HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	La question sociale et la politique (2 et fin) -une origine philosophique de l'Etat social dans les annees 1830 en France-
Author(s)	TANAKA, Takuji
Citation	北大法学論集, 52(6), 268-219
Issue Date	2002-02-28
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/15123
Type	bulletin (article)
File Information	52(6)_p268-219.pdf

Instructions for use

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

≪Article≫

LA QUESTION SOCIALE ET LA POLITIQUE (2 et fin)
UNE ORIGINE PHILOSOPHIQUE DE L'ÉTAT SOCIAL DANS LES ANNÉES 1830 EN FRANCE

Takuji TANAKA

TABLE DES MATIÈRES

Introduction

Première partie : Étude préliminaire

Deuxième partie : Paupérisme et question sociale (vol. 52, no. 4)

Troisième partie : «Organisation sociale»
- Chapitre premier : L'économie sociale
  1. La critique de la charité traditionnelle
  2. La charité et la philanthropie
  3. La critique de la charité légale
  4. La critique du socialisme
  5. L'«économie sociale» chez Villeneuve-Bargemont
- Chapitre deux : L'art du gouvernement social
  1. L'association
  2. L'État

Conclusion

Bibliographie (présent numéro)

TROISIÈME PARTIE : L'«ORGANISATION SOCIALE»

Dans la deuxième partie, nous avons étudié l'approfondissement de la vision sociale de Villeneuve-Bargemont, et vu comment il généralise sa critique de l'économie politique anglaise dans celle du système général de l'industrie contemporaine, qui engendre une nouvelle forme de misère nommée «paupérisme». Nous avons ensuite remarqué, avec l'analyse de sa conception du «paupérisme» qu'il distingue de la «pauvreté individuelle», une nouvelle vision de la «société». Dans cette conception, les visions du christianisme traditionnel, du libéralisme et des philosophes du 18^{e} siècle sont toutes dépassées par la nouvelle réalité sociale. C'est à partir de cette problématique qu'il cherche à trouver une autre base de l'ordre public dans le domaine «moral».

La *découverte de la société* par Villeneuve-Bargemont s'est effectuée de la façon suivante. Comme nous l'avons vu, son intérêt principal s'oriente vers le passé, sans pour autant ne songer qu'à restaurer la société traditionnelle. Car la «découverte» signifie, en l'occurrence, la *réinterprétation* et la *réorganisation* de la base morale de la société qui a dû exister, pour lui, dans le passé. Dans cette optique, sa problématique de l'«organisation sociale» introduit une idée et un mode de gouvernement distincts par rapport aux précédents. D'abord parce que cette idée s'appuie sur l'organisation rationnelle de la morale, contrairement à l'idée traditionnelle selon laquelle la loi religieuse (droit naturel) et la pratique gouvernemenale se confondent. Cette idée diffère également de l'idée politique moderne selon laquelle la politique est devenue indépendante de la norme sociale et appartient uniquement à l'État «souverain». Enfin, cette idée du gouvernement est bien éloignée de l'idée du gouvernement «minimum» que l'on trouve chez les libéraux du 18^{e} et du début du 19^{e} siècle.

La troisième partie se propose d'éclairer le dessein et l'originalité de l'«organisation sociale» de Villeneuve-Bargemont. Notre étude porte sur deux points. D'abord, sur l'idée d'«économie sociale» qui fonde le dessein de l'«organisation». Nous traiterons les critiques de la politique antérieure contre la pauvreté par Villeneuve-

Bargemont pour éclairer son originalité[1] (chapitre premier). Puis, nous poursuivrons par son dessein de l'organisation. Ses arguments se rapportent à deux sortes d'organisation - l'organisation de la charité : l'instruction, l'association, la modification du droit et de l'administration ; l'organisation du travail : la répartition du travail en agriculture, le patronage, l'intervention de l'État. Nous nous pencherons notamment sur son idée des corps intermédiaires, c'est-à-dire de l'association, et sur la redéfinition du rôle de l'État et du droit (chapitre deux).

CHAPITRE PREMIER
L'ÉCONOMIE SOCIALE

L'«économie sociale» de Villeneuve-Bargemont n'est pas seulement inspirée de sa compréhension critique de l'économie politique anglaise. Elle s'appuie aussi sur les critiques de la charité traditionnelle, de la charité légale et du socialisme. Pour élucider sa propre problématique, examinons d'abord ces quatre critiques.

1. La critique de la charité traditionnelle

Nous avons déjà dit que Villeneuve-Bargemont considère le paupérisme comme le problème collectif du «système» industriel, et qu'il tient la charité traditionnelle pour insuffisante. Suivant cette conception, il oppose la «charité» traditionnelle à la «charité nouvelle [...] applicable à notre époque sociale»[2]. Il souligne quatre défauts de la charité traditionnelle :

1° La préférence donnée à l'aumône manuelle sur le travail et sur les moyens de secours ;

2° L'habitude de se borner plutôt à soulager immédiatement la misère qu'aux moyens de la prévenir ;

3° Le défaut d'unité, de cohérence, d'association générale dans la pratique de la charité ;

4° Le retard de l'application ou la négligence des sciences d'économie politique et

[1] Nous verrons dans la quatrième section du premier chapitre que Villeneuve-Bargemont considère l'«économie sociale» comme la «science du gouvernement de la société».

[2] Villeneuve-Bargemont, *Économie politique chrétienne, op. cit.*, p. 271.

domestique[3].

Ces remarques signalent explicitement ce qui caractérise la «charité nouvelle». Premièrement, la «charité nouvelle» doit viser l'amélioration de l'état des pauvres non seulement au niveau physique mais aussi et surtout moral. À cet égard, on peut aisément trouver qu'il suit la critique de la charité religieuse depuis le 18e siècle, selon laquelle le don du travail doit remplacer l'aumône charitable qui augmente l'oisiveté et l'immoralité des pauvres. Mais il est également à noter que notre économiste chrétien apprécie le caractère «sacré et nécessaire» de l'aumône, quand bien même elle est parfois dévoyée par les pauvres[4]. De plus, il ne trouve pas important de distinguer le vrai pauvre du faux pauvre. Alors que pour la plupart de philanthropes de l'époque, cette distinction est un des sujets les plus discutés[5], Villeneuve-Bargemont la relativise en disant : «*si* les pauvres abusent de l'aumône, les riches n'abusent-*ils* pas davantage des richesses ?»[6]. D'ailleurs, il constate que le nombre d'indigents valides est relativement négligeable[7]. Nous réfléchirons plus loin sur ce que cette attitude distinctive implique.

Deuxièmement, au centre de la «charité nouvelle», se trouve la «prévention». Considérant qu'une des causes du paupérisme réside dans «l'immoralité, l'ignorance, l'imprévoyance, l'absence du sentiment religieux» des pauvres[8], il insiste sur la nécessité de l'éducation. Ainsi dit-il : «Toute l'économie sociale repose donc sur l'éducation et la religion»[9]. La «charité nouvelle» n'est pas seulement une bienfaisance

---

[3] *Ibid.*, p. 411.

[4] *Ibid.*, p. 271.

[5] Il est bien connu qu'après l'ouvrage de Joseph Marie de Gérando, *Le Visiteur du pauvre*, 1820, l'importance de cette distinction a été largement acceptée et a permis l'intervention du pouvoir dans la famille des pauvres et la consolidation de la surveillance des familles. Cf. Donzelot, *La police des familles, op. cit.* ; Katherine A. Lynch, *Family, Class, and Ideology in Early Industrial France : Social Policy and the Working-Class Family, 1825-1848*, Madison and Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 1988.

[6] Villeneuve-Bargemont, *Économie politique chrétienne, op. cit.*, p. 270.

[7] *Ibid.*, p. 321. Pourtant il ajoute aussi qu'en refusant le travail, «[les indigents valides] devenaient l'objet de la surveillance et des poursuites de la police administrative et judiciaire» (*ibid.*, p. 322).

[8] *Ibid.*, p. 411. Cette cause est posée avec les autres causes du paupérisme attribuées aux «riches», aux «*gouvernements*» et à la «*charité elle-même*».

[9] *Ibid.*, p. 186.

fondée sur la vertu individuelle, mais une *socialisation* des pauvres qui vise à leur inculquer la *discipline de soi-même*. Ce remède ne doit plus être isolé ni fragmentaire, mais faire partie de l'ensemble de la technique organisée. De cette façon, la «charité nouvelle» «s'entoure de moyens plus puissants, plus variés, plus efficaces»[10] que la charité traditionnelle.

Enfin, ce qui fonde cette «charité nouvelle», ce sont les «connaissances scientifiques», c'est-à-dire l'«économie sociale».

Ainsi la «charité nouvelle» a-t-elle des caractéristiques bien différentes de la charité traditionnelle. Tandis que la charité traditionnelle présuppose l'existence de la communauté intégrée et religieuse, et se fonde sur la vertu de l'individu qui incarne la valeur communautaire, la «charité nouvelle» présuppose la «société», qui est plutôt une organisation systématique composée d'individus *autonomes*. La base de la «charité nouvelle» ne consiste plus dans la vertu individuelle, mais dans la «morale» sociale systématisée. Disons que cette «charité nouvelle» opère un changement de la triade «*religion - communauté unanime - vertu individuelle*» qui se voit se remplacer par : «*société - organisation systématique - morale*»[11].

2. La charité et la philanthropie

Néanmoins, les tendances mentionnées ci-dessus - la foi dans le progrès de l'Humanité et de l'autonomie, l'organisation et le calcul de l'efficacité de la charité et

---

[10] *Ibid.*, p. 275.

[11] Nous pouvons définir ce changement, d'après l'expression d'Ewald, comme ce qui fait passer d'«une logique de la fraternité» à «une logique de la solidarité» (F. Ewald, *L'Etat providence, op. cit.*, p. 94). En effet, le mot «solidarité» est apparu à la place du mot «fraternité» à partir de l'année 1830 principalement chez Pierre Leroux, et s'est substitué à celui-ci dans la seconde moitié du 19e siècle (Michel Borgetto, *La notion de fraternité en droit public français : le passé, le présent et l'avenir de la solidarité*, Paris, Librairie Générale de droit et de jurisprudence, 1993, p. 334-420, surtout p. 419-420). Cette transition conceptuelle de la «fraternité» en «solidarité» nous indique que la première moitié du 19e siècle est une époque charnière en matière de définition de l'essence du lien social. Borgetto considère la fraternité comme une relation subjective et sentimentale, et l'oppose à la solidarité qui est une relation interdépendante et objective, représentée par la sécurité sociale ou société mutuelle. Pourtant nous ne trouvons pas la différence de ces deux notions dans l'opposition du subjectif et de l'objectif ou du sentimental et du fonctionnel, mais la comprenons à la lumière du passage de la normativité sociale de la «vertu» à la «morale».

de la bienfaisance, l'intérêt des techniciens et des économistes à l'égard de la philanthropie ... - sont évidemment déjà présentes dans les idées philanthropes à la fin du 18e siècle. Par exemple, en 1790, La Rochefoucauld-Liancourt exprime au Comité de mendicité de l'Assemblée Nationale, en soulignant la nécessité de fonder le secours non pas sur la «vertu privée» mais sur des «principes généraux» : «ce mémoire qui renfermera le système général des secours, contiendra autant de sections que le système entier contiendra lui-même de branches»[12]. De plus, ce «système général» doit s'appuyer, selon lui, sur «une science politique»[13].

Villeneuve-Bargemont essaie de distinguer cette «philanthropie» qui se rencontre en Angleterre et dans la seconde moitié du siècle dernier en France, et de la «charité nouvelle». Selon lui, la «philanthropie» est née, avec la «pitié» ou la «bienfaisance», lors de Réforme religieuse et s'est développée principalement en Angleterre[14]. Elle tient compte de «l'humanité d'individu» et de la «morale», mais sans «sacrifices, sans dévouement absolu»[15]. Le philanthrope préfère régler ses secours selon le calcul de l'efficacité plutôt qu'aider volontairement les gens défavorisés. Il oublie au fond l'esprit essentiel de la charité, de «la douceur et la tolérance», et devient mécanique et parcimonieux.

Cette opposition entre la «philanthropie» et la «charité» suggère la problématique autant que la difficulté de l'idée de «charité nouvelle» chez Villeneuve-Bargemont. Il est d'un côté d'accord avec le philanthrope sur la nécessité de calculer l'efficacité de leurs actions de même que de les organiser et de les systématiser. C'est pourquoi il garde ses distances avec Lammenais, qui insiste sur le dévouement passionné et infini aux pauvres, dans la mesure où celui-ci ne tient pas compte des «progrès des sciences morales, politiques et économiques»[16]. Mais d'un autre côté, Villeneuve-Bargemont

---

[12] La Rochefoucauld-Liancourt, *Premier rapport du comité de mendicité, exposé des principes généraux qui ont dirigé son travail*, Imprimerie nationale, Paris, 1790, p. 15.

[13] La Rochefoucauld-Liancourt, *Septième rapport du comité de mendicité, ou résumé sommaire du travail qu'il a présenté à l'Assemblée*, imprimé par ordre de l'Assemblée Nationale, 1790, p. 4.

[14] Villeneuve-Bargemont, *Économie politique chrétienne, op. cit.*, p. 273. Il inclut dans les philanthropes : Turgot, Parmentier, Tenon, Lagaraie, La Rochefoucauld-Liancourt en France ; Howard, J. Bentham, en Angleterre, etc.

[15] *Ibid.*, p. 274.

[16] *Ibid.*, p. 275.

critique la «philanthropie» au regard du manque du sentiment religieux et des «sacrifices». La «charité nouvelle» ne doit pas être seulement une action stratégique ou idéologique visant à maintenir l'intégration sociale du point de vue de la «rationalité politique», mais elle doit garder son caractère religieux en tant qu'action volontaire et normative.

Le même problème se trouve aussi au cœur de la notion de «morale» chez Villeneuve-Bargemont. La «morale» présuppose, contrairement à la «vertu» individuelle, la «société» collective et organisée. Mais chaque individu n'est pas obligé par le pouvoir politique de l'incarner. Comme Villeneuve-Bargemont associe la «charité» à la «liberté»[17], la «morale» ne doit au fond être portée que par la volonté et par la liberté de l'individu.

3. La critique de la charité légale

Représentant le système politique anglais contre la pauvreté, la *Poor Law* est un des principaux sujets du débat public dans la première moitié du 19e siècle en France. L'influence de cette loi sur l'attitude française à l'égard de la lutte contre la pauvreté est d'autant plus grande qu'elle est modifiée en Angleterre en 1834 après de longues discussions.

Certes, la critique de la *Poor Law* existait en Angleterre depuis l'application de cette loi en 1601. Mais c'est dans la seconde moitié du 18e siècle que les économistes dénoncent l'inefficacité de cette loi pour alléger le problème de la pauvreté du point de vue économique. Adam Smith a affirmé que la charité légale entrave la «liberté du travail» et empêche l'agrandissement de la richesse nationale[18]. Malthus l'a accusée d'un point de vue plus moral, en disant qu'elle dégrade l'esprit charitable dans la société.

Les critiques de la *Poor Law*, au début du 19e siècle en Angleterre, sont en rapport avec l'avènement du système industriel substitué au système agricole, et surtout avec le développement de la «classe moyenne» qui a «la nouvelle conscience

[17] *Ibid.*, p. 51-52.

[18] Adam Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, t. 1, Paris, Flammarion, 1991, p. 213.

de soi» (*new and self-conscience middle class*)[19]. Ces critiques portent sur plusieurs points : la charité légale aggrave la dépendance et l'oisiveté des pauvres, pour former le «cycle vicieux du mal» ; loin de diminuer le nombre de pauvres, la *Poor Law* l'augmente ; elle entrave la liberté de l'activité économique de telle façon que la productivité et le salaire diminuent, et que les prix alimentaires augmentent ; le secours apporté aux pauvres multiplie la population ouvrière qui est, selon la doctrine malthusienne, une des causes principales de la pauvreté[20].

En France, sous l'influence des débats anglais autour de la réforme de la *Poor Law*, on se penche notamment sur la question relative au «droit» au secours. Il est bien connu que la pauvreté est à l'époque révolutionnaire considérée comme «une violation des droits de l'humanité»[21], et il s'ensuit que la Constitution de 1793 a inscrit dans sa Déclaration le «droit au travail»[22]. Tout à l'opposé, pourtant, les arguments sous la Restauration et sous la Monarchie de Juillet, en particulier ceux des libéraux, se caractérisent par le rejet de l'idée du «droit au secours» et par la valorisation de la charité religieuse aux dépens de la charité légale.

Au départ, tous les penseurs de cette époque ont la nette conscience que la charité légale anglaise suscite, contrairement à son intention, la «conséquence triste», c'est-à-dire une augmentation considérable du nombre et de la proportion de pauvres[23]. Ils voient unanimement la cause de cet «échec» dans la confusion que la charité légale établit entre le domaine du «droit» et celui de la «morale». Citons ici deux censeurs principaux à ce sujet, Duchâtel et Naville, ensuite résumons leurs critiques en trois points. Les accusations tardives contre la charité légale par les libéraux comme Cherbuliez, Tocqueville ou Thiers, ne feront que reprendre les arguments de ces deux

---

[19] Gertrude Himmelfarb, *The Idea of Poverty : England in the early industrial age*, New York, Alfred A. Knope, 1984, p. 153-155.

[20] G. Himmelfarb, *The Idea of Poverty, op. cit.*, p. 154-155 ; J. R. Poynter, *Society and Pauperism : English Ideas on Poor Relief, 1795-1834*, London, Routledge and Kegan Paul, 1969, p. 186-194.

[21] La Rochefoucauld-Liancourt, *Quatrième rapport du comité de mendicité, Secours à donner à la classe indigente dans les différents âges et dans les différentes circonstances de la vie*, Imprimé par ordre de l'Assemblée Nationale, 1790, p. 2.

[22] Procacci, *Gouverner la misère, op. cit.*, p. 73.

[23] Duchâtel, *De la charité..., op. cit.*, p. 162-163.

censeurs précurseurs[24].

Le premier point de leur critique concerne la dégénérescence morale des pauvres sous l'effet de la charité légale. Comme nous l'avons déjà vu, les libéraux voient la cause de la pauvreté dans un défaut intellectuel et moral individuel. Duchâtel la comprend, par exemple, comme «l'oisiveté, le désordre, l'imprévoyance» individuelle[25]. Selon lui, loin de susciter le développement de la prudence et de la prévoyance, la charité légale aggrave la «dégradation morale» des pauvres. En donnant aux pauvres le garant de la vie, elle disperse les «vertus laborieuses et de la prévoyance»[26]. M. Naville souligne de même qu'«oisiveté, insouciance, dissipation» des pauvres sont les fruits de la charité légale[27]. Parce que «l'homme [...] a une passion naturelle pour l'oisiveté»[28], une fois que l'on reconnaît le «droit» au secours, cette tendance est encouragée à l'infini.

Si l'on suit cette logique, le secours aux pauvres doit être réduit au minimum non seulement dans le domaine du «droit», mais aussi dans le domaine de la «morale». Car il s'agit de l'extinction de l'oisiveté et de l'édification des pauvres. Le domaine de la «morale» est compris, sous cet angle, comme celui du «devoir» à l'inverse du «droit». Par suite, le travail est identifié au «devoir» dans le domaine de la «morale», non pas au «droit».

De cette manière, la distinction entre le droit et la morale permet d'introduire une technique de discipline et de surveillance des pauvres en dehors du domaine du droit. La «morale» n'est plus le terrain sympathique du secours, mais elle est essentiellement une façon de traiter sévèrement les pauvres.

Le deuxième point est la discorde des deux classes occasionnée par la charité

---

[24] Les discussions concernant le «droit» au secours autour de l'année 1848 sont bien représentées par l'opposition de Ledru-Rollin et de Thiers. Cf. G. Garnier éd., *Le droit au travail à l'Assemblée nationale*, 1848. Sur ce point voir aussi Pierre Rosanvallon, *L'État en France de 1789 à nos jours*, Paris, Seuil, 1990, p. 158-162.

[25] Duchâtel, *De la charité...*, *op. cit.*, p. 154.

[26] *Ibid.*, p. 169.

[27] M. Naville, *De la charité légale, de ses effets et de ses causes*, Paris, 1836, t. 1, p. 72. Tocqueville indique d'une même manière que la charité légale entraîne «une classe oisive et paresseuse, vivant aux dépens de la classe industrielle et travaillante» (Alexis de Tocqueville, *Sur le paupérisme*, Paris, Allia, 1999 (mémoire lu en 1835 devant la Société Royale Académique de Cherbourg), p. 35).

[28] *Ibid.*, p. 30.

légale. Par un moyen formel et coercitif, la charité légale amène, selon cette critique, la dégradation des «douces et admirables vertus» de la classe riche[29]. En conséquence, chacune des deux classes se voit l'«ennemie» de l'autre. Naville formule ainsi :

> «Le pauvre considère le riche comme l'injuste détenteur d'un bien qui lui est dû, et les secours qu'il devait attendre de son humanité, ou gagner par les services qu'il pouvait lui rendre, il veut les lui arracher par l'importunité et la violence. Le riche, de son côté, envisage le pauvre comme un ennemi, assujetti à la vérité, mais dont il doit craindre la rébellion et la perfidie.»[30]

De plus, la charité légale n'a rapport qu'avec la distribution des biens physiques. Elle manque l'essence de la charité, «les liens de famille» ou «les intérêts moraux»[31]. Il en résulte que la société devient une relation fondée sur les intérêts physiques, et perd les mœurs harmonieuses et sentimentales de la charité.

De ce point de vue, la distinction entre le droit et la morale signifie l'opposition entre domaine coercitif, formel, physique et domaine de la spontanéité, de la concorde, de la coopération. La morale est regardée comme l'acte de la conciliation entre deux classes par le paternalisme volontaire de la classe favorisée.

Le troisième point est l'étouffement de la liberté privée par la charité légale[32]. Selon cette critique, originellement développée par Adam Smith, un empiètement de la liberté de l'industrie par la taxe des pauvres endommagerait la richesse nationale, et il en résulterait que la société entière tomberait dans l'indigence[33]. Opposés à ce remède nuisible, les censeurs de la charité légale acceptent l'inégalité sociale causée nécessairement par la liberté économique. Pour eux, l'émergence de la pauvreté avec

---

[29] Duchâtel, *De la charité..., op. cit.*, p. 186.

[30] Naville, *De la charité légale..., op. cit.*, t. 2, p. 34. Un autre exemple semblable de Tocqueville : «Le riche, que la loi dépouille d'une partie de son superflu sans le consulter, ne voit dans le pauvre qu'un avide étranger appelé par le législateur au partage de ses biens. Le pauvre, de son côté, ne sent aucune gratitude pour un bienfait qu'on ne peut lui refuser et qui ne saurait d'ailleurs le satisfaire» (Tocqueville, *Sur le paupérisme, op. cit.*, p. 38).

[31] Naville, *De la charité... op. cit.*, t. 1, p. 101.

[32] *Ibid.*, t. 2, p. 35.

[33] Duchâtel, *De la charité..., op. cit.*, p. 146.

le progrès industriel est un phénomène inéluctable. Mais cette inégalité économique et sociale peut être réparée par le «progrès» industriel de l'ensemble de la société. La même logique se répète chez des libéraux dans les années 1840. Un adversaire célèbre du socialisme, Cherbuliez, par exemple, trouve en 1848 le remède à la «question sociale» dans «la circulation des capitaux», et dans «le développement intellectuel et moral de la population ouvrière» grâce à «un patronage actif et bienveillant»[34]. De même, un économiste libéral plus connu, qui a publié le résultat de son enquête sociale sur la condition des ouvriers en 1848, Adolphe Blanqui, insiste sur «le progrès de la condition des ouvriers depuis vingt-cinq ans» : «la classe ouvrière de France est, dit-il, aujourd'hui la plus aisée de l'Europe»[35].

Dans cette optique, la distinction entre droit et morale est comprise comme l'opposition entre mentalité égalitariste qui se fonde sur le pouvoir coercitif et mentalité inégalitariste qui se fonde sur la liberté. L'inégalité sociale et économique, inaccessible au droit, est ordonnée et arrangée par le «progrès» de la société dans son ensemble.

Ainsi, les critiques du système anglais de la charité légale par les libéraux français s'appuient sur l'idée de la distinction entre droit et morale et principalement sur la conception originale de la «morale». D'après cette conception, la «morale» est liée à la liberté et à la spontanéité. Elle présuppose et affirme l'existence de l'inégalité sociale causée par cette liberté. Afin de conserver le lien social dans cette condition inégale, elle s'appuie à la fois sur la discipline rigoureuse des pauvres selon l'idée du «devoir» du travail, et sur l'idéologie paternaliste de l'harmonie et de la concorde entre les deux classes.

Or, la critique de Villeneuve-Bargemont semble au premier abord largement rejoindre les critiques libérales. Il cite, par exemple, Duchâtel soulignant l'aggravation des vices sociaux occasionnés par la charité légale[36]. Il faut pourtant marquer la

---

[34] A.-E. Cherbuliez, *Le socialisme, c'est la barbarie : examen des questions sociales qu'a soulevées la Révoltion du 24 février 1848*, Paris, 1848, p. 46. Il dit aussi : «la seule solution pratique dont il soit susceptible, celle qui résulte d'une nouvelle expansion donnée aux forces productives ...» (*ibid.*, p. 14).

[35] Adolphe Blanqui, *Des classes ouvrières en France pendant l'année 1848*, première partie, 1849, p. 247.

[36] Villeneuve-Bargemont, *Économie politique chréienne*, *op. cit.*, p. 567.

dissimilitude entre la critique libérale et celle par notre économiste, ainsi que l'écart des conceptions de la «morale» entre ces deux critiques.

D'une part, la dégradation morale que Villeneuve-Bargemont critique désigne la perversion de la charité des riches plutôt que l'aggravation de l'oisiveté des pauvres : «Le droit légal de l'indigent à l'assistance nationale, et [...] l'établissement d'une taxe pour les pauvres [...] ferait, dit-il, enfin, disparaître la charité volontaire»[37]. Il n'impute pas, à son départ, la cause la plus importante du paupérisme à l'ignorance ou à l'imprévoyance des pauvres, mais au redoublement de l'égoïsme et du matérialisme dans la société entière.

> «Ce n'est plus à l'enseignement religieux, ce n'est pas aux institutions civiles, ce n'est pas à la concentration des propriétés, ce n'est pas non plus à l'ignorance et à l'imprévoyance des classes ouvrières que l'on doit imputer les progrès du paupérisme moderne. [...] Il a été préparé par les théories de la civilisation matérielle.»[38]

Le paupérisme ne naît pas principalement d'un défaut moral des pauvres, mais il est le résultat collectif du déclin du secours moral et physique apporté aux pauvres par la classe riche, qui provient de la propagation des égoïsmes matériels. C'est dans cette optique qu'il apprécie l'aumône, en tant que dévouement sacré, au lieu de la nier comme accélérateur des oisivetés. Il conserve, de ce même point de vue, sa «tolérance» pour le fait que des pauvres puissent abuser de ces aumônes. Il affirme d'ailleurs sa «confiance» aux pauvres en ce sens qu'ils ne tombent pas en décadence matérielle : «le goût du jeu, des liqueurs fortes, de la loterie, de la débauche, les encourage-t-il au travail ? L'économie politique répondra qu'elle ne suscite pas de telles nécessités ; nous voulons bien le croire»[39].

D'autre part, sa critique de la charité légale ne traite pas de la violation de la liberté industrielle. En distinguant la «richesse» de la «morale», il n'accepte jamais l'idée libérale d'utiliser la «morale» dans un but d'industrialisation.

Ainsi la critique de la charité légale par Villeneuve-Bargemont se fonde-t-elle sur

---

[37] *Ibid.*, p. 412.
[38] *Ibid.*, p. 94.
[39] *Ibid.*, p. 67.

une conception beaucoup plus paternaliste de la «morale» que chez des libéraux. Dans cette conception, loin d'être l'outil stratégique ou idéologique de la liberté de l'industrie, la «morale», qui se réfère au lien social traditionnel, est un espace sentimental et indulgent. Son domaine inclut du paternalisme, de l'animation de la classe inférieure par la classe supérieure, et un certain esprit de sacrifice. Cette critique de la charité légale lui rapproche son «inefficacité» et son «inconvenance», son inaptitude à conserver le lien «moral». En premier lieu, notre auteur critique le formalisme de la charité légale qui nuit à la spontanéité de la charité. En second lieu, il critique la centralisation et l'uniformité du système de la charité légale. C'est sous cet angle qu'il rejette l'assistance nationale annoncée dans le Comité de mendicité à l'époque de la Révolution au regard de l'inefficacité du système de secours qui se compose de «la taxe [...] nationale» et de «l'application locale»[40]. Autrement dit, le système charitable doit être pour lui *décentralisé* et localisé.

Enfin il est à noter que, selon Villeneuve-Bargemont, il n'est pas absolument nécessaire de maintenir la distinction stricte entre le domaine du droit et celui de la morale. Bien au contraire, l'intervention secondaire du pouvoir de l'État, s'il peut servir à conserver le lien moral, lui paraît bien admissible. C'est pour cette raison qu'il en vient, comme nous le verrons, à une redéfinition du rôle du droit et de l'État.

4. La critique du socialisme

En 1833, Pierre Leroux, un socialiste «romantique» célèbre dans les années 1840, donne une conférence, intitulée «De l'individualisme et du socialisme». Il dénonce, dans ce discours, une tendance «matérialiste» majeure, en rappelant la «misère du plus grand nombre», c'est-à-dire «la question sociale»[41]. Pour lui, la «question sociale» n'est pas seulement un problème de richesse matérielle, mais essentiellement un problème moral : «l'immoralité des excès et le vice aux classes élevées, l'immoralité

[40] *Ibid.*, p. 350.

[41] Pierre Leroux, «De l'individualisme et du socialisme» in *Aux philosophies, aux artistes, aux politiques : trois discours et autres textes*, Paris, Payot et Rivages, 1994, (1ère publication en 1833), p. 235-236.

de l'abnégation et la souffrance aux classes inférieures»[42]. Il s'oppose, de ce point de vue, à deux idées extrêmes à cette époque : l'individualisme économique de l'«économie politique anglaise» qui aggrave l'égoïsme de la société contemporaine, et le socialisme étatique du saint-simonisme qui opprime la liberté individuelle. Ce qu'il propose comme «troisième voie»[43], entre ces deux idées extrêmes, pour remédier à la question de la misère, c'est une organisation sociale selon la «science humaine» qui implique pour Leroux une nouvelle idée religieuse de l'«Humanité»[44].

Il est évident que la position politique de ce socialiste religieux et celle de notre économiste chrétien étaient vivement opposées, d'autant plus que Leroux avait participé aux mouvements révolutionnaires et aux débats de l'Assemblée Nationale en tant que député socialiste en 1848. Il faut toutefois souligner une similarité dans la problématique de ces deux penseurs autour de l'année 1834. En fait, leurs conceptions de la «question sociale» se superposent sur plusieurs points. D'abord, tous deux prennent conscience de la gravité de la «question sociale» dans la classe ouvrière, et en voient la cause dans la *dégénérescence morale* de la société, en particulier dans le matérialisme et l'égoïsme de la *classe riche*. Ils insistent ensuite sur la nécessité d'une organisation morale de la société, selon la foi religieuse dans l'«Humanité» et le «Progrès». De plus, de même que l'auteur de l'*Économie politique chrétienne* souligne la supériorité de la collectivité sociale à chaque individu, l'inventeur du mot «socialisme» critique la théorie du contrat social en disant que «loin d'être indépendant de toute société et de toute tradition, l'homme prend sa vie dans la tradition et dans la société»[45]. Dans cette perspective moraliste de la société collective, ils comprennent l'État comme serviteur de la société, et ne nient pas, en cas de besoin, l'intervention secondaire du pouvoir de l'État pour reconstruire le lien social.

Ainsi, pour débrouiller l'originalité de l'«économie sociale» de Villeneuve-Bargemont, il convient de mesurer la différence qui sépare les deux courants de pensée.

---

[42] Pierre Leroux, «De l'économie politique anglaise», in *Aux philosophies, aux artistes, aux politiques : trois discours et autres textes*, Paris, Payot et Rivages, 1994 (article paru dans *Le National* en 1834), p. 264.

[43] Armelle Le Bras-Chopard, *De l'égalité dans la différence, le socialisme de Pierre Leroux*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1986, p. 21.

[44] Leroux, «De l'individualisme et du socialisme», *op. cit.*, p. 238, p. 251.

[45] *Ibid.*, p. 251.

En tant que royaliste convaincu, Villeneuve-Bargemont garde son hostilité au socialisme tout au long de sa vie. Il n'accepte jamais le moyen révolutionnaire de la réforme sociale[46], et regarde le droit de propriété comme «une des nécessités les plus impérieuses de l'ordre social»[47]. Lors qu'il critique la doctrine saint-simonienne, il met l'accent sur la nécessité d'éviter la révolution politique ou sociale, et de respecter le droit de propriété[48]. Alors, sa critique du socialisme saint-simonien n'a rien d'original par rapport à la critique des autres conservateurs libéraux ou traditionalistes, qui s'opposent aux mouvements ouvriers[49]. Toutefois, cette lecture *idéologique* de la critique du socialisme ne couvre point toute la particularité de la position de notre auteur contre le socialisme. En effet, le rejet de l'empiètement de l'État sur la liberté individuelle et le refus de la révolution violente se trouvent également chez Leroux vers 1834. Aussi devons-nous situer leur divergence ailleurs, dans leur conception de l'«égalité» sociale.

En gros, les hommes de gauche après la génération de 1830 ont une tendance commune distinctive. Ils accusent la séparation ou l'exclusion sociale causée par la doctrine libérale économique, et aspirent, de façon enthousiaste, à l'unité sociale en appuyant sur l'idée d'«égalité»[50]. Cette tendance, bien différente de celle qui prévalait avant 1830 où le saint-simonisme était le plus influent, s'est intensifiée dans les années 1840 et a joué un rôle décisif au moment de la Révolution de Février[51].

Quant à Villeneuve-Bargemont, bien qu'il dénonce tout aussi sévèrement que les

---

[46] Cf. Villeneuve-Bargemont, *Économie politique chrétienne, op. cit.*, p. 195.

[47] *Ibid.*, p. 158. Il dit ensuite : «les idées de vertu, de justice, de liberté et de société, ne reposent que sur ce fondement».

[48] *Ibid.*, p. 162-163. Il rejette aussi le caractère matérialiste de l'industrialisme et l'idée d'organisation sociale sous la théocratie inégalitaire du saint-simonisme (*ibid.*, p. 164-171).

[49] Certains chercheurs soulignent qu'une des préoccupation des économistes sociaux est de maintenir l'ordre social en s'opposant aux mouvements socialistes. Cf. Procacci, *Gouverner la misère, op. cit.*, p. 257.

[50] Par exemple, Peirre Leroux, Cabet, Buchez, Lamennais, L. Blanc, etc. Cf. Lerenz Von Stein, *Der Sozialismus und Communismus des heutigen Frankreichs. Ein Beitrag zur Zeitgeschichte*, Leipzig, Otto Wigand, 1842.

[51] Voir sur ce point, Pierre Rosanvallon, *Le sacre du citoyen : histoire du suffrage universel en France*, Paris, Gallimard, 1992, p. 253-294.

socialistes la scission et la dégradation sociales, sa position en matière d'«égalité» est beaucoup plus ambiguë. C'est parce qu'il essaie d'éviter deux idées antagonistes : l'égalitarisme rousseauiste et la défense libérale de l'inégalité sociale.

D'une part, il s'oppose à la critique de l'inégalité sociale par Rousseau, qui est le prototype de l'accusation de la dissolution sociale et de la valorisation de l'unité sociale sous le signe de l'idée de «nature». S'opposant à l'auteur du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, l'auteur de l'*Économie politique chrétienne* indique que l'inégalité relève de la «destinée humaine», et se trouve déjà dans la «nature». Ensuite, comme l'homme possède la liberté douée de tirer la meilleure part de son talent, l'inégalité physique et intellectuelle dans l'état naturel engendre inévitablement l'inégalité des biens et des conditions dans l'état social[52]. Mais pour notre chrétien, loin d'être la cause de la dégradation morale, «l'inégalité est l'école ou plutôt la mère de toutes les vertus, et, par conséquent, du perfectionnement moral»[53]. Ici, l'argumentation frôle la logique forcée ou plutôt *idéologique*. Il résulte de cela que c'est grâce à cette inégalité destinée que le «sentiment divin», la «charité» peut intervenir dans la classe puissante et riche «pour rétablir l'harmonie sociale détruite par l'inégalité des conditions humaines et surtout par la misère»[54]. Si l'inégalité n'existait pas, la charité et la vertu disparaîtraient. C'est ainsi qu'il peut affirmer : «sans elles [l'inégalité des fortunes et des conditions] l'état social ne pourrait évidemment exister»[55].

En fait, cet argument défensif n'explique point la nécessité positive de l'inégalité sociale. En dépit de cette faiblesse logique, son discours ne rejoint pas, d'autre part, la défense positive de l'inégalité par les libéraux tels que Charles Dunoyer, Duchâtel ou Guizot. Nous l'avons vu plus haut, l'inégalité des conditions sociales, pour les libéraux du 19e siècle, est non seulement inévitable, mais aussi nécessaire pour établir l'ordre collectif. Leur justification comprend en gros deux arguments. Premièrement, l'inégalité est un moteur du «progrès de l'industrie» dans la mesure où elle stimule la concurrence et la diligence des hommes de telle façon que l'«intérêt général»

---

[52] Villeneuve-Bargemont, *Économie politique chrétienne, op. cit.*, p. 53-54.

[53] *Ibid.*, p. 56.

[54] *Ibid.*, p. 52.

[55] *Ibid.*, p. 53.

s'accroît[56]. Deuxièmement, l'inégalité est une sorte de différence fonctionnelle qui produit un nouveau lien d'échange entre les hommes : «l'équilibre des intérêts» du «commerce»[57].

Face à cette lecture libérale de l'inégalité sociale en termes d'utilité, Villeneuve-Bargemont s'attache, à l'inverse, au principe d'«égalité» :

> «Elle [la nature de l'économie politique chrétienne] respecte, dit-il, l'inégalité indispensable au maintien de l'ordre social, mais elle appelle la portion souffrante de la société à une amélioration progressive ; elle voudrait, du moins, que l'indigence disparût de l'échelle de l'inégalité sociale, et elle dit aux hommes : «*Que votre abondance supplée à l'indigence des autres, afin de rétablir l'égalité*».[58]

Son souci, c'est de distinguer l'«inégalité indispensable» dans la réalité et l'«égalité» idéale dans la religion. Il l'exprime autrement en ces mots : «dans l'ordre religieux, elle montre l'égalité la plus parfaite, dans l'ordre temporel, elle indique comment l'inégalité peut se transformer en source d'utilité et de bonheur»[59].

On peut sans doute interpréter cette division en deux ordres comme une tentative idéologique de défendre l'ordre existant. Pourtant, cette distinction ne provient pas seulement de sa tendance originelle au conservatisme ou de la vision sociale traditionnelle et hiérarchique, mais aussi de son observation de la réalité indéniable de l'inégalité. En effet, ce qu'il répète dans sa critique du socialisme, c'est l'«impossibilité» d'édifier le nouvel ordre de l'égalité humaine sans recourir au moyen révolutionnaire. «Les plans d'une société où la communauté des biens et l'égalité matérielle parfaite seraient établies, écrit-il, n'ont jamais reçu d'application réelle et possible [...]. Ils sont manifestement impraticables»[60]. Quant à Leroux que nous avons pris comme un représentant du socialisme, à partir de sa dénonciation de la décadence morale dans la société contemporaine, il déploie, avec une foi enthousiaste dans le

---

[56] Voir par exemple, C. Dunoyer, *L'industrie et la morale ..., op. cit.*, p. 391.

[57] Par exemple, Joseph-Marie de Gérando, *Le Visiteur du pauvre*, Paris, 1820, réproduit chez Jean-Michel Place, 1989, p. 2-9.

[58] Villeneuve-Bargemont, *Économie politique chrétienne, op. cit.*, p. 58.

[59] *Ibid.*, p. 54.

[60] *Ibid.*, p. 53.

«Progrès», l'«Égalité» et la «perfectibilité» humaine, une vision idéale de la société communautaire et égalitaire : «Le but de la politique est de faire jouir tous les membres de la société, chacun suivant ses besoins, sa capacité et ses œuvres, du résultat du travail commun, que ce travail soit une idée, une œuvre d'art, ou une production matérielle»[61]. Il propose de mettre sur pied une «association» d'une manière abstraite pour réaliser cette société idéale sans élaborer le dessein concret de l'égalisation et de la *moralisation* sociale. Car pour ce socialiste «romantique», la société réelle et l'idée religieuse convergent au fond au nom du «progrès»: «Pour nous, dit-il, les questions théologiques, métaphysiques, et les questions sociales sont identiques»[62]. Enfin, les arguments de Leroux contre le paupérisme demeurent beaucoup plus métaphysiques que politiques ou sociaux.

En revanche, Villeneuve-Bargemont essaie à la fois de distinguer l'ordre religieux et l'ordre social, et de moraliser la société pour la rendre plus égalitaire conformément à l'idée religieuse. Pour cet économiste chrétien, la société doit se fonder sur la valeur universelle et égale de l'homme au nom de Dieu, mais elle ne peut être, en même temps, qu'inégale dans la réalité. Autrement dit, la société se compose d'hommes inégaux, mais ce qui fonde la cohésion sociale ne doit pas être seulement la division du travail fonctionnel, mais le lien normatif, la «morale» qui s'attache au principe d'une condition humaine la plus égale possible. La «morale» est dans ce cas-là, comme Procacci l'indique[63], une charnière entre le principe de l'égalité et la réalité inégale, d'une autre manière que celle des libéraux. La conséquence de cette problématique s'affirmera dans son dessein d'une «organisation sociale» fondée sur l'«économie sociale».

5. L'«économie sociale» chez Villeneuve-Bargemont

Nous avons jusqu'ici examiné sa critique de la charité traditionnelle, de la

---

[61] Pierre Leroux, «Aux politiques, de la philosophie et du christianisme», in *Aux philosophes, aux artistes, aux politiques, trois discours et autres textes*, Paris, Payot et Rivages, 1994, p.187 (article paru dans la *Revue encyclopédique* numéro d'août 1832).

[62] Cité par Sébastien Charlety, *Histoire du saint-simonisme*, Genève, Gonthier, 1965, p.53.

[63] Procacci, *Gouverner la misère, op. cit.*, p. 16-17.

philanthropie, de la charité légale et du socialisme. Ce que notre auteur propose, à la place de ces quatre idées, pour organiser la société, est une nouvelle doctrine du gouvernement : l'«économie sociale». Explorons maintenant la signification de cette idée.

À première vue, pour Villeneuve-Bargemont, cette notion équivaut presque à l'«économie politique»[64]. Cependant, l'étude attentive de l'emploi qu'il en fait dans son ouvrage, et du contexte historique de cette notion permet de voir que l'expression «économie sociale» des années 1830 comporte déjà une connotation distincte par rapport à «économie politique».

Il convient donc d'évoquer l'histoire de l'emploi de cette notion. D'après l'étude d'un économiste libéral, Joseph Garnier, le premier usage du mot «économie sociale» se trouve dans l'ouvrage d'un physiocrate du 18e siècle, le comte de Buat, intitulé *Éléments de la politique, ou recherche des vrais principes de l'économie sociale*, publié en 1773[65]. Pourtant cette expression n'a eu une signification différente d'«économie politique» qu'après 1856 où la *Société de l'économie sociale* voit le jour à l'initiative de Le Play. Dans l'usage général, «économie sociale» était presque «synonyme» d'«économie politique» dans la première moitié du 19e siècle[66].

Toutefois, comme Procacci l'indique justement, certains auteurs, dans les années 1820-1830, donnent à cette expression un sens différent de l'«économie politique» avec une conscience de plus en plus critique de l'économie politique classique en regard de la «question sociale»[67]. Un exemple significatif pour notre sujet est celui de Charles de Coux, dont le cours donné en 1832 a exercé une influence marquante sur Villeneuve-Bargemont[68]. Après avoir mentionné la situation désastreuse de l'Angleterre, de Coux affirme à l'ouverture du cours : «Je reconnus que le catholicisme renferme dans ses conséquences pratiques le plus admirable système d'*économie*

---

[64] Par exemple, Villeneuve-Bargemont, *Économie politique chrétienne, op. cit.*, p. 12, p. 186, p. 410.

[65] H. Joseph Garnier, *De l'origine et de la filiation du mot économie politique et des divers autres noms donnés à la science économique*, Paris, 1852, p. 22-24.

[66] *Ibid.*, p. 24.

[67] Procacci, *Gouverner la misère, op. cit.*, p. 164.

[68] Voir notre remarque dans la première partie, chapitre deux, section 2.

sociale qui jamais ait été donné à la terre»[69]. Il oppose là intelligiblement à l'«économie politique anglaise» l'«économie sociale» fondée sur le catholicisme.

Villeneuve-Bargemont discute de cette terminologie dans l'*Histoire de l'économie politique* en 1841[70]. Selon lui, l'«économie politique» signifie originellement le gouvernement de la maison, et puis s'applique au «gouvernement ou administration publique»[71]. Dans la mesure où elle est attribuée au gouvernement du «corps social tout entier», il exprime son regret à la façon de J.-B. Say, en disant que «le nom d'*économie sociale* eût été plus rationnel»[72]. Il fait également remarquer que «les notions anciennes de l'économie sociale» se modifient depuis Adam Smith, de sorte que la notion moderne anglaise n'équivaut qu'à la science «des richesses matérielles». En s'opposant à cet emploi partial et étriqué par rapport à la signification classique de l'«économie sociale», il affirme, sans doute sous l'effet de de Coux, l'«*économie sociale actuelle*, plus forte d'expériences et de lumières, plus large et plus féconde, plus rapprochée de la théorie chrétienne»[73].

Ainsi l'«économie sociale» signifie, pour notre auteur, suivant la signification classique, «tout ce qui compose *l'organisation et le gouvernement de la société*»[74]. Elle ne se rapporte pas seulement à la production et à la distribution des richesses, comme on le voit dans l'usage moderne anglais, mais au «bonheur» de tous les hommes et à la «plus parfaite civilisation». Il la définit, dans l'*Économie politique chrétienne*, dans l'esprit de cette logique :

> «La véritable *économie sociale* est celle qui excite à la fois au travail et à la charité, qui conseille bien moins la production des richesses que la répartition et la diffusion générale

---

[69] Charles de Coux, *Essai d'économie politique : discours prononcé à l'ouverture d'un cours d'économie politique*, Paris, 1832, p. 4.

[70] Villeneuve-Bargemont, *Histoire de l'économie politique ou études historiques, philosophiques et religieuses sur l'économie politique des peuples anciens et modernes*, Paris, 1841, t. 1, p. 11-21.

[71] Il nous faut noter que l'«économie» domestique a été strictement distinguée de l'affaire publique, comme nous l'avons évoqué dans l'introduction, dans la Grèce ancienne. C'est à partir du 18e siècle que l'«économie» a acquis un sens public dans l'emploi d'«économie politique» par des économistes anglais tels que J. Stewart et d'A. Smith.

[72] Villeneuve-Bargemont, *Histoire de l'économie politique*, t. 1, *op. cit.*, p. 11.

[73] *Ibid.*, p. 21.

[74] *Ibid.*, p. 12.

du bien-être, qui prescrit de borner les besoins, au lieu de les multiplier indéfiniment, qui assigne de justes proportions à l'extension de l'industrie, enfin, qui s'applique principalement à développer l'industrie nationale, c'est-à-dire celle qui s'exerce sur les produits du sol.»[75]

De cette manière, l'«économie sociale» se consacre aux diverses moyens de l'organisation morale de la société.

Avant d'entrer dans l'analyse de son dessein d'«organisation sociale», résumons l'idée d'«économie sociale» chez Villeneuve-Bargemont et situons-la dans l'histoire des idées politiques. Elle est tout d'abord une idée du «gouvernement» de la société au profit du bien commun social qui couvre, à l'opposé de l'«économie politique anglaise», le «bonheur» de tous. Cette idée du «gouvernement» ne se rapporte pas seulement au maintien minimum de l'ordre social, mais, eu égard au «bonheur», elle introduit un «gouvernement» qui s'enracine et pénètre tous les domaines sociaux.

Malgré la référence à l'idée antique d'«économie sociale», l'idée de Villeneuve-Bargemont ne présuppose pas l'unanimité de la communauté politique. Au lieu de s'appuyer sur la «vertu» individuelle qui se fonde sur la norme collective, il met l'accent sur son «organisation» systématique, efficace et scientifique, avec la compréhension critique de la dissociation des classes sociales et de la décadence morale[76].

Cette «organisation» ne recourt pas au moyen uniforme et coercitif du pouvoir de l'État ni au droit. En critiquant la charité légale, notre économiste valorise la «morale» au nom de laquelle le système du «gouvernement» doit être localisé et décentralisé, fondé sur la volonté de chacun.

La conception de la «morale» qui soutient cette idée du «gouvernement» est bien particulière chez Villeneuve-Bargemont. Contrairement au socialiste, il distingue, comme l'économiste social libéral, l'inégalité sociale de l'égalité religieuse ou

---

[75] Villeneuve-Bargemont, *Économie politique chrétienne, op. cit.*, p. 410.

[76] En fait, Villeneuve-Bargemont tient la lutte des classes pour inévitable : «il existe donc entre les puissants et les riches, et les classes pauvres et assujetties au travail, un principe de lutte perpétuelle, destructif du principe de l'ordre social» (*ibid.*, p. 54).

juridique. Il considère l'inégalité sociale non seulement naturelle et inévitable, mais aussi nécessaire pour maintenir l'ordre social. Néanmoins il s'efforce, d'un autre côté, d'associer ces deux terrains de façon à ce que l'inégalité sociale diminue le plus possible selon l'idée religieuse égalitaire. La «morale» est en l'occurrence une charnière entre l'égalité idéale dans l'ordre religieux et l'inégalité réelle dans l'ordre temporel, en se fondant sur la volonté spontanée de la foi en l'«égalité» humaine. La «morale» n'est pas seulement une technique secondaire du gouvernement des pauvres pour soutenir le progrès de l'industrie sans menacer l'ordre libéral. Elle est principalement une base de toutes les activités économiques et politiques, et doit demeurer essentiellement normative entre le réel et l'idéal.

De cette manière, son idée de l'«organisation sociale» comme «moralisation» requiert des moyens méticuleux dans les multiples domaines de la société tout entière. Dans la mesure où il cherche à enchaîner les deux ordres, le «gouvernement» comme «moralisation» ne connaît pas de borne. Il insiste naturellement sur l'importance de l'instruction : «toute l'économie sociale repose donc sur l'éducation et la religion»[77]; mais aussi sur les institutions charitables ; les hospices d'infirmes, de vieillards, d'orphelins, d'enfants abandonnés et trouvés ; les caisses d'épargne et de prévoyance ; les sociétés de tempérance ; les prisons améliorées ; la révision des lois et de l'administration ; le patronage ; le mariage légal et la famille patriarcale ; les colonies agricoles, etc. Dans le prochain chapitre, nous examinerons ce projet, compte tenu de cette problématique singulière de l'«économie sociale».

CHAPITRE DEUX
L'ART DU GOUVERNEMENT SOCIAL

Nous avons jusqu'ici examiné la problématique de la notion de «société» et d'«économie sociale» chez Villeneuve-Bargemont dans l'intention d'éclairer la signification historique du renouvellement de la problématique politique dans les années 1830. Confronté au problème inédit du «paupérisme», notre auteur cherche une base nouvelle de l'ordre social en se tournant vers le lien social du passé, et

[77] *Ibid.*, p. 186.

«découvre» le domaine proprement «social» qui est essentiellement «moral». Son dessein d'«organisation sociale» se fonde ainsi sur la «moralisation» par le biais de sa nouvelle idée du «gouvernement» : l'«économie sociale». Le mode de «gouvernement» qu'il suppose est différent du précédent, de même que le «gouvernement» ne réfère plus exclusivement à l'État.

L'auteur de l'*Économie politique chrétienne* résume l'insuffisance du gouvernement existant face au paupérisme en trois points[78]:

> 1° Les vices ou les imperfections des institutions publiques charitables et de la législation à propos des indigents et des mendiants ;
>
> 2° L'abandon des principes de religion ou de charité, ou la négligence à les introduire dans l'enseignement, la politique, les mœurs et les institutions ;
>
> 3° Le défaut de protection suffisante accordée à l'agriculture, à l'industrie nationale et au commerce intérieur.

Selon ces remarques, le nouveau système de gouvernement social doit être, à l'opposé de l'«imperfection» du système ancien, organisé, intégré, et uni en vue de garantir une efficacité maximum. Dans cette perspective, «la diversité des instituts serait, dit-il, même plutôt nuisible qu'utile»[79]. Mais cette organisation du gouvernement doit inclure en même temps les moyens minuscules et variés dans les domaines multicouches de la société entière. Autrement dit, l'État ne doit pas intervenir directement dans la société, car il n'est qu'un pouvoir complémentaire du nouveau système sur la base des «principes de religion». C'est dans cette problématique que l'«association» de la religion et des ouvriers est mise au centre, dans ce système localisé pour la «moralisation».

Notre étude dans ce chapitre couvre principalement le schéma de cette «association» et de l'«État» de Villeneuve-Bargemont, à la lumière de la concomitance de l'unification et de la décentralisation du pouvoir, ainsi que de la forme «coopérative» entre les pouvoirs public et privé.

---

[78] Villeneuve-Bargemont, *Économie politique chrétienne, op. cit.*, p. 411.

[79] *Ibid.*, p. 418.

1. Association

En dépit de la loi Le Chapelier de 1791, il existait dans la première moitié du 19e siècle bon nombre de sociétés de secours mutuel, corporatif et de compagnonnage[80]. Sous le Premier Empire et sous la Restauration, les autorités estimant ces institutions utiles pour conserver l'ordre social existant, le nombre de sociétés augmentait au fil de la Restauration sous le contrôle strict de l'État. Ces formes institutionnelles présentaient une continuité «remarquable» avec celles des compagnonnages ou des confréries de l'Ancien Régime. Soit formées par la même profession, soit par les divers métiers, elles se soumettaient normalement à l'autorité du patron et ne s'occupaient pas seulement de secours mutuel, mais aussi des activités religieuses et des funérailles[81]. Reflétant cette constance des compagnonnages du 18e siècle et du début du 19e siècle, le terme le plus courant pour désigner la communauté de métier était «corporation» jusqu'aux années 1830[82].

C'est à partir des expériences manquées, aux yeux des ouvriers, de la Révolution de Juillet qu'«association» entra dans le langage courant et de la politique[83]. D'après l'étude de Sewell, ce terme d'«association» se développa et se généralisa, dans les années 1830, chez une tendance socialiste, issue de Saint-Simon et de Fourier, et élaborée par Buchez ou d'autres de leurs disciples[84]. Ce mot signifie, dans leur terminologie, l'union plus libre et spontanée, parfois égalitaire, formée par les ouvriers sans le maître.

Cependant, comme Sewell le signale, il y avait une autre tendance à laquelle renvoyait l'usage de ce terme d'«association» à l'époque. Cet usage est celui des conservateurs libéraux, des «philanthropes» et des légitimistes, chez qui la connotation est moins égalitaire et plus moraliste. Nous pouvons sans doute nous reporter, à propos de l'usage légitimiste de ce terme, à une claire synthèse de Béchard[85].

---

[80] W. Sewell, *Gens de métier et révolutions, op. cit.*, p. 224-225.

[81] *Ibid.*, p. 226.

[82] *Ibid.*, p. 262. D'après Sewell, le mot «corporation» a commencé à être couramment employé lors de la Révolution. Cf. *ibid.*, p. 259.

[83] *Ibid.*, p. 258.

[84] *Ibid.*, p. 275-276.

[85] Ferdinand Béchard, *Essai sur la centralisation administrative*, 2 vol., Marseille et Paris, 1836 ; *La commune, l'Église et l'État dans leurs rapports avec les classes laborieuses*, Paris, 1849.

Selon ce penseur catholique, l'idée d'«association» se situe entre les deux idées du laisser-faire du libéralisme et de la centralisation du pouvoir étatique du socialisme. Répondant au problème des pauvres, l'«association» permet d'appliquer un système décentralisé qui limite l'intervention de l'État et qui se fonde sur la commune locale[86]. En outre, il oppose la «corporation», entièrement dépassée à l'époque contemporaine, à l'«association» qui respecte la liberté de l'individu[87]. Mais ce qui est le plus important parmi les caractères de ces organisations, c'est que le but de l'«association» ne réside pas seulement pour cet auteur dans le secours mutuel, mais principalement dans la «moralisation» des ouvriers[88]. Elle offre aux ouvriers une satisfaction physique et psychologique, et ainsi édifie leur moralité d'épargne et de prévoyance : «l'Esprit d'association est, dit-il, favorable aux mœurs publiques ; il corrige le froid égoïsme, inspire les mœurs domestiques, les vertus des professions, l'attachement aux coutumes et aux traditions locales, sources des vertus civiques»[89]. En la matière, loin d'être antagonistes, le patronage et l'association des ouvriers peuvent ou plutôt doivent être pour Béchard coopératifs et réunis[90]. Il propose, de cette façon, une vision harmonieuse et paternelle du nouveau système dans lequel l'administration publique, l'association et la commune s'associent en vue de «moraliser» les ouvriers.

L'«association» posée par Villeneuve-Bargemont peut se situer dans la même problématique que celle de Béchard. À l'inverse de ce qu'avance Théry, à savoir que l'«association» de cet économiste chrétien est plus proche du syndicat autonome des ouvriers que de la corporation traditionnelle[91], elle est essentiellement «coopérative» avec l'autorité publique et avec le patronage dans un but d'édification morale.

Villeneuve-Bargemont distingue quatre catégories d'association :

1° Les associations religieuses soumises exclusivement à la charité ;

2° Les associations fondées sur l'esprit religieux, soumises seulement à quelques pratiques de piété ;

---

[86] *Ibid.*, p. 13-14.

[87] *Ibid.*, p. 109.

[88] *Ibid.*, p. 132.

[89] F. Béchard, *Essai sur la centralisation administrative*, t. 1, *op. cit.*, p. 6

[90] F. Béchard, *La commune, l'Église et l'État ..., op. cit.*, p. 132.

[91] Adolphe Théry, *Un précurseur du catholicisme social, op. cit.*, p. 236-237.

3° Les associations volontaires de bienfaisance ou de philanthropie ;

4° Les associations entre personnes de même profession ou réunies par des intérêts communs.

Selon lui, «ces institutions ne demanderaient au gouvernement que protection et liberté». De son côté, «le gouvernement n'aurait le droit d'exiger la garantie qu'elles n'auraient aucun but politique, qu'elle ne prendraient aucun engagement contraire aux lois»[92]. Autrement dit, les associations doivent rester sous la direction de l'État sans cette «liberté d'association» qui fut au même moment un sujet de débat parlementaire relatif à la loi de 1834[93]. De plus, la famille, les associations religieuse, philanthrope et ouvrière, et l'État sont compris par cet auteur comme organisations étroitement attachées. Il affirme ceci, par exemple, qu'en cas de nécessité de porter secours à un pauvre, ce devoir incombe d'abord aux «parents les plus proches», ensuite à la «communauté d'habitants», et puis à «l'association générale»[94]. Le secours public sera sollicité, en dernier ressort, uniquement dans le cas où tous les autres moyens de secours seraient insuffisants, et pour objet exclusivement «l'impuissance de travailler, [...] l'enfance ou la vicillesse abandonnée»[95]. Voici pourquoi il écrit : «l'impuissance de travailler serait constatée d'une manière authentique et rigoureuse. Les facultés de la famille seraient attentivement examinées et consultées. Les secours à donner par la commune, réglés et distribués avec sagesse et discernement, ne dépasseraient jamais un taux minimum. [...] la charité volontaire ne se croirait pas interdit d'en fournir une partie»[96].

Sur cette frontière entre la charité prise en charge par l'«association» et le secours public, ou entre les pauvres hors d'état de travailler et les pauvres qui manquent de travail ou qui refusent le travail, se trouvent les «visiteurs des pauvres»[97]. À cet égard, en se référant à l'ouvrage fameux *Le Visiteur du pauvre*, il reprend complètement le

---

[92] Villeneuve-Bargemont, *Économie politique chrétienne, op. cit.*, p. 418.

[93] Cf. Paul Nourrisson, *Histoire de la liberté d'association en France depuis 1789*, t. 1, 1920, p. 270-271.

[94] *Ibid.*, p. 466.

[95] *Ibid.*, p. 468.

[96] *Ibid.*, p. 466.

[97] *Ibid.*, p. 459-461.

système de Gérando[98]. Ces visiteurs sont créés pour être «les ministres de la charité volontaire» et dirigés par des aumôniers ecclésiastiques dans chaque paroisse. En servant l'association charitable pour rendre la charité collective plus efficace, animée et puissante, les visiteurs des pauvres jouent un rôle important comme intermédiaires de la charité publique et privée dans le système de notre économiste chrétien. Comme Gérando le dit clairement, «tout bon système d'administration des secours publics dépend essentiellement d'institution des visiteurs des pauvres»[99].

Malgré cette forme paternelle d'«association» chez l'auteur de l'*Économie politique chrétienne*, il faut aussi remarquer sa distinction entre la «corporation» ancienne et l'«association» qu'il propose[100]. S'opposant à Sismondi, il considère que le rétablissement des corporations de métiers est «hors de nos mœurs politiques»[101] dans la mesure où la corporation et le compagnonnage sous l'Ancien Régime entravaient le «développement de l'industrie» par la fixation des salaires et abusaient de leurs pouvoirs pour opprimer la liberté individuelle[102]. Au lieu de la proposition sismondienne, il réclame l'établissement de l'«association de tous les ouvriers d'une même profession», dans laquelle les ouvriers peuvent choisir leurs syndics et délibérer sur les intérêts communs «en certaines circonstances»[103].

Pourtant, comme nous l'avons déjà évoqué, ces associations sont «surveillées», «dirigées par l'autorité» pour qu'elles n'aient pas d'objets politiques[104]. Bien que sa proposition fût modérée ou plutôt compréhensive à l'égard de l'association des ouvriers par rapport à celle d'autres légitimistes de la même époque, elle était loin de

---

[98] J.-M. de Gérando, *Le Visiteur du pauvre*, *op. cit.*

[99] Villeneuve-Bargemont, *Économie politique chrétienne*, *op. cit.*, p. 535.

[100] Cette distinction est parfois complètement ignorée par les chercheurs postérieurs. Par exemple, Nourrisson, l'auteur d'une étude admirable de l'*Histoire de la liberté d'association en France depuis 1789* citée plus haut écrit : «Le comte de Villeneuve-Bargemont [...] regrettait les avantages des anciennes corporations sans croire possible de les rétablir.» ; «Il leur reprochait surtout le monopole contraire à la liberté du travail.» ; «frappé des avantages du système corporatif, il concluait à l'établissement de corporations ouvrières facultatives» (P. Nourrisson, *Histoire de la liberté d'association en France depuis 1789*, t. 1, p. 333).

[101] Villeneuve-Bargemont, *Économie politique chrétienne*, *op. cit.*, p. 419.

[102] *Ibid.*, p. 479.

[103] *Ibid.*, p. 480.

[104] *Ibid.*

reconnaître la liberté et le «droit d'association» des classes ouvrières[105].

Il y a plus, l'objet de cette association, comme chez Béchard, se dirige explicitement sur la «moralisation». Il engage «la formation de caisses de secours mutuel et de prévoyance, la création de sociétés de tempérance, l'établissement d'écoles et de cours publics, et le développement [...] [de] l'esprit d'association» dans le but de fortifier la «prudence» et la «prévoyance» des ouvriers[106]. Cette lecture moraliste de «l'esprit d'association» est sans doute inspirée de Laborde, avec qui il ne s'accorde pas sur l'éloge du système anglais et de l'industrialisation[107], mais qui a exercé une influence manifeste sur notre auteur en matière d'idée d'association. Il nous suffit de rappeler ici l'opposition posée par Laborde entre le «système de corporation» et «celui d'association». Selon l'auteur de l'*Esprit d'association dans tous les intérêts de la communauté*, le système de corporation se fonde sur les «divisions horizontales des classes» et se caractérise par l'«isolement», alors que le système d'association se fonde sur les «lignes perpendiculaires sur tous les compartiments» qui se caractérisent par un «ensemble d'éléments différents, mais identifiés [...] vers un but commun» et par une «action collective»[108]. Par suite, participer à l'association est pour lui encourager et développer la tendance des hommes «éclairés», «laborieux», «studieux» vers le «bien général» : ce qu'il appelle l'«esprit d'association»[109]. Cette opposition entre la «corporation» et l'«association» n'est donc point celle de deux formes institutionnelles, ni celle de l'autorité publique à l'autonomie des ouvriers, mais porte sur l'aptitude morale. En effet, Laborde traite non seulement des associations mutuelles, économiques, mais aussi publiques - municipales et militaires. Bien éloigné de l'usage socialiste du mot «association» chez Saint-Simon, chez Fourier ou celui égalitaire chez Buchez, l'usage de Villeneuve-Bargemont se situe sur

---

[105] Il est à noter à cet égard que notre économiste s'écarte de Béchard, qui propose la consécration de la «liberté d'association» comme base de la société moderne. Cf. F. Béchard, *Essai sur la concentration administrative ..., op. cit.*, p. 74.

[106] Villeneuve-Bargemont, *Économie politique chrétienne, op. cit.*, p. 480.

[107] Voir la critique par Villeneuve-Bargemont de Laborde sur son éloge du système anglais de la taxe pour les pauvres. *Ibid.*, p. 562.

[108] Alexandre de Laborde, *De l'esprit d'association dans tous les intérêts de la communauté*, 3e éd., Paris, 1834 (1ère éd. en 1821), p. 24-26.

[109] *Ibid.*, p. 32-33.

la même ligne que celle moraliste qu'en fait Laborde.

Ainsi les «associations» chez Villeneuve-Bargemont sont-elles le moteur central de la «moralisation» des ouvriers en coopération avec la famille, les «visiteurs des pauvres» et le pouvoir public. On peut rappeler, en l'occurrence, une remarque d'Émile Laurent selon laquelle il y a une similitude pénétrante entre la confrérie de l'Ancien Régime et la société de secours mutuel de la première moitié du 19e siècle[110]. Cependant, un des caractères du système de notre économiste, fondé sur l'«économie sociale» est, comme nous l'avons vu, sa conception de l'«organisation» systématique des tous les moyens, conformément au calcul de l'efficacité du pouvoir. C'est dans cette optique qu'il s'efforce d'enchaîner plus étroitement le pouvoir public avec les associations volontaires et charitables, en introduisant le nouveau rôle de l'État sur la base du «social».

2. L'État

Selon le dessein de Villeneuve-Bargemont, le nouveau système de gouvernement doit combler deux demandes simultanément : d'une part, il faut établir «l'organisation des secours publique» d'«une forme complète et régulière» de telle sorte que l'intervention du pouvoir public soit «indispensable»[111] ; d'autre part, l'État doit se fonder sur le lien moral spontané et localisé qui s'appuie, au bout du compte, sur la «charité» volontaire individuelle. À cet égard, l'intervention excessive du pouvoir public n'est pas seulement «inefficace» pour maintenir cet ordre, mais aussi nuisible et ravageuse pour la société volontaire. Il s'ensuit que le domaine de l'autorité publique se bornerait rigoureusement au minimum.

On pourrait comprendre ces directions au premier abord antagonistes d'unification du système et de limitation du pouvoir central dans deux contextes : les arguments de décentralisation des légitimistes à cette époque, et la nouvelle lecture de la relation

---

[110] Émile Laurent, *Le paupérisme et les associations de prévoyance, nouvelles études sur les sociétés de secours mutuels : histoire, économie politique, administration*, Paris, 1865, t. 1, p. 206-221.

[111] Villeneuve-Bargemont, *Économie politique chrétienne, op. cit.*, p. 412.

entre le public et le privé.

Comme Tudesq le fait remarquer, «la décentralisation est l'un des thèmes les plus fréquemment traités par la presse légitimiste» sous la Monarchie de Juillet[112]. La critique de la centralisation n'est pas faite seulement pour des raisons politiques, mais aussi à la lumière de leur «conception de la société» qui comporte deux principes : «la hiérarchie et la décentralisation»[113].

Nous pouvons nous référer à ce sujet à une synthèse, tirée de la vision traditionnelle de la société chez Bonald[114], dans l'ouvrage de Fernand Béchard en 1836, intitulé *Essai sur la centralisation administrative*. L'originalité de sa critique de la centralisation du point de vue légitimiste consiste à enchaîner le développement de la centralisation administrative avec celui de l'idée de l'«individualisme». Selon lui, la centralisation ne s'effectue pas aux dépens de l'autonomie de l'individu, mais elle dérive de l'atomisme individuel, qui détruit le lien social reliant l'État et l'individu. Il indique, suivant cette logique, que «le progrès du despotisme» est provoqué par la révolution religieuse qui a supprimé «le lien de l'unité catholique» et qui y a substitué «la raison individuelle»[115]. Ce mouvement s'est poursuivi tout au long des 17e et 18e siècles jusqu'à la Révolution qui a vu le «double triomphe de l'individualisme et de la centralisation administrative»[116]. Sous l'effet de la philosophie individualiste matérielle du 18e siècle, cette Révolution a démoli tous les corps intermédiaires tels que la noblesse, la pairie, la corporation, l'Église, le corps de l'ancienne magistrature, l'université, l'académie, et a réalisé la centralisation absolue de l'administration[117]. Béchard alors, pour alléger cette tendance continuelle, met l'accent sur la construction

---

[112] A. J. Tudesq, «La décentralisation et la droite en France au 19e siècle», in *La Décentralisation*, 4e colloque d'histoire organisé par la faculté des Lettres et des Sciences humaines d'Aix-en-Provence, les 1er et 2 décembre 1961, Publications des Annales de la Faculté des Lettres d'Aix-en-Provence, 1964, p. 57.

[113] *Ibid.*, p. 58.

[114] Hugues Carpentier de Changy, *Le parti légitimiste sous la monarchie de Juillet (1830-1848)*, *op. cit.*, p. 535-536. En effet, Béchard cite Bonald lors qu'il présente le principe de son ouvrage. F. Béchard, *Essai sur la centralisation administrative*, *op. cit.*, t.1, p. 4.

[115] *Ibid.*, p. 41.

[116] *Ibid.*, p. 53.

[117] *Ibid.*, p. 52-54.

du nouveau corps intermédiaire : l'«association». Moins égalitaire, elle comble le rôle des anciennes corporations afin de maintenir l'ordre de la société hiérarchique en s'opposant à la fois à l'individualisme et à la centralisation[118]

Influencé par Bonald, Villeneuve-Bargemont souligne la nécessité des corps intermédiaires et conteste la monarchie absolue et l'idée de la «souveraineté populaire». Dans son *Histoire de l'économie politique*, il fait un rappel critique de la formation historique du pouvoir despotique en France. D'après lui, la centralisation du pouvoir se forme d'abord dans la couronne, puis se développe continuellement dans le consul et dans les parlements. «La puissance dangereuse des grands vassaux de la couronne est, écrit-il, remplacée par le despotisme sanglant de Richelieu, et par les prétentions sans bornes et infinies des parlements»[119]. Ce mouvement, renforcé par les philosophes du 18e siècle, compose une «des causes essentielles de la Révolution Française» qui se caractérise par l'idée de la «souveraineté du peuple»[120].

Aussi les légitimistes considèrent-ils qu'un problème principal de cette époque réside dans la centralisation administrative qui se lie à la dégradation morale, c'est-à-dire à l'«individualisme» égoïste, et exigent le rétablissement des corps intermédiaires dans le but de décentraliser le pouvoir administratif et de s'opposer à l'individualisme atomistique. Par suite de là, il est naturel que Villeneuve-Bargemont, en tant que légitimiste orthodoxe, s'attache plus à l'«association» qu'au pouvoir de l'État. Cependant, dans la situation «exceptionnelle» de la misère de la plus grande part de la population, à savoir «le paupérisme», il ne croit plus que le rétablissement de cette société multicouche et décentralisée soit suffisante pour y répondre. C'est ainsi qu'il cherche à faire valoir un nouveau rôle de l'État, moins despotique, moins centralisé et plus tutélaire dans le domaine «social».

Pour clarifier la signification de sa définition du rôle de l'État, voyons d'abord la relation du «public» et du «privé» chez notre auteur. D'un côté, l'auteur de

---

[118] Comme nous l'avons vu, cette «association» est loin de dépendre du principe de la vision égalitaire de la société. Béchard indique sur l'inégalité sociale : «la distinction des corps et des ordres consacre [...] l'inégalité des conditions humaines ; mais cette inégalité n'exclut ni l'égalité civile, ni l'admissibilité de tous aux emplois et aux honneurs» (*ibid.*, p. 8).

[119] Villeneuve-Bargemont, *Histoire de l'économie politique, op. cit.*, t. 2, p. 100.

[120] *Ibid.*, p. 98.

l'*Économie politique chrétienne* s'accorde avec Sismondi sur l'opposition contre l'idée libérale. Selon cette idée libérale, formée originellement chez Mandeville et développée par Adam Smith, l'intérêt privé et l'intérêt général s'accordent d'une manière automatique, parce que la poursuite de l'intérêt privé pousse la croissance de la richesse collective. À l'inverse de cette idée optimiste, d'après la conviction des deux censeurs de l'économie politique anglaise, la poursuite de l'intérêt individuel, malgré le développement de la richesse matérielle collective, précipite le statut des ouvriers et aggrave l'égoïsme de toute la classe. Ils opposent, de cette manière, la «richesse matérielle» et le «bonheur» du peuple. C'est ainsi que l'État doit être, pour les deux économistes, «le protecteur du plus faible» contre l'«intérêt temporaire» en vertu du «bonheur» du peuple : «Nous regardons le gouvernement comme devant être le protecteur du plus faible contre le plus fort, le défenseur de celui qui ne peut se défendre par lui-même, et le représentant de l'intérêt permanent mais calme de tous, contre l'intérêt temporaire mais passionné de chacun»[121]. Ils mettent en opposition, de cette manière, l'«intérêt permanent» - le public - et l'«intérêt temporaire» - le privé.

Pour notre économiste, les gouvernements sont en principe «institués uniquement pour le bonheur des peuples»[122]. L'État doit intervenir, au nom du «bonheur» ou de l'«intérêt général», dans le terrain social et économique en vue d'alléger le résultat funeste de l'«intérêt temporaire». C'est dans cette optique que notre auteur demande à l'État de s'occuper de «l'administration des hospices, des bureaux de charité, des enfants trouvés, des maisons d'aliénés, des monts-de-piété», de la répartition des richesses au moyen de l'impôt[123]. Il propose même une «taxe forcée en faveur des pauvres» en cas de nécessité «tout à fait exceptionnelle»[124]

Néanmoins, Villeneuve-Bargemont ne soutient pas toute l'idée de l'intervention

---

[121] Sismondi, *Nouveaux principes d'économie politique, op. cit.*, livre premier, chapitre sept. Cette phrase est aussi citée par Villeneuve-Bargemont (*Économie politique chrétienne, op. cit.*, p. 31).

[122] *Ibid.*, p. 345.

[123] *Ibid.*, p. 412-413.

[124] *Ibid.*, p. 468.

de l'État[125]. Au lieu de maintenir l'antagonisme entre le «public» et le «privé», et d'encourager l'intervention du pouvoir «public» dans le domaine «privé», il essaie de réconcilier ou plutôt de *redéfinir* ces deux éléments sur le même terrain : la «société» constituée grâce au lien «moral».

Il annonce, par example, la formule comme suit : «le gouvernement doit prendre [...] [la mission] de veiller à l'amélioration du sort des classes indigentes, en réunissant [...] les efforts de la charité individuelle et de la charité publique, en les excitant, en les dirigeant vers un but commun [...]»[126]. Pour cet économiste chrétien, le «bonheur» dépend avant tout de la construction de l'ordre «moral» dans lequel se trouvent, pour le riche, l'esprit volontaire de la charité et, pour le pauvre, l'esprit laborieux. À la lumière du dessein de «moraliser» la société, le «public» et le «privé» sont loin de s'opposer, mais ils peuvent être coopératifs ou *convergents*.

L'État est, dans cette optique, considéré comme l'un des «ministres visibles de la *Providence*»[127]. Son rôle ne consiste pas à intervenir directement dans la société, mais à prendre l'«initiative» «d'encourager, de faciliter les améliorations» des morales[128]. L'État doit se consacrer à la réforme législative relative à l'administration générale des secours publics, à la construction des commissions des hospices, de la protection des ouvriers[129], à la législation sur la limitation du travail des enfants dans les manufactures[130], uniquement dans le but d'«encourager» et d'animer les associations

---

[125] Sur la différence entre Villeneuve-Bargemont et Sismondi concernant l'attitude de l'intervention de l'État, voir Théry, *Un précurseur du catholicisme social, op. cit.*, p. 224-228. Pourtant nous ne sommes pas d'accord avec lui sur plusieurs points. D'abord, comme nous l'avons déjà évoqué, l'idée de l'association de Villeneuve-Bargemont ne peut être assimilée à un quasi syndicat mais plutôt à une corporation traditionnelle. Deuxièmement, à propos de la législation sur le mariage des ouvriers, Théry ignore, comme Villeneuve-Bargemont, le fait que Sismondi a éliminé sa proposition de la nécessité de législation dans la deuxième édition en 1827.

[126] Villeneuve-Bargemont, *Économie politique chrétienne, op. cit.*, p. 412.

[127] *Ibid.*, p. 345.

[128] *Ibid.*, p. 346.

[129] Cf. «La législation actuelle concernant les ouvriers n'offre, à cette classe nombreuse, aucune protection contre la cupidité et le despotisme des entrepreneurs d'industrie ; nulle précaution n'est prise pour garantir aux individus employés dans les manufactures la santé, la moralité, l'instruction et la prévoyance» (*ibid.*, p. 463).

[130] Villeneuve-Bargemont, Discours prononcé à la chambre des députés par M. le Comte Alban de Villleneuve-Bargemont, dans la discussion du projet de loi sur le travail des enfants dans les manufactures, 1840.

volontaires ou le système patronal. Au demeurant, sur le terrain «social», il n'y a plus de différence au niveau logique entre le «public» et le «privé», mais il n'y a que la différence au niveau des moyens et de l'efficacité de l'exercice du pouvoir.

CONCLUSION

Comme nous l'avons indiqué dans l'Introduction, le but de la présente étude était d'éclairer l'origine des problématiques politiques portées par la notion de «société» à la lumière du questionnement philosophique actuel : reconstruire la notion du «politique» à l'épreuve de la nouvelle modalité du gouvernement et de la propagation du pouvoir dans la société contemporaine. Nous avons limité notre objet à l'époque originelle, les années 1830, où s'est découverte la «question sociale» pour la première fois, et avons examiné l'idée d'un économiste social catholique, Villeneuve-Bargemont, qui élabore la notion de «société» comme domaine proprement «moral» et dresse un plan systématique de l'«organisation sociale».

Alors que nous nous sommes référés au caractère commun des idées de cette époque, tels que dessein de «moralisation» ou usage du «statistique», notre intérêt principal ne réside pas dans la réduction de sa pensée à ce simple schéma rebattu. Nous avons plutôt essayé de mettre en lumière les écarts philosophiques entre notre économiste et économistes sociaux libéraux, socialistes, traditionalistes, pour éclairer les éléments conflictuels impliqués dans la notion de «société» en sa phase naissante.

Pour conclure, [1] nous résumons l'idée de Villeneuve-Bargemont en regard des penseurs contemporains dans l'ordre de notre examen, puis [2] récapitulons les points de vue des penseurs ultérieurs quant à ces divergences. Cette description nous montrera aussi la direction que devra prendre notre prochaine recherche.

[1] L'époque de la publication de son œuvre principale, l'*Économie politique chrétienne*, correspond au décollage de l'industrialisation massive qui accompagne le surgissement de quantité de pauvres dans les agglomérations. Des penseurs de plus en plus nombreux, parmi les socialistes, les libéraux et les conservateurs, ont considéré ce problème comme un nouveau péril de l'ordre collectif, et ont cherché un remède en introduisant une notion nouvelle de «société». Parmi eux, Villeneuve-Bargemont était le premier économiste à analyser systématiquement ce nouveau phénomène avec l'utilisation des dernières informations statistiques.

Nous avons traité, dans la deuxième partie, de l'élaboration de la notion de «société» chez Villeneuve-Bargemont, à travers l'examen de sa critique de l'économie

politique anglaise et de sa conception de «paupérisme». Sa critique de la doctrine anglaise se compose de trois éléments : distinction entre le développement de la richesse et le bonheur du peuple ; redéfinition de la richesse comme «morale» ; théorie de la civilisation. Il révèle d'abord, à la façon de Sismondi et de Droz, une divergence de l'accumulation de la «richesse nationale» et de la promotion du bonheur populaire. Soumettant la production à la répartition de richesse comme les économistes précédents, il va plus loin et révise la définition de richesse pour la comprendre comme «morale» plutôt que matérielle. Nous avons fait remarquer là-dessus une influence de la vision traditionaliste de la «société» chez Bonald, qui souligne la sublimité de la «morale» collective par rapport à l'ensemble des intérêts physiques individuels. Nous avons pourtant constaté que cette définition de la «richesse morale» est aussi et surtout influencée par la philosophie du «progrès» et des doctrinaires tels que Guizot et Royer-Collard, qui voient dans l'éducation la «richesse nouvelle».

La critique du libéralisme économique le conduit au renouvellement de la perception du phénomène de la «pauvreté». Nous avons éclairé la manière dont il considère la pauvreté contemporaine comme le problème du système général : la «question sociale». Nous avons d'abord examiné la perception ordinaire de la «pauvreté». Censée traditionnellement représenter la loi sacrée, la «pauvreté» change son image au cours du 17^{e} et du 18^{e} siècle. Elle est progressivement comprise comme entrave inutile à la prospérité nationale, et sa cause se trouve dans l'inégalité de la condition naturelle de l'individu ou dans l'esprit vicieux de l'individu. Au début du 19^{e} siècle, le remède à la misère surgissante consiste, selon cette optique, dans la charité religieuse, chez les conservateurs, et dans le don du travail afin de la «utiliser», chez les libéraux, ou afin de la «moraliser», chez les philanthropes. Par rapport à ces perceptions, Villeneuve-Bargemont, de son côté, clarifie le fossé entre la «pauvreté» individuelle et le «paupérisme». Le «paupérisme» ne peut plus être imputé à l'individu, mais aux effets collectifs de l'industrialisation, c'est-à-dire la dissociation entre le travail et la vertu, la centralisation des richesses, et surtout la dégradation de la morale collective. Il s'ensuit que les remèdes proposés par les libéraux, philanthropes et conservateurs ne sont plus suffisants ni pertinents.

La rénovation de la notion de «société» chez notre auteur se fait dans cette conception du «paupérisme». La «question sociale» est caractérisée, pour cet

économiste chrétien, par la crise des visions sociales précédentes du christianisme traditionnel, du libéralisme et de la philosophie des Lumières, en ce sens que le «paupérisme» est un fléau hors de la portée de leurs visions. Nous avons vu comment notre auteur s'efforce, à partir de cette perception critique des visions sociales existantes, et dans sa défiance de la philosophie optimiste du «progrès», de *réorganiser* la base morale de la société future, en introduisant un nouveau mode de «gouvernement». Le «social» chez notre auteur est, de cette façon, une *réinterprétation* de la société du passé à la lumière de la réalité nouvelle désastreuse du «paupérisme», et s'accompagne nécessairement d'un dessein d'«organisation sociale».

Dans la troisième partie, nous avons pesé son idée de l'«économie sociale» et son projet d'«organisation sociale». L'«économie sociale», idée essentielle fondant sa vision d'«organisation», peut se circonscrire par rapport à sa critique de la charité traditionnelle, de la philanthropie, de la charité légale et du socialisme. Premièrement, il oppose la «charité nouvelle» à la «charité» traditionnelle. Alors que la «charité» traditionnelle présuppose l'existence de la communauté intégrée et religieuse, et se fonde sur la «vertu» individuelle qui incarne la norme communautaire, la «charité nouvelle» présuppose la «société», qui est plutôt une organisation systématique et composée d'individus autonomes. La base de la «charité nouvelle» ne consiste plus dans la vertu individuelle, mais dans la «morale» sociale organisée conformément au calcul de l'«efficacité».

Deuxièmement, la «charité nouvelle» doit être tout de même distinguée de la «philanthropie» représentée par J. Bentham, Turgot ou La Rochefoucauld-Liancourt. Contrairement à celle-ci, qui exige de calculer l'efficacité selon la «rationalité politique» et de minimiser la bienfaisance de manière parcimonieuse, la «charité» se distingue par son caractère de dévouement volontaire et gratuit. En d'autres termes, le lien social doit toujours, pour notre économiste, s'appuyer sur le sentiment sympathique, et pas seulement sur la rationalité gouvernementale.

Troisièmement, il s'oppose à la «charité légale» anglaise, pour une autre raison que les libéraux. Toutes les critiques libérales, proposées principalement par Duchâtel et Naville, à l'égard de la charité légale, se basent sur la distinction stricte entre le domaine du droit et de la «morale». Selon cette logique, la charité légale menace l'essence de la «morale» et entraîne sa dégradation dans les classes pauvres. Les

libéraux considèrent la «morale» comme domaine de la liberté et de la concordance entre des classes inégales. Elle est au fond la notion idéologique qui mène à discipliner les pauvres afin de protéger la «liberté de l'industrie» et l'inégalité qu'elle produit. Pour l'auteur de l'*Économie politique chrétienne*, en revanche, la «morale» est un domaine essentiellement volontaire de même que paternaliste, qui s'engage sur l'initiative du riche. Elle n'est donc ni moyen stratégique ni structure complémentaire pour ménager la liberté industrielle. Il en résulte que sa critique de la charité légale est dirigée contre le caractère formaliste et centralisé de celle-ci.

Enfin, lors de sa critique du socialisme, il rejette surtout l'idée égalitariste absolue du rousseauisme et du socialisme. Pour les libéraux comme C. Dunoyer, Duchâtel ou Guizot, l'inégalité des conditions sociales est non seulement inévitable mais aussi nécessaire pour le progrès de l'industrie. En évitant cette défense idéologique de l'inégalité, Villeneuve-Bargemont sépare deux ordres - l'ordre religieux égalitaire et l'ordre social inégal. Il tente de moraliser la société en fonction de l'idéal religieux de l'égalité humaine, et s'efforce de maintenir la moralité religieuse dans la réalité sans les diviser irrémédiablement.

Chargée de ces problématiques, l'«économie sociale» s'établit. Elle est, selon l'usage qui en est fait dans ses ouvrages, «tout ce qui compose l'organisation et le gouvernement de la société». Distinguée de l'«économie politique», l'«économie sociale» ne se rapporte pas seulement à la production et à la distribution des richesses, mais au «gouvernement» qui s'enracine dans l'ordre «moral» eu égard au «bonheur» de tous. Or, comme nous l'avons montré, cette «morale» est comprise comme une charnière entre l'égalité idéale dans l'ordre religieux et l'inégalité réelle dans l'ordre temporel, en se fondant sur la volonté spontanée de la foi en l'égalité humaine. Il résulte de là que Villeneuve-Bargemont, face à la dégradation de la morale sociale, recourt au système du «gouvernement» qui comporte, loin de se réduire à l'État, les instruments précis à tous les échelons de la société sans bornes, comme des caisses d'épargne et de prévoyance, des sociétés de tempérance, des prisons améliorés, des patronages, des familles disciplinées, etc.

Nous avons traité, dans le dernier chapitre, du dessein de l'«organisation sociale» eu égard à l'idée de l'«association» et du rôle de l'État. Étant donné que la charité nouvelle comporte le caractère à la fois systématique et décentralisé, l'«association»

joue un rôle primordial dans son dessein. Dans les années 1830, deux types d'emploi du terme d'«association» ont remplacé «corporation». L'usage de Villeneuve-Bargemont se place sur la ligne du conservatisme autoritaire, en particulier de Laborde et de Béchard, contrairement à l'usage réformateur ou égalitaire du socialiste saint-simonien, fouriériste et buchézien. Dans le premier courant, à savoir celui conservateur, le but de l'«association» consiste à «moraliser» les classes inférieures sous le contrôle de et en étroite collaboration avec l'autorité publique. Nous avons aussi évoqué la fonction importante dans ce système des «visiteurs des pauvres» inspirés par Gérando. Enfin, de ce point de vue, l'État n'est plus considéré comme pouvoir coercitif et interventionniste contre la société, mais comme «ministre de Providence» qui a le «devoir» d'encourager et d'améliorer la moralisation sociale. Nous avons expliqué cette définition du rôle de l'État à la lumière de l'idée de la *décentralisation* dans le milieu légitimiste représenté par Bonald et en particulier par Béchard, et de la *socialisation* de l'État par l'intermédiaire de la logique du «social».

Ainsi les années 1830 ont-elles marqué une transition irréversible dans l'histoire conceptuelle de la «société». Le surgissement des misères publiques entraîne une réflexion radicale de la base de l'ordre public et suscite la «découverte de la société», ou pour emprunter une expression de Karl Polanyi, la réaction d'«auto-défense de la société» contre le «système économique» autorégulateur[1]. Et par ailleurs, comme nous l'avons vu plus haute, cette notion de «société» se caractérise par la profonde ambivalence de sa nature : un amalgume du passé *réinterprété* et du futur *organisé* ; l'attitude équivoque à l'égard de l'industrialisation ; l'attachement simultané à l'inégalité sociale et à l'égalité juridique ou religieuse ; la mise de l'importance à l'autonomie individuelle et à l'autorité collective ; le soutien de l'intervention du pouvoir de l'Etat et sa restriction. Si Villeneuve-Bargemont a une originalité parmi des penseurs contemporains à l'époque, c'est que sa doctrine résiste à la réduction de ces ambiguïtés, qui s'enracinent de manière intrinsèque dans la notion originelle de «société», en une idéologie simpliste. Il en résulte qu'il représente la problématique

[1] Karl Polanyi, *La grande transformation, aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard, 1983 (Trad. de *The Great Transformation : The Political and Economic Origins of Our Time*, Beacon Press, 1957), p. 177.

typique demeurant dans la société post-révolutionnaire et à l'aude de la société industrielle.

[2] Si les années 1830 ont marqué une «transition» dans l'histoire conceptuelle de la «société», le tournant plus net se situe, sans aucun doute, en 1840. Trois ouvrages significatifs ont paru la même année : *De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France* d'Eugène Buret ; *Des classes dangereuses de la population dans les grandes villes et des moyens de les rendre meilleures* de H.-A. Frégier ; *Tableau de l'état physique et moral des ouvriers employés dans les manufactures de coton, de laine et de soie* de Louis-René Villermé[3]. Dès lors, la question des pauvres est devenue indéniablement un sujet majeur dans le champ politique. Les dirigeants ont essayé de multiplier les moyens d'assujettir les ouvriers, identifiés dès cette époque aux «classes dangereuses», dans le domaine hygiénique, médical, familial, éducatif, etc. C. Duprat affirme que l'année 1840 marque, de façon de plus en plus nette, le «durcissement de la politique conservatrice de la monarchie de Juillet»[4]. D'autre part, cette année est aussi marquée par les mouvements ouvriers qui se sont orientés vers une opposition de plus en plus radicale au gouvernement[5]. Il suffit de rappeler à ce propos quelques ouvrages suggestifs qui ont aussi paru en 1840 : *Organisation du travail* de Louis Blanc ; *Qu'est-ce que la propriété* de J. Proudhon ; *Voyage en Icarie* de Cabet. Ce clivage entre les deux courants - le conservateur libéral et le socialiste - s'est creusé sans point de rencontre jusqu'au renversement du régime sous l'effet des mouvements républicains en 1848.

Le changement de régime de la Deuxième République au Second Empire est ordinairement conçu comme un avortement de la tentative républicaine, faute de maturité démocratique dans la population. À l'arrière-plan, néanmoins, la doctrine

---

[3] Eugène Buret, *De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France*, Paris, 2 vol, 1840 ; H.-A. Frégier, *Des classes dangereuses de la population dans les grandes villes et des moyens de les rendre meilleures*, Paris, 2 vol., 1840 ; Louis-René Villermé, *Tableau de l'état physique et moral des ouvriers employés dans les manufactures de coton, de laine et de soie*, Paris, 2 vol., 1840.

[4] C. Duprat, *Usage et pratiques de la philanthropie, op. cit.*, t. 2, p. 1247. Il atteste aussi que «la philanthropie de 1840 a perdu son identité originelle. Elle était trop liée au libéralisme par sa nature, ses origines et son histoire, pour que son image ne soit pas étroitement associée à celle de la monarchie de Juillet» (*ibid.*, p. 1261).

[5] Cf. Sophie-Anne Leterrier, *L'institution des sciences morales : l'académie des sciences morales et politiques, 1795-1850*, Paris, L'Harmattan. 1995, p. 304.

d'«économie sociale», élaborée par un catholique conservateur Frédéric Le Play et relayée par Charles Gide, s'est propagée sous l'Empire et sous la Troisième République. On trouve là une continuité des problématiques depuis la Monarchie de Juillet en matière d'idées nouvelles du *gouvernement social.* Ce courant de l'«économie sociale», notamment la doctrine de Le Play sur le contrôle social par le moyen autoritaire de la corporation, du patronage, de la famille, du mutualisme, a exercé une grande influence sur les gauches autant que sur les droites, et suscité la formation du système moderne de la «sécurité sociale»[6].

Sous la Troisième République enfin, la notion de «société» s'est assez altérée dans l'idéologie du «solidarisme» par rapport à son origine. Dans ce nouveau système, prétendue «troisième voie» entre le socialisme et le libéralisme, la «solidarité» est avant tout un «fait» social «scientifiquement» observable. Il a servi à légitimer le contrôle social par l'intervention de l'État à l'épreuve des mouvements socialistes. Les antagonismes entre l'idéal et le réel, entre la spontanéité et la contrainte sont habilement dissolus.

Il y avait une autre transformation de problématique sous ce régime. Par sa nature de régime «républicain», la vision hiérarchique de la société n'est plus supportable au regard de la conscience politique. Le décalage entre l'égalité idéale du droit et l'inégalité sociale réelle devait être comblé par la «moralisation» des classes inférieures sous l'initiative du pouvoir public : l'éducation publique[7]. C'est ce questionnement qui ouvre le grand champ de bataille entre la vision catholique et la vision républicaine, à la fin du siècle.

Par rapport à ce parcours long et complexe de l'histoire de la notion de «société» au 19e siècle, notre objet de recherche est naturellement trop limité pour conclure en avançant une thèse générale. Nous n'avons pu traiter, même parmi les penseurs catholiques des années 1830, Ozanam, Morogue, A. de Melun, et notre analyse des

---

[6] F. Ewald, *L'Etat providence, op. cit.*, p. 110-111.

[7] Rappelons que les penseurs majeurs républicains de cette période tels que Jules Barni, Alfred Fouillée, Charles Renouvier, Émile Littré, se sont ardemment attachés à l'éducation publique, sans parler des hommes politiques républicains. Émile Durkheim, un représentant de l'universitaire républicain et le «père fondateur» de la «sociologie», était titulaire à la Sorbonne de la chaire de la «science de l'éducation».

économistes sociaux libéraux reste encore partielle, à plus forte raison celui des socialistes. Nous nous sommes borné ici à relever la variété des problématiques de cette notion à la période naissante, des années 1830, afin d'en réveler le caractère conflictuel intrinsèque. Cet examen nous permettra de comprendre le chemin postérieur de cette notion, non comme un développement unidirectionnel vers une convergence philosophique pendant la Troisième République, mais comme un processus de dissimilation des éléments antagonistes irréductibles avec la *neutralisation* et l'*institutionnalisation* du savoir du «social». Pour le dire autrement, l'esprit sous la Troisième République n'est point, au niveau philosophique, la solution définitive apportée à la «question sociale», mais une conséquence de ce processus de dissimilation des problématiques originelles. C'est cette thèse que notre prochaine étude se consacrera à développer, en explorant un demi-siècle de vie de cette notion à partir des années 1840.

BIBLIOGRAPHIE

1. OUVRAGES DE VILLENEUVE-BARGEMONT

Économie politique chrétienne ou Recherches sur la nature et les causes du paupérisme, 3 vol., Paris, Guillaumin, 1834 (2e éd. 1837).

L'Université catholique, recueil religieux philosophique et littéraire (1835, 1836, 1837).

Discours à la Chambre des Députés dans la discussion du projet de loi sur le travail des enfants dans les manufactures, 1840.

Discours prononcé à la chambre des députés par M. le Comte Alban de Villeneuve-Bargemont, dans la discussion du projet de loi sur le travail des enfants dans les manufactures, 1840.

Discours à la Chambre des Députés sur le mariage des indigents et dans la discussion de la loi du 2 mars 1841.

Histoire de l'économie politique ou Études historiques, philosophiques et religieuses sur l'économie politique des peuples anciens et modernes, 2 vol., Paris, 1841.

Le livre des affligés, 2 vol., Paris, Delloye, 1841.

«Notice sur l'Économie politique en Espagne», *Journal des Economistes*, 7.

«De l'influence des passions sur l'ordre économique des sociétés», mémoire lu à *l'Académie des Sciences morales et politiques*, le 28 mars 1846.

«Lettre aux membres fondateurs», *Annales de la charité*, première année, 1846, p. 61-64.

«Considérations morales sur l'indigence, le travail, l'aumône et la charité», *Annales de la charité*, première année, 1846, p. 75-99.

«Bibliographie : *Économie politique, ou principes de la science des richesses*, par M. J. Droz, de l'Académie française et de l'Académie des sciences morales et politiques. Seconde édition, revue et augmentée», *Annales de la charité*, deuxième année, 1846, Paris, 1847, p.447-453.

Collaboration au *Plutarque Français* (articles Michel de l'Hôpital et Sully).

Annales de la charité, 1847.

2. COMMENTAIRES SUR VILLENEUVE-BARGEMONT

FESTY, Octave, «Le Vte Alban de Villeneuve-Bargemont et la condition des ouvriers français aux environs de 1830», *Revue des sciences politiques*, 1919, t. 13, p. 78-98, p. 234-261.

LALLIER, F., «D'une nouvelle école d'économie politique», *Revue européenne* t. 1, 1835, p. 129-148, t .2, p. 247-283.

La Quotidienne, le 9 octobre et le 12 décembre, 1834.

LASSIGNY, E. de Leclerc de Juigne de, *Histoire de la maison de Villeneuve en Province*,

3 vol., Paris, 1900-1902.

THÉRY, Adolphe, *Un précurseur du catholicisme social, le vicomte de Villeneuve-Bargemont*, Paris, Taffin-Lefort, 1911.

TIANO, André, *Alban de Villeneuve-Bargemont (1784-1850) : le précurseur de l'Etat social ou un grand notable bien ordinaire?*, Nîmes, C. Lacour, 1993.

VILLENEUVE-BARGEMONT, Comte Joseph de, *Souvenir de soixante ans*, Paris, 1870.

VINCENS, E., «De l'organisation sociale et en particulier de l'organisation industrielle», *Revue mensuelle d'Economie politique*, 1836, p. 1-14, p. 49-61, p. 97-116, p. 146-173, p. 209-242, p. 289-311.

3. OUVRAGES GÉNÉRAUX CONSULTÉS

ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958.

BARJOT, Dominique, *Histoire économique de la France au 19e siècle*, Paris, Nathan, 1995.

BÉCHARD, Ferdinand, *Essai sur la centralisation administrative*, 2 vol., Marseille et Paris, 1836.

——, *La commune, l'Église et l'État dans leurs rapports avec les classes laborieuses*, Paris, 1849.

BERENSON, Edward, «A New Religion of the Left : Christianity and Social Radicalism in France, 1815-1848» in F. Furet and M. Ozouf eds., *The Transformation of Political Culture*, 1789-1848, Oxford, Pergamon Press, 1989, pp. 543-560.

BLANQUI, Adolphe, *Des classes ouvrières en France pendant l'année 1848*, Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques de l'Institut, t.7, Paris, 1849.

BLONDEL, Jules-Édouard, *La question sociale et sa solution scientifique*, 1887.

BONALD, Louis-Gabriel-Ambrois de (Vte), «De la richesse des Nations» du 23 décembre, 1810, in *Mélanges littéraires, politiques et philosophiques* t. 2, *Œuvres complètes*, vol. 11, Paris, Slatkine, 1982, p. 346-364.

——, *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société* in *Œuvres complètes* vol. 7-8, Slatkine, Paris, 1982.

——, *Législation primitive, discours préliminaire*, in *Œuvres complètes*, vol. 1-2, Paris, Slatkine, 1982.

——, *Législation primitive, considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison* in *Œuvres complètes*, vol. 1-2, Paris, Slatkine, 1982.

——, *Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social, ou du pouvoir, du ministre et du sujet dans la société* in *Œuvres complètes*, vol. 1-2, Paris, Slatkine, 1982.

——, *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'histoire* in *Œuvres complètes*, vol. 7-8, Paris, Slatkine, 1982.

BORGETTO, Michel, *La notion de fraternité en droit public français : le passé, le présent et l'avenir de la solidarité*, Paris, Librairie Générale de droit et de jurisprudence, 1993.

BOURGEOIS, Léon, *Solidarité*, 1896, reproduction, Presses Universitaires du Septentrion, 1998.

BRAUDEL, Fernand et LABROUSSE, Ernest dir., *Histoire économique et sociale de la France*, t. 3, *L'avènement de l'ère industrielle (1789-années 1880)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1976.

BURCHELL, Graham, GORDON, Colin and MILLER, Peter eds. *The Foucault Effect : Studies in Gouvernmentality*, London, Harverster Wheatsheaf, 1991.

BURET, Eugène, *De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France*, Paris, 2 vol, 1840.

CASTEL, Robert, *Les métamorphoses de la question sociale*, Paris, Gallimard, 1999, (1ère éd. 1995).

CHARLE, Christophe, *La république des universitaires, 1870-1940*, Paris, Seuil, 1994.

CHARLETY, Sébastien, *Histoire du saint-simonisme*, Genève, Gonthier, 1965.

CHERBULIEZ, A.-E., *Le socialisme, c'est la barbarie : examen des questions sociales qu'a soulevées la Révoltion du 24 février 1848*, Paris, 1848.

CHEVALIER, Louis, *Classes laborieuses et Classes dangereuses à Paris, dans la première moitié du 19e siècle*, 1958, reproduction, Hachette, 1984.

CHRISTOPHE, Paul, *Les pauvres et la pauvreté, 2e partie : du 16e siècle à nos jours*, Paris, Desclée, 1987.

DE COUX, Charles, *Essai d'Économie politique : discours prononcé à l'ouverture d'un cours d'économie politique*, Paris, 1832.

DESCHANEL, Paul, *Question sociale*, 1898.

DESJARDINS, Arthur, *Questions sociales et politiques*, 1893.

DONZELOT, Jacques, *La police des familles*, Paris, Éditions de Minuit, 1977.

——, *L'invention du social : essai sur le déclin des passions politiques*, Paris, Seuil, 1994.

DROZ, Joseph, *Économie politique ou principe de la science des richesses*, Paris, 1829.

DUCHÂTEL, M. Tanneguy, *Considérations d'économie politique sur la bienfaisance ou de la charité*, 2e éd., Paris, 1836.

DUNOYER, Charles-Barthélemy, *L'industrie et la morale considerées dans leurs rapports avec la liberté*, Paris, 1825.

DUPRAT, Catherine, *Usage et pratiques de la philanthropie*, 2 vol., Paris, Comité d'histoire de la sécurité sociale, 1997.

——, *Le temps des philanthropes : la philanthropie parisienne des Lumières à la monarchie de Juillet*, t. 1., Paris, Édition du C.T.H.S.

DUROSELLE, Jean-Baptiste et MAYEUR, Jean-Marie, *Histoire du catholicisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1949.

DUROSSELLE, Jean-Baptiste, *Les débuts du catholicisme social en France (1822-1870)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1951.

EPSZTEIN, Léon, *L'économie et la morale aux débuts du capitalisme industriel en France et en Grande-Bretagne*, Paris, Armand Colin, 1966.

EVANS, David Owen, *Le socialisme romantique : Pierre Leroux et ses contemporains*, Paris, Librairie Marcel Rivière et C^ie^, 1948.

EWALD, François, *L'Etat providence*, Paris, Bernard Grasset, 1986.

FAVRE, Pierre, «La Science Politique en France depuis 1945», *Revue internationale de science politique*, vol. 2, no. 1, 1981, p. 95-120.

——, *Naissance de la science politique en France (1870-1914)*, Paris, Fayard, 1989.

FORREST, Alan, *The French Revolution and the Poor*, Oxford, Basil Blackwell, 1981.

FOUCAULT, Michel, «Naissance de la biopolitique», in *Dits et écrits, 1954-1988*, t. 3, *1976-1979*, Paris, Gallimard, 1994, p. 818-825.

FRÉGIER, H.-A., *Des classes dangereuses de la population dans les grandes villes et des moyens de les rendre meilleures*, Paris, 2 vol., 1840.

GARNIER, H. Joseph éd., *Le droit au travail à l'Assemblée nationale. Recueil complet de tous les discours prononcés dans cette mémorable discussion*, Paris, 1848.

GARNIER, H. Joseph, *De l'origine et de la filiation du mot économie politique et des divers autres noms donnés à la science économique*, Paris, 1852.

GAUCHET, Marcel, «L'expérience totalitaire et la pensée de la politique», *Esprit*, 7-8, juillet-août, 1976.

——, «Les droits de l'homme ne sont pas une politique», *Le Débat*, 3, juillet-août, 1980, p. 3-21.

——, *La révolution du pouvoir : la souveraineté, le peuple et la représentation 1789-1799*, Paris, Gallimard, 1995.

GÉRANDO, Joseph-Marie de, *Le Visiteur du pauvre*, Paris, 1821, reproduction, Jean-Michel Place à Paris, 1989.

——, *Des progrès de l'industrie dans leurs rapports avec le bien-être physique et moral de la classe ouvrière*, 2^e^ éd., 1845.

GIDE, Charles, «L'école nouvelle», in *Quatre écoles d'économie sociale, Conférences de Genève*, 1890, repris dans *Archives de Sciences Sociales de la Coopération et du Développement*, no. 82, octobre-décembre, 1987.

GUESLIN, André, *L'invention de l'économie sociale : Idées, pratiques et imaginaires coopératifs et mutualistes dans la France du 19^e^ siècle*, 2^e^ éd., Paris, Economica, 1998.

——, *Gens pauvres, pauvres gens dans la France au 19^e^ siècle*, Paris, Aubier, 1998.

GUILLAUME, Michel dir., *La sécurité sociale : son histoire à travers les textes*, t. 1 - 1780-1870, Paris, Comité d'Histoire de la Sécurité Sociale, 1988.

HATZFELD, Henri, *Du paupérisme à la sécurité sociale, 1850-1950 : essai sur les origines de la Sécurité sociale en France*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1989.

HIMMELFARB, Gertrude, *The Idea of Poverty : England in the eraly industrial age*, New York, Alfred A. Knope, 1984.

KESLASSY, Eric, *Le libéralisme de Tocqueville à l'épreuve du paupérisme*, Paris, L'Harmattan, 2000.

KOLARA, Bernard et SAVOYE, Antoine, *Les inventeurs oubliés, Le Play et ses continuateurs aux origines des sciences sociales*, Seyssel, Champ-Vallon, 1989.

LABORDE, Alexandre de, *De l'esprit d'association dans tous les intérêts de la communauté*, 3^{e} éd., Paris, 1834 (1ère éd. en 1818).

LA ROCHEFOUCAULD-LIANCOURT, *Premier rapport du comité de mendicité, exposé des principes généraux qui ont dirigé son travail*, Paris, Imprimerie nationale, 1790.

——, *Quatrième rapport du comité de mendicité, Secours à donner à la classe indigente dans les différents âges et dans les différentes circonstances de la vie*, Imprimé par ordre de l'Assemblée Nationale, 1790.

——, *Septième rapport du comité de mendicité, ou résumé sommaire du travail qu'il a présenté à l'Assemblée*, imprimé par ordre de l'Assemblée Nationale, 1790.

LASCH, Christopher, *The Culture of Narcissism*, New York, Warner Books, 1979.

LAURENT, Émile, *Le paupérisme et les associations de prévoyance, nouvelles études sur les sociétés de secours mutuels : histoire, économie politique, administration*, 2 vol. Paris, 1865.

LE BRAS-CHOPARD, Armelle, *De l'égalité dans la différence, le socialisme de Pierre Leroux*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1986.

LEFOET, Claude et GAUCHET, Marcel, «Sur la démocratie : le politique et l'institution du social», *Textures*, 2-3, 1971.

LEFORT, Claude, «Les droits de l'homme et l'État-providence», in *Essais sur le politique (19^{e}-20^{e} siècle)*, Paris, Seuil, 1986, p. 31-58.

——, «Droits de l'homme et politique», in *L'invention démocratique, les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1981, p. 45-83.

——, «L'image du corps et le totalitarisme», in *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981, p.159-176.

LEROUX, Pierre, «De l'individualisme et du socialisme» in *Aux philosophies, aux artistes, aux politiques : trois discours et autres textes*, Paris, Payot et Rivages, 1994, (1ère publication en 1833).

——, «De l'économie politique anglaise», in *Aux philosophies, aux artistes, aux politiques : trois discours et autres textes*, Paris, Payot et Rivages, 1994 (article paru dans *Le National* en 1834).

——, «Aux politiques, de la philosophie et du christianisme», in *Aux philosophes, aux artistes, aux politiques, trois discours et autres textes*, Paris, Payot et Rivages, 1994 (article paru dans la *Revue encyclopédique* numéro d'août 1832).

LETERRIER, Sophie-Anne, *L'institution des sciences morales : l'Académie des sciences morales et politiques, 1795-1850*, Paris, L'Harmattan. 1995.

LHOMME, Jean, *La grande bourgeoisie au pouvoir (1830-1880) : essai sur l'histoire sociale de la France*, Paris, Presses Universitaires de France, 1960.

LIPOVTSKY, Gilles, *L'ère du vide, essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983.

LYNCH, Katherine A., *Family, Class, and Ideology in Early Industrial France : Social Policy and the Working-Class Family, 1825-1848*, Madison and Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 1988.

MALTHUS, Thomas Robert, *An Essay on the Principle of Population*, 1798.

MANENT, Pierre, «Démocratie et totalitarisme, à propos de Claude Lefort», *Commentaire*, vol. 4, no. 16, 1981, p. 574-583.

MANNEQUIN, Théodore, *La question sociale et la science*, 2e éd., 1893.

MARTIN, Louis, *La question sociale est-elle une question morale ?*, 1898.

MICHEL, Henry, *L'idée de l'État : essai critique sur l'histoire des théories sociales et politiques en France depuis la Révolution*, Paris, Hachette, 1896.

MUCCHIELLI, Laurent, *La découverte du social : naissance de la sociologie en France (1870-1914)*, Paris, Éditions la découverte, 1998.

NAVILLE, M., *De la charité légale, de ses effets et de ses causes*, 2 vol. Paris, 1836.

NICOLET, Claude, *L'idée républicaine en France (1789-1924)*, Paris, Gallimard, 1994.

NISBET, Robert, *Conservatism : Dream and Reality*, Milton Keynes, Open University Press, 1986.

NORD, Philip, *The Republican Moment : Struggles for Democracy in Nineteenth-Century France*, Cambridge, Harvard University Press, 1995.

NOURRISSON, Paul, *Histoire de la liberté d'association en France depuis 1789*, 2 vol., 1920.

PIERRARD, Pierre, *L'Église et les ouvriers en France (1840-1940)*, Paris, Hachette, 1984.

POLANYI, Karl, *La grande transformation, aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard, 1983 (Trad. de *The Great Transformation : The Political and Economic Origins of Our Time*, Beacon Press, 1957).

POYNTER, J. R., *Society and Pauperism : English Ideas on Poor Relief, 1795-1834*, London, Routledge and Kegan Paul, 1969.

PROCACCI, Giovanna, *Gouverner la misère : la question sociale en France 1789-1848*, Paris, Seuil, 1993.

RIEDEL, Manfred, «Gesellschaft, bürgerlich» in hrsg. von Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe : historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 2, Stuttgart, Klett-Cotta, 1992, cop.1975, S. 719-800.

ROSANVALLON, Pierre, *Le moment Guizot*, Paris, Gallimard, 1985.

——, *L'État en France de 1789 à nos jours*, Paris, Seuil, 1990.

——, *La crise de l'État-providence*, nouvelle éd. Paris, Seuil, 1992 (1ère éd. 1981).

——, *Le sacre du citoyen : histoire du suffrage universel en France*, Paris, Gallimard, 1992.

SASSIER, Philippe, *Du bon usage des pauvres : histoire d'un thème politique (16e-20e siècle)*, Paris, Fayard, 1990.

SAY, Jean-Baptiste, *Cours complet d'économie politique pratique*, 3e éd., 2 vol., Paris, Guillaumin, 1852.

SENNETT, Richard, *The Fall of Public Man*, Alfred A. Knoph, 1976.

SISMONDI, Sismonde de, *Nouveaux principes d'économie politique, ou De la richesse dans ses rapports avec la population*, Paris, 1819.

——, «Avertissement sur cette seconde édition» in *Nouveaux principes d'économie politique*, 2e éd., 1827.

SMITH, Adam, *The Theory of Moral Sentiments*, London, 1759.

——, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, 2 vol., Paris, Flammarion, 1991 (trad. de *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 1776).

STEIN, Lorenz Von, *Der Sozialismus und Communismus des heutigen Frank-reichs. Ein Beitrag zur Zeitgeschichte*, Leipzig, Otto Wigand, 1842.

SWELL, William H., *Gens de métier et révolutions : le langage du travail de l'Ancien Régime à 1848*, Paris, Aubier Montaigne, 1983.

TOCQUEVILLE, Alexis de, *Sur le paupérisme*, Paris, Allia, 1999 (premièrement paru en 1835).

TOPALOV, Christian, *Naissance du chômeur, 1880-1910*, Paris, Albin Michel, 1994.

TUDESQ, André-Jean, *Les grands notables en France (1840-1849)*, 2 vol. Paris, Presses Universitaires de France, 1965.

——, «La décentralisation et la droite en France au 19e siècle», in *La Décentralisation*, 4e colloque d'histoire organisé par la faculté des Lettres et des Sciences humaines d'Aix-en-Provence, les 1er et 2 décembre 1961, Publications des Annales de la Faculté des Lettres d'Aix-en-Provence, 1964.

VILLERMÉ, Louis-René, *Tableau de l'état physique et moral des ouvriers employés dans les manufactures de coton, de laine et de soie*, Paris, 2 vol., 1840.

WALDINGER, Renée, DAWSON, Philip and WOLOCH, Isser eds., *The French Revolution*

and the Meaning of Citizenship, Westport, Conn., Greenwood Press, 1993.

WEILL, Georges, *Histoire du parti républicain en France de 1814 à 1870*, Paris, Félix Alcan, 1900.

WEISZ, George, «L'idéologie républicaine et les sciences sociales. Les durkheimiens et la chaire d'histoire d'économie sociale à la Sorbonne», *Revue française de sociologie*, vol. 20, no. 1, 1979, p. 83-112.

ZIEGLER, Théobald, *La question sociale est une question morale*, 1898.