purement temporelles. La morale, qui seule peut convenir à ces sortes de sociétés, doit avoir le même caractère. Elle aussi doit être exclusivement temporelle, et par les principes sur lesquels elle s'appuie et par les fins qu'elle assigne à la conduite humaine. Elle ne doit s'autoriser que de la seule raison, elle ne doit intéresser l'homme qu'à des choses qui soient de ce monde, « En un mot, il faut passer de la morale céleste à la morale terrestre. Sans discuter ici les inconvénients qu'on trouve à fonder la morale sur la théologie, il suffit d'observer que, de fait, les idées surnaturelles sont détruites presque partout ; qu'elles continueront à perdre chaque jour de leur empire et que l'espoir du paradis et la crainte de l'enfer ne peuvent plus servir de base à la conduite des hommes... L'ère des idées positives commence ; on ne peut plus donner à la morale d'autres motifs que des intérêts palpables, certains et présents... Voilà le grand pas que va faire la civilisation ; il consistera dans l'établissement de la morale terrestre et positive » (*Industrie, III, 38*).

Mais, pendant longtemps, il se contente de poser le problème sans chercher à le résoudre. C'est que, à ce moment, les fins morales, telles qu'il les concevait, ne se distinguaient pas très nettement de fins purement économiques. Il lui semblait que, dans une société bien organisée, l'intérêt particulier devait s'accorder spontanément avec l'intérêt général ; par conséquent, l'égoïsme devait suffire à l'ordre moral comme à l'ordre économique. Tout ce qui était nécessaire, c'est que chacun s'acquittât activement de sa fonction, c'est-à-dire travaillât, et l'éthique lui paraissait tenir tout entière dans la maxime qui commande le travail. C'est l'idée qui est développée dans *L'Introduction aux travaux scientifiques*. Dans ces conditions, ce qu'il y avait de plus urgent, c'était non de combattre ou de contenir l'égoïsme, mais de trouver l'organisation sociale qui permît de l'utiliser. « Les opinions, dit-il dans les *Lettres d'un habitant de Genève*, sont encore partagées sur la question de l'égoïsme... la solution du problème consiste à ouvrir une route qui soit commune à l'intérêt particulier et à l'intérêt général » (1, 44, note). Trouver cette voie, voilà son but, et, de ce point de vue, il était naturel qu'il sentît moins la nécessité de subordonner les préceptes économiques à des préceptes proprement moraux. Mais, dans le *Système industriel (1821)*, une note toute nouvelle se fait

entendre. Un changement s'est fait dans l'esprit de Saint-Simon. Il comprend que, même dans une société parfaitement organisée, l'égoïsme ne suffit pas. Le spectacle des événements qui se déroulaient sous ses yeux semble lui avoir fait comprendre que, quelque savant que soit le mécanisme social, les intérêts particuliers divisent les hommes plus qu'ils ne les unissent. « La société, s'écrie-t-il, est aujourd'hui dans un désordre moral extrême, l'égoïsme fait d'effrayants progrès, tout tend à l'isolement. Si les infractions aux rapports sociaux ne sont ni plus grandes, ni plus multipliées, cela tient uniquement à l'état très développé de la civilisation et des lumières ; d'où il résulte, dans la généralité des individus, des habitudes profondes de sociabilité et le sentiment d'une certaine communauté des intérêts les plus grossiers. Mais si la cause du mal se prolongeait encore, ces habitudes et ce sentiment seraient insuffisants pour mettre un frein à l'immoralité générale et particulière » (*Syst. indus.*, VI, 51-52). Et cette cause qu'il attribue au mal, c'est que les anciennes croyances religieuses, qui contenaient l'égoïsme, se sont effondrées sans que rien les remplace. Les habitudes qu'elles ont créées se maintiennent encore pour un temps, mais comme elles vont en s'affaiblissant, l'avenir est menaçant. Il importe donc de « combattre l'égoïsme », car cette passion « aurait nécessairement pour résultat final la dissolution de la société » (*Syst. ind.*, VI, 104). C'est la première fois qu'il tient un pareil langage.

Mais que lui opposer ? Il ne saurait être question de le neutraliser en le subordonnant à des fins surnaturelles. Saint-Simon reste fidèle au principe qu'il avait primitivement posé ; la morale d'une société industrielle ne peut avoir que des fins terrestres. C'est donc parmi les choses de ce monde qu'il faut aller chercher l'objectif capable de modérer et de contenir les mobiles égoïstes. Pour reprendre l'expression employée tout à l'heure par Saint-Simon, la morale d'une société organisée tout entière par le producteur ne peut avoir d'autres motifs que des « intérêts palpables, certains et présents ». Or, en dehors de l'intérêt particulier, il n'y a que celui des autres hommes qui puisse être pris comme fin de la conduite. Donc, le seul frein possible des sentiments personnels dans une morale rationnelle et humaine, ce sont les sentiments qui ont pour objet les autres. Ce qu'il faut opposer à l'égoïsme pour le limiter, c'est la philanthropie, et la règle fondamentale de la morale est l'aphorisme chrétien : « Aimez-vous les uns les autres », que Saint-Simon inscrit pour cette raison comme devise sur la première page de son *Système industriel*. « Le principe fondamental établi par le divin auteur du christianisme commande à tous les hommes de se regarder comme des frères et de coopérer le plus complètement possible au bien-être les uns des autres. Ce principe est le plus général de tous les principes sociaux » (*Syst. ind.*, VI, 229). Toutefois, il ne suffit pas de le reprendre purement et simplement tel que les premiers chrétiens l'ont formulé ; mais il lui faut donner une extension qu'il n'a pas reçue jusqu'à présent et qu'il ne pouvait pas recevoir. Les fondateurs du christianisme en ont fait sans doute la base de toute une doctrine, mais cette doctrine n'avait chez eux qu'un caractère spéculatif. Il fut établi en dehors du gouvernement sous le nom de principe de morale, mais il ne devint pas un des principes dirigeants de la société. Il ne donna pas naissance à des institutions positives qui en fissent une réalité, mais il resta une exhortation adressée aux grands de la terre, qui pouvait bien, dans la mesure où elle était suivie, tempérer partiellement les rigueurs de l'organisation sociale, mais qui n'en était point l'âme. « C'était (d'ailleurs), dit Saint-Simon, tout ce qu'il était possible d'obtenir à cette époque et ce triomphe, quoique incomplet, a été pour l'espèce humaine un bienfait immense » (*Syst. indust.*, VI, 230). Mais les temps sont venus où cette maxime doit cesser d'être purement platonique ; et la grande réforme morale, aujourd'hui nécessaire, consiste précisément « à organiser le pouvoir temporel conformément à ce divin axiome », à en faire, non plus comme il a été Jusqu'alors une simple recommandation, abandonnée à l'appréciation privée, mais le pôle vers lequel doit s'orienter l'évolution politique. Il faut, comme il convient à une morale essentiellement terrestre, lui donner toutes les conséquences terrestres qu'il

implique. Ainsi entendu, il est susceptible de prendre une autre forme qui n'est qu'une traduction et comme une application de la précédente, mais qui est plus définie. La philanthropie doit naturellement se porter sur ceux des hommes qui en ont le plus besoin, c'est-à-dire sur les plus misérables, sur ceux qui ne vivent que de leurs bras, sur les travailleurs non propriétaires, sur les prolétaires (l'expression est employée par Saint-Simon lui-même). D'où la règle suivante : « Améliorer le plus possible le sort de la classe qui n'a pas d'autres moyens d'existence que le travail de ses bras » (VI, 81). Et elle y a droit, non seulement parce qu'elle est la plus souffrante, mais encore parce qu'elle est la plus nombreuse. « Cette classe forme la majorité dans une proportion plus ou moins forte chez toutes les nations du globe. Ainsi ce serait d'elle que les gouvernements devraient s'occuper principalement et, au contraire, c'est celle de toutes dont ils soignent le moins les intérêts » (Syst. ind., VI, 81). Et la même idée revient à chaque instant dans le *Système industriel* et dans le *Catéchisme industriel* dans des termes presque identiques.

D'ailleurs, en faisant ainsi de la charité une règle obligatoire, Saint-Simon ne croit pas contredire le principe, précédemment posé par lui, et en vertu duquel l'intérêt particulier et l'intérêt général sont naturellement harmoniques dans les sociétés industrielles (cf. Syst. indust., V, 177). Il estime en effet qu'il est dans l'intérêt des riches de se préoccuper des pauvres, que tout le monde doit profiter de cette charité largement pratiquée. « En améliorant le sort de la masse, dit-il, on assure le bien-être des hommes de toutes les classes. » En effet, il n'y a que deux moyens de tenir attachés à la société la masse des individus qui ne possèdent pas ; c'est ou la force ou l'intérêt. Il faut ou bien qu'ils soient dans un état d'assujettissement qui les empêche matériellement de se révolter, ou bien faire en sorte qu'ils n'en aient pas le désir ; ou bien leur imposer par voie de contrainte l'ordre social, ou bien le leur faire aimer. Pendant longtemps, le premier moyen a été seul possible, quoiqu'il ait été employé avec une modération croissante. En effet, les individus qui faisaient la majorité dans les nations étaient dans un état d'ignorance et d'imprévoyance qui ne permettait pas de compter qu'ils pussent sentir l'utilité qu'ils tiraient de l'ordre social. Ils n'étaient même pas capables d'administrer librement leurs propres affaires. Il fallait donc bien qu'ils fussent tenus en tutelle et les forces sociales étaient principalement employées à les contenir et à les surveiller. Mais aujourd'hui leur situation n'est plus la même. Depuis la Révolution, la classe la plus nombreuse a prouvé qu'elle était arrivée à sa majorité d'elle-même. C'est de ses rangs que sont sortis et ceux qui, dans l'industrie agricole, ont succédé aux nobles dépossédés, et ceux qui, dans l'industrie manufacturière, ont remplacé ces milliers d'entreprises ruinées par les événements révolutionnaires, la loi du maximum et les guerres de l'Empire. C'est grâce à eux que les fonctions sociales les plus essentielles n'ont pas été suspendues par ces crises. Le rôle social qu'ils ont ainsi joué est le premier des progrès qu'a faits leur intelligence. Il n'y a donc plus de raison pour les traiter en ennemis intérieurs ; mais on peut les intéresser directement à la tranquillité publique en les appelant à participer davantage aux bienfaits de l'association. On peut les admettre au rang de sociétaires proprement dits, c'est-à-dire en faire des gens qui tiennent à la société, non parce qu'ils ne peuvent faire autrement, mais parce qu'ils y sont spontanément attachés. Et si on le peut, on le doit, car il est de l'intérêt commun de renoncer au système de compression qui est coûteux et improductif ; coûteux parce qu'il exige un grand déplacement de fonds, improductif parce que non seulement il ne produit pas par lui-même, mais encore il ne permet pas de tirer des énergies sociales qu'il comprime tout ce qu'elles pourraient produire. Les forces qu'on économise en abandonnant ces anciennes pratiques peuvent être employées plus utilement, et le travail des individus est plus fécond quand il est spontané. Or, c'est justement à cette transformation que tend la règle morale qui vient d'être posée. Il faut améliorer le sort des classes laborieuses, afin que, profitant de l'organisation sociale, ils la respectent sans qu'il soit nécessaire de la leur imposer. « La minorité n'ayant

plus besoin de moyens de force pour maintenir la classe prolétaire en subordination, les combinaisons auxquelles elle doit s'attacher sont celles au moyen desquelles les prolétaires seront le plus fortement attachés par leurs intérêts à la tranquillité publique » (X, 127). Et ainsi chacun est intéressé à ne pas s'enfermer dans le pur égoïsme. Une paix sociale vraiment féconde est à ce prix. Voilà donc une forme nouvelle qui est assignée à l'activité collective. L'action des conseils directeurs de la société ne devra pas tendre seulement à régler la propriété de manière à ce que l'industrie soit aussi productive que possible ; il faudrait de plus se servir des produits ainsi obtenus pour améliorer le sort des travailleurs. Mais ici, comme dans les cas précédents, si Saint-Simon pose fermement le principe de la réforme qu'il réclame, il n'en tire les conséquences pratiques qui la doivent réaliser que d'une manière hésitante et vague. S'il marque le but avec insistance, il est beaucoup plus sobre et moins précis pour ce qui concerne les moyens. « Le moyen le plus direct, dit-il, pour opérer l'amélioration morale et physique de la majorité de la population consiste à classer, comme premières dépenses de l'État, celles qui sont nécessaires pour procurer du travail à tous les hommes valides, afin d'assurer leur existence physique ; celles qui ont pour objet de répandre le plus promptement possible dans la classe des prolétaires les connaissances acquises ; et enfin celles qui peuvent garantir aux individus composant cette classe des plaisirs et des jouissances propres à développer leur intelligence » (X, 128). Ainsi de grands travaux publics, une instruction gratuite et développée, des récréations intellectuelles mises à la disposition des travailleurs, voilà les trois moyens préconisés par Saint-Simon. Mais si la question est de savoir ce que seront ces grandes entreprises, si elles seront privées ou si elles doivent consister en des sortes d'ateliers nationaux, si pour assurer l'existence physique de ceux qui y seront employés un minimum de salaire sera fixé, etc., Saint-Simon nulle part ne s'exprime explicitement.

Quoi qu'il en soit du détail des mesures qui permettront de réaliser ce principe, le sens de celui-ci n'est pas douteux. La question à laquelle il fait ainsi place dans son système, c'est la question des riches et des pauvres. Le sentiment qui inspire toute cette partie de la doctrine, c'est la pitié pour les misérables, en même temps que l'appréhension des dangers qu'ils peuvent faire courir à l'ordre social ; c'est une sympathie active pour ceux qui souffrent le plus des inégalités sociales, en même temps que la crainte des haines et des colères qui peuvent s'élever dans leurs cœurs et en faire des ennemis de la société. Nous retrouvons donc ici les sentiments qui sont à la base du communisme. Comme nous l'avions annoncé, le socialisme, tout en se distinguant de l'ancien communisme, hérite des mobiles qui l'inspiraient. Il l'absorbe même sans se confondre avec lui. Il est visible en effet que cette dernière préoccupation est bien loin d'être la seule qui ait déterminé les thèses de Saint-Simon, puisque pendant longtemps elle en a été complètement absente. Sans doute, elle y est toute naturelle. Du moment que l'on pose en principe qu'il n'y a dans la société que des intérêts économiques, le seul moyen d'attacher la masse des travailleurs à la vie sociale, c'est de les faire participer dans la plus large mesure possible aux produits de cette activité économique, c'est de chercher à améliorer leur sort. Mais ce n'est là qu'une partie du système et qui s'est superposée au reste sur le tard. Tout ce que nous avons dit sur l'industrialisme, sur l'organisation sociale destinée à rendre à l'industrie sa prépondérance est édifié à partir de cet ordre de considérations. Et même, dans la pensée de Saint-Simon, c'est surtout en vue de cette production maxima qu'il importe de pratiquer la maxime chrétienne. Cette maxime modernisée a en vue un bien tout économique et temporel.

La meilleure preuve, d'ailleurs, que le communisme ne se confond pas avec le socialisme, c'est que s'il s'y retrouve, c'est sous des formes tout à fait nouvelles. D'après le communisme, le seul moyen de prévenir le mal social était de rendre toutes les conditions médiocres. Pour

prévenir l'hostilité des riches et des pauvres il fallait supprimer les riches ; il fallait apprendre aux hommes à mépriser le bien-être matériel, à se contenter du strict nécessaire. C'est en un tout autre sens que Saint-Simon, et à sa suite le socialisme, cherche à édifier une société nouvelle. C'est en supprimant les pauvres qu'il entend rapprocher les deux classes. Bien loin de voir dans le bien-être temporel une quantité négligeable, il en fait la seule fin désirable, et, par suite, la seule manière d'asseoir la paix sociale c'est de produire le plus de richesses possibles pour satisfaire le plus d'appétits possibles, le plus complètement possible.

Nous avons fini d'exposer l'organisation de la société industrielle. En résumé elle se compose uniquement des travailleurs ; elle aurait à sa tête un conseil qui serait formé seulement de l'élite des producteurs. Ce corps tiendrait sous sa dépendance ce qui constitue aujourd'hui le gouvernement, mais il prendrait sa place sans employer ses anciens dogmes, ses méthodes traditionnelles. Il n'aurait pas à imposer les idées ou même les simples volontés d'un parti prédominant, mais à dire ce qui est dans la nature des choses, et il serait spontanément obéi. Son rôle serait non de discipliner des sujets mais d'éclairer des esprits. Quant au sens dans lequel devra s'exercer cette action il est imposé par le double (?) but que nous venons d'exposer.

CHAPITRE IX

LA doctrine de Saint-Simon (fin) L'internationalisme et la religion

ONZIÈME LEÇON

Nous savons ce que serait un peuple qui s'organiserait industriellement, de quels éléments il devrait se composer, quels organes le dirigeraient, le mode de fonctionnement de ces organes et le sens dans lequel s'exercerait leur action. Mais il est dans la nature même de cette organisation de ne pouvoir se renfermer dans les limites d'une société déterminée ; un étroit particularisme est incompatible avec ses caractères constitutifs et, d'elle-même, elle tend à prendre une forme internationale.

Et d'abord il est matériellement impossible que ce grand travail de réorganisation ait lieu chez l'un quelconque des peuples européens, sans se produire simultanément chez les autres. « Le grand mouvement moral qui doit faire passer la société du régime arbitraire modifié, au régime le plus avantageux à la majorité de la société, ne peut s'effectuer qu'en étant commun aux peuples les plus éclairés » (*Syst. ind.*, VI, 80). « La nation française ne peut pas être traitée et guérie isolément ; les remèdes qui peuvent la guérir doivent être appliqués à toute l'Europe » (*ibid.*, 100 ; *cf. ibid.*, 23, en note). En effet, en premier lieu, un peuple ne peut adopter une organisation aussi essentiellement pacifique que si les autres sont prêts à suivre son exemple. Il ne peut désarmer que si ses voisins, eux aussi, renoncent au militarisme. Mais il y a une raison plus profonde à la nécessité de l'internationalisme. C'est qu'il y a, dès à présent, une telle solidarité entre les différentes nations européennes qu'elles ne peuvent pas ne pas marcher du même pas dans la voie de la civilisation. Elles ne constituent pas en effet des personnalités hétérogènes, étrangères les unes aux autres et vivant chacune une vie distincte ; mais il y a entre elles des liens invisibles qui rendent leurs destinées mutuellement interdépendantes. « La France n'a point une vie morale qui lui soit propre, elle n'est qu'un membre de la société européenne ; il existe une communauté forcée entre ses principes politiques et ceux de ses voisins » (VI, 112-113). « Elle se trouve, dit-il ailleurs, dans une position qui la rend, jusqu'à un certain point, dépendante de ses voisins, et qui établit une espèce de solidarité politique entre elle et les autres peuples du continent » (p. 100). La raison en est que les sociétés européennes, depuis l'époque où elles se sont constituées, appartiennent à un même type social. Elles ont commencé par être toutes soumises au régime féodal, en même temps qu'elles pratiquaient une même religion et obéissaient à un même clergé, soumis lui-même à un chef unique indépendant de tous les gouvernements particuliers. Or, quand des sociétés voisines sont à ce point similaires, tous les changements importants qui se produisent chez les unes se répercutent chez les autres. Dès que des nouveautés, qui touchent aux bases de la constitution sociale, viennent à éclore chez l'un de ces peuples, cette espèce

d'atmosphère commune, au sein de laquelle ils étaient tous plongés jusque-là et dont ils vivaient, se trouve par cela seule modifiée. Il leur est donc impossible de laisser l'un d'eux se réorganiser à sa façon, comme si cette réorganisation ne regardait que lui et ne devait pas avoir de contrecoups au-delà de ses frontières. Mais ils se contiennent tous mutuellement et ne peuvent, par conséquent, se transformer que par un mouvement d'ensemble. En fait, toutes les grandes transformations qui ont eu lieu en Europe depuis le Moyen Age ont été communes à toutes les sociétés européennes. De même que l'organisation était la même chez toutes à l'origine, la désorganisation a marché chez toutes *pari passu*. C'est au même moment à peu près que le régime féodal a commencé à être partout ébranlé et que la religion chrétienne a perdu son unité primitive, et la formation de la Sainte Alliance est la manifestation la plus récente de cette inévitable solidarité (VI, 99 et 100). Il est probable que ce dernier fait avait tout particulièrement frappé Saint-Simon. Jamais, en effet, l'impossibilité où se trouvent les différents pays d'Europe de s'isoler les uns des autres, la nécessité où ils sont de concerter leurs efforts s'ils veulent aboutir, ne s'était affirmée avec plus d'éclat.

Mais alors, il semble qu'on soit enfermé dans un cercle vicieux. D'une part, l'idéal saint-simonien ne peut se réaliser, et par conséquent le régime militaire ne peut disparaître, que grâce à une sorte d'accord international et, de l'autre, le régime militaire, tant qu'il existe, par les rivalités et les haines qu'il entretient, met obstacle à un tel accord. La situation serait en effet sans issue si, sous le système féodal, peu à peu ne se développait l'esprit industriel qui agit en sens contraire, qui rapproche les peuples au lieu de les opposer et qui fraye ainsi lui-même les voies à l'organisation qui lui est nécessaire. En effet, « l'Industrie est une » ; elle a partout les mêmes intérêts. Tous ceux qui y participent, à quelque société qu'ils appartiennent, « sont unis par les intérêts généraux de la production, par le besoin qu'ils ont tous de sécurité dans les travaux et de liberté dans les échanges. Les producteurs de tous les pays sont donc essentiellement amis ; rien ne s'oppose à ce qu'ils s'unissent et la coalition de leurs efforts nous paraît la condition indispensable pour que l'industrie obtienne tout l'ascendant dont elle peut et doit jouir » (Industrie, III, 47). Puisque savants, artistes, industriels ont partout le même idéal de paix, puisque partout ils aspirent légitimement à assurer la suprématie des classes utiles et productrices sur les classes improductives, ils coopèrent à une même oeuvre et il est, par conséquent, naturel qu'ils se tendent les mains par-dessus les frontières et s'organisent en vue de réaliser le but commun qu'ils poursuivent. Saint-Simon ne craint même pas de déclarer qu'il y a plus de liens entre les classes similaires de deux peuples différents qu'entre deux classes différentes d'un seul et même peuple. L'Industrie anglaise, dit-il, aurait dû sentir « que, par la nature des choses, elle se trouvait plus intimement liée d'intérêts avec les industriels des autres pays, qu'avec les Anglais appartenant à la classe militaire ou féodale » (Industrie, III, 147). D'ailleurs, en fait, ces coalitions internationales entre travailleurs de même ordre se sont produites spontanément. « En même temps que l'action scientifique s'est constituée et étendue de plus en plus dans chaque nation européenne considérée isolément, la combinaison des forces scientifiques des différents pays s'est aussi effectuée de plus en plus. Le sentiment de la nationalité a (été sous ce rapport) totalement écarté et les savants de toutes les parties de l'Europe ont formé une ligne indissoluble qui a toujours tendu à rendre européens tous les progrès scientifiques faits sur chaque point particulier. Cette sainte alliance, contre laquelle l'ancien système n'a aucun moyen de résistance, est plus forte pour opérer l'organisation du nouveau système que ne peut l'être, pour l'empêcher ou seulement pour la ralentir, la coalition de toutes les baïonnettes européennes » (Organisateur, IV, 141). Il est vrai que la même combinaison n'a eu lieu qu'à un degré plus faible entre les capacités industrielles des différentes nations européennes. C'est que « le sentiment de rivalité nationale, les inspirations d'un patriotisme féroce et absurde, créées par l'ancien système et soigneusement entretenues par lui ont conservé encore, quant au temporel, une très grande

influence » (ibid.). Mais ce n'est là qu'une survivance de l'ancien régime et qui ne peut tarder à disparaître. Peu à peu le cosmopolitisme des savants entraînera celui des industriels (IV, 142). Alors on verra se constituer un vaste parti qui comprendra tous les travailleurs de la société européenne et « de l'organisation des Européens industriels en parti politique il résultera nécessairement l'établissement du système industriel en Europe » (Catéch., VIII, 52).

Le fait sur lequel Saint-Simon attire ainsi l'attention méritait en effet d'être remarqué, car il est éminemment caractéristique de notre époque. Sans doute, dans des proportions et sous des modalités diverses, l'internationalisme s'observe à tous les moments de l'histoire ; car il n'y a jamais eu de peuple qui ait vécu dans un état d'isolement hermétique. Chaque société a toujours eu quelque chose de commun avec les sociétés voisines dont elle se rapprochait le plus et a été amenée ainsi à former avec ces dernières des associations plus ou moins stables, plus ou moins définies, plus ou moins étendues mais qui, quelle qu'en soit la nature, opposaient un contrepoids à l'égoïsme strictement national. C'est ainsi qu'en Grèce, au-dessus de la cité, il y avait la société panhellénique ; qu'au-dessus de chaque *arch'* (ou tribu) kabyle il y a la confédération des tribus parentes, etc. Seulement, jusqu'à nos jours, les liens internationaux qui se formaient ainsi avaient ceci de particulier qu'ils rattachaient tous les membres de chaque société à tous les membres des autres indistinctement. Ils n'étaient pas dus à ce que des parties déterminées de ces différents agrégats sociaux s'attiraient plus spécialement les unes les autres, mais les affinités d'où ils résultaient étaient générales. La confédération hellénique, par exemple, ne se forma pas parce que les patriciens des différentes cités, se sentant particulièrement solidaires les uns des autres, s'unirent spécialement entre eux et que les plébéiens, de leur côté, suivirent le même exemple. Mais c'est qu'un mouvement général entraîna la totalité de chaque cité vers l'ensemble des autres. La fusion n'eut pas lieu exclusivement ou de préférence sur certains points définis : elle se fit également dans toute l'étendue des masses sociales en présence. Aussi, en général, ce qui donnait naissance à toutes ces combinaisons internationales, c'est que, malgré les différences par lesquelles chaque nationalité continuait à se distinguer des autres, cependant il y avait un nombre suffisant de sentiments, d'intérêts, de souvenirs communs également à toutes les classes et à toutes les professions de toutes les sociétés qui s'unissaient ainsi pour les incliner les unes vers les autres. Mais, de nos jours, apparut un internationalisme d'un genre tout nouveau, c'est l'internationalisme professionnel. Le rapprochement ne s'est plus opéré exclusivement de peuple à peuple, mais de groupe professionnel à groupe professionnel du même ordre. On a vu les travailleurs similaires de pays différents se réunir directement, former entre eux des associations plus ou moins durables, plus ou moins organisées en dépit même des hostilités nationales, et le rapprochement des peuples résulter du précédent au lieu d'en être la cause initiale. Successivement se fondèrent des sociétés internationales de savants, d'artistes, d'industriels, d'ouvriers, de financiers, etc., qui allèrent de plus en plus en se spécialisant à mesure qu'elles se multipliaient, et qui, par la régularité croissante avec laquelle elles se mirent à fonctionner, devinrent bientôt un facteur important de la civilisation européenne. Ainsi, tandis qu'autrefois c'étaient les peuples dans leur ensemble qui convergeaient les uns vers les autres, maintenant ce sont les organes semblables de chacun d'eux qui tendent à se rejoindre par-dessus les frontières et à s'unifier directement. Mais cet internationalisme nouveau n'a pas seulement pour trait caractéristique la forme particulière des groupements auxquels il donne naissance ; il se distingue aussi par une force de résistance et d'expansion qui était inconnue jusqu'alors. En effet, quelques ressemblances que puissent présenter des peuples voisins, elles sont en somme peu de chose, au moins en général, à côté des différences de langue, de mœurs, d'intérêt, qui continuent à les séparer. Tant donc que l'internationalisme n'a pas d'autre base, chaque nation risque peu de laisser son individualité au sein des associations plus vastes dans lesquelles elle entre, et il ne peut guère se former de cette

manière que des confédérations assez lâches, à moins qu'une guerre faite en commun n'en ait renforcé l'unité. Au contraire, les sentiments et les intérêts professionnels sont doués d'une bien plus grande universalité ; ils sont beaucoup moins variables de pays à pays pour une même catégorie de travailleurs, tandis qu'au contraire ils sont très différents d'une profession à l'autre au sein d'un même pays. Il en résulte que l'esprit corporatif tend parfois à relier plus étroitement les corporations semblables des différentes sociétés européennes que les corporations différentes d'une même société. L'esprit national rencontre ainsi devant lui un antagoniste redoutable qu'il ne connaissait pas jusqu'alors, et par suite les conditions sont exceptionnellement favorables au développement de l'internationalisme. Ce sont justement ces deux caractères du mouvement international contemporain que Saint-Simon met en relief dans les passages que nous venons de citer en même temps qu'il essaie de les expliquer. Et comme ils étaient alors beaucoup moins marqués qu'ils ne sont aujourd'hui - ils naissaient à peine - on peut dire qu'il les a pressentis et prévus presque autant qu'il les a observés. A la manière dont il s'exprime en certains endroits, on dirait vraiment qu'il prophétise l'Internationale.

Ainsi la réalisation de la société industrielle suppose l'établissement d'un concert européen et ce concert se réalise de lui-même sous la pression de l'esprit industriel. Dans ces conditions l'attitude du penseur et de l'homme d'État est toute tracée. Il ne saurait être question d'arrêter un mouvement qui est irrésistible et qui, de plus, est nécessaire pour que l'industrialisme remplisse ses destinées. Mais il n'y a qu'à prendre conscience du degré de développement auquel il est spontanément parvenu et à chercher ensuite de quelle manière il peut être conduit à son achèvement définitif. Ce qu'il faut, c'est trouver une organisation internationale de l'Europe qui rende possible l'établissement, dans chaque société particulière, du système industriel. Il est même visible que, dans la pensée de Saint-Simon, cette organisation ne devait pas rester enfermée dans les limites du continent européen, mais était destinée à s'étendre peu à peu de manière à embrasser toute l'humanité. « Le régime industriel, dit-il, sera l'organisation définitive de l'espèce humaine » (VI, 81). Il entrevoit dans l'avenir la formation d'une société qui comprendrait tous les hommes et qui entreprendrait l'exploitation systématique du globe, qu'il appelle la propriété territoriale de l'espèce humaine (*N. chr.*, VII, 145 et 146-147). Mais ce n'est là qu'un rêve dont l'idée lui est chère, et qui traverse de temps en temps son esprit, mais qu'il ne songe pas à réaliser présentement.

Mais, dans l'association européenne qui, elle, est dès à présent réalisable, quelle sera la place faite aux patries particulières ? Saint-Simon ne va pas jusqu'à demander qu'elles disparaissent ; il leur conserve une autonomie relative. Mais il est évident que, dans sa pensée, elles doivent perdre la grande importance morale qu'elles ont eue jusqu'à présent. Le particularisme national ne lui paraît qu'une forme de l'égoïsme, et par conséquent ne peut jouer dans la morale à venir qu'un rôle secondaire. « Ses moralistes, dit-il, se mettent en contradiction quand ils défendent l'égoïsme et qu'ils approuvent le patriotisme, car le patriotisme n'est pas autre chose que l'égoïsme national ; et cet égoïsme fait commettre de nation à nation les mêmes injustices que l'égoïsme personnel entre les individus » (*Lettres d'un habitant de Genève*, I, 43-44). Ce qui a fait l'infériorité morale des Grecs et des Romains, c'est justement qu'ils ne se sont pas affranchis des sentiments purement nationaux. « Le cœur humain ne s'était point encore élevé à des sentiments philanthropiques. Le sentiment patriotique était le plus général qui fût éprouvé par les âmes les plus généreuses et le sentiment patriotique était extrêmement circonscrit, vu le peu d'étendue des territoires et le peu d'importance des populations chez les nations de l'Antiquité » (*N. chr.*, VII, 145). Au contraire, un des grands progrès que le christianisme fit faire aux idées morales fut de subordonner les affections patriotiques à l'amour général de l'humanité. « Le meilleur code de morale sentimentale que

nous possédions est celui de la morale chrétienne. Or, dans ce code, il est beaucoup parlé des devoirs réciproques des membres d'une même famille ; ce code prescrit à tous les hommes de se regarder comme frères, mais il ne pousse point les hommes à subalterner leurs sentiments philanthropiques et leurs affections de famille au patriotisme » (Catéchisme, VIII, 200). Ainsi même les sentiments domestiques seraient, d'après lui, mieux fondés dans la nature des choses que l'attachement au pays natal. C'est que, en effet, si, comme l'admet Saint-Simon, il n'y a pas d'intérêts sociaux en dehors des intérêts industriels, comme l'industrie est, par nature, essentiellement cosmopolite, le loyalisme national est désormais sans raison d'être, tandis que l'amour de la famille, malgré son caractère particulariste, a du moins cette supériorité de répondre à un ordre de sentiments et d'intérêts sui *generis* que l'industrialisme ne fait pas disparaître. On sait comment, partant du même principe, les économistes sont arrivés à la même conclusion. Le cosmopolitisme des maîtres de l'École n'est pas moins intransigeant. Toutefois, ici comme dans tous les autres cas où nous avons eu à marquer la parenté des deux systèmes, la concordance certaine n'est pas absolument complète. Une divergence doit être signalée, que nous avons déjà démontrée. D'après les économistes, le règne internationaliste n'a pas besoin pour s'établir et pour fonctionner, d'être organisé et administré d'après un plan réfléchi. Il n'y a qu'à déclarer qu'il n'y a plus de frontières, et laisser les industriels nouer librement leurs relations sur le marché universel. Pour Saint-Simon, au contraire, il est nécessaire de soumettre ce régime à une action systématique ; il faut une organisation définie, un corps d'institutions communes à la société européenne comme à chaque société particulière. « A toute réunion de peuples comme à toute réunion d'hommes, il faut des institutions communes, il faut une organisation. Hors de là tout se décide par la force » (I, 173). Quelle sera donc cette organisation internationale ?

La question préoccupe Saint-Simon dès ses premiers écrits le cosmopolitisme et l'industrialisme sont à ses yeux si étroitement solidaires qu'il n'a jamais séparé les deux problèmes. Dès le début de sa recherche il les aborde de front. Déjà, dans les *Lettres à un habitant de Genève* (1803), il expose un plan d'après lequel la direction de l'humanité serait remise à un conseil suprême de savants, appelé « Conseil de Newton » sous l'autorité duquel fonctionneraient des conseils nationaux et même provinciaux, composés de la même manière. Mais comme Saint-Simon nous expose lui-même ce projet sous la forme d'un rêve et que, d'ailleurs, il n'y revient pas d'une manière expresse dans ses autres ouvrages, il n'y a pas lieu d'y insister, quoiqu'on y retrouve en somme, mais sous une forme conceptionnelle, utopique et mystique, des idées fondamentales de la doctrine saint-simonienne. Dans l'opuscule sur la *Réorganisation de la Société européenne* (1814), ouvrage écrit en collaboration avec Augustin Thierry, il reprend la question avec plus de méthode et de sang-froid. Comme en ce moment le parlementarisme lui semblait être la solution de tous les problèmes politiques, il demande qu'on commence par établir dans tous les pays des Parlements nationaux, puis, au-dessus, un Parlement général, qui administrera les affaires communes, coordonnera toutes les entreprises d'un intérêt général (et Saint-Simon donne pour exemple la construction de grands canaux réunissant le Danube au Rhin, le Rhin à la Baltique, etc.), qui établira un code de morale commune à tous les peuples, et qui, par-dessus tout, aura la direction et la surveillance de l'instruction publique dans toute l'étendue de l'Europe. De cette façon, il se formera peu à peu un patriotisme européen qui deviendra aussi fort que le patriotisme national l'est aujourd'hui.

Comme Saint-Simon se déprit assez vite du parlementarisme, on peut être assuré qu'il ne tarda pas à juger insuffisante cette constitution parlementaire de la société européenne. Mais il n'abandonna jamais l'idée qu'il était possible de lier entre eux, même au temporel, les différents peuples d'Europe, car elle est encore très nettement affirmée dans le *Système*

industriel (III, 53). Il est vrai que, nulle part, il n'a exposé directement comment son plan primitif devait être modifié pour être mis en harmonie avec sa nouvelle théorie (sur l'industrialisme). Mais il n'est pas malaisé de retrouver en quoi devaient consister ces modifications qui, au fond, n'ont rien de bien essentiel. Le principe sur lequel reposait le projet de 1814 était certainement maintenu, car il est profondément saint-simonien. Il se formule ainsi : l'Europe doit être organisée sur les mêmes bases que les sociétés particulières (I, 179-180). Le gouvernement général et les gouvernements nationaux doivent être homogènes. Par conséquent, il n'y a qu'à remplacer le Parlement européen dont il vient d'être question par un système de conseils recrutés d'après les règles que nous avons indiquées pour les conseils nationaux, c'est-à-dire composés d'industriels, de savants et d'artistes, et administrant les affaires communes de l'Europe dans le même esprit, pour mettre la constitution de la Confédération européenne d'accord avec les principes de l'industrialisme.

On a parfois rapproché ce projet de celui que l'abbé de Saint-Pierre avait antérieurement exposé dans son livre sur la *Paix perpétuelle*, et on a conclu de ce rapprochement que l'un et l'autre étaient également utopiques. Saint-Simon pourtant avait pris soin de marquer la différence qui séparait ces deux conceptions (I, 176 sq.). Ce que demandait simplement l'abbé de Saint-Pierre c'était que les souverains de l'Europe convinssent de soumettre leurs différends à un Congrès permanent de plénipotentiaires nommés par eux et dont les décisions seraient souveraines. Mais chaque peuple aurait gardé dans la Confédération son organisation présente. Or, dit Saint-Simon, il est naïf de croire que les haines et les rivalités nationales, qu'entretient nécessairement le système politique actuel, s'apaiseront comme par enchantement par cela seul qu'on aura constitué un concile de diplomates où les intérêts antagonistes seront tous représentés. Une assemblée qui ne comprend par définition que des éléments discordants n'a d'autre unité que celle du lieu où elle se réunit et l'accord ne peut pas se faire par le seul fait du rapprochement intérieur. Même chacun y tirera de son côté, luttera pour faire prédominer ses intérêts propres, et, à supposer qu'un équilibre finisse par s'y établir artificiellement, il ne peut être que provisoire. « Il n'y a point d'accord, dit Saint-Simon, sans des vues communes et des souverains traitant ensemble ou des plénipotentiaires nommés par les contractants et révocables par eux, peuvent-ils avoir d'autres vues que des vues particulières ? » (I, 177). Tel est le sort qu'il prédisait par avance au Congrès de Vienne, qui venait de commencer et qui réalisait en partie le rêve de l'abbé de Saint-Pierre (I, 170 sq.). Tout autre est la pensée de Saint-Simon. Il ne croit pas que le concert européen puisse être réalisé en un trait de plume, à l'aide d'un procédé factice qui se réduirait, en somme, à réunir quelques signatures en bas d'un parchemin. S'il juge ce résultat non seulement désirable, mais possible, c'est que dès maintenant les sociétés européennes lui paraissent, dans des proportions inégales, animées toutes d'un même esprit, qui tend à les rapprocher, c'est l'esprit industriel. C'est qu'il y a dès à présent une communauté de vues et d'intérêts que les constitutions qu'il réclame, et dont nous venons de donner le détail, serviraient à sanctionner, à organiser, à développer, mais seraient impuissantes à créer si elle n'existait pas. Son projet est donc loin d'avoir le même caractère utopique que celui de l'abbé de Saint-Pierre. Il y a utopie, au sens propre du mot, quand un idéal désirable, mais complexe et d'une réalisation évidemment laborieuse nous est présenté comme exécutable en un tour de main et à l'aide de procédés d'une simplicité enfantine. On peut donc, sans restriction aucune, taxer d'utopie un auteur qui, ne sentant pas combien la guerre est étroitement liée aux traits essentiels de notre organisation sociale, n'y voyant en quelque sorte qu'un effet de la bêtise humaine, s'imaginer pouvoir en débarrasser l'humanité à l'aide d'une heureuse invention et d'un artifice bien combiné, ou même simplement de quelques exhortations. Au contraire, Saint-Simon a parfaitement conscience que la guerre est fondée dans la nature des sociétés féodales et que la première ne peut disparaître que si les secondes se transforment, il est donc bien loin de se

méprendre sur la gravité de l'entreprise et sur ses difficultés. Seulement, comme il croit imminentes et même en partie réalisées ces transformations profondes de l'ordre social, il ne voit rien d'impossible à attendre et à demander une transformation parallèle des relations internationales. Son cosmopolitisme ne peut être traité d'utopique que dans la mesure où on appliquerait à son industrialisme le même qualificatif.

Ce qui donne d'ailleurs à sa conception sa signification véritable, c'est qu'elle lui est imposée en grande partie par un fait historique, à savoir le caractère international du pouvoir papal. « On a fait usage du levier, sans savoir expliquer ce que c'est qu'un levier... En politique comme dans toute espèce de science, on a fait ce qu'il fallait faire, avant de savoir pourquoi il fallait le faire, et lorsqu'après la pratique sont venues les théories, ce qu'on a pensé a souvent été au-dessous de ce qu'on avait exécuté par hasard. C'est ce qui est arrivé dans cette occasion. L'organisation de l'Europe telle qu'elle était au XIV^e siècle est infiniment supérieure au projet de l'abbé de Saint-Pierre » (I, 179). « Nous affectons, dit-il un peu plus haut, un mépris superbe pour les siècles qu'on appelle du Moyen Age... nous ne faisons pas attention que c'est le seul temps où le système politique de l'Europe ait été fondé sur une véritable base... Tant qu'elle subsista, il y eut peu de guerres en Europe et ces guerres furent de peu d'importance » (I, 174). Et il fait remarquer très justement que les croisades furent des guerres de la confédération tout entière et où s'affirma le sentiment européen. Il s'agit donc, non pas d'imaginer une combinaison sans analogue dans l'histoire, mais simplement de reprendre et de poursuivre l'œuvre historique, en la mettant en harmonie avec les changements survenus dans la nature des sociétés. Les modifications à y introduire sont de deux sortes. D'abord les biens internationaux ne sauraient être aujourd'hui de même nature que dans l'organisation papale, par cela seul que le principe du système social est changé. De plus ils doivent et peuvent être complets. Au Moyen Age les peuples n'étaient liés qu'au spirituel, ils doivent l'être maintenant et au spirituel et au temporel. « Le lien sera plus complet, dit-il, en ce qu'il sera à la fois spirituel et temporel, tandis que, dans l'ancien système, il n'y avait de lien entre les différents États de l'Europe que sous le rapport spirituel » (Syst. ind., VI, 53).

Ce que nous venons de voir représente le côté temporel de cette organisation. Mais si nécessaire que soit ce complément du système papal, il ne saurait suffire. « Il ne faudrait pas croire que le lien temporel, très positif et très précieux, qui existe entre eux (les États européens) jusqu'à un certain degré, et qui tend à se resserrer de plus en plus, peut dispenser d'un lien spirituel » (Syst. ind., VI, 53). Autrement dit, ce n'est pas assez d'organiser la vie économique de la société européenne, il faut à cette organisation une âme, c'est-à-dire un corps de doctrines, de croyances communes à tous les Européens, et qui en fasse l'unité morale. Ce n'est pas assez qu'ils coopèrent industriellement sous la direction d'une administration commune, il faut encore qu'il existe entre eux une communion spirituelle. Et, aujourd'hui comme au Moyen Age, cette communion ne peut être assurée que par une religion commune à toute l'humanité.

Nous entrons donc ici dans une nouvelle partie du système ; on est au premier abord surpris de la rencontrer. Quand on entend l'adversaire du système théologique, le fondateur de la philosophie positive réclamer l'institution d'une religion nouvelle, on est tenté de croire que quelque révolution s'est, chemin faisant, produite dans sa pensée et qu'il est devenu infidèle à ses principes. Cette hypothèse tire une certaine vraisemblance de ce que le *Nouveau christianisme*, le livre où sont exposées ses idées religieuses (1824), est le dernier qu'il ait écrit. La mort ne lui a même pas permis de l'achever. Aussi certains ont-ils attribué cet ouvrage à un affaiblissement intellectuel de Saint-Simon. Rien pourtant n'est moins exact que cette interprétation. Il n'est pas douteux, au contraire, que les préoccupations religieuses ont

été très intenses chez Saint-Simon à toutes les périodes de son développement intellectuel. Nous avons vu que, dès le début, il rompit avec l'irrégiosité de Condorcet et des écrivains du XVIII^e siècle, qui ne voyaient dans la religion qu'un produit de l'erreur, entretenue par la ruse et le mensonge des prêtres. De tout temps, il eut une très haute idée du rôle que le christianisme avait joué dans le monde. Dans un fragment qui nous a été conservé et qu'on suppose être de 1818 environ, il raconte en un très beau langage la naissance de l'idée chrétienne et les premières phases de son évolution. Dès la *Science de l'homme* (1813) il écrivait : « L'Institution religieuse, sous quelque esprit qu'on l'envisage, est la principale institution politique... Des peuples qui sont voisins et qui ont des croyances différentes sont presque nécessairement en guerre » (XI, 158). D'ailleurs c'est une idée qui revient sans cesse chez lui, que la crise actuelle est analogue à celle que le monde civilisé a traversée quand il est passé du polythéisme gréco-latin au monothéisme chrétien. « L'époque qui présente le plus d'analogie avec la nôtre est celle où la partie civilisée de l'espèce humaine a passé du polythéisme au théisme par l'établissement de la religion chrétienne » (*Syst. ind.*, VI, 61 ; cf. *Industrie*, III, 22). Par conséquent jamais Saint-Simon n'a conçu la philosophie positive et scientifique comme exclusive de tout système religieux. Il lui semble au contraire que l'une doit naturellement conduire à l'autre.

Mais comment ces deux parties du système se rejoignent-elles ?

Pour répondre à cette question nous n'avons qu'à rapprocher l'une de l'autre la conception générale qu'il a eue de la philosophie et celle qu'il se fait de la religion. La philosophie telle qu'il l'entend consiste dans une synthèse des sciences qui systématiserait toutes nos connaissances en cherchant l'idée fondamentale et unique dont elles sont dérivées. Retrouver l'unité des choses en montrant comment toutes les lois particulières ne sont que des corollaires d'une loi primordiale qui domine l'univers, voilà l'objet de la philosophie. Et cette loi qui est la clef du système du monde c'est, suivant Saint-Simon, la loi de la gravitation. « La pesanteur universelle peut être considérée comme la loi unique à laquelle l'univers est soumis » (1, 94). « Il est possible d'organiser une théorie générale des sciences, tant physiques que morales, basée sur l'idée de la gravitation » (XI, 304). Or la fonction de la religion est de même nature ; elle aussi a avant tout pour objet de combattre le particularisme intellectuel. Si elle est nécessaire, c'est que, depuis que le christianisme a perdu de son influence, les hommes, n'ayant plus une foi commune au sein de laquelle ils prennent le sentiment de leur solidarité, se sont enfoncés dans des études spéciales et des recherches particulières, perdant de vue les principes généraux qui font l'unité des choses comme de la société, allant même jusqu'à en perdre le goût. « Depuis la dissolution du pouvoir spirituel, résultat de l'insurrection de Luther, l'esprit humain s'est détaché des vues les plus générales : il s'est livré aux spécialités, il s'est occupé de l'analyse des faits particuliers, des intérêts privés des différentes classes de la société, et l'opinion s'est établie que les considérations sur les faits généraux, sur les principes généraux et sur les intérêts généraux de l'espèce humaine n'étaient que des considérations vagues et métaphysiques ne pouvant contribuer efficacement au progrès des lumières et au perfectionnement de la civilisation » (VII, 183). C'est contre cette tendance à la dispersion que la religion doit réagir. Elle doit montrer à nouveau aux hommes que le monde, malgré sa diversité, est un cas le ramenant à Dieu. Elle n'a donc pas un rôle différent de celui que remplit la philosophie. Elle ne s'oppose pas à cette chimère comme le céleste au terrestre. Sa véritable mission n'est pas de détourner l'espèce humaine de la réalité temporelle pour l'attacher à quelque objet supra-expérimental, mais simplement de lui donner le sentiment de l'unité du réel. Et voilà précisément ce qui fait qu'elle est appelée à fournir le lien spirituel qui doit rattacher les uns aux autres les membres de la société humaine. C'est qu'elle donne à cette dernière conscience de son unité. Tant que l'humanité est conçue comme relevant d'une

pluralité d'êtres et de principes distincts et hétérogènes, il y a plusieurs humanités étrangères ou même hostiles les unes aux autres, entre lesquelles par conséquent ne peut s'établir aucune coopération régulière, aucune association durable. L'histoire le prouve. Le polythéisme ancien fragmentait le genre humain en une multitude diffuse de petites sociétés ennemies les unes des autres. Chaque cité, chaque village considérait les hommes qui vivaient en dehors de ses limites comme en dehors de l'humanité, par cela seul qu'ils étaient censés ressortir à d'autres principes divins, dérivés d'une autre origine. Et ce qu'il y a eu d'essentiel dans la révolution chrétienne, c'est qu'elle a apporté au monde une idée, l'idée monothéiste, qui pouvait servir de centre de ralliement à tous les peuples. « La religion chrétienne fit faire un grand pas à la civilisation en réunissant tous les hommes par la croyance d'un seul Dieu, et par le dogme de la fraternité universelle. Par ce moyen, il fut possible d'organiser une société plus vaste, et de réunir tous les peuples en une famille commune » (Industrie, *III*, 33-34). Voilà l'œuvre qu'il faut reprendre et mener plus loin, en la mettant en rapport avec les changements qui se sont faits dans la civilisation depuis la fondation du christianisme. C'est là le but que doit se proposer le christianisme nouveau dont Saint-Simon croit l'établissement nécessaire et voilà d'où vient l'analogie singulière entre la période actuelle et celle qui a suivi l'apparition du christianisme. C'est le même problème qui se pose dans les deux cas, mais dans des conditions différentes. Il s'agit de donner aux hommes le sentiment de l'unité du monde, mais en tenant compte des résultats auxquels sont arrivées les sciences particulières dont les recherches ont mis en lumière tout ce qu'il y a de riche dans la diversité des choses. Nous verrons tout à l'heure quels changements il faut apporter à la conception chrétienne pour la remettre à la hauteur de sa fonction.

Si telle est la nature de la religion, on voit qu'en passant des spéculations philosophiques et scientifiques aux spéculations religieuses Saint-Simon n'a pas renié sa pensée primitive. Car la religion ainsi entendue ne renie pas la philosophie. Elle y a ses racines, elle est elle-même une chose philosophique. Il serait aisé de démontrer d'autre part que la philosophie, telle qu'il l'avait toujours comprise, bien loin d'être animée d'un esprit irréligieux ou même areligieux, tendait tout naturellement à prendre une forme religieuse. Car la loi unique à laquelle elle s'efforce de ramener toutes choses, la loi de la gravitation, est, dès le principe, présentée comme étant la loi de Dieu. « L'idée de la gravitation n'est point en opposition avec celle de Dieu puisqu'elle n'est autre chose que l'idée de la loi immuable par laquelle Dieu gouverne l'Univers » (XI, 286). Il est possible, dit-il ailleurs, « d'organiser une théorie générale des sciences... basée sur l'idée de la gravitation considérée comme la même loi à laquelle Dieu a soumis l'Univers et par laquelle il le régit » (XI, 303). L'idée de Dieu et l'idée de la loi fondamentale ne sont donc que des faces d'une même idée, l'idée d'unité. Vue d'un côté, celle-ci apparaît sous sa forme plus particulièrement abstraite, scientifique, métaphysique ; vue de l'autre, sous sa forme sensible et religieuse. Cette manière d'interpréter la pensée saint-simonienne n'a rien d'hypothétique. C'est lui-même qui nous présente son entreprise comme pouvant être considérée sous ce double aspect. Parlant de « cette théorie scientifique générale, basée sur l'idée de la gravitation » qu'il était en train de méditer, il dit : « La conséquence de ces travaux sera la réorganisation de la Société européenne, au moyen d'une institution générale commune à tous les peuples qui la composent, institution qui, suivant le degré de lumière de chacun, lui paraîtra scientifique ou religieuse, mais qui, dans tous les cas, exercera une action politique positive, celle de mettre un frein à l'ambition des peuples et des rois » (XI, 310).

Mais si bien certainement il ne s'est pas produit de volte-face dans sa pensée, s'il n'a jamais eu à passer d'un rationalisme irréligieux ou areligieux à un mysticisme contempteur de la science, il y a cependant une différence entre la forme première de ce système et celle qu'il

affecte dans ses derniers ouvrages. C'est que, dans ces premiers écrits, le caractère scientifique de sa doctrine est prédominant, le caractère religieux très effacé, tandis que, à partir du *Système industriel*, et surtout dans *Le nouveau christianisme*, l'idée de Dieu, jusque-là quelque peu éclipsée par l'idée de loi, passe au premier plan. D'où vient ce changement qui est intéressant et incontestable ? C'est une conséquence de celui que nous avons signalé la dernière fois, à savoir : il a été amené à attribuer aux sentiments proprement moraux un rôle de plus en plus important. Tant qu'il croyait l'égoïsme capable d'assurer la marche des sociétés - pourvu que celles-ci soient bien organisées - une théorie unitaire, mais purement abstraite du monde pouvait légitimement lui paraître de nature à donner aux hommes un suffisant sentiment de leur unité. En effet, il n'y avait pas lieu d'échauffer spécialement la sensibilité individuelle pour l'amener à jouer son rôle social, puisqu'elle s'en acquittait spontanément en vertu de sa pente naturelle qui l'incline à l'égoïsme. Dès lors, tout ce qu'il y avait à faire, c'était de débarrasser les esprits des idées fausses qui pouvaient empêcher l'égoïsme de produire les conséquences sociales et utiles qu'il implique naturellement. Et, pour cela, il était suffisant de montrer aux peuples comment, en s'isolant les uns des autres, en se traitant les uns les autres comme autant d'humanités distinctes, en refusant par suite de s'associer et de coopérer, ils étaient en contradiction avec la nature des choses parce que non seulement le genre humain, mais l'univers entier est un et avant tout soumis à l'action d'une seule et même loi. C'était assez d'une idée froide et purement scientifique comme celle-là pour servir de base rationnelle à la coopération des égoïsmes. Mais il n'en pouvait plus être de même à partir du moment où Saint-Simon reconnut que, sans la charité, le devoir mutuel, la philanthropie, l'ordre social et, plus encore, l'ordre humain étaient impossibles. Pour amener les individus à se dépenser les uns pour les autres, à prendre pour objectif autre chose qu'eux-mêmes, il ne suffit pas de leur donner une intelligence toute spéculative de l'unité logique des choses. Ce n'est pas la théorie abstraite de la gravitation universelle qui peut servir de fondement au dogme moral de la fraternité humaine. C'était assez d'une telle notion pour empêcher les hommes de méconnaître leurs intérêts au point de ne pas coopérer entre eux ; ce n'était pas assez pour obliger chacun à oublier son propre intérêt pour penser à celui d'autrui. Pour qu'ils eussent une raison active de fraterniser il fallait leur faire sentir qu'il y a entre eux un lien positif, une communauté de nature, une unique substance qui en fait des frères ; que c'est la même vie qui circule dans leurs corps, le même esprit qui anime toutes les intelligences ; de telle façon qu'on puisse affaiblir cette distinction du moi et du toi, du tien et du mien, qui est l'écueil des sentiments philanthropiques. Or, pour cela, il était indispensable que l'idée de l'unité du monde fût présentée sous son aspect sensible, et voilà comment, par un progrès normal, le caractère religieux du système alla s'accroissant.

Mais, comme on le voit, la religion n'avait pas dans ce système une place de pièce rapportée, surajoutée tardivement, et qui ne ferait pas corps avec le tout. Tout au contraire, on peut juger maintenant que la doctrine de Saint-Simon est profondément une ; on peut même dire que ce qui la caractérise le mieux, c'est ce sentiment de l'unité universelle qui en est le premier point de départ et le point d'arrivée. Car la pensée de Saint-Simon s'est développée en un seul sens. Il part de ce principe qu'il faut retrouver par la synthèse des sciences l'unité du monde pour en faire la base d'un corpus de nos croyances communes ; puis, pour faire cette synthèse [complète], il est obligé d'instaurer les sciences qui manquent : la psychologie et surtout ce qu'on appellera dans la suite la sociologie. Mais après avoir traversé ces études spéciales, il revient à son projet initial, et, avec les résultats obtenus au cours de ces recherches, il entreprend de construire cette synthèse unitaire qu'il n'avait jamais perdue de vue. C'est ainsi que son système s'ouvre et se ferme sur la même question et reste donc, dans toute son étendue, [animé] par la même préoccupation.

DOUZIÈME LEÇON

Nous avons vu que le régime industriel, tel que l'entend Saint-Simon, ne peut pas rester strictement national. Il ne peut s'établir dans un pays d'Europe que si ce dernier entre en même temps, comme partie intégrante et en qualité de province plus ou moins autonome, dans une société plus vaste, formée de tous les peuples européens et organisée d'après les mêmes principes que chacun d'eux. En d'autres termes, l'industrialisme n'est possible que grâce à une organisation internationale. Celle-ci sera à la fois temporelle et spirituelle. Au temporel, elle consistera dans l'institution de conseils, analogues à ceux qui sont préposés à chaque société particulière et chargés d'administrer les affaires communes de l'Europe ; au spirituel, dans l'établissement d'une religion, nouvelle en partie, commune à tous les Européens et ouverte à toute l'espèce. C'est cette religion qui sera l'âme de tout le mécanisme industriel de la grande société européenne et qui en assurera le fonctionnement harmonique. La religion constitue ainsi la pièce maîtresse du système ; car c'est elle qui rend possible l'association internationale qui est elle-même la condition nécessaire de l'industrialisme.

Nous avons montré d'autre part que Saint-Simon a pu lui attribuer cette fonction essentielle sans mentir aux principes de sa doctrine, car le système religieux, tel qu'il l'entend, n'est qu'une autre face du système philosophique, tous deux exprimant la même idée, l'idée de l'unité universelle, l'un par son aspect sensible et pratique, l'autre sous sa forme abstraite et théorique.

Mais en quoi consistera cette religion ? C'est ce que Saint Simon devait exposer dans son *Nouveau christianisme ; l'état incomplet* dans lequel il a laissé ce livre interrompu par la mort fait que le détail de ses conceptions religieuses nous est inconnu, si tant est d'ailleurs qu'il ait été déterminé dans son propre esprit. Mais les principes en peuvent être fixés avec quelque précision.

En premier lieu, quoique la religion nouvelle doive avoir son culte et son dogme, cependant c'est la morale qui en sera la partie centrale. « Le nouveau christianisme, dit-il, aura sa morale, son culte et son dogme ; il aura son clergé et son clergé aura ses chefs. Mais... la doctrine de la morale sera considérée par les nouveaux chrétiens comme la plus importante; le culte et le dogme ne seront envisagés par eux que comme des accessoires ayant pour objet principal de fixer sur la morale l'attention des fidèles de toutes les classes » (VII, 116). Dans ces conditions, la théologie proprement dite perd toute importance puisque les pratiques deviennent à ce point secondaires. Le meilleur théologien sera simplement le meilleur moraliste. « Le meilleur théologien est celui qui fait les applications les plus générales du principe fondamental de la morale divine... il est le vicaire de Dieu sur la terre » (VII, 115). Conformément à sa méthode, c'est sur l'histoire que Saint-Simon s'appuie pour démontrer que c'est bien dans cette direction que doit se poursuivre l'évolution religieuse. Avec son sens des choses historiques, il avait très clairement aperçu cette loi qui est maintenant passée en axiome : c'est que plus on se rapproche des origines du développement religieux, plus les pratiques rituelles et matérielles priment en importance les croyances et les préceptes purement moraux, tandis que ce sont ces derniers qui deviennent de plus en plus prédominants dans la religion des peuples civilisés. « La partie matérielle de la religion, dit-il, a joué un rôle d'autant plus considérable que cette institution a été plus près de sa fondation. » « Les pratiques religieuses, ainsi que les raisonnements sur l'utilité de ces pratiques, étaient (alors) les parties de la religion qui devaient occuper le plus habituellement les ministres des autels

ainsi que la masse des fidèles. » Au contraire, « la partie spirituelle a toujours acquis de la prépondérance à mesure que l'intelligence de l'homme s'est développée » (VII, 166). Ce qu'il y a eu « de vraiment sublime, de divin dans le premier christianisme, c'est la supériorité de la morale sur tout le reste de la loi, c'est-à-dire sur le culte et le dogme » (VII, 103). Car il tient tout entier dans la maxime qui « commande à tous les hommes de se conduire en frères à l'égard les uns des autres » (VII, 120). Malheureusement, le clergé catholique n'est pas resté fidèle aux vues du Christ. On a vu les écrits religieux s'encombrer de « conceptions mystiques » sans rapport avec « les principes de la sublime morale du Christ » (VII, 123), des rites matériels de toute sorte présentés aux fidèles comme la condition indispensable du salut (VII, 153). Voilà pourquoi le christianisme ne peut servir la religion de l'humanité qu'à condition d'être renouvelé et régénéré. L'objet du *Nouveau christianisme* sera de dégager l'idée chrétienne, c'est-à-dire l'idée morale, de tous ces alliages qui la dénaturent, de la rétablir dans sa pureté originelle et d'en faire la base unique du système religieux. C'est donc bien, comme nous l'avons dit, pour donner plus d'efficacité aux sentiments moraux, aux mobiles philanthropiques que Saint-Simon a été amené à accentuer le caractère religieux de son système, puisque la doctrine de la philanthropie est, pour lui, ce qu'il y a de plus essentiel dans la religion. D'ailleurs, il nous dit lui-même que son but, en écrivant *Le nouveau christianisme*, a été « d'épurer (la morale), de la perfectionner, et d'étendre son empire sur toutes les classes de la société en lui conservant un caractère religieux » (VII, 103).

Mais, dans les conceptions courantes, on ne sépare pas l'idée de la religion de celle de Dieu. En fait, le seul moyen de donner à une morale un caractère religieux est évidemment de la rattacher à quelque notion de la divinité qui soit en harmonie avec elle. Aussi *Le nouveau christianisme* débute-t-il par ces mots : « Je crois en Dieu. » Comment donc Dieu devait-il être représenté dans la religion nouvelle ? Ce qui rend embarrassante la réponse à cette question, c'est que, dans son livre, Saint-Simon ne l'a pas explicitement traitée. Il nous parle à chaque instant de Dieu sans nous dire expressément comment il le conçoit. C'est pourquoi la plupart de ses interprètes ont cru devoir laisser dans la même indétermination ses idées sur ce point. Il nous semble pourtant qu'elles sont susceptibles d'être déterminées au moins dans ce qu'elles ont d'essentiel, surtout si l'on admet que son dernier écrit se relie, sans contradiction, à ses premiers ouvrages, et si, par conséquent, on regarde comme légitime de se servir de ces derniers pour éclairer sa théorie religieuse.

Une première proposition peut être établie avec une entière certitude, c'est que, jamais, Saint-Simon ne s'est représenté Dieu sous la forme d'une cause animée et personnelle. Il a toujours repoussé formellement tout ce qui pouvait ressembler à une conception anthropomorphique. Dans le *Mémoire sur la science de l'homme*, s'adressant à l'école philosophique allemande, il s'exprime en ces termes : « Vous avez bien raison de prêcher qu'il faut une théorie générale et que c'est seulement sous son rapport philosophique que la science est utile à la société... mais vous avez grand tort quand vous voulez donner pour base à votre philosophie l'idée d'une cause animée. » Et il ajoute : « Ce n'est plus l'idée de Dieu qui doit lier les conceptions des savants, c'est l'idée de la gravitation considérée comme loi de Dieu » (XI, 300). Ce texte explique les quelques passages du même livre où Saint-Simon semble rejeter radicalement l'idée même de Dieu comme quand il dit : « Nous présenterons cette idée (celle de la gravitation) comme devant jouer le rôle d'idée générale absolue et remplacer celle de Dieu » (XI, 276). Ce n'est pas toute notion de Dieu qu'il déclare inconciliable avec son système philosophique, car, dix pages plus loin (XI, 284), il montre qu'il n'y a aucune contradiction entre l'idée de Dieu et celle de la pesanteur universelle considérée comme loi de Dieu (cf. p. 300 et 309-310). Ce qui lui paraissait vicieux dans les anciennes théories, c'était seulement que Dieu y fût présenté comme une volonté personnelle. « Animer la cause de tous les effets

produits dans l'Univers » c'est, dit-il, procéder comme l'enfant qui, quand il se heurte à une pierre, se fâche contre elle (XI, 163). Mais comment concevoir la gravitation universelle comme la loi de Dieu ? Ne serait-ce pas que Dieu n'est pas autre chose que la nature divinisée ? N'est-ce pas aussi à cette condition qu'il sera possible de lui attribuer logiquement cette impersonnalité sans laquelle il serait en contradiction avec les données de la science ?

Une seconde proposition, qui est certainement saint-simonienne et qui va confirmer l'interprétation précédente, pourrait être formulée ainsi : tout, dans la nature, participe au divin. Le physique et le moral ont une égale dignité. Appelant spiritualisme « la tendance des moralistes à subalterner l'homme moral » et matérialisme la tendance inverse des physiciens, il dit que, de ces deux tendances, aucune ne doit l'emporter sur l'autre, que « la capacité de l'esprit humain en spiritualisme et en matérialisme est égale ; que moralistes et physiciens doivent être placés sur le pied d'égalité fondamentale. » Le sensible n'est pas d'une nature moins relevée que l'intelligible. « Ce n'est plus sur des idées abstraites que vous devez fixer l'attention des fidèles, dit-il aux prêtres ; c'est en employant convenablement les idées sensuelles... que vous parviendrez à constituer le christianisme, religion générale, universelle et unique » (VII, 148). Rien, d'ailleurs, de plus conforme à ce principe fondamental du saint-simonisme, à savoir qu'il n'y a pas deux mondes dans le monde, que l'Univers est un. Il faut donc choisir. S'il renferme du divin, tout y est divin, le physique comme le moral, la matière comme l'esprit. Mais pour qu'il en soit ainsi, il faut de toute évidence que le principe du moi soit dans les choses, que Dieu y soit immanent au monde. Car s'il était en dehors, il y aurait nécessairement dans la réalité des êtres qui seraient plus proches de lui, qui seraient issus de lui plus directement, et qui participeraient davantage de sa nature ; d'autres, au contraire, qui en seraient plus éloignés et n'en recevraient que des reflets plus affaiblis. C'est précisément parce que le christianisme mettait Dieu en dehors des choses qu'il pouvait parmi les choses en distinguer de deux sortes : les unes qui sont tournées vers Dieu, qui l'expriment et qui seules sont vraiment réelles, les autres qui lui sont opposées et par suite ne représentent que des formes plus ou moins déguisées du néant ; d'un côté, le spirituel, le moral, l'idéal ; de l'autre, la matière, les intérêts temporels, les passions qu'ils excitent. L'esprit atteint les premières à l'aide de procédés *sui generis* de nature mystique ; c'est la religion seule qui a qualité pour en connaître et pour en parler. Les secondes sont au contraire abandonnées à la raison et à la science des hommes : *Deus tradidit mundum disputationi hominum*. Ces deux éléments sont même tellement contradictoires que leur association est conçue par le chrétien sous la forme d'une lutte, d'un conflit de tous les instants qui, pour cette raison même, ne peut durer qu'un temps. Le divin, engagé et comme emprisonné dans la matière, tend sans cesse à s'en affranchir, pour retourner vers Dieu d'où il vient. Quand donc on sépare Dieu du monde, cette dualité se retrouve dans le monde lui-même, qui se scinde en deux parties, selon qu'il tient de plus ou moins près à Dieu. Or, une telle dualité est aussi contraire que possible à l'esprit du saint-simonisme qui est, avant tout, épris d'unité. Pour Saint-Simon, la morale est chose essentiellement terrestre ; ce sont ses propres expressions. Elle ne vise aucune fin qui dépasse les intérêts temporels, elle n'est que la loi de leur organisation. Puisque donc tout l'essentiel de la religion tient dans la morale, elle aussi ne peut avoir qu'un objectif terrestre. Sur ce point, la pensée de Saint-Simon n'a jamais varié. C'est en cherchant « à procurer à l'espèce humaine le plus haut degré de félicité qu'elle puisse atteindre pendant sa vie terrestre que vous parviendrez à constituer le christianisme » (VII, 148). Le but de la foi nouvelle est de « travailler dans cette vie à l'accroissement du bien-être de l'espèce humaine » (VII, 154). Le vrai moyen de faire son salut n'est pas de se donner la discipline, de maîtriser la chair, mais d'entreprendre de grands travaux publics. La première doctrine chrétienne, en vertu du faux axiome : *Rendez à César ce qui appartient à César*, se désintéressait de tout ce qui regardait le temporel, précisément parce qu'il n'était pas regardé d'ordre divin. La nouvelle organisation

chrétienne tirera du principe : *Les hommes doivent se conduire à l'égard les uns des autres comme des frères*, toutes les conséquences positives et temporelles qu'il implique. « Elle dirigera toutes les institutions, de quelque nature qu'elles soient, vers l'accroissement du bien-être de la classe la plus pauvre » (VII, 113). Ainsi la religion nouvelle n'a pas d'objet qui lui soit propre en dehors de cette terre. Elle est elle-même chose terrestre. Son domaine est de ce monde. C'est dire que Dieu n'est pas extérieur aux choses, mais qu'il en fait partie, qu'il se confond avec elles. Tout nous amène donc à cette conclusion que la religion saint-simonienne ne pouvait être autre chose qu'un panthéisme, affirmant l'identité fondamentale de tous les êtres et divinisant l'étendue aussi bien que la pensée. Car, d'une part, le Dieu d'une telle religion, comprenant en lui tout le réel, est manifestement impersonnel et satisfait ainsi à la première condition posée. D'un autre côté, comme rien n'est en dehors de lui, tout a une valeur et une réalité. Le sensible cesse d'être exclu du cercle des choses qui peuvent servir de fins à la conduite des hommes. En même temps, on s'explique mieux comment la doctrine saint-simonienne présente l'espèce d'ambiguïté que nous avons signalée, comment elle peut être, sans contradiction, scientifique d'un côté, religieuse de l'autre ; c'est que, d'une manière générale, le panthéisme, ou, du moins, un certain panthéisme a, lui aussi, ce double aspect. Car, comme le Dieu dont il reconnaît l'existence ne fait qu'un avec la nature, il peut être considéré tantôt comme la nature que les sciences étudient, tantôt comme la divinité que la religion adore. Il n'est pas nécessaire, d'autre part, de montrer comment cette manière de se représenter Dieu peut servir à justifier rationnellement une morale de la solidarité. Car il est clair que si Dieu est le réel lui-même, s'il est toutes choses, nous communions tous en lui et le principe de la fraternité est fondé dans la nature des choses.

CHAPITRE X

SAINT-SIMON (fin) CONCLUSIONS CRITIQUES

DOUZIÈME LEÇON

(Fin)

Ainsi une doctrine de la philanthropie ayant pour base une conception panthéistique de l'Univers, voilà en quoi doit consister le nouveau christianisme. Nous sommes enfin parvenus au point le plus élevé du système saint-simonien. De là nous pouvons en apercevoir toute la richesse et toute l'unité. Rien de plus complexe d'une part ; car on y trouve le germe de tous les grands courants intellectuels qui se sont produits dans le cours du XIXe siècle : les germes de la méthode qui, avec Augustin Thierry, élève de Saint-Simon, et tous les grands historiens qui ont suivi, devait renouveler la science historique ; de la philosophie positive à laquelle Comte, autre élève de Saint-Simon, devait attacher son nom et qui est en somme la plus grande nouveauté philosophique de notre temps ; du socialisme qui s'y présente déjà sous les formes les plus caractérisées ; enfin de ces aspirations à une rénovation religieuse qui, malgré des périodes d'assoupissement, ne sont jamais restées complètement étrangères à l'esprit du siècle. Quand nous suivons dans l'histoire de notre époque le développement de toutes ces tendances ; quand nous les étudions isolément les unes des autres, elles nous semblent être bien différentes et se diriger en des sens divergents. Ce qui prouve bien cependant que, malgré leur diversité apparente, elles ne sont pas sans unité et ne font que traduire sous des formes variées un même état social, c'est que nous les rencontrons toutes chez Saint-Simon fondues en un même système et qui est un. Il découle, en effet, d'un même principe qu'il est temps de dégager afin de le bien comprendre et de l'examiner.

Ce principe, c'est ce que Saint-Simon appelait l'industrialisme. Il s'énonce ainsi : Les individus et les peuples ne doivent plus poursuivre que des intérêts économiques ; ou, sous une autre forme, les seules fonctions utiles sont les fonctions industrielles. Toutes les autres, militaires ou théologiques, sont de nature parasitaire ; ce sont des restes d'un passé qui devrait déjà avoir disparu. Acceptez cette idée et vous devrez accepter le système, car il y est impliqué tout entier. Si les sociétés n'ont que des intérêts économiques, la vie économique est nécessairement chose sociale en totalité ou en partie, à moins qu'on ne dise qu'il n'y ait rien qui soit vie proprement sociale. A ce titre, elle doit être soumise à une action collective et organisée en conséquence. Voilà le principe économique du socialisme. Cette organisation devra naturellement avoir pour effet de remettre la direction de la société aux représentants des intérêts industriels puisque seuls ils ont la compétence nécessaire pour administrer les affaires communes. Mais, par cela même qu'elle aura ce caractère, leur administration n'aura

pas à procéder d'après la méthode ordinaire des gouvernements, laquelle implique qu'il y a des maîtres et des sujets, des inférieurs et des supérieurs, et obligation pour les premiers d'obéir aux seconds. Car, puisque les relations sociales se ramènent à des relations d'intérêts, les directeurs de la société n'auront d'autre fonction que d'apprendre aux peuples, en vertu de leur compétence spéciale, ce qui est vrai ou faux, ce qui est utile et ce qui ne l'est pas ; et comme il n'est pas nécessaire de contraindre l'humanité pour l'amener à poursuivre ses intérêts, ils n'auront que faire d'une autorité qui les élève au-dessus de ce qu'ils auront à diriger. Toute contrainte gouvernementale sera sans fondement. Voilà le principe de la politique socialiste, voilà le dogme anarchique. Toujours pour la même raison, puisqu'il n'existe rien au monde que des intérêts industriels, le seul objet que pourra poursuivre cette administration collective sera de rendre aussi féconde que possible la production des richesses afin que chacun puisse en recevoir le plus possible, et plus spécialement ceux que le sort a le plus déshérités. Voilà la morale socialiste. Enfin, comme les intérêts industriels sont les mêmes chez tous les peuples, comme ils tendent naturellement à se coaliser en dépit des frontières, l'industrialisme aboutit à l'internationalisme comme à sa conséquence logique. Il n'y a pas jusqu'au caractère panthéiste de la religion saint-simonienne qui ne dérive de la même source. Car, pour que les intérêts terrestres puissent être ainsi présentés comme la seule fin possible de l'activité humaine, il faut qu'ils prennent une valeur et une dignité qu'ils n'auraient pas si l'on concevait le divin comme en dehors des choses de ce monde.

Cet exposé achève de mettre en lumière la différence profonde qui sépare le socialisme du communisme, puisque tous les caractères distinctifs du premier dérivent d'un principe exactement contraire à celui qui sert de base au second. En effet, l'axiome fondamental du socialisme, c'est qu'il n'y a pas d'intérêts sociaux en dehors des intérêts économiques ; celui du communisme, c'est que les intérêts économiques sont antisociaux et que la vie industrielle doit être réduite au strict nécessaire pour laisser la place libre à d'autres formes de l'activité sociale, guerre, religion, morale, beaux-arts, etc. Aussi ces deux théories s'opposent-elles, non seulement à leur point de départ, mais encore dans tout le détail de leurs conceptions. Pour le socialisme, ce sont les représentants de l'industrie qui sont les directeurs désignés de la Société ; pour le communisme, ces derniers ne peuvent s'acquitter de leurs fonctions qu'en s'affranchissant des préoccupations économiques et, souvent, c'est une règle qu'ils doivent être pris en dehors de l'industrie. Ainsi Platon les choisit parmi les guerriers et Campanella parmi les métaphysiciens. Tandis que le socialisme a une tendance anarchique, la contrainte gouvernementale est nécessaire dans le communisme ; elle est le seul moyen de maintenir dans un état de subordination la vie économique qui, par elle-même, est impatiente de toute limitation. Tandis que la morale des uns commande d'accroître et de répandre le plus possible le bien-être, celle des autres, éminemment ascétique, tend à le restreindre le plus possible, car ils y voient un danger pour la moralité. Enfin le socialisme, précisément parce qu'il cherche avant tout à intensifier l'activité économique, pousse les hommes à former des groupements de plus en plus vastes afin que la coopération soit plus féconde en raison du nombre plus grand des coopérateurs ; même les grandes nations européennes sont trop petites au gré de ses désirs et c'est pourquoi il demande qu'elles sortent de leur isolement et se fondent les unes dans les autres afin que leurs efforts unifiés soient plus productifs. Nous avons même vu qu'il va jusqu'à rêver d'un avenir où l'humanité tout entière ne formerait plus qu'un seul et même *atelier*. Le communisme, au contraire, tend à morceler les sociétés en groupes aussi petits que possible, de peur qu'un horizon trop étendu n'éveille les désirs, qu'une vie trop active ne stimule les besoins. D'ailleurs, la diversité inévitable qu'implique toute grande société par cela seul qu'elle comprend un grand nombre d'éléments répandus sur un vaste territoire et placés, par suite, dans des conditions d'existence très différentes, est évidemment incompatible avec

l'absolue homogénéité, la similitude d'idées et de sentiments et le nivellement économique que suppose tout communisme.

Au reste, si, au lieu d'étudier ces doctrines en elles-mêmes et dans leurs traits constitutifs, on cherche leur filiation historique, il est impossible de penser que, sur un point quelconque, Saint-Simon ait subi l'influence des théories communistes. Nulle part il n'en parle ; ni Platon, ni Morus, ni Mably, ni même Rousseau ne l'ont préoccupé. On peut se demander s'il les a lus. Au contraire, il est certain qu'il a étudié les économistes ; il parle souvent et avec éloge de Smith et de J.-B. Say : il déclare relever d'eux. Historiquement, le socialisme apparaît donc, non pas comme issu de l'économisme, mais comme dérivé d'une même source. Nés à peu près à la même époque, les deux systèmes doivent évidemment correspondre à un même état social qu'ils expriment différemment. Et, en effet, non seulement, comme nous l'avons constaté chemin faisant, ils coïncident par certains de leurs caractères secondaires ; non seulement aussi nous avons trouvé chez l'un et chez l'autre la même tendance anarchique, la même tendance au cosmopolitisme, la même tendance sensualiste et utilitaire, mais encore le principe fondamental sur lequel ils reposent est identiquement le même. L'un et l'autre sont industrialistes ; l'un et l'autre proclament que les intérêts économiques sont tous les intérêts sociaux. La différence, c'est que Saint-Simon et tous les socialistes à sa suite en concluent que, étant la matière unique de la vie commune, ils doivent être organisés socialement, tandis que les économistes refusent de les soumettre à aucune action collective et croient qu'ils peuvent s'ordonner et s'harmoniser dès maintenant sans autre réorganisation préalable.

De ces deux manières d'interpréter le principe, la seconde est inadmissible, car elle le contredit. Si tout ce qui est social est économique, il faut bien que le domaine économique comprenne quelque chose de social et, d'autre part, ce qui est social ne saurait, sans contradiction, être considéré et traité comme chose privée. Les économistes ne peuvent échapper à cette objection qu'en soutenant qu'il n'y a rien au fond qui soit vraiment collectif, que toute société n'est qu'une somme d'individus juxtaposés et les intérêts sociaux une somme d'intérêts individuels. Or, cette conception ne compte plus beaucoup de défenseurs, tant elle est inconciliable avec les faits. Si donc on considère comme établie la proposition fondamentale sur laquelle reposent ces deux doctrines, les thèses socialistes et saint-simonienne s'imposent logiquement. Si les intérêts économiques ont la suprématie qu'on leur attribue ; si c'est à eux, par conséquent, que se ramènent les fins humaines, le seul but que puisse se proposer la Société c'est d'organiser l'industrie de manière à lui faire obtenir le maximum de rendement possible, et, ensuite, le seul moyen pour elle de s'attacher les individus, c'est de répartir les produits ainsi obtenus de telle façon que tout le monde, du haut en bas de l'échelle, en ait en suffisance, ou, mieux encore, en reçoive le plus possible.

Mais quelle est la valeur scientifique de ce principe ? Saint-Simon l'a établi en faisant voir que les pouvoirs auxquels jusqu'à présent avait été subordonnée l'industrie allaient en déclinant et que ce déclin était fondé en droit. D'où il a conclu qu'elle tendait et devait tendre à un affranchissement complet, à une libération absolue, qu'elle ne devait plus être subordonnée à rien qui la dépassât, qu'elle devait désormais être à elle-même sa propre fin et tirer d'elle-même sa propre règle. Or, cette conclusion était précipitée. A supposer que l'état particulier d'assujettissement dans lequel elle était tenue dans le passé ne soit plus en rapport avec les conditions nouvelles de l'existence collective, il n'en résulte pas que toute autre sorte de dépendance soit désormais sans raison d'être. Mais il peut très bien se faire que la transformation actuellement nécessaire consiste, non à supprimer toute subordination, mais à remplacer celle qui existait par une autre ; non à faire des intérêts industriels une sorte d'absolu au-delà duquel il n'y a plus rien et que rien, par conséquent, ne limite, mais à les

limiter d'une autre manière et dans un autre esprit qu'autrefois. Non seulement l'hypothèse mérite d'être examinée, mais, en fait, il est aisé de comprendre que, dans une organisation sociale quelconque, si habilement aménagée qu'elle soit, les fonctions économiques ne peuvent concourir harmoniquement et se maintenir dans un état d'équilibre que si elles sont soumises à des forces morales qui les dépassent, les contiennent et les règlent.

Et, en effet, c'est une loi générale chez tous les vivants que les besoins et les appétits ne sont normaux qu'à condition d'être bornés. Un besoin illimité se contredit lui-même. Car le besoin se définit par le but où il tend et, s'il est illimité, il n'a pas de but, puisqu'il n'a pas de terme. Ce n'est pas une fin que de chercher toujours, sans arrêt, à avoir plus qu'on a ; que de travailler pour dépasser le point où l'on est arrivé dans le seul but de dépasser celui où l'on arrivera ensuite. A un autre point de vue, on peut dire que la persistance d'un besoin ou d'un appétit chez un vivant ne s'explique que s'il obtient et procure à l'être qui le ressent quelque satisfaction. Or, un appétit que rien ne peut apaiser ne peut jamais être satisfait. Une soif insatiable ne peut être qu'une source de souffrances. Quoi qu'on fasse, elle n'est jamais apaisée. Tout vivant aime à agir, à se mouvoir ; et, le mouvement, c'est la vie. Mais il faut qu'il sente que son action sert à quelque chose, qu'en marchant, il avance. Or, on n'avance pas quand on marche sans aucun but, ou, ce qui revient au même, vers un but qui est situé à l'infini. La distance à laquelle on en reste éloigné est toujours la même, quelque chemin qu'on ait fait, et tout se passe comme si l'on s'était simplement agité sur place. Aussi est-ce un fait connu que l'insatiabilité est un signe de morbidité. L'homme normal cesse d'avoir faim quand il a pris une certaine quantité de nourriture ; c'est le boulimique qui ne peut être rassasié. Les sujets sains aiment la marche, mais, au bout d'un temps d'exercice, ils aiment à se reposer. Le maniaque de la déambulation éprouve le besoin de déambuler perpétuellement, sans trêve ni repos : rien ne le contente. A l'état normal, le désir sexuel s'éveille pour un temps, puis s'apaise. Chez l'érotomane, il n'a pas de limites.

Chez les animaux, cette limitation se fait d'elle-même par cela seul que la vie de l'animal est essentiellement instinctive. Tout instinct, en effet, est une chaîne de mouvements reliés les uns aux autres, qui déroule ses anneaux sous l'impulsion d'un excitant déterminé, mais qui s'arrête quand elle est arrivée au dernier. Tout instinct est borné parce qu'il répond à des besoins purement organiques et que les besoins organiques sont rigoureusement définis. Il s'agit toujours ou d'éliminer une quantité déterminée de matières inutiles ou nuisibles qui encombrant l'organisme, ou d'introduire une quantité déterminée de matières qui réparent celles que le fonctionnement des organes a détruites. Le pouvoir d'assimilation d'un corps vivant est limité et cette limite marque celle des besoins correspondants. Celle-ci est donc inscrite dans l'organisme et s'impose par suite à l'animal. D'ailleurs, le moyen pour la dépasser manque alors ; car la réflexion n'est pas encore assez éveillée pour anticiper sur ce qui est ou ce qui a été et pour poser à l'activité des fins nouvelles au-delà de celles qui sont spontanément atteintes. C'est pour quoi les excès sont rares. Quand les bêtes ont mangé à leur faim, elles ne demandent rien de plus. Quand le désir sexuel est satisfait, il entre dans le repos. Mais il n'en est plus de même chez l'homme, précisément parce que les instincts jouent chez lui un moindre rôle. A la rigueur, on peut encore considérer comme déterminée et déterminable la quantité d'aliments matériels qui sont strictement nécessaires à l'entretien physique d'une vie humaine, quoique la détermination soit déjà moins étroite que dans les cas précédents et la marge plus largement ouverte aux libres combinaisons du désir. Car, au-delà de ce minimum indispensable, dont la nature est prête à se contenter, quand elle procède instinctivement, la réflexion, plus éveillée, fait entrevoir des conditions meilleures qui apparaissent comme des fins désirables et qui sollicitent l'activité. Cependant il est clair que les appétits de ce genre viennent tôt ou tard se heurter à une borne qu'ils ne peuvent pas franchir. Mais comment fixer

la quantité de bien-être, de confortable, de luxe, que ne doit pas dépasser un être humain ? Ni dans la constitution organique, ni dans la constitution psychologique de l'homme on ne trouve rien qui marque une limite à de pareils besoins. Le fonctionnement de la vie individuelle n'exige pas qu'ils s'arrêtent ici plutôt que là, qu'ils se contentent à peu de frais ou autrement ; la preuve, c'est qu'ils n'ont fait que se développer au cours de l'histoire, que des satisfactions toujours plus complètes leur ont été apportées et que, pourtant, la santé moyenne s'est améliorée et que le bonheur moyen n'a pas déchu. Mais alors, s'il n'y a rien à l'intérieur de l'individu qui contienne ces appétits, il faut bien qu'ils soient contenus par quelque force extérieure à l'individu ; ou bien ils deviendront insatiables, c'est-à-dire morbides. Ou bien, ne connaissant pas de bornes, ils deviendront pour l'homme une source de tourments, l'excitant à déployer sans arrêt une activité que rien ne peut satisfaire, l'irritant et l'enfiévrant dans une poursuite sans issue possible ; ou bien il y aura, en dehors de l'individu, quelque puissance capable de les arrêter, de les discipliner, de leur fixer cette limite que la nature ne leur fixe pas.

C'est ce qui paraît avoir échappé à Saint-Simon. Il lui semble que le moyen de réaliser la paix sociale est d'affranchir les appétits économiques de tout frein, d'une part, et, de l'autre, de les satisfaire en les comblant. Or, une telle entreprise est contradictoire. Car ils ne peuvent être comblés que s'ils sont limités (pour être comblés partiellement) et ils ne peuvent être limités que par autre chose qu'eux-mêmes. D'où il suit qu'ils ne sauraient être considérés comme la fin unique de la Société, puisqu'ils doivent être subordonnés à quelque fin qui les dépasse, et que c'est à cette condition seulement qu'ils sont susceptibles d'être réellement satisfaits. Imaginez l'organisation économique la plus productive qui soit, et une répartition des richesses qui assure même aux plus humbles une large aisance, peut-être une telle transformation produira-t-elle, au moment même où elle s'établira, un instant d'apaisement. Mais cet apaisement ne pourra jamais être que provisoire. Car les désirs, un moment calmés, reprendront bien vite de nouvelles exigences. A moins qu'on n'admette que chacun soit également rémunéré - et un pareil nivellement, s'il est conforme à l'idéal communiste, est aussi contraire que possible à la doctrine saint-simonienne comme à toute théorie socialiste -, il y aura toujours des travailleurs qui recevront plus, et d'autres qui recevront moins. Il est donc inévitable qu'au bout de peu de temps les seconds ne trouvent leur part bien maigre à côté de celle qui revient aux autres ; que, par suite, de nouvelles réclamations ne s'élèvent, et cela à tous les degrés de l'échelle sociale. Et, d'ailleurs, en dehors même de tout sentiment d'envie, les désirs excités tendront naturellement à s'étendre au-delà de la limite qu'ils auraient aimé atteindre, et à la dépasser, par cela seul qu'il n'y aura devant eux rien qui les arrête ; et ils réclameront même d'autant plus impérieusement une satisfaction nouvelle que les satisfactions reçues leur auront donné plus de force et de vitalité. Et c'est pourquoi ceux-là mêmes qui seraient au sommet de la hiérarchie, qui par conséquent n'auraient rien au-dessus d'eux qui stimulerait leur ambition, ne sauraient cependant se tenir au point où ils seraient parvenus, mais continueraient à être travaillés de la même inquiétude qui les tourmente aujourd'hui. Ce qu'il faut pour que l'ordre social règne, c'est que la généralité des hommes se contentent de leur sort ; mais ce qu'il faut pour qu'ils s'en contentent, ce n'est pas qu'ils aient plus ou moins, c'est qu'ils soient convaincus qu'ils n'ont pas le droit d'avoir plus. Et, pour cela, il faut de toute nécessité qu'il y ait une autorité, dont ils reconnaissent la supériorité, et qui dise le droit. Car jamais l'individu, abandonné à la seule pression de ses besoins, n'admettra qu'il est arrivé à la limite extrême de ses droits. S'il ne sent pas au-dessus de lui une force qu'il respecte et qui l'arrête, qui lui dise avec autorité que la récompense qui lui est due est atteinte, il est inévitable qu'il réclame comme lui étant dû tout ce qu'exigent ses besoins, et, comme dans l'hypothèse ces besoins sont sans frein, leurs exigences sont nécessairement sans bornes. Pour

qu'il en soit autrement, il faut qu'il y ait un pouvoir moral dont il reconnaisse la supériorité et qui lui crie : « Tu ne dois pas aller plus loin. »

Tel est, précisément, le rôle que jouaient, dans l'ancienne société, les pouvoirs dont Saint-Simon constate la déchéance progressive. La religion apprenait aux humbles à se contenter de la condition qui leur était faite, à la fois en leur enseignant que l'ordre social est providentiel, que c'est Dieu lui-même qui a fixé la part de chacun, et en leur faisant entrevoir au-delà de cette terre un autre monde où tout se compensera, et dont la perspective leur rendait moins sensibles les inégalités de celui-ci et les empêchait d'en souffrir. De même le pouvoir temporel, précisément parce qu'il tenait sous sa dépendance les fonctions économiques, les contenait et les limitait. Or, même avant tout examen, il est contraire à toute méthode de supposer que, pendant des siècles, il ait pu être dans la nature des intérêts économiques d'être tenus dans un état de subordination et que, dans l'avenir, les rôles dussent être à ce point renversés. Ce serait admettre que la nature des choses peut se transformer du tout au tout au cours de l'évolution. Sans doute, on peut considérer comme certain que cette fonction régulatrice ne peut plus être remplie par les anciens pouvoirs, puisque rien ne paraît devoir arrêter leur décadence ; sans doute aussi cette même fonction ne saurait être exercée aujourd'hui de la même manière et dans le même esprit qu'autrefois. L'organe industriel, plus développé, plus essentiel que jadis à l'organisme social, ne peut plus être contenu dans d'aussi étroites limites, soumis à un système aussi lourdement compressif, relégué dans une situation aussi subalterne. Mais il ne s'ensuit pas qu'il doive être affranchi de toute règle, libéré de tout frein. Le problème est seulement de savoir ce que doivent être, dans les conditions présentes de la vie sociale, ces fonctions modératrices qui sont nécessaires et quelles sont les forces capables de s'en acquitter. Même le spectacle du passé ne nous aide pas seulement à poser le problème, il nous indique aussi dans quel sens doit être cherchée la solution. Qu'était-ce, en effet, que ce pouvoir temporel et ce pouvoir spirituel qui ont pendant si longtemps été les modérateurs de l'activité industrielle ? Des forces collectives. De plus, elles avaient ce caractère que les individus reconnaissaient leur supériorité, s'inclinaient spontanément devant elles, ne leur déniaient pas le droit de commander. Normalement, elles ne s'imposaient pas par la violence matérielle, mais par leur ascendant moral. C'est ce qui faisait l'efficacité de leur action. Donc, aujourd'hui comme autrefois, ce sont des forces sociales, des autorités morales qui doivent exercer cette influence régulatrice sans laquelle les appétits se dérèglent et l'ordre économique se désorganise. Et en effet, du moment où ce frein indispensable ne vient pas de la nature intrinsèque des individus, il ne peut venir que de la société. Elle seule a qualité pour les contenir et elle seule peut le faire sans user perpétuellement de contrainte physique à cause du caractère moral dont elle est revêtue. En somme, la société, par la réglementation morale qu'elle institue et qu'elle applique, joue, pour tout ce qui concerne la vie supra-organique, le même rôle que l'instinct remplit pour tout ce qui regarde la vie physique. Elle détermine et règle ce qu'il laisse indéterminé. Le système des instincts est la discipline de l'organisme, de même que la discipline morale est comme le système d'instincts de la vie sociale.

On voit maintenant en quoi consiste, selon nous, l'erreur de Saint-Simon. Il a parfaitement décrit la situation présente et il en a fait un historique exact. Il a montré : 1° que l'industrie avait été jusqu'à présent placée sous la dépendance de pouvoirs qui la dépassaient ; 2° que ces pouvoirs régressaient irrémédiablement ; 3° que cette situation était malade et qu'elle était la cause de la crise dont nous souffrons. Or, ce n'est pas un mince mérite que d'avoir posé la question en ces termes qui, du moins, en font voir l'unité. Cette fois, nous ne sommes plus en présence d'une étude simplement critique, comme celle que nous avons rencontrée chez Sismondi, que nous retrouverons chez Fourier, qui consiste à énumérer les mérites et les défauts de l'ordre actuel et à conclure de là à la nécessité d'une transformation ; comme si ces

défauts n'étaient pas compensés par des avantages, et comme si une balance pouvait être objectivement établie. Nous sommes mis en présence d'une loi historique qui domine tout le développement de nos sociétés et qui - sans qu'il y ait lieu d'instituer entre les avantages et les inconvénients du régime passé de ces comparaisons dont la conclusion dépend nécessairement de nos sentiments personnels - doit d'elle-même, si elle est bien interprétée, nous dire le secret de l'avenir. Seulement la question est de savoir si Saint-Simon l'a bien interprétée. Constatant l'affaiblissement progressif des anciens pouvoirs, il en a conclu que le malaise actuel tenait simplement à ce que, n'ayant pas encore disparu, ils gênaient encore l'activité industrielle. D'où il résultait qu'il n'y avait qu'à accélérer leur chute, à assurer à l'industrie la suprématie à laquelle elle a droit, et à entreprendre de l'organiser sans la subordonner à rien d'autre, comme si une telle organisation était possible. Il nous paraît donc en somme s'être mépris sur ce qui, dans la situation présente, est la cause du malaise et avoir ainsi proposé pour remède une aggravation du mal. Et, en définitive, il semble bien avoir eu quelque sentiment de l'insuffisance de la solution industrialiste. Car, si la religion dont il réclame l'institution ne contredit pas son système philosophique, c'est que celui-ci de lui-même n'en appelait pas à la logique, mais à la foi religieuse. Il la suppose un peu artificiellement: parce que Saint-Simon a senti la nécessité d'élever quelque chose au-dessus de l'ordre purement économique et qui le contînt. Quoique, en principe, sa morale philanthropique fût au fond purement industrielle, il a compris que, pour assurer l'ordre, il fallait la mettre en état de dominer la sphère des intérêts industriels, et, pour cela, lui donner un caractère religieux. Il y a là quelque chose qui n'est pas parfaitement d'accord avec le principe industrialiste, et même en est peut-être la meilleure réfutation. Outre que cette religion ne répond pas complètement aux nécessités que nous avons indiquées, car si elle contient les riches en leur assignant comme fin le bien-être des pauvres, elle ne contient pas ces derniers, et les désirs de ceux-ci ne doivent pas être moins réglés que les besoins de ceux-là. D'ailleurs, même pour ce qui est des premiers, l'efficacité du procédé est plus que douteuse. Ce n'est pas le sentiment de l'unité cosmique, même exprimé sous forme sensible, qui peut suffire à dominer les égoïsmes et à solidariser activement les hommes.

Mais alors, on demandera où sont aujourd'hui ces forces morales capables d'instituer, de faire accepter et de maintenir la discipline nécessaire. Ce n'est pas ici le lieu de traiter une telle question. Cependant, on peut faire remarquer que, parmi les institutions de l'ancien régime, il en est une dont Saint-Simon ne parle pas et qui pourtant, transformée, serait susceptible de s'accorder avec notre état actuel. Ce sont les groupements professionnels ou corporations. De tout temps, elles ont joué ce rôle modérateur et si, d'autre part, on tient compte de ce fait qu'elles ont été brusquement et violemment détruites, on est en droit de se demander si cette destruction radicale n'a pas été une des causes du mal. En tout cas, le groupement professionnel pourrait bien répondre à toutes les conditions que nous avons posées. D'une part, parce qu'il est industriel, il ne fera pas peser sur l'industrie un joug trop pesant ; il est assez près des intérêts qu'il aura à régler pour ne pas les comprimer lourdement. De plus, comme tout groupement formé d'individus unis entre eux par des liens d'intérêts, d'idées et de sentiments, il est susceptible d'être pour les membres qui le composent une force morale. Qu'on en fasse un organe défini de la société, tandis qu'il n'est encore qu'une société privée ; qu'on lui transfère certains des droits et des devoirs que l'État est de moins en moins capable d'exercer et d'assurer ; qu'il soit l'administrateur des choses, des industries, des arts, que l'État ne peut pas gérer, par éloignement des choses matérielles ; qu'il ait le pouvoir nécessaire pour résoudre certains conflits, pour appliquer, selon la variété des travaux, les lois générales de la société, et, peu à peu, par l'influence qu'il exercera, par le rapprochement qui en résultera entre les travaux de tous, il acquerra cette autorité morale qui lui permettra de jouer ce rôle de frein sans lequel il ne saurait y avoir de stabilité économique.

Mais ce n'est pas le moment de développer ces théories. Il nous suffit d'avoir montré que, ainsi posée, la question sociale se présenterait sous un tout autre aspect que d'ordinaire. Elle n'oppose plus la source de l'art à celle du pouvoir comme deux antagonistes qui s'excluent, de telle sorte que le travail de réorganisation successive suppose ce travail de destruction préalable. Mais l'un n'est que la continuation de l'autre. Elle n'éveille pour tout ce qui est et ce qui a été aucun sentiment de haine subversive ; elle incite seulement à chercher les formes nouvelles que le passé doit prendre aujourd'hui. Il ne s'agit pas de mettre une société toute neuve à la place de celle qui existe, mais d'adapter celle-ci aux nouvelles conditions de l'existence sociale. Du moins, elle n'agite plus ces questions de classes, elle n'oppose plus les riches aux pauvres, les patrons aux ouvriers, comme si la seule solution possible consistait à diminuer la part des uns pour augmenter celle des autres. Mais elle affirme, dans l'intérêt des uns et des autres, la nécessité d'un frein qui contienne d'en haut les appétits dans les consciences, et mette ainsi un terme à l'état de dérèglement, d'effervescence, d'agitation maniaque qui ne provient pas de l'activité sociale, et qui fait même souffrir. Autrement dit, la question sociale ainsi posée n'est pas une question d'argent ou de force ; c'est une question d'agents moraux. Ce qui la domine, ce n'est pas l'état de notre économie, mais bien plus l'état de notre moralité.

CHAPITRE XI

L'école saint-simonienne Conclusions critiques du cours

TREIZIÈME LEÇON

Esprit éminemment vivant et avide de savoir, curieux de toutes les nouveautés, doué d'une sorte de sympathie intuitive qui le rend sensible à toutes les aspirations de ses contemporains, Saint-Simon réussit à faire de son oeuvre une sorte de synthèse de toutes les tendances de son temps. Et, comme d'un autre côté il fut toujours dominé par une même idée fixe, comme, à travers toutes les aventures et tous les accidents de sa carrière, il n'eut jamais qu'un but, reconstituer sur des bases rationnelles et temporelles, c'est-à-dire à l'aide de la science et de l'industrie, le système social que la ruine de l'ancien régime avait décomposé, les éléments si divers qui entrèrent successivement dans sa doctrine vinrent tout naturellement se grouper et se cristalliser autour de cette pensée maîtresse qui en fit l'unité. Son système nous présente ainsi, comme en raccourci, une image de l'esprit de son temps, et comme c'est l'esprit même du XIXe siècle qui était alors en train de s'élaborer, il n'est pas surprenant que nous y ayons trouvé le germe de tous les grands mouvements intellectuels qui ont simultanément ou successivement occupé notre époque, de la méthode historique, de la philosophie positive, des théories socialistes et enfin des aspirations à une rénovation religieuse. Mais, malgré leur étroite parenté, ces divers courants ne pouvaient coexister dans une même pensée et dans une même oeuvre qu'à condition de rester dans une sorte de demi-enveloppement. Assurément, il n'y a pas entre eux ces divergences marquées qui frappent l'observateur quand on les considère à une certaine distance de leur source commune ; dérivant tous d'un même état collectif, ils ne peuvent être que des aspects différents d'une même conscience sociale. Mais, comme chacun d'eux était très complexe par lui-même, ils ne pouvaient se développer qu'en se divisant. La matière était trop riche. C'est pourquoi aucun des successeurs ne continua sa pensée intégralement, mais ils se la partagèrent. Déjà du vivant de Saint-Simon, Augustin Thierry d'abord, Auguste Comte ensuite, s'étaient séparés de leur commun initiateur et avaient entrepris de poursuivre, l'un son oeuvre historique et l'autre son oeuvre philosophique en dehors du maître et de son influence. Quant aux théories sociales et religieuses, elles devinrent, après la mort de Saint-Simon, l'apanage de l'École qui, parce qu'elle était plus spécialement celle des amis de la dernière heure, prit et garda dans l'histoire le nom d'École saint-simonienne. C'est d'elle que nous allons nous occuper, parce que c'est elle qui, dans l'héritage de Saint-Simon, prit la part qui a pour notre recherche le plus d'intérêt. Mais il importe de remarquer qu'elle s'est formée par une sorte de démembrement du système, qu'elle ne continue par conséquent qu'en partie.

En mourant Saint-Simon ne laissait pas d'école proprement dite. Mais il avait réussi à réunir autour de lui un certain nombre d'amis fidèles dont les principaux étaient Olinde Rodrigues, le

juriste Duveyrier, le poète Halévy et le médecin Bailly. Le premier surtout, très actif, très dévoué à l'œuvre, travailla aussitôt avec ardeur à réaliser un des projets les plus chers de Saint-Simon : fonder un journal de propagande saint-simonienne. Pour réussir, il s'occupa d'abord de recruter à la doctrine de nouvelles adhésions. Il cherchait surtout le concours d'écrivains dont le talent pût servir au succès de la cause et il faut reconnaître qu'il eut la main heureuse. C'est alors, en effet, qu'il découvrit et s'associa Bazard, Enfantin et Buchez. Les deux premiers étaient appelés à devenir sous peu les chefs de l'École. Il fonde alors *Le Producteur*, journal hebdomadaire, dont la rédaction était surtout saint-simonienne, qui pourtant accueillait des articles d'aspiration différente sur la technologie et la statistique industrielles. Parmi les coopérateurs on retrouve les noms d'Auguste Comte, qui n'avait pas encore rompu toute attache avec le saint-simonisme ; Armand Carrel, Adolphe Blanqui, Adolphe Garnier, etc. Quelques chances de succès que parût présenter une telle collaboration, l'existence du *Producteur* fut de courte durée. Il n'en parut que quatre volumes et un cahier du cinquième. Faute de 8 000 francs qu'on ne parvint pas à trouver, la publication fut suspendue.

On pouvait croire que c'était le coup mortel pour le saint-simonisme, et, en fait, la presse philosophique du temps déclara avec assurance que c'en était fait de la doctrine nouvelle. Mais c'est tout le contraire qui arriva. *Le Producteur* avait eu le temps d'exciter dans son cercle restreint, mais d'élite, une vive curiosité et même d'ardentes sympathies. Preuve en est que, par le fait de sa disparition, toute communication se trouvant coupée entre les représentants des idées nouvelles et les lecteurs dont ils avaient ainsi éveillé l'intérêt, ces derniers, tourmentés du désir d'être mis plus complètement au courant de la nouvelle doctrine, entrèrent personnellement en relations avec les anciens rédacteurs. « Des correspondances vraiment apostoliques s'ouvrirent avec les nouveaux initiés. » C'est qu'il y avait alors dans les milieux cultivés un état d'esprit très particulier qui facilitait la tâche des nouveaux apôtres. On était las du présent, dégoûté du passé, fatigué des vieilles théories, curieux et inquiet de l'avenir. Il y avait une sensation générale de désarroi en même temps qu'une aspiration intense à en sortir. « Nous étions, dit un des contemporains, Hippolyte Carnot, à l'affût de toutes les manifestations philosophiques qui nous paraissaient avoir une tendance religieuse. » Le livre de l'écrivain néo-religieux Ballanche était en haute estime. C'était d'ailleurs le moment (1824), Jouffroy écrivait son fameux article, *Comment les dogmes finissent*, où il montre comment les religions meurent pour renaître sous des formes nouvelles. Cette soif de nouveau et d'inconnu amène alors un certain nombre de jeunes gens qui tous étaient destinés à jouer un rôle important dans l'histoire du siècle, Hippolyte Carnot, De Las Cases, les frères Roulleaux-Dugage, Louis de Montebello, Michel Chevallier, Montalivet, pour ne citer que les principaux, à s'enrôler dans l'Ordre des Templiers, dans l'espérance vague et d'ailleurs vite déçue d'y trouver la doctrine dont ils sentaient si impérieusement le besoin. Dès 1821, une société intitulée *Société de Morale chrétienne* s'était fondée, qui avait précisément pour objet de dégager la morale chrétienne de l'esprit ultramontain et congréganiste, et qui comptait parmi ses membres le duc de Broglie, Casimir et Augustin Thierry, Perrier, Laffitte, Benjamin Constant, Guizot, Lamartine, de Rémusat, Montalivet. Il y avait donc un état général d'attente qui devait naturellement profiter au premier système un peu cohérent qui se constituerait.

Voilà pourquoi l'échec matériel du *Producteur* eut pour effet d'aviver la curiosité et la sympathie, bien loin de les affaiblir. Quand le manque de tout périodique empêcha la bonne parole d'aller jusqu'au public, ce fut le public qui, de lui-même, vint la demander à ceux qui en avaient le dépôt. Une action directe et personnelle remplaça l'influence abstraite du journal. On s'écrivit, on se visita, « peu à peu des réunions se formèrent... des centres de propagation s'établirent sur différents points ». On se réunissait chez Enfantin, chez Comte, chez Carnot ; c'est alors que ce dernier se fit affilier à l'École ainsi que Michel Chevallier, Fournel, Barrault,

les deux Péreire, Charles Dunoyer. Bientôt, en 1829, il fallut chercher un local plus vaste et un enseignement oral suivi s'ouvrit dans une salle rue Taranne. Bazard y entreprit, dans une longue série de conférences, une exposition complète de la foi saint-simonienne qui eut le plus grand succès et détermina de nombreuses adhésions, notamment parmi les élèves ou anciens élèves de l'École Polytechnique.

Cet enseignement de la rue Taranne fut un événement important dans l'histoire du saint-simonisme. Car la doctrine dont nous avons parlé y fut présentée pour la première fois sous une forme systématique et d'ensemble. Au lieu de cette multitude d'écrits diffus où Saint-Simon avait répandu sa pensée, on avait enfin un tableau synoptique des principales théories saint-simoniennes et on en pouvait saisir l'économie. Mais le rôle de Bazard ne se réduisit pas à ce travail de coordination. En même temps qu'il les disposa dans un ordre logique, il les transforma sur plus d'un point et donna ainsi au système un aspect nouveau. Ce n'est pas qu'il ait rien ajouté aux principes posés par le maître, mais il les développa, les élucida, les poussa jusqu'à leurs conséquences logiques, en même temps qu'il les sépara plus radicalement des éléments purement rationalistes et scientifiques qui allèrent alimenter la doctrine d'Auguste Comte. Comme c'est sous la forme qu'il leur donna ainsi que les idées saint-simoniennes se généralisèrent, qu'elles étendirent leur action, que finalement elles restèrent un des facteurs de notre évolution intellectuelle, cet enseignement de la rue Taranne mérite de nous arrêter. C'est d'ailleurs le moment où le système arrive à sa maturité. Chez Saint-Simon il était plutôt à l'état de germe confus et incomplètement organisé. Plus tard, quand l'influence d'Enfantin sera devenue prépondérante, il se désorganisera et entrera en décadence. C'est avec Bazard qu'il atteint son maximum de consistance logique et d'épanouissement. D'ailleurs, en lui-même cet exposé est des plus remarquables. Outre que la forme en est très belle, quoique un peu trop continuellement oratoire, la pensée saint-simonienne y est exprimée et développée avec une ampleur qui en fait mieux comprendre la suite et la portée. Nous allons donc en donner un aperçu en insistant surtout sur les nouveautés qu'il contient, d'après la rédaction qui en a été publiée dans les tomes XLI et XLII de l'édition générale de l'œuvre de Saint-Simon et Enfantin.

A elle seule la méthode suivie par Bazard suffirait déjà à nous avertir qu'un changement s'est fait dans l'orientation du système, que l'esprit en est devenu plus idéaliste et moins rigoureusement scientifique. Saint-Simon était parti du passé, de l'observation des sociétés féodales, et avait montré comment elles nécessitaient l'avènement de l'industrialisme ; comment l'industrialisme, à son tour, réclamait comme sa condition d'existence le cosmopolitisme, comment celui-ci, enfin, trouvait dans le dogme de l'unité universelle son achèvement et sa garantie. Il était ainsi remonté progressivement du passé vers l'avenir. C'est la marche contraire, ou à peu près, que suit Bazard. Il prend pour point de départ ce qui était le point d'arrivée de son maître et toute la suite des idées se déroule dans un ordre inverse de celui où elles s'étaient logiquement enchaînées dans l'esprit du fondateur. Il commence par poser l'unité fondamentale de toute chose, en déduit l'internationalisme et, de l'internationalisme, l'organisation industrielle. C'est dire qu'il a les yeux fixés sur l'avenir beaucoup plus que sur le passé ; qu'il cherche moins à connaître les lois de l'histoire qu'à déterminer les conditions auxquelles doit se réaliser un idéal préalablement choisi.

Le monde est un. L'ordre, l'harmonie sont l'état normal de toutes choses ; les discordances et les conflits sont contraires à la nature. Tel est l'axiome dont il part. C'est même en le lisant qu'on comprend mieux ce que voulait dire Saint-Simon quand il déclarait que toutes les lois de l'univers n'étaient que des formes particulières de toutes les lois de la pesanteur. C'est qu'en effet l'attraction moléculaire qui donne naissance aux corps bruts, l'attraction cellulaire d'où

résultent les organismes, l'attraction sociale d'où sont nées les sociétés ne sont pas des phénomènes différents en nature de cette attraction des corps astronomiques que formule la loi de la gravitation (XLI, 91). Il est probable de plus que, en dehors de l'unité logique qui résultait de cette réduction de toutes les lois en une seule, Bazard voyait, dans cette conspiration universelle des choses qui tendent de plus en plus à se rapprocher et à se rencontrer, une manifestation démonstrative de ce besoin d'unité et d'équilibre dont il faisait la propriété fondamentale de toute réalité. C'est d'ailleurs un fait remarquable que cette loi purement cosmique a été fréquemment invoquée par les théoriciens du socialisme, comme le principe scientifique de leur doctrine. Nous verrons que Fourier lui a fait jouer dans son système un rôle non moins important que Saint-Simon, sans que pourtant on puisse soupçonner le premier d'avoir emprunté l'idée au second. La raison de cette particularité, c'est que cette loi est en effet l'image physique et matérielle de la solidarité ; elle a aussi l'avantage de rattacher ce dernier fait, qui est en apparence tout humain, au reste de la nature, et d'en faire mieux sentir l'irrésistibilité, puisque au lieu de la présenter comme un privilège de notre espèce, elle en montre la nécessité dans le règne biologique et même, plus bas encore, dans le monde des minéraux. En plaçant en dehors de la planète et, par suite, en dehors de l'homme le centre de l'Univers, elle nous incline à admettre plus facilement que c'est en dehors de l'individu que se trouve le centre du système social.

Mais, s'il en est ainsi, l'état naturel de l'humanité, c'est l'unité, c'est-à-dire la réunion de tous les hommes dans une même association universelle, la combinaison de toutes les forces humaines dans une seule et même direction qui, par suite, ne pourrait être que pacifique. Et, en effet, si l'espèce humaine n'est pas encore parvenue à cet idéal, l'histoire montre que c'est le but vers lequel elle tend, et dont elle se rapproche de plus en plus, quoiqu'il y ait un état contraire qui la retient en arrière mais qu'elle domine toujours plus complètement, et dont elle s'éloigne toujours davantage : c'est l'état d'antagonisme qui oppose les hommes au lieu de les unir, qui les arme les uns contre les autres au lieu d'en faire les collaborateurs d'une seule et même oeuvre. A l'origine, c'est l'antagonisme qui est prépondérant pendant que l'association n'est que rudimentaire. « Plus on remonte dans le passé, dit Bazard, plus on trouve étroite la sphère de l'association, plus on trouve aussi que l'association est incomplète dans cette sphère » (p. 183). L'humanité est alors fragmentée en autant de groupes hostiles entre lesquels la guerre est l'état chronique. Puis peu à peu les familles se réunissant en cités, les cités en nations, les nations en confédérations, le résultat dernier de cette série de progrès, c'est la formation de « la grande alliance catholique » qui, quand elle était dans toute sa force, tenait assemblée sous l'autorité d'une même croyance une portion notable de l'humanité. En même temps que le cercle de l'association s'élargit, le principe d'ordre, d'union, d'harmonie jette à l'intérieur de chaque groupe de plus profondes racines. Non seulement le champ des relations pacifiques gagne en étendue, mais le caractère pacifique de ces relations va lui-même en s'accroissant. « Les éléments de lutte contenus dans le sein de chaque association s'affaiblissent à mesure que plusieurs associations se réunissent en une seule » (190). Quand la société ne s'étend pas au-delà de la famille, la lutte est constante entre les sexes, entre les âges, entre les frères et sœurs, entre les aînés et les puînés. Quand apparaît la cité, le mariage vient pacifier les relations sexuelles, mais alors apparaît l'antagonisme des maîtres et des esclaves, celui des plébéiens et des patriciens ; puis l'un et l'autre s'affaiblissent, le second disparaît complètement, le premier est remplacé par celui beaucoup plus doux du serf et du seigneur, qui va lui-même en s'atténuant de plus en plus. Ce qui détermine cet apaisement progressif c'est que, de plus en plus, le rôle de la force dans les rapports sociaux va diminuant. Dans le principe, c'est elle qui est la base de toute l'organisation sociale ; celle-ci consiste dans l'assujettissement des plus faibles aux plus forts, par suite dans l'exploitation des premiers par les seconds. Mais de plus en plus elle perd du terrain, à mesure que l'homme s'aperçoit que

l'exploitation des choses lui est plus profitable que l'exploitation de ses semblables, c'est-à-dire à mesure que l'industrie apparaît comme plus productive que la guerre.

« L'exploitation de l'homme par l'homme, voilà l'état des relations humaines dans le passé; l'exploitation de la nature par l'homme associé à l'homme, tel est le tableau que présente l'avenir » (206).

La fin que poursuit et doit poursuivre l'humanité n'est donc pas douteuse. Elle doit tendre vers un état où tous ses membres coopérant harmoniquement seraient unis pour exploiter en commun le globe. Il est trop clair que nous sommes assez loin du but. Les luttes de peuple à peuple sont loin d'être éteintes et, à l'intérieur de chaque peuple, que de conflits de toute sorte ! Malgré les progrès déjà réalisés, il y a donc encore fort à faire pour que la société humaine puisse être regardée comme constituée. Cependant, si incontestable que soit cette constatation, à elle seule elle ne suffirait pas à démontrer la nécessité d'une transformation immédiate des sociétés civilisées. Il pourrait se faire, en effet, que tout en étant encore bien éloignés du but à atteindre, cependant elles n'eussent ni le moyen, ni le désir d'en être rapprochées davantage. Car il y a des moments dans l'histoire de chaque peuple où il arrive au maximum d'harmonie, d'ordre et de paix dont il est alors capable. C'est ce que Bazard appelle les époques ou périodes organiques. Elles doivent ce privilège à ce qu'un corps de doctrines, de croyances communes, se trouve alors constitué, assez étendu et assez généralement respecté pour neutraliser l'effet des antagonismes et des hostilités qui persistent, pour contenir les tendances dispersives qui en résultent, c'est-à-dire pour dominer les égoïsmes et faire converger toutes les activités particulières vers une fin commune. Ce qui caractérise extérieurement ces époques, c'est l'établissement d'un dogme reconnu de tout le monde et sous lequel se classent spontanément, en quelque sorte, les théories particulières qui n'en sont que des divisions, et qui assurent ainsi l'unité des intelligences et, par suite, des volontés. Comme exemple d'époque organique on peut citer, dans l'histoire des sociétés chrétiennes, la période qui s'étend du X^e au XVI^e siècle environ, c'est-à-dire presque jusqu'à la Réforme, et, dans l'histoire des cités anciennes, celles au cours de laquelle le politisme gréco-latin fut dans toute sa vigueur et qui finit à Rome avec Auguste, en Grèce avec Périclès. Au moment où une société est arrivée à cette phase de maturité que Bazard appelle organique, il n'est ni désirable ni possible de chercher à la transformer. Ce n'est pas possible car il faudrait pour cela détruire ce système de croyances sur lesquelles repose l'ordre social et qu'elles sont trop vivantes, trop fortement enracinées alors pour être anéanties en un instant. Ce n'est pas désirable car on ne doit rien renverser qu'on ne puisse remplacer, et parce que, pour élaborer un dogme nouveau et le faire pénétrer dans des esprits, il faut des siècles. Si donc notre époque était organique, on pourrait bien chercher à évoquer le cas de progrès nouveaux, mais on ne saurait réclamer une transformation radicale. Mais en réalité, bien loin que notre organisation ait atteint son maximum de résistance, elle est en ruines. Bien loin qu'elle soit tout ce qu'elle peut être, elle n'a même plus aujourd'hui les effets bienfaisants qu'elle avait autrefois. La marche des sociétés vers l'association universelle n'est pas en effet une absolue continuité. Il y a des moments où se produit une sorte de recul, où l'ordre et l'harmonie deviennent moindres qu'ils n'étaient antérieurement. Ce sont les périodes critiques qui s'opposent aux périodes organiques. Ce qui les caractérise, c'est que sous le coup de forces nouvelles le corps d'idées qui, jusque-là, ralliait les esprits, est discuté et battu en brèche. A mesure que cette oeuvre de destruction avance, les antagonismes étant moins contenus se développent de plus en plus, l'anarchie se manifeste. Les activités individuelles cessant d'être groupées en faisceau, se dirigent dans des sens divergents ou contraires et, par suite, viennent se heurter les unes contre les autres. L'égoïsme est déchaîné par cela même que la force qui le tenait en échec est affaiblie. « Le cachet des époques critiques, comme celui des grandes déroutes, c'est l'égoïsme

» (113). Et l'égoïsme amène à sa suite la guerre, Un autre signe extérieur auquel se reconnaissent ces périodes, c'est que les philosophies individuelles, les opinions particulières y tiennent la place occupée jusqu'alors par les religions établies. Assurément elles sont loin d'être inutiles, et si, en un sens, elles constituent un mouvement en arrière, en réalité elles sont les conditions indispensables de tout progrès. Car une fois arrivées à la période organique, les sociétés s'y immobiliseraient à jamais si la critique ne venait faire son oeuvre, si elle ne s'appliquait pas à ces idées jusqu'alors soustraites à tout examen et si elle n'en révélait l'insuffisance. Il faut bien qu'elle vienne troubler l'équilibre pour que celui-ci ne se fixe pas une fois pour toutes sous la forme qu'il se trouve avoir prise à un moment donné. Mais, d'un autre côté, moins encore que les phases organiques, les phases critiques ne peuvent être considérées comme -le dernier terme de l'évolution. Car la destruction, c'est la mort, et la mort n'est pas une fin pour la vie. On ne doit détruire que pour reconstruire. Les périodes critiques ne sont donc utiles qu'en tant qu'elles rendent possibles de nouvelles périodes organiques. Et en effet, dans l'histoire de l'Antiquité, la période critique est celle qui commence avec Socrate, avec le grand développement de la philosophie grecque et qui finit avec l'établissement du christianisme. Dans l'histoire des sociétés chrétiennes, elle commence avec la Réforme, avec l'ébranlement du dogme chrétien et elle n'est pas close. Tout prouve au contraire qu'elle est arrivée à son maximum d'activité. Car jamais l'individualisme anarchique n'a atteint un tel degré de développement. Dans l'ordre intellectuel, chacun a son système et tous ces systèmes contraires luttent stérilement les uns contre les autres ; les savants proprement dits sont comme enlisés dans leurs études spéciales qui ne se rejoignent pas et ils ont perdu tout sentiment de leur unité. « Ils entassent les expériences, ils dissèquent la nature entière... ils ajoutent des faits plus ou moins curieux aux faits précédemment observés... Mais quels sont les savants qui classent et coordonnent ces richesses entassées en désordre ? Où sont ceux qui rangent les épis de cette abondante moisson ? Quelques gerbes s'aperçoivent çà et là ; mais elles sont éparées dans le vaste champ de la science, et, depuis plus d'un siècle, aucune grande vue théorique n'a été produite » (91).

Dans l'industrie, le conflit des intérêts individuels est devenu la règle fondamentale, au nom du fameux principe de la concurrence illimitée. Les arts, enfin, n'expriment plus que des sentiments antisociaux. « Le poète n'est plus le chantre divin placé en tête de la société pour servir d'interprète à l'homme, pour lui donner des lois, pour réprimer ses penchants rétrogrades, pour lui révéler les joies de l'avenir... Non, le poète ne trouve plus que des chants sinistres. Tantôt il s'arme du fouet de la satire, sa verve s'exhale en paroles amères, il se déchaîne contre l'humanité tout entière... Tantôt, d'une voix affaiblie, il lui chante en vers élégiaques les charmes de la solitude, il s'abandonne au vague des rêveries, il lui peint le bonheur dans l'isolement ; et cependant, si l'homme séduit par ces tristes accents fuyait ses semblables, loin d'eux il ne trouverait que le désespoir » (113, 114). « Disons-le, les beaux-arts n'ont plus de voix quand la société n'a plus d'amour. Pour que le véritable artiste se révèle, il lui faut un chœur qui redise ses chants et reçoive son âme quand elle s'épanche » (115). Donc, une réorganisation de la société n'est pas seulement possible, elle est nécessaire; car l'oeuvre de la critique est arrivée à son dernier terme ; tout est détruit, il faut reconstruire, et puisque la destruction a eu pour cause l'avènement de besoins nouveaux, la reconstruction ne peut consister dans une simple restauration de l'ancien édifice. Elle doit se faire sur de nouvelles bases.

Cette distinction des périodes critiques et des périodes organiques était déjà indiquée chez Saint-Simon, mais c'est Bazard qui l'a érigée en théorie distincte. Et elle constitue un progrès important dans la philosophie de l'histoire. Pour les philosophes du XVIIIe siècle, les peuples anciens, parce qu'ils étaient infiniment éloignés de ce qui paraissait être la fin véritable des

sociétés humaines, constituaient autant de monstres, d'êtres anormaux, dont la persistance et la généralité étaient par suite difficilement explicables. Aussi disait-on des institutions de ces peuples qui froissaient le plus l'idéal moderne, qu'elles n'avaient pu se maintenir que par des moyens artificiels : la ruse et la violence. Au contraire, Bazard, en distinguant, en dehors de la perfection ultime qu'il assigne comme fin dernière de l'humanité, des états relatifs de santé, d'équilibre stable naturel, dont les conditions varient aux différents moments de l'histoire, n'était plus obligé de se représenter l'humanité comme si elle avait perpétuellement vécu en dehors de la nature. Mais il pouvait admettre que dans l'histoire de chaque société il y avait eu des moments où elle avait été tout ce qu'elle devait être. D'ailleurs la loi ainsi formulée est incontestable, au moins en gros. Partout on voit successivement des systèmes de croyances s'élaborer, arriver à un maximum de consistance et d'autorité, pour succomber progressivement sous la critique. Ce qui a échappé à Bazard c'est que, plus on avance dans l'histoire, plus on voit les caractères de la période critique se prolonger jusqu'au sein de la période organique. En effet, plus un peuple est cultivé, moins le dogme qui en fait l'unité est exclusif du libre examen. La réflexion, la critique se maintiennent à côté de la foi, pénètrent la foi elle-même sans la ruiner et s'y font une place toujours plus grande. C'est ainsi que le christianisme, même à sa période organique, accordait bien plus à la raison que le polythéisme gréco-latin à la période correspondante, et le christianisme de demain devra, par suite, être encore plus rationaliste que celui d'hier. Saint-Simon avait d'ailleurs, beaucoup plus que ses disciples, le sentiment de ce rationalisme croissant des croyances collectives.

Quoi qu'il en soit, puisque nous sommes à l'extrême limite d'une phase critique, il faut en sortir ; et pour cela il faut : 1° transformer les institutions temporelles de manière à les mettre en harmonie avec les besoins nouveaux qui se sont fait jour et qui ont ruiné l'ancien système ; 2° constituer un système d'idées communes qui servent de base morale à ces institutions. Or, ce qu'il y a de nouveau dans les besoins actuels de l'humanité, c'est un accroissement des sentiments de sympathie, de fraternité, de solidarité qui nous rend radicalement intolérables les derniers vestiges de l'empire que conserve encore la force matérielle des anciennes puissances, tout ce qui survit des vieilles institutions qui permettaient à l'homme d'exploiter l'homme. Nous en sommes arrivés au point où il ne peut plus nous suffire de rechercher de simples atténuations de l'ancien système, comme celles qui ont été jusqu'à présent les seules améliorations poursuivies par les sociétés. Car nous connaissons maintenant l'idéal dernier vers lequel tend l'humanité ; et dès qu'il nous est apparu, nous nous y sommes attachés au point de ne plus pouvoir nous en déprendre. C'est pourquoi les fins provisoires dont les hommes se sont jusqu'alors contentés sont maintenant sans attrait et ne peuvent plus nous satisfaire. Le christianisme a été le dernier effort dans cette révélation progressive de l'idéal humain. Déjà il nous avait appris à connaître et à aimer une humanité une, unie tout entière au spirituel, mais nous, maintenant, nous nous sommes élevés à l'idée plus haute d'une humanité solidaire à la fois au spirituel et temporel, et dans l'action, et dans la pensée, et, par conséquent, nous ne pouvons plus nous proposer d'autres buts. Sans doute, il ne peut être question de l'atteindre d'un coup ; il est au contraire trop élevé pour être jamais complètement atteint et, par suite, il n'y a pas lieu de craindre que le progrès arrive jamais à son terme, et que l'activité humaine manque d'éléments. Mais ce que l'on doit faire, c'est l'avoir sous les yeux, lui, et rien d'autre qui le masque ; c'est agir en conséquence ; c'est tâcher de nous le représenter dans toute son intégralité, en écartant toutes les forces d'attente, dont l'heure est passée, et travailler à y conformer l'organisation sociale.

Pour arriver à ce résultat, bien des réformes seraient dès maintenant nécessaires et possibles. Mais il en est une qui paraît s'imposer aux saint-simoniens d'une manière plus urgente que les autres, c'est la transformation du droit de propriété.

En effet, ce qui caractérise la propriété telle qu'elle est présentement constituée, c'est qu'elle est transmissible en dehors de toute capacité sociale, en vertu du droit d'héritage. Il en résulte que des hommes naissent avec le privilège de ne rien faire, c'est-à-dire qu'ils vivent aux dépens d'autrui. L'exploitation de l'homme par l'homme reste donc, sous cette forme, la base de notre système social, car celui-ci repose tout entier sur l'organisation de la propriété. Si donc cette exploitation doit disparaître, il faut aussi que l'institution qui la perpétue d'une manière chronique disparaisse à son tour. On objecte, dit Bazard, que le propriétaire ne vit pas aux dépens d'autrui ; car ce que paye le travailleur ne fait que représenter les services productifs des instruments qui lui ont été prêtés. Mais, répond-il, la question n'est pas de savoir si ces services doivent être rémunérés, mais à qui doit revenir cette rémunération et si, en l'attribuant au propriétaire qui n'y a d'autre titre que le hasard de la naissance, on ne consacre pas un privilège de la force matérielle. Or, par cela seul qu'un homme est propriétaire par droit de naissance, il a sur les simples travailleurs avec lesquels il entre en transaction une supériorité qui lui permet d'imposer ses volontés et qui ne diffère pas en nature de celle qui met le vaincu dans la main du vainqueur. Car l'ouvrier, réduit à attendre sa nourriture de chaque jour de son travail de la veille, est obligé d'accepter, sous peine de la vie, les conditions qui lui sont faites. D'ailleurs l'hérédité de la richesse implique comme contrepartie l'hérédité de la misère. Il y a ainsi dans la société des hommes qui, par le seul fait de leur naissance, sont empêchés de développer leurs facultés : ce qui froisse tous nos sentiments (p. 227).

Conformément à la méthode de Saint-Simon, Bazard s'efforce de démontrer que, en fait, c'est bien dans ce sens que se dirige spontanément l'évolution historique ; que, d'elles-mêmes, les sociétés se sont très sensiblement rapprochées du but qu'il leur propose. En effet, d'une manière générale « le dogme moral qu'aucun homme ne devait être frappé d'incapacité par sa naissance a depuis longtemps pénétré dans les esprits, et les constitutions politiques de nos jours l'ont expressément sanctionné » (p. 225). Or, il n'y a pas de raisons pour ne pas l'étendre au monde économique. Le propriétaire a une fonction sociale qui est de distribuer aux travailleurs les instruments qui leur sont nécessaires pour produire (247). Pourquoi cette fonction serait-elle plutôt héréditaire que les autres ? Il y a plus ; non seulement le droit du capitaliste est en contradiction avec le fond de notre système social, mais il va de plus en plus en perdant de son importance, tant on a le sentiment qu'il doit disparaître. Ce qui fait, en effet, cette importance « c'est le privilège de lever une prime sur le travail d'autrui : or, cette prime représentée aujourd'hui par l'intérêt et le fermage va sans cesse en décroissant. Les conditions d'après lesquelles se règlent les rapports du propriétaire et du capitaliste avec les travailleurs sont de plus en plus avantageuses à ces derniers : en d'autres termes, le privilège de vivre dans l'oisiveté est devenu de plus en plus difficile à acquérir et à conserver » (p. 235, 236). Ainsi, bien loin de soutenir, avec tant de théoriciens du socialisme, que les droits du propriétaire sont devenus de plus en plus exorbitants et de justifier ainsi les revendications des classes ouvrières, Bazard reconnaît au contraire que cette suprématie du capital va de plus en plus en s'adoucisant. Mais de cette diminution progressive, il conclut qu'en demander la suppression radicale et difficile, c'est ne rien proposer qui ne soit conforme à la marche naturelle et spontanée des sociétés. Car il y voit posée la preuve que cette mesure est de plus en plus réclamée par les sentiments de l'humanité.

Pour arriver à ce résultat, un dernier changement suffit. Il faut « que l'État et non plus la famille hérite des richesses accumulées, en tant qu'elles forment ce que les économistes appellent le fond de production » (p. 236). Il faut que ce soit une institution sociale, une et perpétuelle, qui soit dépositaire de tous les instruments de la production et qui préside à toute

l'exploitation matérielle (p. 252). Dans ces conditions, en effet, il n'y aura plus dans la société de supériorités qui ne correspondent à une plus grande capacité intellectuelle et morale.

La force matérielle dont le capital arme celui qui en est propriétaire par droit de naissance sera définitivement abolie. D'ailleurs l'intérêt économique lui-même, aussi bien que le sentiment moral, réclame cette transformation. En effet, pour que le travail industriel parvienne au degré de perfection auquel il peut prétendre il faut : 10 que les instruments de travail soient répartis en raison de chaque branche d'industrie et de chaque localité ; 21) qu'ils soient remis aux mains des plus capables, afin qu'ils produisent tous les fruits qu'on en peut attendre ; 30 que la production soit organisée de manière à être aussi parfaite que possible avec les exigences de la consommation, c'est-à-dire de façon à réduire au minimum les risques de disette ou d'encombrement. Or, dans l'état actuel des choses, qui est-ce qui procède à cette répartition des instruments de travail ? Ce sont les capitalistes et les propriétaires, puisque ce sont eux et eux seuls qui en ont la disposition. Mais des individus isolés ne sont pas en état de connaître assez bien les hommes, ni les besoins de l'industrie, ni les moyens d'y satisfaire pour s'acquitter convenablement de ses fonctions. Chacun d'eux, par la force des choses, n'aperçoit qu'une petite portion du monde social et ne sait pas ce qui se passe au-delà. Il ignore donc si, au moment où il fonde son entreprise, d'autres ne s'occupent pas déjà de répondre au besoin qu'il se propose de satisfaire et si, par conséquent, toute sa peine et toute sa dépense ne risquent pas d'être vaines. Il lui est plus difficile encore de mesurer avec précision l'étendue de ces besoins ; comment peut-il savoir quelle est l'importance de la demande dans l'ensemble du pays et quelle est la part qui lui en peut revenir ? De là ces écoles, ces tâtonnements qui se manifestent par des crises périodiques. Enfin qu'est-ce qui a préparé les capitalistes à cette délicate fonction de choisir ceux qui sont les plus aptes à utiliser les instruments de travail dans l'intérêt commun ? Comment leur naissance, à elle seule, les mettrait-elle en état d'estimer avec quelque justesse la valeur des capacités industrielles ? Et pourtant, puisqu'ils ne prêtent leurs capitaux qu'à qui ils veulent, ce sont eux en somme qui désignent souverainement quels doivent être les fonctionnaires de l'industrie. Transportons-nous maintenant dans un monde où cette triple mission appartient non plus à des capitalistes isolés, mais à une institution sociale. Celle-ci, étant par ses ramifications en contact avec toutes les localités et tous les genres d'industries, aperçoit toutes les parties de l'atelier industriel ; elle peut donc se rendre compte et des besoins généraux et des besoins particuliers, porter les bras et les instruments là où la nécessité s'en fait sentir, en même temps qu'elle est mieux placée pour reconnaître les véritables capacités et les apprécier dans leurs rapports avec l'intérêt public.

Mais en quoi doit consister cette institution ?

Bazard, et déjà avant lui Saint-Simon avaient été frappés du rôle considérable que prenait dans les sociétés modernes l'industrie des banquiers. Ils y voyaient un commencement d'organisation spontanée de la vie industrielle. En effet, la fonction des banquiers est de servir d'intermédiaire entre les travailleurs qui ont besoin d'instruments de travail et les possesseurs de ces instruments qui ne veulent pas les employer eux-mêmes. Les banques se substituent donc aux capitalistes et aux propriétaires dans la tâche de distribuer aux producteurs les moyens de production, et elles peuvent s'en acquitter avec beaucoup plus de compétence que les individus isolés. Placées en effet à un point de vue beaucoup plus central, en relations avec des points différents du territoire et des branches différentes de l'industrie, elles peuvent mieux apprécier l'étendue relative des différents besoins industriels. Elles sont déjà des institutions publiques en ce sens qu'elles embrassent des portions beaucoup plus vastes du domaine économique que ne pourrait faire un simple capitaliste. En même temps, comme

c'est la profession même du banquier de découvrir les capacités auxquelles des fonds de production peuvent être utilement confiés, les capitaux qui passent par ses mains ont beaucoup plus de chances d'être remis à ceux qui sont les plus aptes à en tirer parti. On entrevoit donc qu'un simple développement du système des banques pourrait donner l'institution cherchée.

Ce qui fait que l'organisation actuelle ne saurait suffire, c'est d'abord que la centralisation en est très imparfaite. Si les banquiers sont en meilleure posture que les propriétaires pour juger des besoins de l'industrie, cependant il n'y a pas de banque qui soit le centre où viennent aboutir et se résumer toutes les opérations industrielles, qui puisse, par conséquent, en saisir l'ensemble et régler en pleine connaissance la répartition des capitaux. De plus, chaque banquier reste un entrepreneur privé qui se place à son point de vue personnel et se préoccupe de lever sur les produits du travail la dîme la plus forte possible, de même que le propriétaire qui lui remet ses fonds cherche à obtenir de lui le plus d'avantage qui se peut. Le privilège du capital héréditaire n'est donc pas supprimé. Pour débarrasser cette institution de ses inconvénients et la mettre définitivement à la hauteur de ses fonctions, trois mesures sont nécessaires et suffisantes : 1° soumettre toutes les banques à l'action d'une banque unitaire et directrice qui les domine ; 2° donner à cette banque l'administration de tous les fonds de production ; 3° spécialiser les banques subordonnées. Voici alors comment fonctionnerait le système. L'héritage étant aboli, toutes les richesses mobilières ou immobilières reviendraient à l'établissement central qui disposerait ainsi de tous les instruments de travail. De cette banque dépendraient des banques de second ordre qui seraient préposées aux branches spéciales de l'industrie et qui se ramifieraient à leur tour dans chaque localité par d'autres établissements du même genre, mais plus restreints, en contact immédiat avec les travailleurs. Par ces canaux, la première serait tenue au courant des besoins et de la puissance productrice de l'industrie dans son ensemble. Elle déciderait en conséquence de quelle manière les capitaux devraient être répartis entre les différents ordres d'entreprises, c'est-à-dire qu'elle ouvrirait à chacun d'eux un crédit déterminé, proportionnel à ses besoins et aux moyens dont dispose la société. Chaque banque spéciale aurait alors pour fonction de répartir entre les travailleurs de chaque ordre, par l'intermédiaire de ces établissements locaux, la part de crédit accordée à la branche d'industrie qu'elle est chargée de diriger. Chaque producteur n'est plus que le gérant de l'atelier ou des instruments qu'il emploie. Il reçoit pour cela des appointements déterminés, mais le revenu de son industrie ne lui appartient pas et fait retour à la banque locale et, par son intermédiaire, à la banque centrale. Il dispose de son traitement en toute liberté, il en a la pleine propriété ; mais du reste il est comptable. Quand il meurt, les capitaux qu'il a exploités sont transmis à celui qui paraît alors le plus digne, par voie d'avancement administratif. Ainsi, constitution d'un système unitaire de banques qui centralise et répartisse les moyens de production ; attribution de ces derniers à des gérants qui reçoivent des rémunérations en rapport avec leurs services, telles sont les bases du système imaginé par Bazard. Grâce à cette savante hiérarchie, la condition de chaque individu dans la société est déterminée par sa capacité, conformément à l'axiome saint-simonien : « A chacun selon sa capacité, à chaque capacité selon ses œuvres. »

Saint-Simon eût été sans doute étonné des conséquences extrêmes tirées de ses principes, et il est en effet surprenant quel chemin avaient fait en quelques années (1825-1828) les idées qu'il avait le premier formulées. Mais cet exposé de Bazard est intéressant à un autre titre. Nous voilà en présence d'un plan complet de réorganisation économique dont le caractère socialiste est incontestable. Nous venons de rencontrer des formules qui annoncent celles de Marx. On vient de nous parler de la vie économique comme susceptible d'être intégralement centralisée. Or, il se trouve que ni dans sa critique de l'ordre actuel, ni dans son programme de

réorganisation, Bazard ne fait allusion à la grande industrie. Ni pour justifier les changements qu'il réclame, il n'invoque les mœurs spéciales qu'on lui attribue, ni pour établir le caractère pratique des réformes qu'il propose, il ne s'appuie sur son exemple. Ces deux faits sont très remarquables, car l'organisation de la grande industrie, surtout son caractère centraliste, était, à ce qu'il semble, un argument tout naturel pour démontrer que les fonctions industrielles peuvent et doivent se centraliser. Et pourtant il n'en est pas question. Manifestement, par conséquent, ce n'est pas elle qu'il a sous les yeux, même quand il s'élève contre le système d'aujourd'hui, même quand il construit le sien. Or, cette même remarque aurait pu être faite à propos de Saint-Simon. Nous avons vu, en effet, que la seule réforme économique grave qu'il réclamait concernait la propriété foncière ; non pas les capitaux employés dans l'industrie, manufactures ou commerce, il ne voyait pas d'inconvénient à les laisser soumis au régime actuel. De même chez Fourier, nous verrons que l'idée de la grande industrie est très peu précise. C'est dire qu'elle n'a pas joué dans la genèse du socialisme le rôle qu'on lui attribue parfois. Elle en est certainement un facteur secondaire, simultanée. Ces deux phénomènes sociaux se sont développés parallèlement, bien plus qu'il n'y a entre eux un rapport de cause et d'effet. Peut-être même pourrait-on dire que le socialisme et la grande industrie sont le produit d'un même état social ? En tout cas nous voyons que si le socialisme ne s'est pas constitué seul, il s'est au moins constitué le premier.

QUATORZIÈME LEÇON

Nous avons vu comment, selon Bazard, les sociétés modernes étant arrivées à la limite extrême de leur période critique, une transformation profonde des institutions temporelles est devenue nécessaire afin de donner satisfaction aux besoins nouveaux qui se sont fait jour. Avant tout, le régime de la propriété doit être réformé ; car il contribue, plus que toute autre chose, à entretenir l'antagonisme et la guerre, en permettant au propriétaire-né d'exploiter ceux de ses semblables qui ne possèdent rien. Il faut donc, par la suppression du droit d'héritage, retirer à certains privilégiés la force matérielle dont ils sont armés par le seul fait de leur naissance et qui leur assure une injuste prépondérance. En même temps, la fonction qui consiste à répartir entre les producteurs les instruments de travail cessera d'être abandonnée à des individus isolés, incompetents et égoïstes, pour être dévolue à une institution sociale. Cette réforme, toutefois, n'est pas la seule que réclame Bazard ; il en propose d'autres touchant l'éducation, la législation, les tribunaux. Mais comme elles sont toutes placées sous la dépendance de la première, il n'est pas nécessaire de les exposer en détail.

D'ailleurs, quelle que soit l'importance de ces mesures, elles ne sont pas ce qu'il y a de capital dans l'œuvre de réorganisation. Car les institutions temporelles n'ont l'autorité sans laquelle elles ne sauraient fonctionner normalement qu'à condition de reposer sur un ensemble de croyances communes qui en soient comme les racines dans les consciences particulières. En définitive, un système d'institutions doit exprimer un système d'idées. C'est donc à constituer ce dernier qu'il importe avant tout de travailler. Tant qu'il manque, l'organisation temporelle la plus habilement aménagée ne peut avoir qu'une existence artificielle. Elle est la lettre dont il est l'esprit. Il est même si bien ce qu'il y a de plus essentiel que nous le verrons finalement donner naissance à une institution *sui generis* où il s'incarnera plus spécialement et qui dominera toutes les autres. Ainsi, non seulement, sans croyances qui l'animent, le corps des institutions sociales est sans âme, mais il n'est même pas complet. La principale fait défaut. Le problème qui reste à traiter est donc, de beaucoup, le plus capital. C'est à le résoudre qu'est consacré le second volume de *l'Exposition*.

Il peut se formuler ainsi : en quoi doivent consister les croyances qui, étant donné les besoins et les sentiments nouveaux qui se sont manifestés dans le cœur humain, pourront désormais servir de lien entre les hommes ?

En premier lieu, elles devront avoir un caractère religieux. En effet, ce qui distingue les périodes organiques des périodes critiques, c'est la religiosité des premières et l'irréligiosité des secondes. Jamais l'humanité n'est parvenue à passer de l'égoïsme anarchique et tumultueux des unes à l'équilibre ordonné des autres que grâce à la constitution d'un dogme nouveau. C'est seulement quand une religion nouvelle a remplacé celle que la critique avait définitivement et justement ruinée, que l'incohérence a pris fin et que les forces sociales se sont de nouveau groupées et concertées harmoniquement. Il n'y a donc aucune raison de croire qu'il y ait pour nous un autre moyen de sortir de la crise actuelle ; qu'il existe quelque autre voie que les hommes auraient jusqu'à présent ignorée. Comment d'ailleurs serait-ce possible ? Un peuple ne peut s'organiser qu'en synthétisant ses conceptions. Car ce sont elles qui déterminent les actions. Tant donc qu'elles sont incoordonnées, il ne saurait y avoir d'ordre dans les mouvements. Une société dont les idées ne sont pas systématisées de manière à faire un tout organique et unifié est nécessairement en proie à l'anarchie. Mais pour que les idées que nous nous faisons du monde puissent recevoir cette unification, il faut que le monde soit un, ou tout au moins que nous le croyions tel. Or nous ne pouvons nous le représenter comme tel qu'à condition de le concevoir comme dérivé d'un seul et même principe, qui est Dieu. C'est ainsi que l'idée de Dieu est la base de tout ordre social, parce qu'elle est la seule garantie logique de l'ordre universel. Si l'irréligion, si l'athéisme sont le trait caractéristique des époques critiques, c'est que l'état de décomposition où se trouvent les idées à ces moments de l'histoire a fait évanouir tout sentiment d'unité. On n'a aucune raison de tout rapporter à un même être quand tout semble discordant. « L'idée de Dieu, dit Bazard, n'est pour l'homme que la manière de concevoir l'unité, l'ordre, l'harmonie, de se sentir une destination et de se l'expliquer. » Or « aux époques critiques, il n'y a plus pour l'homme ni unité, ni harmonie, ni ordre, ni destination » (XLII, 123). Mais alors, inversement, on ne peut passer à une phase organique qu'en restaurant l'idée fondamentale, qui est la condition de toute systématisation. En d'autres termes, la religion n'est rien autre chose que l'expression de la pensée collective propre à un peuple ou à l'humanité. Mais, d'un autre côté, toute pensée collective a nécessairement un caractère religieux.

Cette thèse venait se heurter et aux critiques rationalistes du XVIII^e siècle qui comptaient encore des représentants, et à la fameuse loi des trois états, que Comte venait de formuler dans sa *Politique positive*. Des premières, qui tendaient à présenter toute idée de Dieu comme inconciliable avec la science, Bazard a facilement raison. Il établit sans peine que la science, pour procéder à ses explications, est obligée de postuler un ordre dans les choses, puisqu'elle n'a d'autre objet que le chercher. Or l'ordre, sans Dieu, est inintelligible. L'autre objection était plus embarrassante, d'autant plus qu'elle paraissait avoir pour elle l'autorité même de Saint-Simon. Le maître n'avait-il pas déclaré que l'humanité était passée successivement de l'âge théologique à l'âge métaphysique, et de celui-ci enfin au régime de la science, à l'âge positif et, dès lors, ne semblait-il pas que l'ère des religions fût close, à moins que la civilisation ne revînt en arrière ? Bazard se tire d'affaire par une ingénieuse distinction qui, d'ailleurs, n'est pas sans quelque vérité. On parle de ces trois états, dit-il, comme s'ils correspondaient aux trois âges de l'humanité prise dans son ensemble, et on en conclut que les hommes, après avoir atteint le second, ne peuvent plus revenir au premier ni au second une fois qu'ils sont parvenus au troisième, de même que l'individu, une fois adulte, ne peut pas redescendre vers l'enfance, ni de la maturité vers la jeunesse. Mais, en réalité, cette loi exprime seulement la série des transitions par lesquelles un peuple déterminé passe de la phase organique à la phase

critique. L'âge théologique, c'est la période d'équilibre, l'âge positif, c'est l'époque de décomposition, l'âge métaphysique est intermédiaire, c'est le moment où le dogme commence à s'ébranler. Or on sait que le cycle formé par ces périodes recommence sans cesse, qu'aux états critiques succèdent de nouveaux états organiques ; il est donc faux de dire que les croyances religieuses ne sont plus que des survivances d'un passé destiné à disparaître. La vérité est qu'on les voit alternativement mourir puis renaître, sans qu'on ait le droit de fixer un terme à la série des alternances qui se succèdent ainsi. La loi d'Auguste Comte traduit exactement la manière dont se sont développées les sociétés modernes depuis le Xe siècle jusqu'au XIXe ; mais elle ne s'applique pas à toute la suite de l'évolution humaine. C'est pourquoi elle ne saurait être utilisée pour inférer l'avenir. Mais de même que l'âge théologique que représentent les sociétés du Moyen Age a succédé à l'époque d'athéisme à laquelle correspond la décadence des cités anciennes, de même, il est permis de croire que l'irrégiosité actuelle ne constitue pas le dernier terme de l'histoire.

Ces alternances sont, en effet, incontestables ; elles sont donc une très forte objection à la théorie de Comte. Mais il ne suffisait pas - et il ne pouvait suffire - à Bazard d'avoir démontré que la religion est sujette à des renaissances. Il lui fallait encore faire voir que, à chaque retour, elle gagne du terrain, loin d'en perdre : autrement, sa thèse fondamentale ne pouvait être regardée comme établie. Comme, suivant lui, l'humanité tend vers un état d'harmonie et de paix de plus en plus parfaite et que, d'un autre côté, l'harmonie sociale se développe comme la religion qui en est la base, on doit constater que l'organisation collective, à mesure qu'elle devient plus harmonique, s'imprègne aussi davantage de religiosité ; que, par conséquent, les sociétés deviennent de plus en plus religieuses. L'histoire confirme-t-elle cette hypothèse ? Bazard essaie de le prouver, mais son argumentation sur ce point est d'une grande faiblesse. Il se contente de distinguer trois phases dans l'évolution religieuse, le fétichisme, le polythéisme, le monothéisme, et de montrer qu'à chacune d'elles la religion est pratiquée par des sociétés plus étendues. Sous le fétichisme, le culte est renfermé dans la famille ; avec le polythéisme, il devient une institution de la cité ; avec le monothéisme chrétien, il s'étend à l'humanité tout entière. D'où il conclut, non sans sophisme, que le caractère social de la religion devient toujours plus marqué. Mais comment n'a-t-il pas vu que ce qui fait l'importance sociale de la religion, ce n'est pas le nombre des individus qui y adhèrent, mais le nombre des institutions dont elle est le fondement et qu'elle marque de son empreinte. Aussi une société minuscule peut-elle être plus foncièrement religieuse qu'une immense association ; car il peut très bien se faire que, dans la première, tout le détail des relations sociales soit réglé religieusement et que, dans la seconde, au contraire, il y en ait très peu de ce caractère. Peu importe que l'humanité tout entière ait une même foi ; cette foi n'aura qu'un rôle social très secondaire, si elle ne s'étend qu'à une petite portion de la vie collective, si celle-ci est en majeure partie laïque. Or, en fait, à mesure qu'on avance dans l'histoire, à mesure qu'on passe des sociétés inférieures à la cité, de celle-ci aux peuples chrétiens, on observe, de la manière la plus régulière, que la religion se retire de plus en plus de la vie publique. Si donc il est bien vrai que, jusqu'à présent, on l'a toujours vue renaître après chaque période de déclin, il faut ajouter qu'à chaque renaissance elle a toujours perdu de son importance comme institution sociale. Il s'en faut donc que l'histoire soit favorable à la proposition de Bazard. Elle est loin de nous montrer un parallélisme constant entre la marche de la religiosité et les progrès de l'harmonie collective. Par suite, elle ne nous autorise pas à attendre de l'avenir un système social encore plus essentiellement religieux que n'étaient ceux du passé.

Mais acceptons cette proposition comme démontrée. Il en résulte que la société pacifique vers laquelle nous tendons et devons tendre ne sera possible que s'il se fonde une religion nouvelle. D'autre part, comme chaque terme du progrès n'est et ne peut être qu'un perfectionnement du

terme qui précède, cette religion nouvelle ne saurait être elle-même qu'un christianisme perfectionné. Quelles sont donc les transformations que doit subir la religion chrétienne pour être mise à la hauteur de la mission qui doit lui incomber dans l'avenir ?

La grande erreur chrétienne est d'avoir jeté l'anathème sur la matière et sur tout ce qui est matériel. Non seulement l'Église a mis le sensible en dehors de la religion, non seulement elle lui a refusé tout caractère sacré, mais encore elle a été jusqu'à en faire le principe même du mal. Sans doute, elle admet que par le péché originel l'homme a été déchu à la fois dans son esprit et dans sa chair ; mais dans l'élaboration de son dogme, elle a été amenée à laisser dans l'ombre la déchéance de l'esprit pour mettre en saillie, presque exclusivement, celle de la chair qui a fini par être regardée comme la source unique du péché. Aussi la plupart de ses prescriptions morales ont-elles pour objet de réprimer les besoins matériels et tout ce qui s'y rapporte. Elle sanctifie le mariage, mais elle le regarde comme un état inférieur, elle prescrit l'abstinence et les mortifications. Mais ce qui montre le mieux cette aversion pour tout ce qui est matière, c'est que le Dieu chrétien est conçu comme un pur esprit. Il en est résulté que tous les modes de l'activité temporelle se sont développés en dehors de l'Église et de son influence. L'industrie lui est toujours restée étrangère ; elle lui ôtait même toute raison d'être en mettant la pauvreté et les privations physiques au premier rang des vertus et, si elle a assimilé le travail à la prière, c'est simplement parce qu'elle voyait dans le travail une pénitence et une expiation. De même, si la science prit naissance dans les monastères, elle fut stationnaire tant qu'elle y resta et ne commença à se développer que quand elle s'affranchit de ce milieu qui n'était pas le sien et se laïcisa. Enfin l'art, en tant qu'il exprime la vie, a toujours été traité en suspect et même en ennemi par les représentants de la pensée chrétienne. Mais alors il arriva que ces forces sociales, s'étant organisées en dehors de l'Église et de sa loi, se tournèrent tout naturellement contre elle, une fois qu'elles furent adultes. Précisément parce qu'elles s'étaient développées en dépit du dogme, à mesure qu'elles prirent d'importance, elles s'élevèrent comme une protestation vivante contre ce dogme qui les avait reniées, et elles le renièrent à leur tour. Parce que, par mépris pour le monde, l'Église l'avait abandonné à lui-même, le monde peu à peu lui échappa et finit par s'insurger contre elle. Or, dans une telle lutte, elle ne pouvait pas n'être pas battue, puisqu'elle avait contre elle toute la civilisation humaine qu'elle avait rejetée de son sein. C'est ainsi que l'antagonisme de l'ordre temporel et de l'ordre religieux amena la ruine du dernier.

Par conséquent, pour que la religion nouvelle soit exempte de ce vice constitutionnel et pour qu'elle puisse être sûre de l'avenir, il est indispensable que, dès le principe, elle renonce à cette dualité et à cet exclusivisme, il faut qu'elle s'étende à tout le réel, qu'elle consacre également la matière et l'esprit, le sensible et l'intelligible ; il faut en un mot qu'elle fasse de ce monde son domaine. « L'aspect le plus frappant, le plus neuf... du progrès général que l'humanité est aujourd'hui appelée à faire, consiste dans la réhabilitation de la matière » (282). Qu'au lieu de proscrire les recherches des savants, les entreprises de l'industrie, les travaux des artistes, qu'au lieu de leur accorder tout au plus une tolérance dédaigneuse, elle les déclare choses saintes, oeuvres pies et en fasse la matière même du culte et de la foi. A cette condition seulement, elle échappera à ce duel dans lequel, comme le christianisme, elle succomberait tôt ou tard. D'ailleurs, en proclamant cette homogénéité de toutes choses, elle ne fera que se conformer au principe fondamental de l'unité et de l'harmonie universelles ; et c'est parce que l'antinomie chrétienne en était une violation que le christianisme ne peut se maintenir qu'en se transformant.

Mais il n'y a qu'un moyen de réhabiliter la matière, c'est de la faire rentrer en Dieu lui-même (p. 301). Pour que toutes choses aient même valeur, il faut ou que toutes soient divines, ou

que nulle ne le soit. La seconde hypothèse étant écartée parce qu'elle est la négation de toute religion, reste la première. Mais pour que tous les êtres participent également au divin, il faut que Dieu soit en tous. Telle est en effet la conception à laquelle arrive Bazard qui nous donne de Dieu la définition suivante : « Dieu est un. Dieu est tout ce qui est : tout est en lui. Dieu, l'être infini universel, exprimé dans son unité vivante et active, c'est l'amour infini, qui se manifeste à nous sous deux aspects principaux, comme esprit et comme matière, ou, ce qui n'est que l'expression variée de ce double aspect, comme intelligence et comme force, comme sagesse et comme beauté » (293-294). Voilà donc les germes du panthéisme que nous avons trouvés naguère chez Saint-Simon arrivés cette fois à leur plein développement. Il est vrai que Bazard n'acceptait pas sans réticence cette épithète de panthéiste, mais c'était pour des raisons de tactique. C'était pour éviter que l'on confondît la conception nouvelle avec de vieilles doctrines d'ailleurs décriées.

Mais il reconnaissait que « si ce mot n'avait d'autre sens que celui de son étymologie » il n'y aurait « aucune raison de le repousser » ; et il ajoutait « A ne considérer que d'une manière abstraite le progrès religieux de l'homme vers l'unité et en y faisant entrer le progrès nouveau que nous annonçons, on peut dire, avec exactitude, que les termes généraux qu'il comprend sont le polythéisme, le monothéisme et le panthéisme » (306).

De ces spéculations abstraites et philosophiques vont sortir de graves conséquences pratiques. Si la religion s'étend à tout, tout dans la société doit relever de la religion. Il n'y a pas à lui faire sa part. « Tout ordre politique est, avant tout, un ordre religieux » (299). La proposition ne signifie pas sans doute que la société doit être subordonnée à la religion, qu'elle doit poursuivre des fins transcendantes, étrangères à ses fins temporelles. Une telle subordination est impossible, puisque, dans la doctrine, la religion n'a pas de domaine en dehors de l'ordre spirituel. Bazard entend seulement dire que tout ce qui est social est religieux, par cela même, et inversement, que les questions théologiques et les questions politiques sont identiques « et ne présentent, à proprement parler, que deux faces différentes sous lesquelles peuvent être envisagés des faits de même nature » (298), de même que Dieu et le monde ne sont que deux aspects d'une seule et même réalité. Puisque la science est l'étude de l'univers, elle est la connaissance de Dieu, et peut être appelée théologie. Puisque l'industrie a pour objet d'agir sur le globe, par elle, l'homme entre en rapports extérieurs et matériels avec Dieu. Elle devient culte. Il n'en est pas moins vrai que, s'il en est ainsi, de même que c'est Dieu qui est l'expression éminente du monde, c'est le représentant de Dieu, c'est-à-dire le prêtre, qui doit être le fonctionnaire éminent de l'ordre social. Telle est effectivement la manière dont, suivant Bazard, les principes précédents doivent se traduire dans le système politique. Puisqu'il n'y a point dans les sociétés de fonction plus vitale que celle qui consiste à en assurer l'unité, et puisque c'est l'idée de Dieu qui seule doit servir de pôle au système social, celui-là sera le mieux en état de diriger la vie commune qui aura le sentiment le plus vif de Dieu ; « il s'ensuit que les chefs de la société ne peuvent être que les dépositaires de la religion, que les prêtres » (335). C'est à eux qu'il appartiendra de faire converger vers une même fin toutes les activités particulières ; c'est le corps sacerdotal qui servira de lien entre les hommes et les fonctions sociales. De là résulte tout le détail de ses attributions. Puisqu'il y a deux grandes fonctions sociales, la science et l'industrie, la théorie et la pratique, le prêtre aura donc avant tout à relier l'une à l'autre l'industrie et la science dans leur généralité, il veillera à leur développement harmonique, de manière à ce que la théorie se préoccupe des besoins de la pratique et que la pratique sente tout le besoin qu'elle a de la théorie. Ce rôle sera celui du prêtre le plus élevé dans la hiérarchie. Mais, à leur tour, la science d'un côté et l'industrie de l'autre comprennent une infinité de branches particulières. La science se résout en une multitude de recherches spéciales, l'industrie, en une pluralité d'entreprises différentes. Pour faire marcher d'accord ces

travaux particuliers, soit dans l'ordre scientifique, soit dans l'ordre intellectuel, il faudra d'autres intermédiaires. C'est à d'autres prêtres, inférieurs au premier et subordonnés à lui, que reviendra ce soin. Les uns feront concourir les différentes sciences de manière à ce qu'elles se servent, échantent leurs services, sentent perpétuellement leur relation, et qu'ainsi l'unité du travail intellectuel soit maintenue ; les autres feront de même pour les différentes sortes d'industrie, de façon à ce que chacune d'elles ait son juste point de développement et que toutes tendent au même but. En définitive, toute la religion se réduira à rappeler perpétuellement les travailleurs au sentiment de leur unité. Pour pouvoir remplir cette mission, les prêtres seront choisis parmi les hommes qui ont la plus haute puissance de sympathie. Car la sympathie est la faculté unissante par excellence. Celui-là est le plus capable de relier les êtres les uns aux autres qui est le plus capable d'en réunir le plus grand nombre possible dans un égal sentiment d'amour, puisque son âme contient une plus grande part de l'univers, et celui-là aussi est le plus proche de Dieu.

Il était donc bien exact de dire que ce système social ne peut être compris sans le système religieux qui en fait l'unité puisque c'est la fonction sacerdotale qui domine et qui unifie toutes les autres. C'est par le prêtre que l'industrie et la science sont unies et concourent ; c'est le prêtre qui marque à chacune la place qui lui convient, c'est-à-dire qui distribue les tâches selon les capacités et qui rétribue les capacités selon les oeuvres. C'est seulement en prenant une forme théocratique que la société industrielle se trouve en équilibre. Au premier abord, une telle conception paraît bien éloignée de celles que nous avons trouvées chez Saint-Simon. Aussi a-t-on dit parfois que l'École saint-simonienne avait plus d'affinité avec les théories de Joseph de Maistre qu'avec celles de l'École libérale (Janet, III). Mais c'est méconnaître le caractère original de cette théocratie qui a pour objet principal de développer la science et les affaires industrielles. C'est oublier qu'elle a pour raison d'être non de comprimer les intérêts temporels, mais de les consacrer. Tout en étant religieuses, ses fins sont exclusivement terrestres, tout comme celles du vieux rationalisme libéral. En réalité, la doctrine de Bazard ne contient pas d'autres idées que celles de son maître. Seulement, ces idées s'y retrouvent avec une sorte de grossissement qui permet de les mieux comprendre, qui surtout en rend plus sensible le défaut fondamental. Cette organisation théocratique, qui paraît en un sens se surajouter extérieurement au socialisme industrialiste de Saint-Simon, en manifeste, au contraire, avec plus d'évidence, les caractères propres en même temps qu'elle en fait éclater l'insuffisance.

Nous savons, en effet, que l'erreur de Saint-Simon avait consisté à vouloir édifier une société stable sur une base purement économique. Comme il commençait par poser en principe qu'il n'y a que des intérêts industriels, il était bien obligé d'admettre qu'ils pouvaient s'équilibrer d'eux-mêmes, grâce à de savants arrangements, mais sans faire intervenir aucun facteur d'une autre nature. Pour cela, il suffisait d'organiser l'industrie de manière à ce que, produisant le plus possible, elle pût satisfaire le plus complètement possible le plus de besoins possible. Mais nous avons vu qu'une telle entreprise est irréalisable. Car elle suppose que les désirs des hommes peuvent être satisfaits par une certaine quantité de bien-être ; que, par eux-mêmes, ils ont une limite et qu'ils s'apaisent une fois qu'ils l'ont atteinte. Or, en réalité, tous les besoins qui dépassent les simples nécessités physiques sont illimités, car il n'y a rien dans l'organisme qui leur impose un terme. Donc, pour qu'ils ne soient pas sans bornes, c'est-à-dire pour qu'ils ne soient pas toujours mécontents, il faut qu'il y ait en dehors de l'individu, par conséquent dans la société, des forces qui les contiennent, qui puissent, avec une autorité reconnue de tout le monde, marquer où est la juste mesure. Et pour pouvoir ainsi contenir et régler les forces économiques, il faut des forces d'une autre nature. Il est donc indispensable qu'il y ait dans la société d'autres pouvoirs que ceux qui dérivent de la capacité industrielle. Ce sont les

pouvoirs moraux. Nous avons vu, d'ailleurs, que Saint-Simon lui-même, sur la fin de sa vie, avait senti, sur ce point, l'insuffisance de son système et que c'est ainsi qu'il avait été amené à en accentuer le caractère religieux. Ce que montre par conséquent le développement considérable pris par la religion dans le système de Bazard, c'est que l'École avait de plus en plus compris la nécessité de compléter l'organisation purement industrielle par une autre qui la dépassât. En effet, l'une des fonctions de la religion a toujours été de mettre un frein aux appétits économiques. Or, nous venons de constater que, chez Bazard, le prêtre, élevé bien au-dessus des conseils professionnels dont Saint-Simon faisait les pouvoirs suprêmes de la Société, est devenu le régulateur souverain de toute la vie économique. Il semble donc que la lacune signalée soit cette fois comblée. Mais, en réalité, précisément parce que cette religion elle-même a une base purement économique, nous allons voir qu'elle est purement nominale et hors d'état de remplir le rôle dont on voudrait la charger ; que ce système n'est théocratique qu'en apparence et que, si Bazard a bien pu donner un vernis mystique à la doctrine industrialiste, il n'y a pas introduit l'élément qui faisait défaut. Tant il est vrai que l'industrialisme ne peut pas sortir de lui-même, quelque besoin qu'il en éprouve.

Qu'est-ce, en effet, que cette religion ? Elle a pour théologie la science, et pour culte l'industrie, selon l'expression de Bazard, et comme la science n'a de raison d'être que si elle est utile à l'industrie, c'est celle-ci, en définitive, qui constitue la fin dernière de la société. Les hommes n'ont donc, finalement, d'autre but que de prospérer industriellement, et le rôle des prêtres se réduit à faire concourir les différentes fonctions scientifiques et industrielles de manière à assurer cette prospérité. Dans tout cela, où est le frein qui contienne les passions ? Nulle part on n'aperçoit que des intérêts économiques, directs ou indirects, sans qu'on voie comment, de l'un d'eux, pourrait se dégager un pouvoir qui les domine. Dira-t-on qu'il y a l'idée de Dieu et que le prêtre est investi d'une autorité *sui generis* qui le met au-dessus des producteurs de toute sorte, parce qu'il est plus proche qu'eux de la divinité, parce qu'il l'incarne à un plus haut degré ? Mais c'est oublier que Dieu, dans ce système, c'est le monde, que c'est un simple nom donné à la totalité du réel et que, par suite, incarner Dieu plus éminemment que la foule, c'est tout bonnement mieux comprendre le monde, mieux saisir l'unité du divers et les rapports des choses grâce à une conscience plus développée. Le prêtre n'est donc marqué d'aucun caractère singulier qui le mette hors de pair ; ce n'est rien autre chose qu'un homme plus cultivé, une plus belle intelligence unie à une plus large sympathie. Le souverain pontife d'une telle religion, c'est le travailleur le mieux en état, par le sens qu'il a des hommes et des choses, de faire marcher les affaires et les études utiles aux affaires. Et c'est pourquoi on put dire de lui très justement qu'il était le pape de l'Industrie. Si le christianisme a pu remplir son rôle social c'est que, tout au rebours de la théologie saint-simonienne, il mettait Dieu en dehors des choses. Dès lors, il y avait une force morale, illusoire ou non, peu importe, en dehors et au-dessus des hommes, de leurs désirs, de leurs intérêts, une force par conséquent capable de les contenir, du moins par l'intermédiaire de ceux qui en étaient regardés comme les représentants attitrés, c'est-à-dire des prêtres. Mais si Dieu se confond avec le monde, comme nous dominons le monde autant qu'il nous domine, comme le monde par lui-même n'est pas une force morale, nous sommes de niveau avec la divinité, et, par conséquent, ce n'est pas de là que peut venir la discipline indispensable. Si, comme l'admet le dogme chrétien, les intérêts matériels sont inférieurs aux intérêts spirituels et leur doivent être subordonnés, les premiers trouvent dans les seconds une limite toute naturelle. Mais s'ils sont sur le même pied, s'ils ont même valeur, et s'il n'y en a pas d'autres, comment pourrait se constituer une réglementation qui s'impose soit aux uns, soit aux autres. Toute autorité régulatrice est rendue impossible par un tel nivellement.

Ce qui fait sans doute que Bazard n'a pas senti cette difficulté, c'est que, pour lui, l'origine des conflits sociaux est principalement dans cette injuste distribution des fonctions et des produits qui fait que la situation des individus n'est pas en rapport avec leur capacité. Par conséquent, l'harmonie serait assurée dès que serait établi un régime qui classe les travailleurs exactement suivant leur valeur et qui les rémunère selon leurs services. Or, il estime que le corps sacerdotal, recruté d'après les règles qu'il a posées, serait en état de procéder à ce classement et à cette répartition aussi bien qu'il est possible. Admettons-le, quoique, évidemment, les objections soient faciles. Il s'en faut qu'on puisse tarir de cette manière la source des luttes et des mécontentements. Car le principe même qu'on invoque pour réclamer cette réforme sera aussitôt et à bon droit invoqué pour en réclamer d'autres qu'il implique réellement. En effet, on part de cette idée qu'il n'est ni bien ni juste que des individus aient des privilèges de naissance. Mais l'intelligence, le goût, la valeur scientifique, artistique, littéraire, industrielle ne sont-ils pas, eux aussi, des forces que chacun de nous reçoit de la naissance et dont il n'est pas plus l'auteur, dans une large mesure, que le propriétaire n'est le créateur du capital qu'il a reçu en venant au monde. Donc, la proposition d'après laquelle les privilèges héréditaires doivent être supprimés a ce corollaire, c'est que tout le monde doit être rémunéré de la même manière, c'est que le partage doit être égal, indépendamment du mérite. Il n'imagine pas, d'ailleurs, pour les besoins de la cause, cette tendance à ne pas porter à l'actif ou au passif des individus leurs dispositions natives, qu'elles soient bonnes ou mauvaises. Elle existe dès maintenant ; c'est elle qui nous incline de plus en plus à adoucir les peines que nous infligeons aux criminels ; cette indulgence consciente n'est qu'une application du principe au nom duquel Bazard réclame la suppression de l'héritage. Si donc la guerre sociale a vraiment pour cause principale l'existence d'inégalités congénitales, la paix ne pourra être rétablie que grâce à une organisation strictement égalitaire et communiste. Ira-t-on jusqu'à cette conséquence extrême ? On se heurte à de véritables impossibilités ; la vie sociale serait impossible s'il n'y avait pas de prime aux capacités. Restreindra-t-on l'application de ce principe moral au nom de l'utilité collective ? Refusera-t-on de l'étendre jusqu'aux aptitudes innées des individus pour ne pas léser trop gravement les intérêts sociaux ? Mais alors est-il bien sûr que l'héritage, lui aussi, ne peut pas être défendu pour la même raison ? Est-il bien sûr que la transmission héréditaire des richesses soit sans avantages économiques ; si elle n'en avait pas, se serait-elle, d'ailleurs, maintenue avec une telle généralité ? Si c'est la famille qui succède, dit-on, les instruments de travail ne vont pas sûrement aux plus capables ; mais si c'est l'État, que de coulage ! Au point de vue purement économique, la balance est bien difficile à établir. D'ailleurs, quand une institution, contraire à un principe de morale, ne se défend plus que par des raisons utilitaires, elle est condamnée et ne peut plus vivre longtemps. Ce n'est pas par des considérations de ce genre qu'on pourra jamais arrêter et contenir les aspirations de la conscience publique, car ces calculs sont sans prise sur elle. Si donc on pose que ce qu'il y a de plus essentiel à faire, c'est de refuser toute sanction sociale aux inégalités héréditaires, que ce doit être la base de la réorganisation sociale, on déchaîne des besoins que l'on ne peut pas satisfaire et l'on soulève de nouveaux mécontentements au moment où l'on croit tout pacifier. Nous n'entendons pas, d'ailleurs, conclure qu'il n'y ait pas lieu de chercher à atténuer de plus en plus l'effet de toutes ces inégalités ; il est clair, au contraire, que les sentiments de sympathie humaine, qui deviennent toujours plus vifs, nous poussent de plus en plus à en adoucir les conséquences – celles de cette inégale répartition des dons et des choses - dans ce qu'elles ont de plus douloureux ou de plus révoltant. Nous considérons même comme certain que cette aspiration à une morale plus juste et plus généreuse affectera progressivement le droit successoral. Mais je dis qu'un tel principe ne peut servir de fondement à un système social, et ne peut avoir sur l'organisation des sociétés qu'une influence secondaire. Il n'en peut être le fondement parce qu'il n'est pas par lui-même un principe d'ordre et de paix. Il n'apporte pas avec lui ce contentement moyen du sort qui est la condition de la stabilité sociale. Il a son importance

assurément et qui va en grandissant ; mais s'il peut et s'il doit corriger, atténuer dans le détail les institutions sociales, il ne saurait être la base sur laquelle elles reposent. Celle-ci doit être cherchée ailleurs, dans l'institution de pouvoirs moraux, capables de discipliner les individus.

Le système de Bazard vient ainsi confirmer les critiques que nous avons adressées à celui de Saint-Simon, et en mieux montrer la généralité. C'est une tentative très vigoureuse de l'industrialisme pour arriver à s'élever au-dessus de lui-même, mais cette tentative avorta. Car, quand on part de cet axiome, qu'il n'y a que des intérêts économiques, on est le prisonnier de ceux-ci et on ne peut plus les dépasser. En vain, Bazard a essayé de les soumettre à un dogme qui les domine. Ce dogme ne fait que les traduire en un autre langage. Il n'en est qu'un autre aspect. Car la seule religion qui soit possible dans une telle doctrine est un panthéisme matérialiste, puisque le matériel et le spirituel doivent être mis sur le même plan. Or, le Dieu d'un tel panthéisme n'était qu'un autre nom de l'Univers, et ne saurait constituer un pouvoir moral dont l'homme reconnaisse l'utilité. Même en développant ainsi le caractère religieux de l'industrialisme, Bazard n'a fait qu'en rendre plus sensibles les lacunes et les dangers. Car, chez Saint-Simon, l'allure rationaliste que gardait le système lui donnait un air de sévérité qui dissimulait les conséquences qu'il impliquait. Mais quand, ouvertement, on sanctifie les passions, comment pourrait-il être question de les contenir ? Si elles sont choses sacrées, il n'y a qu'à les laisser faire. Aussi le seul mobile auquel s'adresse Bazard est-il l'amour qui, d'après lui, prend de plus en plus la place du respect. Ce sont les spontanés de l'amour qui doivent tenir lieu d'autorité. De même, quand on divinise la matière et les besoins matériels, de quel droit leur imposer un frein et une règle ? En imprégnant de religiosité la vie industrielle, Bazard n'a rien mis au-dessus de cette dernière, mais l'a mise au contraire au-dessus de tout. Il a renforcé l'industrialisme au lieu de le subordonner. Une telle doctrine ne pouvait donc aboutir qu'à un sensualisme mystique, à une apothéose du bien-être, à une consécration du dérèglement. Ce fut, en effet, ce qui lui arriva et ce qui la perdit. Son histoire, à partir de cette époque, est une vérification expérimentale de la discussion qui précède.

Cependant ces conséquences ne se manifestèrent pas sur-le-champ. La logique sévère de Bazard suffit pendant quelque temps à empêcher ces germes de désordre et de décomposition de se développer. Même l'époque qui suivit immédiatement l'enseignement de la rue Taranne marque pour l'École l'apogée du succès. Deux journaux furent successivement fondés pour répandre les idées saint-simoniennes, *Le Globe* et *Le Producteur* (1831). Un vif élan de prosélytisme en résulta. C'est à cette date que se rattachent les initiations de Clapeyron, de Bureau, ministre des Finances sous Napoléon III ; d'Adolphe Jullien, depuis directeur du P.-L.-M. ; d'Avril, directeur de l'École des Ponts et Chaussées ; de Lambert, devenu depuis Lambert-bey. Des familles entières approchaient, les Rodrigues, les Péreire, les Guérault, les Chevallier, Fournel, directeur du Creusot et sa femme, Charles Lemonnier et la sienne, Jules Renouvier, le frère du philosophe, Charton, l'historien, les d'Eichthal, Lamoricière qui amena avec lui plusieurs de ses camarades de l'armée, etc. Mais le mouvement n'était pas localisé dans les classes cultivées. « L'affluence des prosélytes, dit H. Carnot, hommes et femmes de toute classe et de toute profession, était si considérable que l'on pouvait les nombrer en France par milliers. Ce n'était plus une école, c'était une population dévouée à son gouvernement. » Aussi l'École s'était-elle donné une organisation officielle. Elle avait pris le nom de sacré collège et reconnu comme chefs, c'est-à-dire comme prêtres suprêmes, Bazard et Enfantin. Quand les initiés devinrent trop nombreux, on établit en manière de noviciat des collèges préparatoires, du second et du troisième degré, et formant aussi des pépinières où se recrutait le sacré collège. Le siège en fut établi dans une maison de la rue de Monsigny. Bazard et

Enfantin y vivaient. Les saints-simoniens du dehors venaient assez souvent y prendre leurs repas en commun. On y donnait des soirées et les salons en étaient vivement recherchés, surtout par les savants et les artistes. On y voyait Liszt, Adolphe Nourrit, le Dr Guépin, E. Souvestre, Félicien David, Raymond Bonheur, etc. Enfin les centres de propagande et d'enseignement se multipliaient à Paris et dans toute la France.

Mais, malgré ces brillants dehors, l'École était proche de son déclin. Si Bazard, esprit froid et tempéré, résistait aux germes de mysticisme sensualiste que nous avons observés dans le système, Enfantin, au contraire, génie tumultueux et passionné, comptant plus sur le cœur que sur l'esprit, n'avait que trop de complaisance pour cette même tendance. De là des conflits qui finirent par éclater au grand jour. C'est sur la question des femmes et du mariage que le schisme se produisit. Bazard, avec toute l'École, réclamait que la femme fût traitée dans le mariage comme l'égale de l'homme. Mais Enfantin allait beaucoup plus loin et sa théorie n'était guère autre chose qu'une consécration de l'amour libre et presque de la prostitution sacrée. Il reconnaissait qu'en fait le mariage est l'état qui convient le mieux aux hommes et aux femmes dont l'humeur est constante et fidèle ; mais qu'il y a d'autres tempéraments qui y sont réfractaires à cause de leur extrême mobilité. Il faut donc accommoder la société conjugale, ou, comme dit Enfantin, la religion de l'amour aux besoins de ces derniers et, pour cela, lui donner la souplesse et la mobilité nécessaires. Puisque Dieu a donné à certains êtres l'inconstance comme un don, pourquoi ne pas l'utiliser ? On l'utilisera en autorisant ces cœurs volages à changer de situation conjugale à volonté. C'est ainsi que l'irréglementation qui est à la base de la doctrine produisait ses conséquences naturelles. Quand Enfantin osa pour la première fois exprimer ces idées, ce fut une grande émotion dans le sacré collège. Des discussions, d'une animation dont nous n'avons aucune idée, furent poursuivies pendant des journées entières. Les esprits étaient si surexcités que des crises extatiques se produisirent parmi les assistants. A la suite de ces luttes intellectuelles le cerveau de Bazard fut brisé. Au milieu d'une controverse, il tomba frappé d'une congestion cérébrale. Quand il fut rétabli, il se sépara d'Enfantin. Et, alors, la débandade commença.

Enfantin resta à la tête de l'établissement de la rue Monsigny sous son influence, la religion saint-simonienne se dérégla de plus en plus. « La chair fut solennellement réhabilitée; on sanctifia le travail, on sanctifia la table, on sanctifia les appétits voluptueux... L'hiver de 1832 fut une longue fête dans la rue Monsigny. La religion se couronna de roses, elle se manifesta à la fumée du punch et aux bruyantes harmonies de l'orchestre ... A ces réunions parurent quelques femmes élégantes, jeunes ... qui dansaient pour danser... sans entrevoir le côté religieux de ces danses et de ces plaisirs » (Reybaud, El. s.l. *Réformateurs*, 107). De pareilles dépenses entraînaient des difficultés financières. En même temps, la police interdit la continuation de l'enseignement saint-simonien qui se donnait rue Taitbout. Des discussions s'élevèrent entre Enfantin et Olinde Rodrigues qui accusait le premier de promiscuité religieuse et qui se sépara de lui. Faute de fonds suffisants, *Le Globe* cessa de paraître, et enfin Enfantin fut obligé d'abandonner l'immeuble de la rue Monsigny. Il alla s'établir à Ménilmontant, dans une propriété qui lui appartenait. C'était la fin. Il est inutile de raconter les dernières convulsions de l'École, qui relèvent de l'histoire anecdotique et non de l'histoire des idées. Un procès, intenté à Enfantin en 1832, se termina par une condamnation à l'emprisonnement. Ce fut le signal de la dispersion définitive. Mais les idées saint-simoniennes ne moururent pas aussi vite. Elles avaient profondément marqué toutes ces générations et, pendant longtemps, elles continuèrent à travailler les esprits. Les hommes distingués ou éminents qui avaient adhéré au saint-simonisme les emportèrent dans les carrières très différentes entre lesquelles ils se répartirent, et ne s'en défirent que très lentement. Et

probablement leur influence eût été plus durable encore sans le ridicule dans lequel tomba la secte d'Enfantin et qui les discrédita.

CONCLUSIONS DU COURS

Nous nous sommes longuement attardés à l'étude du saint-simonisme. Mais c'est que, outre qu'il est peu de doctrines plus riches en aperçus féconds, cette École présente, à certains égards, un intérêt tout actuel. Son étude est propre à nous faire mieux comprendre les circonstances dans lesquelles nous nous trouvons aujourd'hui. Les analogies, en effet, sont frappantes entre la période que nous venons d'étudier et celle où nous vivons. Ce qui caractérise la première au point de vue intellectuel, c'est que les trois idées suivantes s'y sont simultanément produites : l'idée d'étendre aux sciences sociales la méthode des sciences positives, d'où est sortie la sociologie, et la méthode historique, cet auxiliaire indispensable de la sociologie ; l'idée d'une rénovation religieuse ; enfin, l'idée socialiste. Or, il est incontestable que, depuis dix ans environ [écrit en 1896], nous avons vu ces trois courants se reformer avec la même simultanéité et prendre de plus en plus d'intensité. L'idée sociologique, qui était rentrée dans l'ombre à un tel point que le mot lui-même était inconnu, s'est répandue de nouveau avec une extrême rapidité ; une école néo-religieuse s'est fondée et, quelque vagues qu'en soient les conceptions, on ne peut nier qu'elle gagne du terrain plus qu'elle n'en perd ; enfin, on sait les progrès qu'a faits l'idée socialiste dans ces dernières années. Quand on considère ces courants du dehors, ils semblent se repousser les uns les autres, et ceux-là mêmes qui y sont le plus activement mêlés ne voient entre eux qu'antagonisme. Le mouvement religieux se présente comme une protestation contre les ambitions de la science positive ; le mouvement socialiste, parce qu'il apporte avec lui une solution plus ou moins définie des problèmes sociaux qui nous préoccupent, ne peut accepter la sociologie que si elle se met sous sa dépendance, par conséquent que si elle renonce à être elle-même, c'est-à-dire une science indépendante ; il semble donc qu'entre ces différentes tendances de la pensée contemporaine il n'y ait que contradiction et qu'antinomie. Mais c'est ici que l'étude rétrospective que nous venons de faire devient instructive. Car le fait que deux fois, dans le courant du siècle, ces tendances se soient produites et développées en même temps ne peut pas être dû à un simple accident, d'autant plus qu'on les voit également disparaître toutes ensemble de 1848 à 1870 environ. C'est donc qu'il y a entre elles des liens que l'on n'aperçoit pas. Et cette hypothèse est encore confirmée par l'état d'union où nous les avons trouvées au sein du système de Saint-Simon. On en vient ainsi à se demander si ce qui fait que ces thèses apparaissent et se considèrent comme contradictoires les unes des autres, ce n'est pas tout simplement que chacune n'exprime qu'un aspect de la réalité sociale et que, n'ayant pas conscience de ce caractère fragmentaire, elle se croit seule, et, par suite, inconciliable avec toute autre. Et, en effet, que signifie le développement de la sociologie ? D'où vient que nous éprouvons le besoin d'appliquer la réflexion aux choses sociales, sinon parce que notre état social est anormal, que l'organisation collective ébranlée ne fonctionne plus avec l'autorité de l'instinct, car c'est là toujours ce qui détermine l'éveil de la réflexion scientifique et son extension à un ordre nouveau de choses ? Qu'attestent, d'un autre côté, le mouvement néo-religieux et le mouvement socialiste ? C'est que, si la science est un moyen, elle n'est pas un but, et comme le but à atteindre est loin, la science ne peut y parvenir que lentement et laborieusement, les esprits passionnés et pressés s'efforcent de s'en saisir d'emblée. Sans attendre que les savants aient suffisamment avancé les études, on entreprend de trouver le remède d'instinct, et rien ne serait plus naturel, si l'on n'érigait pas cette méthode en procédé unique et si on n'en exagérait pas l'importance jusqu'à nier la science. Celle-ci, d'ailleurs, a

beaucoup à apprendre de ce double mouvement qui exprime deux des aspects différents de notre état actuel, les uns prenant les choses sous un aspect moral, les autres sous un aspect économique. Car ce qui fait la force du premier mouvement, c'est ce sentiment qu'il nous faut croire à une autorité qui contienne les passions, qui fasse converger les égoïsmes et qui les domine, et qu'on la devra à une religion sans voir au juste avec quoi on peut la constituer. Ce qui fait la force du second mouvement, c'est que cet état de désarroi moral a des conséquences économiques et qu'il les met en relief. Car si les causes objectives des souffrances ne sont pas plus intenses qu'autrefois, l'état moral où se trouvent les individus les rend plus sensibles et, par suite, plus impatients. Les besoins n'étant plus contenus sont plus exigeants, et les exigences croissantes ne permettent plus à l'homme de se contenter de son sort d'autrefois. Il n'a plus de raison de l'accepter, de s'y soumettre et de s'y résigner. Notre conclusion, c'est donc que si l'on veut faire un pas en avant à toutes ces théories pratiques qui n'ont pas beaucoup avancé depuis le commencement du siècle, il faut s'astreindre, par méthode, à tenir compte de ces tendances différentes, et en chercher l'unité. C'est ce que Saint-Simon avait tenté ; c'est son entreprise qu'il faut reprendre et, à cet égard même, son histoire peut servir à nous montrer la voie. Ce qui a causé l'échec du saint-simonisme, c'est que Saint-Simon et ses disciples ont voulu tirer le plus du moins, le supérieur de l'inférieur, la règle morale de la matière économique. Ce qui est impossible. Le problème doit donc se poser ainsi : chercher par la science quels sont les freins moraux qui peuvent réglementer la vie économique, et, par cette réglementation, contenir les égoïsmes, et par conséquent permettre de satisfaire les besoins.

En résumé, on peut dire que [l'opposition de toutes ces écoles]... tient à cette double cause : l'effort des uns pour régulariser, l'effort des autres pour affranchir la vie économique. L'unité de ces divers courants, c'est qu'on cherche quel est l'élément de cette situation qui est la cause du mal. Pour les économistes et les saint-simoniens, le mal vient de ce que les [âmes pures ?] ne sont pas [comprises de tous ?] et le remède ne peut consister qu'à organiser la vie économique en elle-même et par elle-même, les uns croyant que cette organisation peut s'établir spontanément, les autres, qu'elle doit être conduite de plus en plus par la réflexion. En regard de cette solution, il en est une autre qui consiste à chercher par des procédés rationnels quelles sont les forces morales qui peuvent être [superposées ?] à celles qui n'en sont pas. Outre les voies différentes dans lesquelles nous [éprouvons] nos forces, il en est donc une autre qui peut être tentée. Il nous suffit de l'avoir indiquée ²¹.

²¹ Toute cette fin de cours est à peine lisible. Nous n'avons pas essayé de la reconstituer entièrement. Nous indiquons par des points ce que nous n'avons pu déchiffrer, et par des crochets ce qui reste douteux. Il est clair que Durkheim fait allusion à sa théorie du groupe professionnel, inspirée par la science sociale, coïncidant avec le socialisme, et fondant une morale. (M. M.)