



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	La question sociale et la politique (1) -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(4), 382-327
Issue Date	2001-12-21
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/15099
Type	departmental bulletin paper
File Information	52(4)_p382-327.pdf



**LA QUESTION SOCIALE ET LA POLITIQUE (1)*
UNE ORIGINE PHILOSOPHIQUE DE L'ÉTAT SOCIAL DANS
LES ANNÉES 1830 EN FRANCE**

Takuji TANAKA**

TABLE DES MATIÈRES

Introduction

Première partie : Étude préliminaire

1. La vie de Villeneuve-Bargemont
2. Les œuvres
3. Les études consacrées à sa pensée
4. Le point de vue de recherche

Deuxième partie : Paupérisme et question sociale

Chapitre premier : La critique de l'économie politique

1. La critique traditionaliste
2. La critique par l'économiste social

*Cet article est issu d'un mémoire de DEA d'études politiques soutenu le 12 septembre 2000 à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (France) devant un jury composé de Monsieur Pierre Rosanvallon (Président, directeur d'études politiques à l'EHESS) et Madame Françoise Mélonio (Université de Paris IV). Je tiens ici à remercier, pour leurs remarques précieuses, ces deux membres du jury, et plus particulièrement mon directeur de recherche, M. Pierre Rosanvallon, dont les conseils judicieux et encourageants, qui ont jalonné les deux ans de mes études en France de 1999 à 2001, ont rendu possible l'achèvement du présent article.

**Assistant de recherche à la Faculté de Droit de l'Université de Hokkaido (Japon).

LA QUESTION SOCIALE ET LA POLITIQUE (1)

3. La critique par Villeneuve-Bargemont

Chapitre deux : La conception de «paupérisme»

1. L'histoire de la conception de pauvreté

2. La «pauvreté individuelle»

3. De la «pauvreté individuelle» au «paupérisme»

Conclusion : La notion de «société» chez Villeneuve-Bargemont

(présent numéro)

Troisième partie : «Organisation sociale»

Chapitre premier : L'économie sociale

Chapitre deux : L'art du gouvernement social

Conclusion

Bibliographie

INTRODUCTION

La recherche sur «le social»

La notion du «social» constitue un des objets majeurs de la recherche de la philosophie politique contemporaine. Les problématiques répétées depuis plus de trente ans - l'immobilisme et la bureaucratisation de la vie collective, le déclin du civisme et de l'esprit public, la progression parallèle de l'atomisation individuelle et du conformisme social - se rapportent au pouvoir enraciné dans le domaine «social». Certains considèrent que ces problèmes résultent de la place attribuée au sujet individuel menacé par le nouveau type de domination ou de manipulation propre à la «société de consommation» ou société «psychologique»¹. D'autres rapportent ces problématiques au contexte de la «crise de l'État providence». Celle-ci ne porte pas

¹ Quelques exemples de ce type de critique actuelle : Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism*, New York, Warner Books, 1979 ; Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide, essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983, notamment chapitre 2, «Narcisse ou la stratégie du vide».

seulement sur l'élargissement excessif du budget étatique, mais aussi sur l'étouffement de la solidarité spontanée et l'aggravation du clientélisme des individus sous la pression du pouvoir régulateur qui se diffuse conformément à la notion de «société»². Selon ces chercheurs, l'État providence, nommé aussi «l'État social»³, n'est pas qu'un type d'institution politique, mais aussi un représentant et un serviteur du pouvoir «social» que caractérise la nouvelle technologie de l'«assurance» et de la «protection» des individus⁴.

Confrontés à cette situation d'une propagation du pouvoir protecteur dans la «société», des philosophes politiques contemporains cherchent à conceptualiser une série de notions nouvelles : «le politique», distingué de «la politique» et opposé au «social»⁵. «Le social» désigne, en l'occurrence, associé étroitement à l'image du «totalitarisme», la logique de l'exercice du pouvoir moderne. Cette logique représente *la collectivité transcendant l'individu et se caractérise par l'image du «peuple-Un»*, alors qu'elle inclut la division fonctionnelle des composants⁶. Cet exercice du pouvoir fondé sur la logique du «social» dépassant le cadre institutionnel de la politique et du droit, on ne peut plus bien le saisir avec la notion traditionnelle de «la politique» comme «État», «constitution» ou dichotomie entre «public» et «privé»⁷. C'est cette

² Cf. Pierre Rosanvallon, *La crise de l'État-providence*, nouvelle éd., Paris, Seuil, 1992, p.31.

³ Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale*, Paris, Gallimard, 1999, p. 431 (1^{er} édition en 1995). Cette nomination est à l'origine allemande, *Sozialstaat*, et commencé à être employée dans les années 1880. Cf. P. Rosanvallon, *La crise de l'Etat-providence*, *op. cit.*, p. 141.

⁴ Voir la compréhension de l'État providence par François Ewald, selon laquelle il résulte «des processus de socialisation» et son but essentiel est l'«assurance» de la vie individuelle. Cf. *L'Etat providence*, Paris, Bernard Grasset, 1986, p. 16.

⁵ Par exemple, Claude Lefort et Marcel Gauchet, «Sur la démocratie : le politique et l'institution du social», *Textures*, 2-3, 1971 ; *Esprit*, 7-8, juillet-août, 1976, intitulé «Retour du politique», notamment l'article dans ce même numéro de Marcel Gauchet, «L'expérience totalitaire et la pensée de la politique» ; Claude Lefort, «L'image du corps et le totalitarisme», in *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981, p.159-176. On peut également se référer à ce sujet à l'ouvrage classique de Hannah Arendt dans lequel l'opposition entre «le politique» et «le social» se formalise. Cf. *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958.

⁶ C. Lefort, *Invention démocratique*, *op. cit.*, p. 100-101.

⁷ Sur la critique de la compréhension du phénomène «politique» en termes de «droit», voir un article pointu de Marcel Gauchet, «Les droits de l'homme ne sont pas une politique», *Le Débat*, 3, juillet-août, 1980, p. 3-21. Il évoque notamment trois phénomènes qui échappent à la compréhension critique en termes de «droit» : le renforcement du rôle de l'État ; l'approfondissement de l'anonymat social ; l'aggravation du désintérêt pour la chose publique. Ainsi conclut-il : les droits de l'homme ne peuvent

problématique de la nouvelle perception du pouvoir fondé sur «le social», qui fait de la conceptualisation du «politique» par rapport au «social» une tâche marquante pour la philosophie politique actuelle.

Ce que nous proposons ici ne concerne pas directement la recherche philosophique et conceptuelle des notions du «politique» et du «social». Compte tenu de cette problématique actuelle, nous essayons d'examiner la notion de «société» du point de vue historique. Car, malgré une convergence au niveau du questionnement, il nous semble que la recherche philosophique sur la notion du «politique» échoue à se diversifier, faute de terrain commun⁸. Le but de notre recherche consiste alors à fournir les moyens de creuser cette problématique d'une manière cumulative, à travers l'examen du contexte historique dans lequel s'est produite et s'est développée la notion de «société», en rapport avec la transformation de la pensée politique.

La notion de «société» au 19^e siècle

En effet, si l'on considère l'histoire de la notion de «société», il s'avère que cette notion est apparue en rupture tranchée avec la notion traditionnelle de «société civile», à une époque précise, dans la seconde moitié du 18^e siècle. La notion traditionnelle, identifiée originellement au domaine politique, s'est décomposée tout au long du siècle

constituer une politique, car ils ne donnent pas «les moyens de surmonter la dynamique aliénante de l'individualisme» (*ibid.*, p. 21).

Cet article est une réponse critique à l'article antérieur de Claude Lefort qui a suscité des débats philosophiques concernant la relation entre droit et politique, entre totalitarisme et démocratie. Voir Claude Lefort, «Droits de l'homme et politique», in *L'invention démocratique, les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1981, p. 45-83 ; Pierre Manent, «Démocratie et totalitarisme, à propos de Claude Lefort», *Commentaire*, vol. 4, no. 16, 1981, p. 574-583 ; Claude Lefort, «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 (première publication en 1985).

⁸ P. Favre souligne déjà, dans son article de 1981, la grande diversité des approches du «politique» (à son sens, légitimité du pouvoir et modes de domination) dans la théorie politique contemporaine : nouvelle philosophie ; philosophie marxiste ; nouvelle définition du pouvoir par M. Crozier ou par M. Foucault ; analyse sociologique d'A. Touraine, de R. Boudon et de P. Bourdieu, etc. Cf. Pierre Favre, «La Science Politique en France depuis 1945», *Revue internationale de science politique*, vol. 2, no. 1, 1981, p. 95-120, notamment p. 114 et s.

et s'est défaite au milieu du 19^e siècle, remplacée alors par celle de «société»⁹. Aussi n'y a-t-il rien de fortuit dans le fait qu'au cours du 19^e siècle se multiplient les tentatives de reconstruction de la pensée politique sur la base de la notion «sociale» : l'effort des nouvelles sciences morales et politiques pour saisir la «loi sociale» au

⁹ Selon M. Riedel, la notion traditionnelle de «société civile» (*societas civilis*, *πολιτικὴ κοινωνία*), née chez Aristote et reprise par la philosophie scolastique du droit naturel, inclut les citoyens de statut libéral et égal, et le gouvernement collectif. La «société civile» traditionnelle est donc un domaine essentiellement politique (*πολιτικὴ*), distingué du domaine économique (*οἰκοζ*). Cette notion a commencé à se décomposer, d'après M. Riedel, à partir du 17^e siècle et a disparu au milieu du 19^e siècle, remplacée par la nouvelle notion de «société». En gros, trois éléments se rapportent à cette décomposition.

Le premier élément est la dissociation entre l'État et la société civile. Alors que l'essence de cette notion traditionnelle réside dans l'identification de la «société civile» à la politique, deux tendances modernes, à partir du 17^e siècle, ont fini par opérer leur dissociation. Premièrement, la théorisation de la «souveraineté» chez Bodin, et surtout chez Hobbes, ont inspiré l'autonomie de la logique du gouvernement par rapport aux autres activités sociales. Deuxièmement, la conceptualisation manifeste de cette distinction entre l'État et la société civile s'est effectuée dans la seconde moitié du 18^e siècle avec les théoriciens économiques anglais parmi les philosophes moraux écossais, notamment chez A. Ferguson et A. Smith. Ils ont élaboré la nouvelle notion de «société civile» définie comme relation économique induit par l'acte d'échange selon les intérêts privés, avec ces deux événements - la dépolitisation de la «société civile» et sa mise au centre de l'activité économique -, la notion traditionnelle de «société civile» a-t-elle perdu sa signification essentielle à la fin du 18^e siècle.

Le deuxième élément est la séparation de l'aspect normatif et universel avec l'aspect réel et historique. Dans la terminologie traditionnelle, la «société civile» signifie à la fois la communauté d'une forme universelle qui est mise en ordre selon le «droit» au sens normatif, et une communauté d'existence historique. Cette convergence de la normativité avec la réalité historique se perpétue jusqu'à la philosophie de Kant, avec qui s'effectue la formalisation de la notion normative de la «société civile», fondée sur le droit de l'homme universel. C'est à partir du 19^e siècle que s'accroît la contradiction entre la notion normative et universelle de la «société civile» composée par les citoyens égaux et libres, et la réalité historique de la société composée par le «Peuple» dont la plus grande partie constituait la «classe des pauvres» (Cf. Philippe Sassier, *Du bon usage des pauvres : histoire d'un thème politique (16^e-20^e siècle)*, Paris, Fayard, 1990, p. 196).

Le troisième élément est l'avènement de la «question sociale» au 19^e siècle qui a provoqué, dans la notion de «société civile», un décalage décisif entre l'égalité de droit et l'inégalité sociale. Dans la terminologie traditionnelle, alors que la «société civile» se compose, au niveau idéal, de citoyens égaux, elle excluait, en réalité, l'esclave, de même que la femme et l'enfant. Néanmoins, tant que l'esclave n'est pas considéré comme «homme», le conflit intérieur à la notion entre l'égalité de droit et l'inégalité réelle n'est pas clairement remarquée. C'est à partir du 19^e siècle que cette contradiction se révèle dans la notion de «société civile», à la suite de la nouvelle idée du droit et de la nouvelle réalité. Au niveau du droit, la société politique ne se compose plus seulement d'une classe privilégiée, mais du «Peuple» dans lequel chaque individu bénéficie du droit universel d'égalité, alors que dans la réalité, l'inégalité sociale s'accroît progressivement par suite de l'industrialisation. Cf. Manfred Riedel, «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.

tournant des 18^e et 19^e siècles¹⁰, les critiques des notions classiques de la politique comme «souveraineté», «droit naturel» ou «contrat social» tout au long du 19^e siècle¹¹; la formation des idées fondées sur la notion de «social» comme «socialisme», «sociologie»; l'émergence d'une modalité inédite du gouvernement à la fin de ce siècle, comme le système de la «sécurité sociale» et de l'«État social», s'appuyant sur les idées de «droit social», de «sociologie» et de «solidarité sociale»¹². Il ressort de là que notre recherche doit se diriger vers l'articulation de la notion de «société» à sa nouvelle problématique politique dans le contexte historique du 19^e siècle¹³.

Or, tandis que la signification de la notion de «société» s'est renouvelée à la fin du 18^e siècle¹⁴, l'élaboration de cette notion, face au problème de l'ordre collectif et des pratiques gouvernementales, a commencé par la formule novatrice apparue dès les années 1830 : la «question sociale»¹⁵. C'est sur cette perception critique que se fait la reconstruction de l'idée politique et des pratiques du gouvernement tout au long du 19^e siècle. Nous pouvons diviser, en gros, le parcours de cette notion en trois époques.

¹⁰ Par exemple, la *mathématique sociale* de Condorcet et de Laplace; la *physiologie sociale* de Cabanis; l'*économie politique* formée par Adam Smith et poursuivie par des économistes français tels que Jean-Baptiste Say, Destutt de Tracy, Røederer, Charles Comte, Charles Dunoyer, Benjamin Constant. Cf. Pierre Rosanvallon, *Le moment Guizot*, Paris, Gallimard, 1985, p. 21-25. On peut également noter à cet égard la création de l'*Académie des sciences morales et politiques* en 1832.

¹¹ À propos de la critique du «droit naturel» au 19^e siècle, Claude Nicolet, *L'idée républicaine en France (1789-1924)*, Paris, Gallimard, 1994, p. 333-348.

¹² Trois ouvrages sont les plus propres à définir la perspective à ce sujet : Pierre Rosanvallon, *L'État en France de 1789 à nos jours*, Paris, Seuil, 1990, p. 137-195; Jacques Donzelot, *L'invention du social : essai sur le déclin des passions politiques*, Paris, Seuil, 1994; F. Ewald, *Etat providence*, *op. cit.*

¹³ Dans la mesure où la motivation de cette étude consiste en l'approfondissement de la problématique actuelle autour de la notion du «politique» et du «social», nous n'avons pas l'intention de faire nôtre ici l'image banale du 19^e siècle selon laquelle le domaine libéral et autonome de la «société civile» s'est formée en s'opposant à l'État oppressif. Nous considérons plutôt cet avènement de la notion de «société» comme une réponse à la nécessité de trouver d'autres pratiques du «gouvernement» que celles de l'État dans le contexte spécifique du 19^e siècle. Notre intérêt réside donc dans l'examen de la liaison établie à cette époque entre la notion de «société» et les pratiques du «gouvernement» en rapport avec la transformation de la pensée politique.

¹⁴ William H. Swell, *Gens de métier et révolutions : le langage du travail de l'Ancien Régime à 1848*, Paris, Aubier Montaigne, 1983. Selon Swell, le mot «social» signifie au 18^e siècle «un acte volontaire d'association entre individus indépendants». Il est recouvert, au début du siècle suivant, par une nouvelle signification, celle d'«un ensemble d'institutions supraindividuelles» «échappant au contrôle des individus» (*ibid.*, p. 301).

¹⁵ *Ibid.*, p. 301-302. Cf. également sur ce point, Giovanna Procacci, *Gouverner la misère : la question sociale en France 1789-1848*, Paris, Seuil, 1993.

1. Les années 1830 : la formation des problématiques de la notion de «société». Ce qui est caractéristique dans les années 1830 est qu'un spectre de «dissociation sociale», très répandu au début du 19^e siècle¹⁶, est associé à l'image concrète de la condition de la vie des classes ouvrières. Ils vivent, dans le système industriel, dans une condition instable, dégradée et «criminogène»¹⁷. La conception de «question sociale» s'est formée, conformément à cette image des classes laborieuses, visant à la fois le problème du travail et la menace représentée par ces classes sur l'ordre public¹⁸. Cette conception d'une «question sociale» suscite la critique des deux idées existantes. Au début du siècle, le spectre de «dissolution sociale» est entretenu par la mémoire de la terreur provoquée par les républicains révolutionnaires¹⁹. La critique du républicanisme rousseauiste qui ne suppose que les deux pôles, l'État et l'individu, en ignorant le domaine «social»²⁰, résonne naturellement dans la pensée qui traite de la «question sociale». Mais après 1830, la notion de «question sociale» s'est formée notamment avec la critique du libéralisme économique qui provoque, selon cette critique, le phénomène inédit d'un nombre considérable de pauvres. De cette façon, la mise en question du domaine «social» obéit à la conviction selon laquelle ni le républicanisme ni le libéralisme économique ne peuvent établir l'ordre public. C'est ainsi que la «découverte» du domaine «social» ne signifie pas la simple reprise de la vision classique de la «société» - la société auto-régulatrice chez les libéraux, ou la société organique et statique chez les conservateurs -, mais accompagne plutôt une vision politique d'«organisation sociale». Nous allons voir dans cette étude les multiples visions de l'«organisation sociale» : visions de l'économiste social libéral (économistes, philosophes, administrateurs), du catholique social, et du socialiste républicain ou révolutionnaire.

¹⁶ Selon Rosanvallon, ce spectre que presque tous les penseurs de cette époque nourrissent les amène à «repenser [...] le politique et le social». C'est ce qui explique que cette période constitue, d'après lui, «un véritable âge d'or de la philosophie politique». P. Rosanvallon, *Le moment Guizot*, op. cit., p. 75.

¹⁷ Concernant cette identification entre la classe ouvrière et la classe «dangereuse» dans la première moitié du 19^e siècle, voir l'ouvrage classique de Louis Chevalier, *Classes laborieuses et Classes dangereuses à Paris, dans la première moitié du 19^e siècle*, 1958, reproduit chez Hachette en 1984.

¹⁸ W. H. Sewell, *Gens de métier ...*, op. cit., p. 301.

¹⁹ Georges Weill, *Histoire du parti républicain en France de 1814 à 1870*, Paris, Félix Alcan, 1900, p.1 et s.

²⁰ J. Donzelot, *L'invention du social*, op. cit., p. 18.

2. Époque de transition : la *politisation* de la «question sociale» et sa subordination à *l'économique*. La deuxième époque, que nous pouvons appeler *transitionnelle*, comporte deux périodes contrastées. La première, qui va de la Révolution de Février à la fin de la Deuxième République, est marquée par la *politisation* de la «question sociale». Après que la tentative des libéraux et des conservateurs, classes dirigeantes sous la Monarchie de Juillet, pour conserver l'ordre public sans recourir à l'intervention de l'État, a avorté avec la Révolution de Février en 1848, le grand débat autour du «droit au travail» et du «droit à l'assistance» s'est poursuivi à l'Assemblée Nationale²¹. Pourtant, ce débat ayant échoué à se former en un consensus politique, ce régime restait instable et s'est enfin terminé par le coup d'État de Napoléon III en 1851.

La deuxième période recouvre le Second Empire où la «question sociale» est soumise à *l'économique*. S'efforçant d'éviter la politisation de la «question sociale», Napoléon III, auteur de *L'Extinction du paupérisme* paru en 1841, essaie de l'alléger dans deux directions : le développement industriel selon le libéralisme économique, et le renforcement de la régulation sociale autoritaire²². Le débat public concernant la «question sociale» stagne tout au long de ce régime sans produire de pensée innovatrice²³. Un des représentants de la pensée de cette période est Frédéric Le Play. Il a établi la *Société d'économie sociale* en 1856 et a exercé une influence non négligeable dans le champ philosophique et pratique, à travers la publication d'une série de numéros de la revue *Réforme sociale*. Il souligne notamment le rôle du lien traditionnel unissant famille, corporation, société de secours mutuel et religion, en gardant la vision conservatrice d'une «société» moraliste²⁴.

3. Après 1880 : réactivation de la «question sociale» et formation d'une solution

²¹ Michel Guillaume dir., *La sécurité sociale : son histoire à travers les textes*, tome 1 - 1780-1870, Paris, Comité d'Histoire de la Sécurité Sociale, 1988, p. 265-275.

²² Par exemple, cette époque se caractérise par la forte tentative de construire la société de secours mutuel et la caisse d'assurance sous l'initiative du pouvoir public. Cf. Ernest Laurent, *Le paupérisme et les institutions de prévoyance*, 2 vol., Paris, 1865 ; F. Ewald, *Etat providence*, op. cit., p. 257-273 ; R. Castel, *Les métamorphoses de la question sociale*, op. cit., p. 407 et s.

²³ Cf. C. Nicolet, *L'idée républicaine en France*, op. cit., p. 151.

²⁴ B. Kalora et A. Savoye, *Les inventeurs oubliés, Le Play et ses continuateurs aux origines des sciences sociales*, Seyssel, Champ-Vallon, 1989.

républicaine amenée par l'institutionnalisation de la nouvelle science du «social». Dans les années 1880 sous la Troisième République, la dépression économique et l'aggravation du «chômage» ont encore une fois amené la «question sociale» au cœur du débat public²⁵. Deux caractéristiques de l'approche de la «question sociale» de cette époque peuvent être remarquées : l'institutionnalisation de la nouvelle science du «social» et la solution républicaine égalitaire de la «question sociale».

En premier lieu, la position des républicains à l'égard de la «question sociale» de cette époque est la suivante. Opposés, d'un côté, aux socialistes révolutionnaires, les républicains cherchent à borner l'intervention de l'État et à protéger la propriété privée, alors qu'en critiquant, d'un autre côté, les libéraux économiques, ils affirment la nécessité de la réforme sociale à la lumière d'une vision égalitaire de la société, contrairement à la vision hiérarchique des conservateurs. Nous pouvons souligner, dans cette même direction, les pensées contemporaines portant sur la «question sociale» : l'«école nouvelle» de Charles Gide, qui prétend intégrer les trois courants de pensée - le socialisme, le libéralisme et le catholicisme leplaisien²⁶; la doctrine politique vulgarisée en idéologie du régime républicain, le «solidarisme» de Léon Bourgeois²⁷.

L'organisation moderne du système universitaire sous la Troisième République correspond à cette orientation républicaine dans le but de la légitimer par la «science». Certes, on ne saurait saisir toutes les conséquences de l'institutionnalisation du savoir sous le simple angle de l'idéologie républicaine²⁸, mais il importe de faire remarquer

²⁵ Sur l'«invention» de la notion de «chômage», voir l'ouvrage stimulant de Christian Topalov, *Naissance du chômeur, 1880-1910*, Paris, Albin Michel, 1994. L'expression de «question sociale» est largement utilisée de 1880 à 1900. Voici quelques exemples : Jules-Édouard Blondel, *La question sociale et sa solution scientifique*, 1887 ; Théodore Mannequin, *La question sociale et la science*, 2^e éd., 1893 ; Arthur Desjardins, *Questions sociales et politiques*, 1893 ; Paul Deschanel, *Question sociale*, 1898 ; L. Martin, *La question sociale est-elle une question morale ?*, 1898 ; Zieger, *La question sociale est une question morale*, 1898. Cf. également Pierre Favre, *Naissance de la science politique en France (1870-1914)*, Paris, Fayard, 1989, p. 222.

²⁶ Charles Gide, «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.

²⁷ Léon Bourgeois, *Solidarité*, 1896, reproduit chez Presses Universitaires du Septentrion en 1998. Bourgeois prétend aussi que le «solidarisme» établit «une harmonie» entre le libéralisme et le socialisme, entre l'individualisme et le collectivisme (*ibid.*, p. 13 et s.).

²⁸ Christophe Charle, *La république des universitaires, 1870-1940*, Paris, Seuil, 1994, p. 291-292.

qu'en rivalité et en collaboration avec les disciplines adjacentes relatives à la gestion de l'ordre public (la biologie, la psychologie, l'anthropologie, la criminologie, l'hygiène publique, la médecine, etc.), s'est élaborée une science nouvelle de «sociologie», qui a acquis, dans les années 1890, un statut dominant dans le champ universitaire²⁹. Il va de soi que l'école durkheimienne, au cœur de cet avènement du «paradigme du social» (L. Mucchielli), doit être comprise en fonction de ce même contexte politique³⁰.

Ainsi la singularité de la pensée de la Troisième République consiste-t-elle en une institutionnalisation du savoir du «social» dans l'université, et dans la formation d'un consensus républicain qui se distingue du libéralisme, du socialisme et du conservatisme. C'est sur cette base d'une uniformisation philosophique face à la «question sociale» qu'une modalité nouvelle du gouvernement «social», qui contient la formation de l'«État social», du «droit social» et du système de la «sécurité sociale», se construit vers le tournant du siècle dernier³¹. C'est de même dans cette reconstruction des pratiques du gouvernement que nous pouvons déceler la racine de la liaison actuelle entre «le social» et sa problématique politique.

Cette esquisse de l'évolution de l'approche de la «question sociale» au 19^e siècle nous montre que les pratiques du «gouvernement» sont reconstruites en fonction de la «question sociale» de la façon suivante : les multiples tentatives des économistes sociaux, des catholiques sociaux, des socialistes dans les années 1830 ont abouti à la

²⁹ Laurent Mucchielli, *La découverte du social : naissance de la sociologie en France (1870-1914)*, Paris, Éditions la découverte, 1998.

³⁰ Certains chercheurs constatent que l'importance de la pensée d'Émile Durkheim ne se trouve pas dans son originalité, mais dans son effort d'institutionnalisation de la nouvelle science de «sociologie» dans le monde universitaire. Par exemple, C. Nicolet écrit : «Durkheim [...] n'est ni l'inventeur, ni le fondateur de la sociologie française. [...] Ce détour est en fait très éclairant sur le positivisme rémanent de l'idéologie de la Troisième République, pour qui la véritable action politique est une action intellectuelle et sinon spirituelle, du moins morale, qui passe par l'éducation, dispensée par la République» (Claude Nicolet, *L'idée républicaine en France*, op. cit., p. 312). Sur la relation entre la politique républicaine et l'idée durkheimienne, voir aussi un article de G. Weisz, «L'idéologie républicaine et les sciences sociales. Les durkheimiens et la chaire d'économie sociale à la Sorbonne», *Revue française de sociologie*, vol. 20, no. 1, 1979, p. 83-112.

³¹ Cf. Henri Hatzfeld, *Du paupérisme à la sécurité sociale, 1850-1950 : essai sur les origines de la sécurité sociale en France*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1989, «Préface : Pour l'histoire de la protection sociale», p. XI- XIII.

fin du siècle à l'uniformisation philosophique, après une époque transitionnelle au milieu du siècle³². Ainsi, pour éclairer le questionnement portant sur le lien actuel entre la logique du «social» et les pratiques du «gouvernement», il ne suffit pas de peser la signification du «consensus» établi vers le tournant du siècle, mais il importe de le relativiser en fonction des démarches intellectuelles diverses du passé concernant l'approche de la «question sociale». Aussi s'agira-t-il dans notre étude de l'origine de ces démarches des années 1830. En effet, le discours sur «le social», élaboré dans le monde universitaire après les années 1880, est fort éloigné du discours des années 1830 autour de la «question sociale». Celui-ci doit beaucoup aux praticiens et militants des mouvements sociaux, alors que plus tard on tendra à dissimuler les éléments conflictuels ou contradictoires sous des arguments neutres et «scientifiques». De ce point de vue-là, le parcours historique de la notion de «question sociale» n'est pas un processus de «développement» unilatéral vers son accomplissement à la fin du siècle, mais il est plutôt un processus d'*incorporation* et d'*intériorisation* de «la politique» dans la nouvelle logique du «social», qui résorbe l'élément antagoniste dans sa neutralité uniforme. C'est cette hypothèse que nous essayons de démontrer, en nous consacrant à l'examen des implications politiques et idéologiques variées, portées par la «découverte de la question sociale» dans les années 1830.

Situation de la pensée politique vers 1830

Encadrée par les Lumières et la Révolution Française, aube de la démocratie moderne³³, d'une part, et par l'établissement du régime démocratique au sens moderne

³² Concernant ce processus du changement tendanciel, M. Gauchet pose une image convaincante du 19^e siècle, qui se caractérise par la transmutation de la «pluralité» en «uniformité», dans l'optique de «l'histoire de la démocratie moderne». Dans cette perspective, le premier moment va des années 1820 au milieu du siècle, où la division du pouvoir et la distinction entre gouvernement représentatif et peuple se légitime progressivement, alors que le deuxième moment, qui va des années 1880 à l'époque désastreuse de 1914-1918, manifeste les «tentatives hyperboliques pour retrouver l'un collectif» face au sentiment général de perte de la cohérence collective. Cf. *La révolution du pouvoir : la souveraineté, le peuple et la représentation 1789-1799*, Paris, Gallimard, 1995, p. 28-31.

³³ Un exemple récent de cette compréhension de la Révolution Française, voir Renée Waldinger, Philip Dawson and Isser Woloch eds., *The French Revolution and the Meaning of Citizenship*, Westport, Conn., Greenwood Press, 1993.

du terme sous la Troisième République³⁴, d'autre part, la première moitié du 19^e siècle est ordinairement considérée comme période de «transition dans laquelle rien de neuf n'apparaît³⁵». Sauf une poignée de socialistes ou de libéraux comme Tocqueville et Guizot, la plupart des penseurs de cette époque n'éveillent d'intérêt, chez les chercheurs de la pensée politique, que comme auteurs secondaires.

Certes, étant donné que la Monarchie de Juillet est dirigée par les classes bourgeoises qui ont ravi le pouvoir à l'aristocratie, ce régime se caractérise par un libéralisme économique relativement homogène³⁶. À l'arrière-plan de cette médiocrité apparente, néanmoins, l'industrialisation et l'urbanisation massive menacent l'ordre public et mettent en danger la vie du peuple dans les grandes villes³⁷. Les dépressions économiques fréquentes³⁸ et le surgissement spectaculaire d'une pauvreté grouillante font sérieusement soupçonner le libéralisme influencé par l'économie politique anglaise, en plaçant la «question sociale» au cœur du débat public.

D'un côté, c'est bien connu, les socialistes ont revendiqué, pour résoudre cette question, l'approbation du droit au travail et la réforme du système de la propriété privée, qui auraient convergé vers un mouvement de «révolution sociale». Nous l'avons déjà évoqué, leurs exigences ont joué un rôle capital pendant la Révolution de Février, ensuit dans les débats de l'Assemblée Nationale sous la Deuxième République³⁹.

³⁴ Cf. Philip Nord, *The Republican Moment : Struggles for Democracy in Nineteenth-Century France*, Cambridge, Harvard University Press, 1995.

³⁵ P. Rosanvallon, *Le moment Guizot*, *op. cit.*, p. 11.

³⁶ Jean Lhomme, *La grande bourgeoisie au pouvoir (1830-1880) : essai sur l'histoire sociale de la France*, Paris, Presses Universitaires de France, 1960, p. 13-123.

³⁷ De 1820 à 1860, le produit national a doublé. La population en France, qui restait stagnante jusqu'à la fin du 18^e siècle, a commencé à s'accroître dès le début du 19^e siècle et a doublé au milieu du siècle, et encore plus rapidement dans les grandes villes (Dominique Barget, *Histoire économique de la France au 19^e siècle*, Paris, Nathan, chapitre 1^{er}). Selon Richard Sennett, le seul exemple comparable d'une urbanisation aussi rapide est celui de Rome sous l'Empire, mille six cents ans auparavant (Richard Sennett, *The Fall of Public Man*, Alfred A. Knoph, 1976, chapitre 7^e).

³⁸ On compte au moins trois grandes dépressions (1828-1832, 1839-1840, 1846-1847) pendant ce régime (Fernand Braudel et Ernest Labrousse 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, p.1004).

³⁹ Cf. Joseph Garnier, *Le droit au travail à l'Assemblée nationale. Recueil complet de tous les discours prononcés dans cette mémorable discussion*, Paris, 1848.

D'un autre côté, une partie des libéraux ont cherché à conserver l'ordre social en accord avec la liberté industrielle, en introduisant une «morale» autoritaire dans le domaine «social» à l'écart de celui du «droit». Ce courant de pensée qu'on appelle l'«économie sociale» a mobilisé, depuis une vingtaine d'années, notamment après la remarque de M. Foucault⁴⁰, une série d'études qui se consacrent à l'invention d'une «nouvelle technologie du gouvernement», comme l'usage politique de la statistique, de l'hygiène publique, de la médecine, de la gestion familiale⁴¹. En traitant des libéraux (la Rochefoucauld-Liancourt, C. Dunoyer, Villermé, Charles Dupin, Gérando, Duchâtel, Thiers, Frégier, Adolphe Blanqui, M. Chevalier, etc.), ils soulignent le lien entre la «stratégie libérale» et la création de ces nouvelles technologies⁴².

Contrairement à ces récentes études sur la pensée sous la Monarchie de Juillet, notre recherche ne s'applique pas au socialisme ni à l'économie sociale libérale. En vue d'éclairer la problématique politique sous le jour de la notion proprement «sociale» de cette époque, nous nous arrêtons à la pensée de l'économie sociale catholique que représente Villeneuve-Bargemont. La particularité de sa pensée réside en deux points. Il refuse, d'un côté, l'idée socialiste selon laquelle la «question sociale» doit être traitée comme le problème du droit et du régime politique. Il critique, d'un autre côté, la liberté industrielle illimitée en pesant l'activité économique du point de vue «moral». De là il résulte que cet économiste social catholique envisage le «paupérisme» comme une question «morale», qui appartient à un domaine proprement «social», à l'écart du domaine politique et économique. Sa conception politique de l'«organisation sociale» se dirige, par suite, vers l'organisation de la «morale» qui

⁴⁰ Michel Foucault, «Naissance de la biopolitique», in *Dits et écrits, 1954-1988*, t. 3, 1976-1979, Paris, Gallimard, 1994, p. 818-825.

⁴¹ Jacques Donzelot, *La police des familles*, Paris, Éditions de Minuit, 1977 ; François Ewald, *L'Etat providence*, *op. cit.* ; G. Burchell, C. Gordon, P. Miller eds. *The Foucault Effect : studies in governmentality*, London, Harvester Wheatsheaf, 1991 ; Giovanna Procacci, *Gouverner la misère*, *op. cit.* ; Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale*, *op. cit.*

⁴² Foucault interprète le «libéralisme» comme «principe et méthode de rationalisation de l'exercice du gouvernement - rationalisation qui obéit, et c'est là sa spécificité, à la règle interne de l'économie maximale» (M. Foucault, «Naissance de la biopolitique», *op. cit.*, p. 819). On rencontre la même interprétation du «libéralisme» chez les chercheurs suivants : J. Donzelot, *La police des familles*, *op. cit.*, p. 85 ; F. Ewald, *L'Etat providence*, *op. cit.*, p. 64 ; G. Procacci, *Gouverner la misère*, *op. cit.*, p. 22 ; R. Castel, *Les métamorphoses de la question sociale*, *op. cit.*, p. 392-393.

LA QUESTION SOCIALE ET LA POLITIQUE (1)

n'était pas jusqu'alors l'objet du gouvernement de la même façon que lui. Nous croyons pouvoir dégager, à travers d'étude de sa pensée, l'origine des problématiques politiques portées par la notion du «social» des années 1830 : la relation entre l'industrialisation et la morale, entre l'égalité juridique et l'inégalité sociale, entre l'État et la société, entre le conservatisme et le progressisme, et entre la collectivité et l'individualité. Nous avons aussi l'intention d'éclairer, en comparant ses idées avec celles de l'économiste social libéral, du traditionaliste, du socialiste, la diversité et la constellation des problématiques de cette notion.

Au terme de cette introduction, il nous convient d'indiquer le plan de notre étude. Dans la première partie, nous récapitulons la vie de Villeneuve-Bargemont et les études consacrées à sa pensée. Ensuite nous définissons notre point de vue. Dans la deuxième partie, nous examinons sa perception du «paupérisme» et de la «question sociale», et analysons la problématique que porte sa notion de «société». Enfin, dans la troisième partie, nous évaluons sa pensée du «gouvernement» - l'«organisation sociale» - en rapport avec sa perception de la «question sociale».

PREMIÈRE PARTIE ÉTUDE PRÉLIMINAIRE

Dans cette première partie, nous récapitulons la vie de Villeneuve-Bargemont et les études consacrées à sa pensée dans l'intention de fixer notre point de vue de recherche.

1. La vie de Villeneuve-Bargemont

En matière de biographie, nous retiendrons trois éléments qui servent directement notre recherche : [1] le processus de la formation de sa pensée et son milieu intellectuel ; [2] la démarche philosophique vers la publication de son ouvrage principal, intitulé *Économie politique chrétienne* en 1834, et ses échos ; [3] ses activités et position dans le champ politique à l'époque de son mandat de député.

[1] Jean-Paul-Alban de Villeneuve-Bargemont est né en 1784 à Saint-Aubat en Provence dans une grande famille de vieille noblesse méridionale¹. Selon le souvenir de son frère, l'éducation reçue par Alban dans son enfance n'a rien de particulier, c'est celle, bien ordinaire, du fils d'une famille noble. Il suffit de noter ici qu'il a grandi dans une ambiance fort traditionnelle et religieuse². Ce qu'il faut remarquer est l'attitude ambiguë d'Alban de Villeneuve-Bargemont à l'égard du principe de la Révolution. Comme l'autre grande noblesse provinciale, sa famille fut confrontée à la difficulté politique et économique de l'époque révolutionnaire. Les biens de son père, le comte

¹ Sur la vie de Villeneuve-Bargemont, les ouvrages suivants peuvent être consultés. Une biographie minutieuse par André Tiano, *Alban de Villeneuve-Bargemont (1784-1850) : le précurseur de l'Etat social ou un grand notable bien ordinaire ?*, Nîmes, C. Lacour, 1993 ; les souvenirs de son frère, Comte Joseph de Villeneuve-Bargemont, *Souvenir de soixante ans*, Paris, 1870 ; une généalogie de la famille de Villeneuve : E. de Leclerc de Juigne de Lassigny, *Histoire de la maison de Villeneuve en Provence*, 3 vol., Paris, 1900-1902. Une petite biographie se trouve aussi dans l'étude d'Adolphe Théry, *Un précurseur du catholicisme social, le vicomte de Villeneuve-Bargemont*, Paris, Taffin-Lefort, 1911.

² «Mon père [...] était très-religieux et [...] aimait passionnément toutes les cérémonies religieuses [...]» (Comte Joseph de Villeneuve-Bargemont, *Souvenir de soixante ans*, *op. cit.*, p. 24).

Joseph de Villeneuve-Bargemont, furent confisqués³ et celui-ci s'exposait parfois à la mort⁴. Ayant grandi dans cette ambiance, Alban condamne naturellement, dans son écrit postérieur, le «dogme absolu de la souveraineté du peuple» et le «mépris de la religion» du principe révolutionnaire⁵. Il tente de défendre la légitimité de la propriété du clergé qui a été abolie pendant la Révolution⁶. Mais d'un autre côté, il accepte «la consécration de l'égalité des citoyens devant la loi qui renferme les véritables libertés publiques»⁷, et l'émancipation du tiers-état, en opposant l'«utilité» de cette classe à la classe «inutile» de la noblesse⁸. Cette ambiguïté caractérise, comme nous le verrons plus loin, toute la pensée de cet économiste chrétien «conservateur».

[2] Sa carrière intellectuelle, en tant qu'économiste, commença parallèlement à sa carrière administrative. En occupant successivement des postes administratifs sous l'Empire et sous la Restauration⁹, il assimila l'économie politique anglaise, notamment celle d'Adam Smith, à laquelle il resta favorable jusque l'année 1820¹⁰.

Le changement de sa préoccupation arriva quand il quitta Nancy pour la Vendée, où il lut Sismondi, Droz et Rubichon¹¹. Il écrit : «la question de paupérisme s'était

³ Tiano indique quelques constatations concernant la pauvreté de la famille à cette époque. Cf. André Tiano, *Alban de Villeneuve-Bargemont (1784-1850)*, op. cit. p. 46-47.

⁴ Comte Joseph de Villeneuve-Bargemont, *Souvenir de soixante ans*, op. cit., p. 15-17.

⁵ Il dit que la Révolution substitue «violemment le dogme absolu de la souveraineté du peuple à ses traditions de monarchie tempérée, un système de nivellement et d'égalité universelle à son antique classement hiérarchique, la déclaration des droits du citoyen à la pratique de ces devoirs, l'indifférence, le mépris et la haine de toute religion à l'influence si long-temps tutélaire du catholicisme» (Villeneuve-Bargemont, *Histoire de l'économie politique ou Études historiques, philosophiques et religieuses sur l'économie politique des peuples anciens et modernes*, t. 2, Paris, 1841, p. 98).

⁶ *Ibid.*, p. 101.

⁷ *Ibid.*, p. 99.

⁸ Villeneuve-Bargemont comprend bien qu'à partir du 18^e siècle, la noblesse se transforme et perd son importance sociale. Il écrit : «la noblesse n'apparaissait plus [...] que comme une caste hautaine oppressive et onéreuse, c'est-à-dire une superfétation inutile de l'arbre social» (*ibid.*, p. 102). En revanche, «le tiers-état avait acquis depuis le règne de Louis XVI un grand accroissement de lumière, de fortune et par conséquent d'importance sociale et politique» (*ibid.*, p. 109).

⁹ À l'âge de vingt-sept ans, il fut nommé sous-préfet à Ziericksee (Bouches de l'Escaut) en 1811, puis auditeur au conseil d'État, et préfet à Lérída (Bouches de l'Ebre) en 1812, à Namur en 1813 et dans le Tam-et-Garonne en 1814. Sous la Restauration, il occupa le poste de préfet de la Charente en 1818, de la Meurthe en 1820, de la Loire-Inférieure et dans le Nord en 1828.

¹⁰ A. Théry, *Un précurseur du catholicisme social...*, op. cit., p. 47.

¹¹ Villeneuve-Bargemont, *Économie politique chrétienne*, 2^e éd. 1837, p. 10.

dès-lors montrée à moi dans toute son importance¹²». Mais le véritable tournant de l'intérêt pour cette question de Villeneuve-Bargemont eut lieu en 1828 où il fut nommé préfet à Lille, la ville la plus industrialisée à l'époque¹³. Alors qu'il s'était déjà préoccupé du problème de la pauvreté dès le début de sa carrière¹⁴, c'est à Lille qu'il a trouvé le plus grand nombre de misères par l'industrie manufacturière. Cette expérience lui a donné la conviction décisive que les pauvres ne le sont pas seulement à cause de la guerre ou par condition naturelle, mais qu'ils sont la conséquence nécessaire du système industriel. Il a décidé alors de vouer le reste de sa vie à la recherche d'une solution à ce problème de la pauvreté, et commencé à proposer des remèdes aux gouvernements¹⁵.

À cette époque, à la fin des années 1820 et au début des années 1830, correspond une dépression économique grave qui a provoqué de fréquentes insurrections ouvrières dans les villes industrielles. Déjà certains ouvrages précurseurs s'étaient occupés de la recherche statistique sur la situation hygiénique ou criminelle de ses misères¹⁶. Par exemple, le célèbre auteur de *De la prostitution dans la ville de Paris, considérée sous le rapport de l'hygiène publique, de la morale et de l'administration* paru en 1836, Parent-Duchâtelet, a commencé ses enquêtes sociales dans les années 1820¹⁷. En ces circonstances, les mouvements de gauche, d'un côté, dont le but était d'améliorer le statut des ouvriers, se sont étendus sous l'influence des saint-simoniens dans les années 1820, et des bucheziens dans les années 1830. Parmi les libéraux, d'un autre côté, certains ont commencé à chercher à proposer une réforme sociale sur la base de l'observation de la réalité, en prenant leurs distances par rapport à la doctrine classique

¹² *Ibid.*

¹³ Cette ville, connue pour son industrie textile la plus développée, est aussi fameuse pour le rapport de la situation dramatique de pauvreté, dressé par Adolphe Blanqui (*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).

¹⁴ Villeneuve-Bargemont, *Économie politique chrétienne*, *op. cit.*, p. 5-7. Il écrit, par exemple, que dans le département de Lérida, «tout ce que je pus procurer de soulagements aux malheureux indigents de cette ville, je le dus aux secours seuls du clergé et de la charité religieuse [...]» (*ibid.*, p.6).

¹⁵ *Ibid.*, p. 2, p. 78.

¹⁶ Cf. Louis Chevalier, *Classes laborieuses et classes dangereuses...*, *op. cit.*, p. 104-109.

¹⁷ Rosanvallon indique que les années 1830 marquent l'ouverture d'une «ère de l'enthousiasme statistiques» (P. Rosanvallon, *L'État en France*, *op. cit.*, p. 41).

de «laisser-faire».

L'ouvrage principal de Villeneuve-Bargemont, *Économie politique chrétienne*, est paru en 1834 dans cette ambiance. Maniant les connaissances statistiques et économiques récentes avec habileté, cet ouvrage déploie systématiquement l'analyse du problème de la pauvreté pour la première fois. Il eut un grand retentissement, ainsi que nombreuses critiques favorables dans les revues¹⁸. L'influence ne s'est pas limitée aux légitimistes¹⁹, mais il y eut aussi des échos nets chez des libéraux, notamment chez Tocqueville²⁰. On a parlé de la création d'une «nouvelle école» d'économie politique²¹.

[3] Après la révolution de Juillet, il a été démis de ses fonctions. Bien que nommé député sous le régime de Louis-Philippe, il l'a quitté immédiatement pour s'appliquer aux études, en participant à une certaine activité clandestine²².

Après avoir échoué trois fois aux élections de 1834 à 1839, il put obtenir un poste en 1840 de député de Hazebrouk, ce qui lui permit de proposer directement des lois en vue d'alléger le paupérisme²³. Théry remarque justement qu'«il est plus rare encore qu'un administrateur devenu économiste ait travaillé comme législateur à réaliser ses idées²⁴». Parmi les discours donnés à la Chambre des Députés au cours de sa carrière de député jusqu'en 1848, deux sont bien connus : celui sur la loi du 22 mars 1841

¹⁸ Par exemple, *Gazette de France ; La Quotidienne*, le 9 octobre et le 12 décembre, 1834 ; E. Vincens, «De l'organisation sociale et en particulier de l'organisation industrielle», *Revue mensuelle d'Économie politique*, 1836, p. 1-14, p. 49-61, p. 97-116, p. 146-173, p. 209-242, p. 289-311.

¹⁹ Changy, *Le parti légitimiste sous la Monarchie de Juillet (1830-1848)*, op. cit., p. 546.

²⁰ À propos de cette influence de Villeneuve-Bargemont sur Tocqueville, voir l'étude détaillée d'Eric Keslassy, *Le libéralisme de Tocqueville à l'épreuve du paupérisme*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 86-99.

²¹ F. Lallier, «D'une nouvelle école d'économie politique», *Revue européenne* t. 1, 1835, p. 129-148, t. 2, p. 247-283.

²² Il avait été nommé commissaire royal par le comité royaliste dans la conspiration de 1832 (Changy, *Le parti légitimiste sous la Monarchie de Juillet (1830-1848)*, op. cit., p. 617). Il a écrit sur ses études à cette époque : «Je résolus de consacrer mes loisirs et le peu de forces que me laissait une santé fort altérée à traiter dans toute son étendue la question du paupérisme, que les événements avaient encore agrandie. Au sein d'une paisible retraite, je m'attachai à recueillir mes souvenirs et mon expérience, à interroger tour à tour l'économie politique, les théories philosophiques de la civilisation, la statistique, la législation et les sciences morales qui avaient rapport aux causes de l'indigence» (Villeneuve-Bargemont, *Économie politique chrétienne*, op. cit., p. 11-12).

²³ Tiano, *Alban de Villeneuve-Bargemont (1784-1850) ...*, op. cit., p. 274.

²⁴ A. Théry, *Un précurseur du catholicisme social ...*, op. cit., p. 55.

relative à la limite de la durée du travail des enfants dans les manufactures ; celui du 3 juillet 1846 sur la loi relative au mariage des indigents qui a été votée le 18 décembre 1850. La loi de 1841 est connue comme le premier essai d'introduction du pouvoir de l'État dans le domaine social, ce qui correspond à un tournant dans le passage de «l'État libéral» à «l'État social».

À la Chambre des Députés, il a toujours été dans les mouvements légitimistes, qui étaient «l'un des rares mouvements politiques, sinon le seul, que l'on puisse qualifier de parti sous la monarchie de juillet», avec Armand de Melun, Lourdoux, Bêchard, La Farelle²⁵. Sa position politique, opposée au régime de l'empire et à la république, consista à poursuivre l'unité nationale sous le régime composé du roi, des députés et du peuple²⁶.

En 1845, il fut nommé membre de l'*Académie des sciences morales et politiques*, fondée en 1795 par la Convention comme une classe de l'Institut et supprimée par Napoléon en 1803, rétablie en 1832 par Louis-Philippe sur l'initiative de Guizot. Sous la Monarchie de Juillet, cette académie joue un rôle primordial dans le débat public sur le problème de la pauvreté. Il participa cette même année à la fondation de la revue mensuelle *Annales de la charité*, et y écrivit plusieurs articles. En 1847, il collabora à la fondation de la *Société d'économie charitable* dont «le but exclusif est l'étude et la discussion de toutes les questions qui intéressent les classes pauvres»²⁷.

Il est mort à Paris en 1850 à l'âge de soixante-six ans sans voir le coup d'État de Napoléon Bonaparte.

2. Les œuvres

- *Économie politique chrétienne, ou Recherches sur la nature et les causes du*

²⁵ André-Jean Tudesq, *Les grands notables en France (1840-1849)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1965, t. 1, p. 201.

²⁶ A. Théry, *Un précurseur du catholicisme social ...*, op. cit., p. 42.

²⁷ *Annales de la charité*, 1847, p. 68-71. Parmi les membres fondateurs, on trouve Melun, président, Baudon, Lauras, Cramail, Dumas, Martin de Noirlieu, Augustin Cochin, Amédée Thayer, vice-président, Edouard Thayer, Lucas, Villermé, Charles Dupin, Trélat, Dufau et Gustave de Gérard.

paupérisme, 3 vol., Paris, Guillaumin, 1834, 2^e édition en 1837.

- Les articles dans *l'Université catholique, recueil religieux philosophique et littéraire*, 1835, 1836, 1837.

- *Histoire de l'Économie politique*, 2 vol., Paris, Guillaumin, 1841.

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

- Discours à la Chambre des Députés 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.

- «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).

Notre étude porte sur son ouvrage principal, *l'Économie politique chrétienne*²⁸, en référant, en cas de nécessité, à *l'Histoire de l'économie politique* ou aux autres articles. Il y a encore de nombreux articles et lettres importantes dans les *Archives Villeneuve-Bargemont* à Davenescourt, toutefois, nous ne pouvons les consulter pour cette étude²⁹.

²⁸ Nous citons ici la deuxième édition, 1 vol., pour simple raison de commodité.

²⁹ Cf. Jean-Baptiste Duroselle, *Les débuts du catholicisme social en France (1822-1870)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1951, p. 59, p. 219.

3. Les études consacrées à sa pensée

On ne trouve, dans nombre d'études, que des allusions à Villeneuve-Bargemont, et il n'y a jusqu'ici que très peu d'ouvrages qui se consacrent entièrement à sa pensée. Les ouvrages qui s'occupent exclusivement de l'idée de Villeneuve-Bargemont sont : *Un précurseur du catholicisme social, le vicomte de Villeneuve-Bargemont* d'Adolphe Théry, publié en 1911 ; *Villeneuve-Bargemont, precursor of Modern Social Catholicism* de Sister M.-I. Ring en 1935. Il y a aussi un article d'Octave Festy, qui résume l'*Économie politique chrétienne* et qui le compare avec Sismondi³⁰.

Les interprétations de la pensée de Villeneuve-Bargemont dans les études existantes peuvent se classer en trois : [1] comme catholicisme social ; [2] comme économie sociale ; [3] comme légitimisme.

[1] En général, Villeneuve-Bargemont est regardé comme un «précurseur» du «catholicisme social». Les trois ouvrages indiqués ci-dessus et les nombreuses autres études de l'histoire du catholicisme social le mentionnent de ce point de vue³¹. Selon cette optique, Villeneuve-Bargemont est un des premiers catholiques à prendre conscience de la gravité de la «question sociale» et exigent systématiquement l'intervention du pouvoir public dans le domaine «social». Et puis cette idée se situe, sous cet angle, à l'origine de la nouvelle doctrine du «catholicisme social» consacrée par l'encyclique *Rerum Novarum* du 15 mai 1891.

Bien que cette interprétation ne manque pas de raison, elle nous semble rester encore trop vague. Car, dans ce même courant du «catholicisme social», nous trouvons une diversité non négligeable d'idées. Prenons pour exemple l'étude de J.-B. Duroselle³². Il définit le «catholicisme social» selon deux caractéristiques : «celle du 'problème ouvrier', de caractère économique, celle du 'progrès', de caractère

³⁰ Octave Festy, «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 et p. 234-261. Il souligne que l'ouvrage de Villeneuve-Bargemont est plus «constructif» et plus «précis et susceptible» que Sismondi.

³¹ Par exemple, Duroselle, *Les débuts du catholicisme social en France (1822-1870)*, op. cit., p. 59-71 ; Pierre Pierrard, *L'Église et les ouvriers en France (1840-1940)*, Paris, Hachette, 1984, p. 79-80 ; Jean-Baptiste Duroselle et Jean-Marie Mayeur, *Histoire du catholicisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1949, p. 108-109.

³² Duroselle, *Les débuts du catholicisme social en France (1822-1870)*, op. cit.

intellectuel»³³. Ensuite il évoque, parmi des chrétiens sociaux sous la Monarchie de Juillet, les «précurseurs» - Lamennais, Charles de Caux, Villeneuve-Bargemont, Joseph de Gérando, Joseph Droz, Rubichon, Cochin -, les socialistes chrétiens - Buchez, l'école buchézienne et les fouriéristes -, et les catholiques libéraux - Ozanam. Comme ce vaste panorama nous le suggère à l'évidence, le «catholicisme social» draine, sous la Monarchie de Juillet, un grand courant d'idées qui ne s'étaient point unies, d'autant plus que la tendance religieuse catholique s'est manifestée à cette époque chez la plupart de penseurs de gauche³⁴. De plus, soulignant une sympathie sensible de Villeneuve-Bargemont pour les pauvres, fondée sur le sentiment religieux, cette interprétation tend à sous-estimer un clivage significatif entre notre auteur et l'idée socialiste. En effet, l'auteur de l'*Économie politique chrétienne* ne cite guère les ouvrages du socialisme chrétien, et garde son hostilité envers l'idée socialiste tout au long de sa vie. De reste, comme nous le verrons dans les pages qui suivent, il insiste sur la limitation de l'intervention du pouvoir de l'État, en critiquant l'idée de la «charité légale», et affirme le caractère «sacré» de la propriété privée en tant que base de l'ordre social. Aussi adopterons-nous un autre point de vue pour clarifier la différence non moins significative entre notre auteur et le socialisme catholique qu'entre lui et le catholicisme traditionnel.

[2] Dans un courant d'études récentes, Villeneuve-Bargemont est qualifié d'«économiste social»³⁵. Faisant remarquer les instruments de la «moralisation» des pauvres comme la société de prévoyance et de tempérance, le patronage et l'instruction pour les ouvriers, les chercheurs de ce courant tiennent nettement compte de la rupture entre la stratégie de l'«économie sociale» et la stratégie socialiste au sujet du remède à la «question sociale». Premièrement, alors que le socialisme exige la réforme radicale du système social conformément à sa vision normative de la société, l'«économiste social» affirme la nécessité d'une compréhension «scientifique» de la société au moyen des statistiques. Aussi l'«économiste social» pose-t-il un remède «pragmatique» fondé

³³ *Ibid.*, p. 9.

³⁴ Cf. Edward Berenson, «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.

³⁵ G. Procacci, *Gouverner la misère*, *op. cit.*, p. 193 ; R. Castel, *Les métamorphoses de la question sociale*, *op. cit.*, p. 385. Cf. notre Introduction.

sur le «savoir», plutôt qu'un plan idéaliste³⁶. Deuxièmement, et c'est cela le plus important, l'«économiste social» essaie de limiter le pouvoir de l'État et le domaine du droit, tout en s'opposant à l'idée étatique du socialiste et à la «charité légale» anglaise. *Il s'ensuit qu'il découvre le domaine politique et non étatique pour «gouverner» les pauvres, à savoir, «le social»*³⁷.

Nous partageons jusqu'à un certain point cette interprétation du point de vue de l'«économie sociale» et du «social». Nous poursuivons de ce même point de vue la différence entre le socialisme et l'«économie sociale» de notre auteur, ainsi que sa propre idée du «gouvernement». Cependant, comme nous l'avons indiqué dans l'Introduction, notre propos ne consiste pas à révéler la combinaison entre le libéralisme économique et la stratégie de la moralisation autoritaire des pauvres dans la logique du «social». En effet, selon l'interprétation des études précédentes de l'«économie sociale», cette idée ne constitue pas, comme l'affirme Gueslin, «une troisième voie» entre libéralisme économique et socialisme, mais seulement «des moyens au service de l'État libéral»³⁸. Si l'idée de Villeneuve-Bargemont mérite d'être examinée ici, c'est parce qu'il n'adhère pas au libéralisme industriel, en considérant le domaine «social» non comme sphère complémentaire de l'ordre libéral, mais comme fondement primordial sur lequel s'établit l'activité économique et politique.

[3] Nous pouvons sans doute nous rapporter à cet égard à l'étude de Changy consacrée à l'histoire des légitimistes sous la Monarchie de Juillet³⁹. Dans ce gros ouvrage informatif, Changy examine la pensée de Villeneuve-Bargemont comme celle du représentant de l'idée «légitimiste» de cette époque. Il souligne en particulier l'influence de la vision sociale traditionaliste de Bonald sur notre auteur. À ses yeux, ce qui marque dans la pensée de cet économiste chrétien est la réflexion sur l'effet néfaste de la liberté illimitée d'industrie. Ainsi dit-il à propos de *l'Économie politique chrétienne* : «C'était le premier ouvrage substantiel qui offrait une troisième voie après le capitalisme libéral et le socialisme saint-simonien⁴⁰». Il constate aussi le

³⁶ Cf. Procacci, *Gouverner la misère*, op. cit., p. 178-179.

³⁷ Cf. Castel, *Les métamorphoses de la question sociale*, op. cit., p. 374-378.

³⁸ André Gueslin, *Gens pauvres, pauvres gens dans la France du 19^e siècle*, Paris, Aubier, 1998, p. 173.

³⁹ H.-C. de Changy, *Le parti légitimiste sous la Monarchie de Juillet (1830-1848)*, op. cit.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 623.

contraste de la compréhension sur la gravité de «question sociale» entre cet auteur et un «représentant de l'école libérale», E. Vincens, qui a publié sa critique de *l'Économie politique chrétienne* dans la *Revue mensuelle d'Economie politique* en 1836⁴¹.

4. Le point de vue de recherche

Après ce rappel des études sur Villeneuve-Bargemont, précisons notre point de vue dans deux directions. D'abord, nous ne nous proposons pas de mettre l'accent sur l'aspect religieux dans sa proximité au socialisme⁴². Au lieu d'adopter cette approche, nous nous intéressons plutôt à la rupture entre notre auteur et le socialisme ainsi que le traditionalisme, en nous reportant à son assimilation de l'«économie sociale».

Néanmoins, il faut aussi tenir compte de la divergence entre l'économiste social libéral et notre économiste social chrétien à l'égard du concept de la «morale» et de l'industrie. Il est nécessaire à ce propos d'envisager l'idée de Villeneuve-Bargemont en rapport avec ses origines intellectuelles, qui sont celles du traditionalisme catholique.

Ainsi, sans la réduire à une doctrine unique, nous essayons d'éclairer l'antagonisme entre *l'ancien* et le *nouveau* enracinés dans sa pensée. C'est cet antagonisme, croyons-nous, qui montre les problématiques originelles lors de la naissance de la conception du «social».

⁴¹ E. Vincens, «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. Cf. Changy, *Le parti légitimiste sous la Monarchie de Juillet (1830-1848)*, *op. cit.*, p. 623-627.

⁴² En fait, l'interprétation de la place de Villeneuve-Bargemont varie étrangement du «précurseur du socialisme chrétien» (Henry Michel, *L'idée de l'État : essai critique sur l'histoire des théories sociales et politiques en France depuis la Révolution*, Paris, Hachette, 1896) jusqu'à un des «partisans [...] d'une restauration des liens unissant autrefois les riches et pauvres» (Donzelot, *La police des familles*, *op. cit.*, p. 62).

DEUXIÈME PARTIE PAUPÉRISME ET QUESTION SOCIALE

CHAPITRE PREMIER LA CRITIQUE DE L'ÉCONOMIE POLITIQUE *l'économique et le social*

Nous l'avons déjà dit, Villeneuve-Bargemont était à son départ favorable à la formule anglaise du secours public et de l'industrie. D'après son mémoire, il a lu un ouvrage de Laborde, intitulé *De l'esprit d'association dans tous les intérêts de communauté*¹, lors de sa préfecture à Montauban, et a été impressionné par la «prospérité de l'Angleterre» : «Ce tableau magnifique [...] me faisait, écrit-il, plus que jamais déplorer la lenteur des progrès de la civilisation de France ; il excitait dans mon âme une sorte de jalousie nationale, et, le dirai-je ! j'en étais presque humilié²».

Pendant, cette impression a été tout de suite modifiée par la lecture d'un ouvrage de Malthus. En outre, il a connu à Nantes ceux qu'il appelle «l'Économie politique chrétienne» : Sismondi, Droz, Rubichon et des économistes italiens³. Ils ont mis à bas intégralement son appréciation initiale de l'Angleterre⁴.

Enfin, son expérience de préfet à Lille, en 1828-1830, fut décisive pour sa compréhension critique de l'industrialisme. Dans cette région où l'industrie était la plus avancée à l'époque, il a découvert une situation désastreuse où «près de la moitié de la population» était dans une condition misérable. Confronté à cette misère dans la région industrielle, il attribue la cause de la pauvreté massive à l'industrialisation elle-même. Il écrit, à propos de son expérience à Lille : «On comprendra facilement que le paupérisme de la Flandre française devient dès ce moment pour moi l'objet d'une préoccupation continue⁵».

¹ Alexandre de Laborde, *De l'esprit d'association dans tous les intérêts de communauté*, Paris, 1818.

² Villeneuve-Bargemont, *Économie politique chrétienne, op. cit.*, p.8.

³ *Ibid.*, p. 41.

⁴ «Si le système manufacturier de l'Angleterre avait pu enrichir, écrit-il, la nation, c'est-à-dire les entrepreneurs d'industrie, c'était aux dépens de l'aisance, de la santé de la moralité et du bonheur des classes ouvrières. Mes premières illusions sur ce point étaient complètement dissipées» (*ibid.*, p. 10).

⁵ *Ibid.*, p. 10.

Aussi le parcours de l'élaboration de sa critique de l'économie politique anglaise est-il comme suit. Il a lu les doctrines critiques à l'égard du système anglais à la lumière de ses propres observations de la réalité sociale. Toutefois, à l'arrière-plan, on pourrait également remarquer le milieu originel de sa pensée : le traditionalisme catholique. Afin d'éclairer l'aspect innovateur de l'idée de Villeneuve-Bargemont, il convient d'abord de mesurer l'influence anticipée du traditionalisme, illustrée par Bonald, sur notre auteur, ensuite examiner l'influence de l'économie sociale.

1. La critique traditionaliste

D'ordinaire, on souligne que l'auteur de *l'Économie politique chrétienne* a repris largement la vision sociale de Bonald. Ainsi Tudesq remarque-t-il l'influence de Bonald sur notre auteur au regard de l'importance qu'ils accordent à l'autorité et au devoir social, de même que de leur paternalisme⁶. Changy souligne de même l'influence générale de Bonald sur le milieu légitimiste : «L'influence de Bonald se reconnaît, dit Changy, par la communauté des principes, ainsi que la similitude du mode de réflexion et de la démarche de la pensée. Ce qui appartient pleinement aux théoriciens légitimistes, c'est leur application à des problèmes nouveaux»⁷. Il met d'ailleurs l'accent sur le fait que Villeneuve-Bargemont est le penseur le plus influencé par Bonald parmi les légitimistes⁸.

En fait, du moins à ce qu'il nous paraît, il n'y a pas de preuve évidente d'une forte influence philosophique de Bonald sur l'auteur de *l'Économie politique chrétienne*. La plupart des citations dans cet ouvrage sont celles d'économistes contemporains - Malthus, Sismondi, J.-B. Say, Droz, Rubichon, de Coux, Duchâtel, Ferrier, Blanqui, Gérando et autres Italiens -, de doctrinaires et de catholiques du 17^e siècle - notamment Bossuet et Fénelon. Les citations de Bonald sont loin d'attester directement son influence distinctive sur la notion de «société» chez notre auteur⁹.

⁶ A. -J. Tudesq, *Les grands notables en France, op. cit.*, t. 2, p. 219-220.

⁷ Changy, *op. cit.*, p. 525.

⁸ *Ibid.*, p. 605.

⁹ Les citations de Bonald ont en majorité rapport avec l'opposition de l'industrie agricole contre l'industrie manufacturière. Cf. Villeneuve-Bargemont, *Économie politique chrétienne, op. cit.*, p. 119

Cependant, il est au moins évident que Villeneuve-Bargemont s'est formé intellectuellement, avec Béchard ou Armand de Melun, etc., dans le milieu légitimiste où l'influence de Bonald était indéniable¹⁰. On pourrait en l'occurrence supposer que la pensée bonaldienne a aussi influencé d'une manière indirecte la réflexion de notre économiste.

Aussi, pour éclairer cette relation philosophique, nous faut-il être attentif non seulement à la mention directe de Bonald par Villeneuve-Bargemont, mais aussi à leurs critiques respectives de l'économie politique anglaise. Nous tiendrons compte de la pensée bonaldienne au sujet de sa critique de l'économie politique anglaise, qui est peu remarquée jusqu'à présent¹¹.

Dans son article de 1810 intitulé «De la richesse des Nations», Bonald déploie presque toutes ses idées essentielles concernant sa critique de l'économie politique d'Adam Smith. Elle se rapporte à la conception de la société comme domaine «moral», «hiérarchique» et «anti-commercial».

En premier lieu, il confronte la «richesse morale» et la «richesse physique». Selon Bonald, Adam Smith ne regarde la richesse nationale que comme «la somme des richesses individuelles» physiques¹². C'est ainsi que la libération des intérêts privés est, pour cet économiste libéral, désirable afin d'augmenter l'intérêt collectif. À l'inverse, pour le traditionaliste contre-révolutionnaire, «les mœurs et les lois sont [...] les seules richesses des sociétés, familles ou nations»¹³. La société ne se compose pas de la

et p. 126. Quand Villeneuve-Bargemont remarque le mauvais effet de la révolution en 1789, il cite Bonald en le désignant simplement comme «un profond publiciste» (*ibid.*, p. 224).

¹⁰ Comme Changy le remarque, il faut attendre le Second Empire pour que l'ouvrage de de Maistre soit largement reconnu parmi les légitimistes. Cf. Changy, *Le parti légitimiste sous la Monarchie de Juillet (1830-1848)*, *op. cit.*, p. 524.

¹¹ Duroselle prétend que l'argument de Bonald sur le «paupérisme» n'est qu'une reprise de Villeneuve-Bargemont (Duroselle, *op. cit.*, p. 202). Pourtant si l'on considère que sa critique d'Adam Smith est déjà apparue en 1810 et que dans cet article Bonald montre toutes ses idées essentielles concernant l'industrie, cette évaluation doit se rectifier (cf. «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). Voir aussi Changy, *Le parti légitimiste sous la Monarchie de Juillet (1830-1848)*, *op. cit.*, p. 609-610.

¹² Bonald, «De la richesse des Nations», *op. cit.*, p. 348.

¹³ *Ibid.*

somme des intérêts privés, mais elle est l'unité de la «volonté générale» et «un corps moral»¹⁴. Notons la particularité de ces notions de «morale» et de «mœurs». Pour ce traditionaliste renommé, la «morale» est une substance collective transcendante à la volonté individuelle. Chaque individu ne peut être «humain» que lors qu'il est dans la société, et donc il n'y a aucun antagonisme ni contradiction entre l'individu et la société¹⁵. Il critique, dans cette optique typiquement *holiste*, la théorie de l'état naturel chez Montesquieu et chez Rousseau. Contrairement à eux, il pense que la véritable «nature» de l'homme s'identifie à la «société»¹⁶.

Inutile de rappeler que cette «société» chez Bonald se fonde sur la volonté de Dieu. Mais il est également à noter qu'il s'attache au «progrès» et à la «civilisation» de la «société» en fonction du développement de la «morale» religieuse : «le progrès de la civilisation et celui de la raison de l'homme ne sont donc que le développement de la vérité morale»¹⁷. Nous constaterons plus loin le même attachement au «progrès» moral chez Villeneuve-Bargemont.

En deuxième lieu, Bonald confirme sa vision de la société hiérarchique, opposée à la vision libérale. Selon Adam Smith, la société se constitue par les relations réciproques d'échange des productions différentes. La morale est conçue comme sympathie sentimentale qui appuie cet ordre égalitaire d'échange¹⁸. C'est ainsi que, pour lui, le développement économique et moral s'accorde d'une manière harmonieuse et symétrique. À la suite de quoi, certains libéraux français du début du 19^e siècle comme Charles Dunoyer ont annoncé que le développement de l'industrie diffuse le

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ «L'animal naît parfait [...] ; l'homme naît perfectible, et a tout à recevoir de la société de ses semblables, car il ne peut se conserver au physique ni au moral que dans sa perfection relative» (*Démonstration philosophique du principe constitutif de la société*, chapitre premier, in *Œuvres complètes* vol. 7-8, Slatkine, Paris, 1982, p. 93).

¹⁶ «C'est là la grande erreur de J. -J. Rousseau et même de l'Esprit des Lois, et l'on est affligé de voir Montesquieu rêver aussi un état de pure nature antérieur à la société, ou la paix seroit la première loi naturelle, et comme Jean-Jacques attribuer les désordres de l'homme à la société qui en est le frein et le remède, et sans laquelle même il n'y auroit bientôt plus d'homme» (*Législation primitive, discours préliminaire*, in *Œuvres complètes*, vol. 1-2, Paris, Slatkine, 1982, p. 233).

¹⁷ Bonald, *Législation primitive, considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison*, livre 1, chapitre 8, Paris, 1829, in *Œuvres complètes*, vol. 1-2, Paris, Slatkine, 1982, p. 409.

¹⁸ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, London, 1759.

nouvel esprit de la «liberté»¹⁹.

En revanche, Bonald affirme que la société se compose de trois éléments inégaux et hiérarchiques :

«Toute société est composée de trois personnes distinctes l'une de l'autre, qu'on peut appeler *personnes sociales*, pouvoir, ministre, sujet, qui reçoivent différents noms des divers états de société : *père, mère, enfans*, dans la société domestique ; *Dieu, prêtre, fidèles*, dans la société religieuse ; *rois ou chefs suprêmes, nobles ou fonctionnaires publics, féaux ou peuple* dans la société politique.»²⁰

L'autorité du *père*, du *roi* et de *Dieu* est dans ce cas-là fondamentale pour maintenir l'ordre social inégal.

Nous pouvons remarquer à cet égard sa conception de l'«égalité». Pour lui, l'inégalité n'est pas une conséquence artificielle, comme Rousseau le prétend, mais c'est «la nature» qui «établit des inégalités parmi les hommes»²¹. Et la société se fondant sur cette «nature», l'abolition de l'inégalité n'est ni désirable, ni possible. En défendant la propriété privée en tant que droit sacré, il considère que l'inégalité de la propriété est aussi indispensable²². Rappelons que cette vision de la société hiérarchique et autoritaire inspire presque tous les légitimistes et leur donne une base philosophique sous la Monarchie de Juillet.

En troisième lieu, Bonald ne critique pas seulement le système anglais, mais aussi accuse sévèrement le système général du commerce. Le commerce libère «l'intérêt personnel» de telle façon que l'«esprit public» et la «religion» se dégradent²³. Bien entendu, cette confrontation de l'intérêt public avec l'intérêt privé, et la critique de

¹⁹ Charles-Barthélemy Dunoyer. *L'industrie et la morale considérées dans leurs rapports avec la liberté*, Paris, 1825.

²⁰ Bonald, *Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social, ou du pouvoir, du ministre et du sujet dans la société*, 3^e éd., discours préliminaire, in *Œuvres complètes*, vol. 1-2, Paris, Slatkine, 1982, p.1.

²¹ Bonald, *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'histoire*, t. 1, livre 5, chap. 7, in *Œuvres complètes*, vol. 7-8, Paris, Slatkine, 1982, p. 412.

²² *Ibid.*, p. 415.

²³ Bonald, «De la richesse des Nations», *op. cit.*, p. 356-360.

LA QUESTION SOCIALE ET LA POLITIQUE (1)

l'activité commerciale au regard du déclin de la vertu sociale sont un discours peu original dans le catholicisme. Pourtant, deux points sont à noter ici. Premièrement, sa critique du commerce couvre aussi la *centralisation des richesses*.

«La richesse des particuliers n'est donc pas la richesse des nations [...]. Il faudroit au moins que tous les individus participassent à cette richesse, comme ils contribuent tous, sans exception, à former le corps de la nation.»²⁴

Il revendique à ce propos clairement la nécessité d'une *distribution de la richesse* qui a été centralisée chez certains individus particuliers. Nous retrouverons plus loin le même argument de la nécessité de la répartition de la richesse chez de nombreux économistes sociaux, et surtout chez Villeneuve-Bargemont.

Deuxièmement, Bonald oppose le commerce à l'agriculture, en valorisant l'agriculture en tant que base de la morale et de l'ordre social²⁵. Selon cet argument, le développement commercial n'étant pas compatible avec la conservation de l'agriculture, les commerces «s'agrandirent, se peuplèrent, s'embellirent aux dépens des» agricultures²⁶.

Pour lui, l'agriculture n'est pas seulement une branche des industries, mais elle est la source des «premiers biens des hommes», de «l'esprit public», des «mœurs» et de «la santé», contrairement à l'industrie²⁷. Cette valorisation de l'agriculture est suivie de la proposition de la colonie agricole qui a enthousiasmé de nombreux légitimistes au milieu du 19^e siècle.

2. La critique par l'économiste social

²⁴ *Ibid.*, p. 361.

²⁵ «Cet esprit commercial, ces nouveaux moyens de travail et de richesse, partout où ils furent introduits, firent désertier les ateliers de l'agriculture pour les comptoirs du commerce, les campagnes pour les villes ; celles-ci s'agrandirent, se peuplèrent, s'embellirent aux dépens des autres ; et les plus grands intérêts des États et les premiers biens des hommes, l'esprit public, les mœurs et la santé, ne gagnèrent pas à ce changement» (*ibid.*, p. 359).

²⁶ *Ibid.*, p. 359.

²⁷ *Ibid.*

Ceux qui influencent plus directement Villeneuve-Bargemont dans l'élaboration de sa critique de l'économie politique anglaise sont les économistes sociaux : Malthus, de Coux, Rubichon, Sismondi et Droz²⁸.

Thomas Robert Malthus (1766-1834) est, véritablement, le premier économiste qui ait montré une suspicion profonde à l'égard de la doctrine d'Adam Smith²⁹. Il attache de l'importance à la demande plutôt qu'à la production, et introduit, pourrait-on dire, le point de vue «social» dans l'économie politique. Nous verrons que cette optique se retrouve chez les économistes ultérieurs qui insistent sur la nécessité d'encourager le «pouvoir de consommation de la classe ouvrière» pour susciter la prospérité économique de la société.

De reste, Malthus place le problème de la population au centre des débats politiques et économiques à la lumière de la question de la misère. D'après lui, la population des classes ouvrières s'accroît plus rapidement que la production dans le système industriel. C'est ainsi que l'industrie, si l'on ne la maîtrise pas, entraîne nécessairement le plus grand nombre dans la misère³⁰. Cet argument provoquait des débats sur le problème de la population dans la première moitié du 19^e siècle, et contribuait à former la «politique de la population» au 19^e siècle - le développement de la démographie par l'État, la consolidation de la surveillance et de la gestion de la famille des ouvriers, etc.

Villeneuve-Bargemont suit Malthus jusqu'à un certain point, notamment à l'égard de la nécessité de soulager l'accroissement de la population ouvrière. Toutefois, l'auteur de l'*Essai sur le principe de population* demeure, pour notre économiste

²⁸ Villeneuve-Bargemont les regroupe souvent sous le nom d'«économie chrétienne» : «MM. Malthus, de Sismondi, Droz, Ganilh, de Saint-Chamans, de Morogues, et quelques autres écrivains qui appartiennent plus ou moins à l'école que nous désirerions voir se former sous le titre d'*Économie chrétienne*» (*Économie politique chrétienne, op. cit.*, p. 41). Mais suivant la nomination de Procacci (*Gouverner la misère, op. cit.*, p. 166), nous les considérons comme les représentants de l'«économie sociale». Car la singularité de leurs idées se trouve non seulement dans leurs sympathies religieuses avec la misère, mais aussi dans leurs connaissances de la réalité, fondées sur la statistique et du point de vue «social». D'ailleurs, il n'est pas évident que Sismondi et Malthus soient «catholiques» au sens strict du terme.

²⁹ Malthus, *An Essay on the Principle of Population*, 1798.

³⁰ *Ibid.*, chapitre 5.

chrétien, un précurseur qui désigne «une nouvelle direction aux esprits qui s'occupaient de cette science». Car le développement de cette doctrine vers «un caractère plus moral et plus humain» s'est effectué, d'après lui, grâce aux «écrivains français et italiens»³¹.

Parmi les écrivains français, deux économistes catholiques, Rubichon et de Coux méritent d'être mentionnés, qui ont pu influencer notre auteur.

Maurice Rubichon (1766-1848) a publié en 1829 *De l'action du clergé dans les sociétés modernes*, dans lequel il décrit, pour la première fois, la situation lamentable de la pauvreté en Angleterre avec de nombreuses informations statistiques. La lecture de cet ouvrage par notre auteur l'a sans doute poussé à modifier l'impression favorable sur l'Angleterre que lui avait inspirée l'ouvrage de Laborde.

Charles de Coux (1787-1864) a exercé une influence plus profonde et plus nette sur notre économiste à travers sa conférence donnée en 1832. Villeneuve-Bargemont écrit à ce propos : «nous nous sommes trouvé heureux d'apercevoir la plus grande analogie entre ses idées et les nôtres»³². Dans ce cours, de Coux exprime d'abord ses critiques de la situation anglaise en se référant à Malthus et à Sismondi. Après avoir reconnu son «erreur précédente» concernant la perception de cette situation, il dénonce «une surabondance de population [...] plus terrible que la peste et la famine» en Angleterre³³. Il accuse ensuite l'introduction des machines, qui a amené successivement «la concentration des capitaux mobiliers» et l'avènement d'«une nouvelle aristocratie»³⁴. De plus, ces machines ont provoqué «une baisse dans le prix des salaires»³⁵. Il s'ensuit que «toute garantie d'existence disparut pour le prolétaire»³⁶.

À partir de cette lecture critique de la situation anglaise - concentration des capitaux, création d'une nouvelle aristocratie et disparition de la garantie de la vie pour les prolétaires -, de Coux s'efforce de construire «le plus admirable système

³¹ Villeneuve-Bargemont, *Économie politique chrétienne*, op. cit., p. 24.

³² *Ibid.*, p. 38.

³³ Charles de Coux, *Essai d'Économie politique : discours prononcé à l'ouverture d'un cours d'économie politique*, Paris, 1832, p. 3.

³⁴ *Ibid.*, p. 45.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*

d'économie sociale qui jamais ait été donné à la terre»³⁷. Cette nouvelle doctrine ne doit pas concerner seulement les richesses matérielles, mais les «richesses morales» dont la fondation ne peut pour lui se trouver que dans le christianisme : «ces richesses morales, si fécondes en richesses matérielles, nous les devons au triomphe que le catholicisme a remporté sur tous les cultes rivaux»³⁸.

Nous l'avons déjà dit, les problématiques de de Coux et de notre auteur sont indéniablement convergentes. Nous verrons plus loin la dénonciation analogue par Villeneuve-Bargemont de la centralisation des richesses, de l'avènement d'une «nouvelle féodalité» inégale, et de la distinction entre richesse morale et matérielle. Pourtant, sa lecture de de Coux en 1832 était trop tardive pour qu'on puisse parler d'influence directe sur la base de son analyse critique de la doctrine anglaise. Aussi devons-nous tenir compte de deux autres économistes français de premier plan : S. de Sismondi et Joseph Droz.

L'ouvrage de J.-C.-L. Sismonde de Sismondi (1773-1842) publié en 1819 et intitulé *Nouveaux principes d'économie politique, ou De la richesse dans ses rapports avec la population* est sans aucun doute de la première importance pour la formation de la pensée de Villeneuve-Bargemont tout autant que pour les autres économistes sociaux de cette époque. Originellement partisan de la doctrine anglaise, Sismondi change son attitude favorable envers l'industrie en considérant la réalité misérable des classes ouvrières. Nous évoquons ici trois éléments de sa critique à l'égard de la doctrine d'Adam Smith.

En premier lieu, il distingue l'«accroissement de la richesse» du «bonheur». Alors qu'Adam Smith identifie le but de l'«économie politique» à l'accroissement de la richesse nationale, Sismondi le définit comme «le bonheur des hommes réunis en société». La «science du gouvernement» qui couvre ce «bonheur» se compose de deux branches : *la haute politique et l'économie politique*³⁹. D'une part, «la haute politique» concerne le bonheur moral au travers de la constitution, de l'éducation et de

³⁷ *Ibid.*, p. 4.

³⁸ *Ibid.*, p. 17.

³⁹ Sismonde de Sismondi, *Nouveaux principes d'économie politique, ou De la richesse dans ses rapports avec la population*, Paris, 1819, p. 7.

la religion : «la constitution qui, par la liberté, élève et ennoblit l'âme des citoyens» ; «une éducation qui forme leur cœur à la vertu et ouvre leur esprit aux lumières» ; «une religion qui leur présente les espérances d'une autre vie»⁴⁰. D'autre part, «l'économie politique» concerne le bonheur physique en garantissant l'«aisance» de «tous les hommes» et de «toutes les classes»⁴¹. De cette manière, le but de «l'économie politique» consiste à diffuser et à *distribuer* la richesse dans toutes les classes, plutôt qu'à accumuler la richesse nationale. Cet accent mis sur la distribution des richesses constitue, à la suite de Sismondi, le sujet principal de la critique de l'économie politique anglaise par les économistes sociaux. Pourtant, il est également à noter que, dans le système de Sismondi, l'«économie politique» s'occupe du bonheur «p-hysique», qui s'exprime en termes de «bien-être», d'«aisance» ou de «jouissances»⁴².

En deuxième lieu, Sismondi insiste manifestement sur la nécessité de l'intervention du pouvoir public dans le domaine économique⁴³. Selon lui, le progrès de l'activité productive suscite l'accroissement constant de capitaux ainsi que l'accroissement constant de la population ouvrière. Il s'ensuit que la production accrue par ces développements de la productivité et de la population ouvrière dépasse constamment la demande⁴⁴. C'est ce déséquilibre fatal qui occasionne la baisse permanente des salaires et la paupérisation des ouvriers. Sismondi avertit que «par le progrès même de la richesse» sont provoquées «une gêne universelle et la ruine finale de ceux qui s'étaient le plus élevés»⁴⁵. Ainsi, pour lui, le règlement par le gouvernement de la poursuite de la richesse est indispensable.

En troisième lieu, Sismondi déploie sa critique radicale du système commercial en général. Il dit :

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*, p. 8-9.

⁴² *Ibid.*, p. 76.

⁴³ Il écrit, dans l'«Avertissement sur cette seconde édition» : «J'invoquais enfin, en plus d'une occasion, l'intervention du pouvoir social, pour régler les progrès de la richesse, au lieu de réduire l'économie politique à la maxime plus simple, et en apparence plus libérale, de laisser faire et laisser passer» («Avertissement sur cette seconde édition» in Sismondi, *Nouveaux principes d'économie politique*, 2^e éd., 1827, p. 2).

⁴⁴ Sismondi, *Nouveaux principes d'économie politique*, 1819, p. 408.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 413.

«Le commerce crée une richesse beaucoup plus considérable que celle qui naît de la terre [...] mais, en augmentant cette richesse, il augmente plus encore le nombre de ceux à qui elle fait besoin ; il rend le sort d'une classe nombreuse de l'humanité beaucoup plus précaire, sa dépendance beaucoup plus cruelle, sa moralité beaucoup plus dégradée, son attachement à la patrie et à l'ordre social beaucoup plus incertain.»⁴⁶

Sismondi ne trouve l'origine première de la richesse que dans la terre⁴⁷. Dans le système commercial où la production ne dépend plus de la nature, les équilibres entre la nature et l'humain, entre le physique et la morale, entre la demande et la production, sont tous détruits.

Joseph Droz (1773-1851) est un des économistes les plus souvent cités par Villeneuve-Bargemont parce que celui-là a une tendance plus nette à accentuer l'élément «moral», malgré son attachement à la «liberté industrielle».

Droz met l'accent sur la «répartition» des biens plutôt que sur la production, à la façon de Sismondi. Parallèlement à l'auteur de *Nouveaux principes d'économie politique*, il écrit que le «bonheur d'un état dépend moins de la quantité de produits qu'il possède, que de la manière dont ils sont répartis»⁴⁸. Dans cette perspective, il consacre le deuxième livre de son ouvrage à l'analyse sur «la distribution des richesses»⁴⁹.

Pourtant, son originalité par rapport à Sismondi réside dans son affirmation de la «liberté de l'industrie»⁵⁰. Selon Droz, le progrès produit par la liberté de l'industrie engendre «une aisance plus générale» en réalisant la condition favorable dans laquelle «la classe nombreuse est évidemment mieux nourrie, mieux vécue, mieux logée»⁵¹. Il défend par suite le droit de propriété en tant que base de la liberté, et souligne la nécessité de garantir la propriété contre la violation par le pouvoir gouvernemental et

⁴⁶ *Ibid.*, p. 452.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 101.

⁴⁸ Joseph Droz, *Économie politique ou principe de la science des richesses*, Paris, 1829, p. 74.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 73-142.

⁵⁰ *Ibid.*, livre 2, chapitre 4, «De la liberté de l'industrie».

⁵¹ *Ibid.*, p. 107.

par «l'ignorance et la misère du bas peuple»⁵². De cette façon, contrairement à Sismondi, il ne supporte guère l'intervention de l'État dans le domaine économique. Alors, comment accorde-t-il les deux demandes antagonistes : celle de la répartition des richesses et celle du maintien de la propriété qui est au cœur de la liberté de l'industrie ?

C'est dans cette problématique qu'il attache de l'importance à la «morale». Le problème de la «misère publique» n'est plus, pour lui, économique, mais essentiellement «moral». Au début de son ouvrage, il proclame l'importance supérieure de l'élément moral sur les besoins physiques : «la morale est, dit-il, la première des sciences, l'économie politique est la seconde»⁵³. En d'autres termes, l'économie politique n'est qu'une science subordonnée à la science de la morale. Sous cet angle, le véritable problème du «peuple bas» ne se trouve pas, pour lui, dans la pauvreté matérielle, mais dans «l'ignorance» et l'immoralité. Aussi propose-t-il, comme remède à la misère, l'«instruction populaire»⁵⁴. Répartir la richesse, c'est pour lui diffuser l'éducation en tant que «richesse nouvelle». D'ailleurs, cette instruction n'est pas seulement le remède contre la pauvreté, mais aussi «d'une haute utilité pour développer l'industrie»⁵⁵. Il associe, de cette manière, la liberté industrielle et le traitement des pauvres par l'intermédiaire de la «moralisation» des pauvres.

3. La critique par Villeneuve-Bargemont

Inspiré de ces trois éléments examinés ci-dessus : les expériences administratives, l'influence du milieu intellectuel du traditionalisme (Bonald), et l'assimilation des critiques de l'économie politique anglaise par les économistes sociaux (Malthus, Rubichon, de Coux, Sismondi, Droz), Villeneuve-Bargemont a profondément modifié son attitude envers l'économie politique anglaise. Nous allons examiner les critiques de l'économie politique par Villeneuve-Bargemont par comparaison avec ces éléments.

⁵² *Ibid.*, p. 85-86.

⁵³ *Ibid.*, p. 3.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 116.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 117.

A. La distinction entre la richesse et le bonheur

Sa critique de la doctrine anglaise commence par la distinction bien connue entre «la production de la richesse» et «le progrès du bonheur». Il tire cette distinction de sa propre observation statistique de la réalité sociale, et de l'idée de l'économie sociale.

Suivant son calcul approximatif, un neuvième de la population générale était composé d'indigents en France à cette époque, et un sixième en Angleterre⁵⁶. Cette réalité contredisait largement le système d'Adam Smith dans lequel la pauvreté n'est que le résultat des entraves de la libre circulation des travaux, et doit être beaucoup réduite dans le régime économique libéral⁵⁷. Face à cette contradiction entre la réalité et la doctrine anglaise, Villeneuve-Bargemont distingue le «bonheur» et la production de la «richesse» :

«Le bonheur et la paix des nations ont décliné en raison de l'extension forcée de l'industrie et du développement exagéré d'une civilisation matérielle.

«Le but de la société ne saurait être seulement la production des richesses ; ce but est la plus grande diffusion possible de l'aisance, du bien-être et de la morale parmi les hommes. Les théories des écoles anglaises ne sauraient y conduire ; elles doivent donc se modifier ou faire place à des doctrines plus sûres.»⁵⁸

Vu les arguments des économistes sociaux que nous avons examinés, cette opposition épouse exactement l'idée des économistes précédents. Comme Villeneuve-Bargemont lui-même constate qu'elle se trouve déjà dans la «nouvelle école d'économie politique»⁵⁹, nous ne trouvons pas nécessaire d'approfondir cette problématique.

Ce qui est à noter ici, c'est que notre économiste, parti de cette distinction, diverge des économistes sociaux précédents. Sismondi et Droz, par exemple, distinguent l'économie politique de la science de la morale, et définissent le but de

⁵⁶ Villeneuve-Bargemont, *Économie politique chrétienne*, op. cit., p. 37.

⁵⁷ Cf. Procacci, *Gouverner la misère*, op. cit., p. 109.

⁵⁸ Villeneuve-Bargemont, *Économie politique chrétienne*, op. cit., p. 38.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 38.

l'économie politique comme l'aisance du plus grand nombre par le moyen de la répartition des biens physiques⁶⁰. Certes, Droz fait une remarque sur l'importance de la morale, mais puisque le progrès moral contribue pour lui à l'industrialisation, les deux progrès ne se contrarient pas. Villeneuve-Bargemont, de son côté, associe trois éléments comme «but de la société» : «la plus grande diffusion possible de l'aisance, du bien-être et de la morale»⁶¹. Mais ce qu'il tâche de faire, ce n'est pas de distinguer et de poursuivre simultanément les deux buts matériel et moral, mais de fonder l'activité matérielle sur la morale : «c'est de confondre et d'unir étroitement, par un anneau indissoluble, la science des richesses matérielles avec la science des richesses morales»⁶².

On peut certainement remarquer là-dessus l'influence de la vision sociale traditionnelle de Bonald. Alors que, pour les autres économistes sociaux, l'aisance physique est un élément aussi important pour le bonheur humain que le progrès moral, Villeneuve-Bargemont ne considère plus que la production et la distribution des biens physiques soient de première importance pour le bonheur. Rejetant l'autonomie de l'activité économique, il s'efforce de subordonner «l'économique» à la logique du «social»⁶³. Son «économie politique» n'est donc plus la science de l'économie, mais, pourrait-on dire, une sorte de pensée du «social». De plus, la base de cette morale ne peut, pour lui, être que le christianisme⁶⁴. Soulignons la proximité à cet égard de l'idée de Villeneuve-Bargemont et de celle de Bonald, dans la mesure où celui-ci définit le but de la société comme développement de la «morale» et des «mœurs» du point de vue chrétien, en opposant la richesse physique à la richesse morale⁶⁵.

De cette manière, la distinction entre «la richesse» et le «bonheur» chez Villeneuve-Bargemont est à la fois inspirée par les économistes sociaux précédents, et par la vision traditionaliste de Bonald qui introduit la distinction entre «la richesse physique» et «la morale». L'auteur de *l'Économie politique chrétienne* radicalise

⁶⁰ Sismondi, *Nouveaux principes* ..., *op. cit.*, p.7 ; Droz, *Économie politique* ..., *op. cit.*, p. 3.

⁶¹ Villeneuve-Bargemont, *Économie politique chrétienne*, *op. cit.*, p. 38.

⁶² *Ibid.*

⁶³ En effet, il ne parle point des sujets traditionnels de l'économie tels que la monnaie, la valeur, la circulation et l'accumulation des capitaux, etc.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 38.

⁶⁵ Voir l'examen de la vision sociale de Bonald, dans la section première.

l'opposition de l'économiste social, en reprenant l'idée bonaldienne. Pour lui, «le bonheur» s'associe principalement au progrès de «la morale», avec la diffusion de l'esprit chrétien. Mais avant de conclure que sa vision reste au fond traditionaliste, nous devons envisager son idée de la «richesse» en tant que «morale» par rapport à l'idée bonaldienne.

B. La redéfinition de la richesse

Bien que l'opposition entre la richesse «matérielle» et «morale» se trouve parfaitement formulée par Bonald, la redéfinition de la «richesse» et du «bien» par Villeneuve-Bargemont ne fait pas que la répéter. Il assimile là-dessous encore l'idée des économistes sociaux et aussi la philosophie du «progrès».

Depuis Adam Smith, la définition de la richesse est bien controversée. Certains traditionalistes considèrent la richesse, en conformité avec sa vision organique de la société, «comme phénomène qui n'est pas uniquement d'ordre matériel [...] la véritable fortune d'une nation est représentée par tout l'ensemble de ses biens physiques et moraux, par la totalité de son existence»⁶⁶. D'un autre côté, les économistes tels que Sismondi et Droz définissent la richesse comme ce qui représente «tout ce que les hommes peuvent faire pour le bien-être physique les uns des autres»⁶⁷ et comme «tous les biens matériels qui servent aux besoins des hommes»⁶⁸.

Villeneuve-Bargemont, pour sa part, accuse d'abord la définition de la richesse par les économistes précédents qui ne la regardent, selon lui, que comme bien destiné à combler les besoins physiques. Il la comprend, à l'inverse, comme «les lumières morales, les vertus, les bonnes œuvres»⁶⁹. La richesse physique n'est pour lui, comme pour de Coux et Droz, qu'un «moyen» pour atteindre la perfection de la morale et de l'intelligence humaine⁷⁰: «la perfection matérielle étant toujours subordonnée au

⁶⁶ Léon Epsztein, *L'économie et la morale aux débuts du capitalisme industriel en France et en Grande-Bretagne*, Paris, Armand Colin, 1966, p. 106.

⁶⁷ Sismondi, *Nouveaux principes d'économie politique*, *op. cit.*, p. 8.

⁶⁸ Droz, *Économie politique*, *op. cit.*, p. 16.

⁶⁹ Villeneuve-Bargemont, *Économie politique chrétienne*, *op. cit.*, p. 68.

⁷⁰ *Ibid.*

perfectionnement moral [...]»⁷¹.

À partir de cette distinction entre la richesse «morale» et «matérielle», notre économiste énonce la nécessité de réguler et de réduire les jouissances amenées par les richesses physiques : «par un bienfait plus grand encore, elle [la religion] apprend à régler toutes les jouissances»⁷². Il ajoute, au sujet des besoins physiques : «il faut travailler à les réduire, au lieu de les multiplier»⁷³.

Jusque là, il est évident que sa pensée suit la même ligne que le traditionaliste en ce qui concerne l'accentuation de l'élément «moral» de la richesse et la régulation des besoins physiques dans l'optique chrétienne. Néanmoins, la «morale» chez Villeneuve-Bargemont ne saurait se réduire à la vision autoritaire et traditionnelle de la société organique.

S'appuyant sur l'idée de progrès moral et intellectuel, il exige la nécessité de l'instruction pour les classes pauvres. Il cite à ce propos Droz et le baron de Morogues, et appelle l'instruction «la richesse nouvelle»⁷⁴. Ainsi dit-il : «il ne suffit pas seulement que l'ouvrier travaille, il faut qu'il réfléchisse, qu'il observe, qu'il compare, qu'il lise, qu'il étudie ; il faut, en un mot, qu'il acquière toute l'instruction que comporte l'exercice de son art»⁷⁵.

Cette définition de la «richesse nouvelle» comme progrès moral et intellectuel des ouvriers par le moyen de l'instruction le conduit à une autre conception de la régulation des jouissances physiques que celle des traditionalistes. Pour Bonald, cette régulation s'effectue principalement par la soumission à l'autorité sociale qui est représentée par le «*père, roi et Dieu*». Pour Villeneuve-Bargemont, soulignant l'importance de l'instruction pour les ouvriers, la régulation des jouissances se lie à l'idée de la *discipline de soi-même*. Ce n'est pas l'innocence ni l'obéissance aveugle à l'autorité, mais «l'instruction, l'intelligence, l'adresse, la santé, l'économie»⁷⁶ qui sont indispensables aux pauvres. Sur ce point, on constate une marque manifeste de la philosophie du progrès de l'«Humanité» de cette époque.

⁷¹ *Ibid.*, p. 67.

⁷² *Ibid.*, p. 39.

⁷³ *Ibid.*, p. 69.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 187.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 185.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 186.

C. Deux théories de la civilisation

Villeneuve-Bargemont s'appuie de façon passionnée sur l'idée du «progrès» et de la «civilisation»⁷⁷. Il est certain que Bonald insiste aussi sur le progrès moral chrétien, mais l'idée de Villeneuve-Bargemont se rencontre plus proche de celle des libéraux du 19^e siècle.

Il oppose le «sensualisme» qui valorise le «progrès physique» sur lequel se fonde l'économie politique anglaise, et le «spiritualisme» qui accentue le «progrès moral» sur lequel se fonde le christianisme⁷⁸. Cette opposition provient de la pensée de Madame de Staël, à laquelle est redevable pour l'essentiel la pensée de Villeneuve-Bargemont à l'égard de la vision de la civilisation. D'après lui, le philosophe anglais depuis Hobbes et le philosophe français du 18^e siècle supposent que les sensations humaines sont la seule fondation de toutes les idées⁷⁹. Le but de la civilisation consiste, de ce point de vue, à satisfaire «le plus grand nombre de besoins» matériels et de jouissances possibles⁸⁰.

En revanche, dans le courant philosophique né de «la philosophie de la liberté morale» de Leibniz et poursuivi par les Allemands et par les spiritualistes français, résident dans l'âme la vertu et l'intelligence, les essences de l'humain. Le but de la civilisation ne consiste pas à satisfaire des besoins physiques, mais en «l'intelligence et le perfectionnement de l'homme à un sentiment inné de sa destinée immortelle»⁸¹.

Certes, ce contraste entre la morale et le physique est loin d'être nouveau, mais il mérite d'être remarqué que l'idée du «progrès» et de la «civilisation» chez Villeneuve-Bargemont relève largement de philosophes tels que Leibniz ou Madame de Staël qui soulignent la valeur de la liberté et du sujet individuel. De plus, en citant aussi Guizot et Royer-Collard⁸², il précise que le but de la civilisation consiste à réaliser «l'Humanité» : «Ces considérations [de Royer-Collard], quoique bien élevées, nous ramènent au but principal de notre ouvrage. Si le progrès est désirable

⁷⁷ Voir, *Économie politique chrétienne, op. cit.*, chapitre 3 et 4.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 50-61.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 60.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 64.

⁸¹ *Ibid.*, p. 59.

⁸² *Ibid.*, p. 71-73.

et nécessaire, c'est surtout pour cette portion de l'humanité placée au plus bas degré de l'échelle sociale»⁸³.

Aussi se consacre-t-il à l'amélioration de la condition des classes placées «au plus bas degré» social, à savoir, des pauvres⁸⁴. Il propose non seulement de donner du travail au pauvre, mais aussi de lui assurer du repos afin de réaliser des progrès moraux et intellectuels : «pour développer chez lui l'intelligence et les vertus morales, dit-il, seules sources véritables de la civilisation, c'est peu que de le stimuler au travail, il faut lui ménager le temps d'apprendre, de se recueillir, et cependant à peine consent-on à lui accorder le repos du dimanche»⁸⁵.

En matière de civilisation en tant que progrès moral et intellectuel, il ne relève point de l'idée statique du traditionalisme, mais largement de l'idée doctrinaire. De même, sa réclamation d'une aide pour les pauvres au nom du progrès de l'«Humanité» se trouve, comme nous le verrons plus loin, dans la philosophie des lumières.

Pourtant, son idée du «progrès» est bien différente de celle du «progrès» chez Condorcet qui croit à la perfectibilité de tous les humains. Pour Villeneuve-Bargemont, la «perfection» de l'individu présuppose l'ordre hiérarchique de la société. Ainsi dit-il : «la philosophie spiritualiste et chrétienne rapporte tout à la destinée religieuse de l'homme»⁸⁶. Ici, «la destinée religieuse» signifie les «lois de la Providence dans l'ordre social et dans l'ordre religieux». Son idée de la civilisation n'est pas celle de la perfectibilité générale de l'humain, mais celle de la moralisation des pauvres selon une vision hiérarchique de la société.

CHAPITRE DEUX

LA CONCEPTION DE «PAUPÉRISME»

La critique de l'économie politique anglaise que nous avons examinée jusqu'ici se développe chez Villeneuve-Bargemont en critique du «système» général issu en

⁸³ *Ibid.*, p. 73.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.*, p. 68.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 62.

Angleterre et qui s'est répandu dans toute l'Europe : «le système industriel et politique de l'Angleterre [...] basé sur un égoïsme insatiable et sur un mépris profond de la nature humaine», écrit-il, provoque «le véritable paupérisme [...] [né] en Angleterre, et [...] inoculé au reste de l'Europe»⁸⁷.

Mais avant d'entrer dans l'analyse de cette intelligence du «paupérisme», il convient de récapituler l'histoire de la conception de la «pauvreté» dans le but d'éclaircir l'originalité de la perception de Villeneuve-Bargemont.

1. L'histoire de la conception de pauvreté

D'après l'étude de Sassier, la pauvreté devient un «thème politique» à partir du 16^e siècle par suite de la «laïcisation de la société»⁸⁸. Dès lors la pauvreté cesse d'être un problème abstrait ou «théologique», et devient un objet concret pouvant être observé et décrit par le gouvernement. Sassier distingue deux périodes de «la politique contre la pauvreté» du 16^e siècle jusqu'au 19^e siècle.

La première période est celle qui va du 16^e siècle à la première moitié du 17^e siècle, et où l'image de la pauvreté s'identifie avec la mendicité marginale⁸⁹. À cette époque prédominent deux aspects différents de l'image des pauvres : les pauvres comme «membres du Christ» et comme danger pour l'ordre social. En accord avec ces images, la politique contre la pauvreté de cette époque comporte deux éléments : le secours individuel fondé sur la «charité» religieuse, et le «renfermement» des pauvres par l'autorité publique⁹⁰.

La deuxième période va du début du 17^e siècle à la Révolution Française. Les pauvres alors ne représentent plus la marginalité, mais constituent «la plus grande partie de la population», à savoir «le Peuple», suite à l'accroissement de leur nombre dans les régions agricoles⁹¹. Sassier souligne trois caractéristiques de la vision de la pauvreté à cette période. Premièrement, à mesure que la laïcisation de la société

⁸⁷ Villeneuve-Bargemont, *Économie politique chrétienne*, op. cit., p. 12.

⁸⁸ Philippe Sassier, *Du bon usage des pauvres : histoire d'un thème politique (16^e-20^e siècle)*, Paris, Fayard, 1990, p. 10, p. 62.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 10.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 121-124.

⁹¹ *Ibid.*, p. 125.

avance, on ne regarde plus la pauvreté comme un signe religieux, mais comme un mal contre le «bonheur» identifié à l'*aisance physique*⁹². Dès lors, la pauvreté devient un simple obstacle au «bonheur» humain. Le second point est la valorisation de la notion de la «nature»⁹³. En considérant le travail dans la nature comme unique source de la vertu et du «bonheur», on désigne dans le don du travail le remède à la pauvreté. Enfin, le troisième point est l'attachement à l'idée de l'«Humanité» par les philosophes⁹⁴. En insistant sur la perfectibilité de tous les humains, ils voient dans la pauvreté un résidu du passé et un obstacle au progrès humain⁹⁵.

La politique de l'époque révolutionnaire s'inspire de l'idée caractérisée par ces trois éléments. Les pauvres sont alors considérés comme «Peuple» composant la Nation⁹⁶, ainsi que comme l'être «utile» qui doit s'occuper du travail pour la production nationale⁹⁷. Ils ne sont plus dangereux pour l'ordre public, mais ceux qui incarnent l'«utilité sociale» potentielle, contrairement à la noblesse. Il s'ensuit que la politique contre la pauvreté, à cette époque, prend par deux directions : la garantie du «droit à la subsistance» par l'État, et l'«utilisation» des pauvres à travers le don du travail⁹⁸.

Après cette récapitulation historique des images de la pauvreté, voyons maintenant comment on comprend la pauvreté au début du 19^e siècle. Pour les économistes libéraux classiques tel qu'Adam Smith, la pauvreté n'est qu'une conséquence du mauvais gouvernement ou qu'un héritage des erreurs passées. Elle devrait disparaître avec l'accroissement de la production dans le nouveau régime économique libéral⁹⁹. Pourtant, ce qui est apparu après la Révolution qui a détruit l'ancien système des corporations, c'est le surgissement d'une énorme quantité de

⁹² *Ibid.*, p.127-129.

⁹³ *Ibid.*, p. 130.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 131.

⁹⁵ Cf. André Gueslin, *Gens pauvres, pauvres gens dans la France au 19^e siècle*, Paris, Aubier, 1998, p. 147.

⁹⁶ Cf. La Rochefoucauld-Liancourt, *Premier rapport du comité de mendicité, exposé des principes généraux qui ont dirigé son travail*, Paris, Imprimerie nationale, 1790, p. 15.

⁹⁷ Par exemple, Voltaire critique l'«inutilité» et la «non-productivité» des élites. Cf. Alan Forrest, *The French Revolution and the Poor*, Oxford, Basil Blackwell, 1981, p. 17.

⁹⁸ Sassier, *Du bon usage des pauvres, op. cit.*, p. 197-198.

⁹⁹ Procacci, *Gouverner la misère, op. cit.*, p. 109.

pauvres dans les grandes villes. Face à cette réalité qu'on appelle l'émergence de «la nouvelle» misère¹⁰⁰, les économistes libéraux de la première moitié du 19^e siècle montrent souvent une image différente de celle des libéraux classiques. Ch. Dunoyer, par exemple, tient la misère pour un phénomène «naturel». L'abolition de la misère n'est pas seulement impossible, mais indésirable et funeste à la société, car l'inégalité sociale est «le véritable bien» et «la source» pour le «développement» de la civilisation industrielle¹⁰¹. Duchâtel associe la misère avec le système industriel en évoquant «les classes laborieuses», et considère, à la manière de Dunoyer, qu'elle s'engendre dans le «processus naturel de la croissance des capitaux»¹⁰². D'ailleurs, la restriction de la liberté industrielle n'occasionne, pour lui, qu'un accroissement de la misère¹⁰³. Au demeurant, les libéraux de cette époque - Ch. Dunoyer, Ch. Comte, Duchâtel, A. Thiers, Tocqueville, etc. - voient la cause de la misère dans la «nature» inégale de chaque individu : «l'oisiveté, le désordre, l'imprévoyance»¹⁰⁴; «l'ignorance et le vice»¹⁰⁵. Ils tiennent de plus la misère pour nécessaire et «utile», car elle sert à stimuler le développement de l'industrie et de la civilisation¹⁰⁶.

Le catholicisme orthodoxe reste fidèle, tout au long de la première moitié du 19^e siècle, à la vision traditionnelle de la pauvreté : l'existence de la misère relève de la loi providentielle ; la charité est le seul moyen d'y remédier¹⁰⁷.

Certains écrivains de gauche valorisent d'une nouvelle façon la pauvreté. Pour Saint-Simon, Proudhon, Lamennais, Michelet et Cabet, les pauvres ne sont plus réduits à la marginalité, comme au 16^e siècle, mais ils composent la grande majorité de la population en tant qu'«ouvriers». Assurant de l'activité productrice et utile, les ouvriers

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 75.

¹⁰¹ Ch. Dunoyer, *L'industrie et la morale...*, op. cit., p. 386-391.

¹⁰² M. T. Duchâtel, *Considérations d'économie politique sur la bienfaisance ou de la charité*, 2^e éd., Paris, 1836, p. 83-100.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 124-126.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 154.

¹⁰⁵ Ch. Dunoyer, *L'industrie et la morale...*, op. cit., p. 381.

¹⁰⁶ Par exemple, Guizot tient la pauvreté pour «économiquement nécessaire». Cf. Sassier, *Du bon usage des pauvres*, op. cit., p. 222.

¹⁰⁷ Paul Christophe, *Les pauvres et la pauvreté, 2^e partie : du 16^e siècle à nos jours*, Paris, Desclée, 1987, p. 117-119. Cf. Duroselle, *Les débuts du catholicisme social en France (1822-1879)*, op. cit., p. 8-9.

pauvres gardent dans leurs esprits l'innocence, la pureté et la tendance naturelle à la vertu¹⁰⁸. Il est à noter que cette sacralisation romantique de la pauvreté a joué un rôle important lors de la révolution de 1848¹⁰⁹.

Comparons maintenant, à ces conceptions de la pauvreté, celle de Villeneuve-Bargemont.

2. La «pauvreté individuelle»

L'ouvrage principal de Villeneuve-Bargemont commence par la définition de la «pauvreté individuelle» :

«La pauvreté individuelle [...] est, aux yeux de la religion, une souffrance que le ciel lui-même ordonne de soulager partout où elle existe. [...] on trouve aisément dans la nature même de l'homme, dans l'infériorité relative de ses forces physiques et de son intelligence, dans l'inégalité nécessaire des conditions sociales dans l'impuissance ou le refus du travail, et surtout dans les maux inévitables attachés à l'espèce humaine, la raison affligeantes [...]»¹¹⁰

«La pauvreté individuelle» est pour lui causée par l'«inégalité» inhérente à la «nature» humaine. Elle est à la fois une des formes que prend la punition de la Providence et la seule source de la liberté humaine en ce qu'elle permet d'éprouver la vertu de chacun et de faire connaître à l'homme le sentiment le plus sublime, à savoir la «charité»¹¹¹. On voit ici qu'il reste fidèle à la conception traditionnelle du christianisme.

Remarquons aussi à propos de cette conception que la cause de la pauvreté est

¹⁰⁸ Sassier, *Du bon usage des pauvres*, op. cit., p. 210-218. Par exemple, Lamennais propose de ce point de vue la «régénération» de l'Église par la pauvreté (Lamennais, *Mélanges catholiques*, t.1, p. 152, cité par P. Christophe, *Les pauvres et la pauvreté*, op. cit., p. 124).

¹⁰⁹ Sassier, *Du bon usage des pauvres*, op. cit., p. 211.

¹¹⁰ Villeneuve-Bargemont, *Économie politique chrétienne*, op. cit., p. 15.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 50-52. Nous verrons plus loin comment cette idée de la pauvreté gouverne sa vision sociale, en analysant son idée de l'«inégalité».

regardée comme *manque* individuel de la faculté physique, intellectuelle et morale. Comme pour les libéraux du 19^e siècle, qui voient la cause de la misère dans l'«ignorance» et le «vice» individuel signifiant le manque de la qualité nécessaire, Villeneuve-Bargemont ne regarde plus le pauvre comme un être «sacré» ni comme un «médiateur entre Dieu et l'homme». Autrement dit, pour cet économiste chrétien, le «bonheur» humain ne réside plus dans un état primitif et innocent, comme Rousseau le prétend, ni dans un état indigent, comme des gauches contemporaines et le christianisme traditionnel le soutiennent, mais uniquement dans l'amélioration morale et intellectuelle de l'individu.

La pauvreté étant vue comme manque des conditions nécessaires à la vie morale et intellectuelle, il s'appuie sur l'idée de l'«Humanité» et du «progrès», de la même manière que les philosophes du 18^e siècle. Néanmoins, ce qu'il désigne comme remède à la pauvreté n'est pas le secours public par l'État, mais les moyens bien traditionnels - «la charité» et «le travail» : «le travail et la charité ! Voilà les deux grands remèdes à l'indigence»¹¹².

Il convient ici de prêter attention à sa notion de «travail». Cette notion est regardée, par les économistes libéraux classiques tels qu'Adam Smith et J.-B. Say, comme l'activité de la production des biens physiques. Dans cette optique, ceux qui ne s'occupent pas à travailler sont «inutiles» à la société, de sorte que l'on a tenté, à l'époque révolutionnaire, de donner du travail aux pauvres afin de les «utiliser». Villeneuve-Bargemont, à l'opposé de cette compréhension du «travail» comme activité visant à «satisfaire les besoins physiques», le définit comme l'activité qui vise avant tout à «augmenter sa dignité et sa valeur morale»¹¹³. Le «travail» est pour lui un devoir humain imposé par Dieu, par suite, c'est à travers l'accomplissement de ce devoir que l'homme incarne la «vertu». Certes, cette sorte d'association du travail avec la morale chrétienne se trouvait déjà dans le christianisme traditionnel¹¹⁴. Mais Villeneuve-Bargemont dépend, à ce sujet, de la compréhension normative du travail fort répandue dès la fin du 18^e siècle plutôt que de celle du christianisme traditionnel : le travail comme moyen de la «moralisation». Pensons, à titre d'exemple, à un philanthrope

¹¹² *Ibid.*, p. 52.

¹¹³ *Ibid.*, p. 102.

¹¹⁴ Cf. Sassier, *Du bon usage des pauvres*, op. cit., p. 121.

célèbre de cette époque, le baron de Gérando. Cet auteur du *Visiteur du pauvre* paru en 1820, qui a beaucoup influencé la notion du «travail» de Villeneuve-Bargemont¹¹⁵, écrit en 1841 : «le travail est destiné par la Providence divine à servir d'éducation morale et religieuse pour l'homme» ; «le travail [...] est sans doute un excellent moraliseur»¹¹⁶. Comme C. Duprat l'indique justement, «le travail» était au cœur de l'idée des philanthropes du 19^e siècle à mesure qu'ils s'accordaient sur la «moralisation» des pauvres comme stratégie pour remédier à leur pauvreté¹¹⁷. La conception de la notion de «travail» chez Villeneuve-Bargemont s'inscrit sans doute dans ce courant philanthrope.

Nous l'avons vu ci-dessus, la conception qu'a Villeneuve-Bargemont à l'égard de la «pauvreté individuelle» doit beaucoup à celle du christianisme traditionnel, des libéraux classiques et du 19^e siècle, et des philanthropes contemporains. Cependant, avec l'élaboration de ses critiques fondamentales de la doctrine anglaise, il parvient à trancher tous les liens entre la réalité sociale et les conceptions antérieures de la «pauvreté individuelle».

3. De la «pauvreté individuelle» au «paupérisme»

La perception du «paupérisme» par Villeneuve-Bargemont rompt explicitement avec la perception traditionnelle¹¹⁸.

¹¹⁵ Il apprécie Gérando, et le cite à propos de sa vision du «travail» : «dans son excellent ouvrage sur le perfectionnement moral de l'homme, M. le baron de Gérando a développé cette théorie avec un rare talent et la plus exquise sensibilité» (Villeneuve-Bargemont, *Économie politique chrétienne, op. cit.*, p. 102).

¹¹⁶ Le baron de Joseph-Marie de Gérando, *Des progrès de l'industrie dans leurs rapports avec le bien-être physique et moral de la classe ouvrière*, 2^e éd., 1845, p. 37.

¹¹⁷ Catherine Duprat, *Usage et pratiques de la philanthropie*, vol. 2, Paris, Comité d'histoire de la sécurité sociale, 1997, p. 1195.

¹¹⁸ Il faut pourtant noter que ce mot de «paupérisme» n'est pas inventé par Villeneuve-Bargemont, mais qu'il a été premièrement introduit en Angleterre au début du 19^e siècle. En France, J.-B. Say a déjà présenté ce mot dans son *Cours complet d'économie politique pratique* en 1828-1829 (J.-B. Say, *Cours complet d'économie politique*, 3^e éd., t. 2, Paris, Guillaumin, 1852, p.361). De plus, précédant Villeneuve-Bargemont, un membre du Parlement anglais, Edward Lytton Bulwer a clairement distingué en 1833 le «paupérisme» de la «pauvreté». Cf. Gertrude Himmelfarb, *The Idea of Poverty : England in the early industrial age*, New York, Alfred A. Knope, 1984, p. 173.

«L'indigence, sous le nom nouveau et tristement énergique de paupérisme [...] tend à s'accroître progressivement, en raison même de l'accroissement de la production industrielle ; [...] elle n'est plus un accident, mais la condition forcée d'une grande partie des membres de la société [...], on ne peut méconnaître dans de tels symptômes de souffrance généralisée, un vice profond survenu dans l'état de la constitution sociale et l'indice prochain des plus graves et des plus funestes perturbations.»¹¹⁹

Ce qui veut dire, en premier lieu, que le «paupérisme» est le problème *collectif* nécessairement causé par l'*industrialisation*. Les pauvres, à l'époque industrielle, sont rendus *immoraux*, dans l'ignorance et l'imprévoyance, non parce que cette immoralité soit inhérente à la nature de ces individus, mais parce que le progrès industriel les force à en avoir. C'est ainsi que la pauvreté appartient à «une grande partie des membres de la société» de façon collective comme problème de la «classe».

En deuxième lieu, cette «classe» des pauvres ne fait qu'un avec «la classe ouvrière»¹²⁰. Cela veut dire que la pauvreté n'est plus le résultat d'un manque du travail, mais la conséquence du travail industriel. C'est là qu'est mise en difficulté la conception de Villeneuve-Bargemont en ce qui concerne la notion de «travail». D'un côté, il tente de fonder l'ordre moral social sur le travail, en disant, avec Gérando, que «le travail est une vertu»¹²¹, mais d'un autre côté, les ouvriers, dans le système industriel, condamnés aux bas salaires par la concurrence acharnée, deviennent «chétifs, malsains, d'une intelligence moins développée que les agriculteurs, et d'une moralité moins sûre»¹²². L'introduction de la machine accélère cette tendance funeste¹²³, et le mélange des hommes et des femmes dans une usine amène aussi la corruption de leurs mœurs¹²⁴. Ce qui est au reste plus important, c'est la concentration de la richesse produite par le travail dans le système industriel.

¹¹⁹ Villeneuve-Bargemont, *Économie politique chrétienne*, op. cit., p. 15.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 7.

¹²¹ *Ibid.*, p. 102.

¹²² *Ibid.*, p. 148.

¹²³ *Ibid.*, p. 134-148.

¹²⁴ Alban de Villeneuve-Bargemont, 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, p. 4.

Villeneuve-Bargemont suppose que jouir d'«une aisance répandue progressivement dans tous les rangs de la société» et d'«un bien-être plus grand dans sa condition» est raisonnable, si cela est «le fruit du travail honnête»¹²⁵. Les besoins physiques de l'homme sont limités par nature¹²⁶, leur satisfaction par le travail doit conférer logiquement à la vie la *modération* et la *discipline* souhaitables. Mais, tout au contraire, dans l'industrie manufacturière, les besoins humains sont excités hors des limites naturelles avec «le développement indéfini de l'industrie», par la production et par l'acquisition des richesses qui se multiplient à l'infini¹²⁷. D'un autre côté, parallèlement à cette accumulation accélérée des richesses, le salaire des ouvriers diminue constamment. Le résultat inévitable de ce mécanisme est «la concentration des richesses» : «quelques entrepreneurs se sont, manifeste-t-il, enrichis ; un plus grand nombre se sont ruinés»¹²⁸. C'est cette concentration qui caractérise d'une manière distinctive le système industriel, et qui constitue la première cause du «paupérisme»¹²⁹. L'accusation la plus sévère de ce système par Villeneuve-Bargemont vise naturellement à cette concentration «despotique», qu'il appelle «une nouvelle féodalité» : «une nouvelle féodalité se formait, dit-il, bien plus despotique, bien plus oppressive, bien plus dure mille fois que la féodalité du moyen âge. Cette féodalité était l'aristocratie de l'argent et l'industrie»¹³⁰.

Aussi cette conception du «paupérisme» montre-t-elle que les conceptions libérale, philanthrope et encore chrétienne traditionnelle de la «pauvreté» - bien que Villeneuve-Bargemont lui-même tente fréquemment d'en dépendre - ne sont plus appropriées au «phénomène complètement nouveau»¹³¹ du «paupérisme». D'abord,

¹²⁵ Villeneuve-Bargemont, *Économie politique chrétienne, op. cit.*, p. 183.

¹²⁶ «Ces besoins réels [...] sont bornés. Quoique la civilisation les ait multipliés et étendus, cependant ils ont des limites raisonnables et déterminées» (*ibid.*, p. 491).

¹²⁷ *Ibid.*, p. 92. Concernant cette excitation excédant la limite naturelle du besoin dans le système commercial, il convient de se référer aussi à un argument de Sismondi, *Nouveaux principes d'économie politique...*, *op. cit.*, livre quatrième, chap. 1.

¹²⁸ Villeneuve-Bargemont, *Économie politique chrétienne, op. cit.*, p. 123.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 93.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 152.

¹³¹ Villeneuve-Bargemont, 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, p. 3.

étant donné que la cause de la misère ne réside plus dans la nature individuelle mais dans le système collectif, la charité religieuse fondée sur la «vertu» individuelle est loin d'être suffisante pour y remédier. Ensuite, le système industriel, en excitant le besoin et le désir humain sans aucune limite, mine de plus en plus la base de la «vertu» et de la «charité». Enfin, et c'est cela le plus grave, le «travail» dans ce système perd tout lien avec la «nature» et la «vertu», tant et si bien qu'il n'est plus maintenant que l'origine de la décadence morale et du «vice».

Tandis que Villeneuve-Bargemont met l'accent sur «le travail et la charité» comme remède à la «pauvreté» générale, il comprend en même temps que la caractéristique essentielle du «paupérisme» consiste dans le fait que les remèdes traditionnels à la «pauvreté» sont totalement dépassés face à cette nouvelle forme de la misère¹³². C'est à partir de cette compréhension tranchée que la «question sociale» est perçue en toute conscience comme la notion clé de cette époque¹³³. La question de la pauvreté n'est plus une question individuelle, ni religieuse ni économique. Elle est la crise «sociale» en ce sens que cette question excède toute vision existante de la «société» chrétienne, libérale et philanthrope. En 1830, la «découverte du social» dans laquelle Villeneuve-Bargemont a sans aucun doute joué un rôle essentiel, se rattache nécessairement, de ce point de vue, à la *redécouverte* et au *réexamen*, bien plus à la *reconstitution*, face à l'épreuve de la réalité nouvelle du «paupérisme», de la valeur de la société antérieure.

Pour Villeneuve-Bargemont, la vision de la «société» en tant que critère de la critique de la réalité sociale reste apparemment celle du christianisme traditionnel. Ce qu'il dénonce dans le «paupérisme» - la concentration de la richesse, l'excitation des désirs et des besoins physiques, la violation de la dignité humaine par la mécanisation

¹³² Par exemple, il dit, après avoir décrit les conditions des ouvriers dans le système industriel : «c'est à partir de cette époque que la charité a dû prendre de nouvelles formes et une nouvelle puissance» (*ibid.*, p. 315). Ou encore : «plusieurs provinces ont vu naître le paupérisme anglais, et les moyens ordinaires de le secourir sont devenus de simples palliatifs contre un tel fléau» (*ibid.*, p. 354).

¹³³ En effet, le mot «question sociale» est employé à partir de l'année 1830. Selon Ewans, c'est Lammenais qui a introduit cette expression dans le champ de l'idée politique en 1831 (David Owen Evans, *Le socialisme romantique : Pierre Leroux et ses contemporains*, Librairie Marcel Rivière et C^{ie}, 1948, p.26). Villeneuve-Bargemont écrit, par exemple, dans son ouvrage en 1841 : «En 1832, le gouvernement, de plus en plus préoccupé des graves questions sociales [...]» (*Histoire de l'économie politique, op. cit.*, t. 2, p. 356).

et l'aggravation du phénomène misérable - est associé étroitement à la «dégradation morale»¹³⁴ à la lumière chrétienne. Néanmoins, ce n'est pas à dire que Villeneuve-Bargemont ne cherche qu'à appliquer cette vision traditionnelle au nouveau problème, car il tient compte, avec la conception du «paupérisme» que nous avons examinée ci-dessus, du fait que la vision sociale du christianisme traditionnel ne peut plus être applicable à la situation inédite des années 1830. C'est dans ce clivage entre la vision chrétienne et la conception du «paupérisme» que nous trouvons chez lui l'idée propre du «social». Nous devons donc poursuivre, pour conclure cette deuxième partie, l'examen de sa propre notion de «société».

CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE LA NOTION DE «SOCIÉTÉ» CHEZ VILLENEUVE-BARGEMONT

Nous avons examiné la critique de l'économie politique anglaise par Villeneuve-Bargemont sous trois angles : ses expériences administratives ; l'influence philosophique du traditionalisme ; l'assimilation de l'économie sociale, et puis analysé sa conception du «paupérisme» qu'il distingue de la «pauvreté individuelle». Nous avons souvent souligné l'influence profonde, sur Villeneuve-Bargemont, de la vision traditionnelle de la «société».

Cependant, dans l'optique de l'histoire conceptuelle de la «société», il est indéniable que sa vision «sociale» se fonde aussi sur la philosophie du 18^e siècle sur laquelle se fondent les idées du «progrès» et de la «civilisation». Bien que fidèle à la monarchie comme régime politique tout au long de sa carrière, il ne considère plus la forme du gouvernement comme question primordiale pour le maintien de l'ordre public. La forme du gouvernement est, pour lui, ainsi que pour certains philosophes au 19^e siècle, un problème secondaire, car le gouvernement n'est qu'une des «expressions» du pouvoir social¹³⁵. Son intérêt se porte sur la loi du mouvement de la

¹³⁴ Voir Villeneuve-Bargemont, *Économie politique chrétienne, op. cit.*, p. 13, p. 625. La problématique posée par lui comme «l'étude des causes religieuses et morales de l'indigence» (*ibid.*, p. 42) montre bien la particularité de cette optique.

¹³⁵ Cf. Charles Dunoyer, *L'industrie et la morale considérées dans leurs rapports avec la liberté*, Paris, 1825, p. 7-8. Voir aussi Pierre Rosanvallon, *Le moment guizot*, Paris, Gallimard, 1985, p. 45-49.

«société» elle-même : le «progrès» et la «civilisation». Lorsqu'il critique Montesquieu, par exemple, au regard de la liaison qu'il établit entre l'état des mœurs sociales et la forme du gouvernement, il remarque : «sa maxime absolue, les républiques périssent par le luxe et les monarchies par la pauvreté, n'est plus vraie de nos jours»¹³⁶. Par la suite, il dit à propos de la «société» :

«Les sociétés, sous quelque forme de gouvernement qu'elles soient constituées, périssent par la dépravation des mœurs, par l'ambition, par l'injustice, par la mauvaise foi, par l'abandon des principes qui les ont établies.»¹³⁷

Selon lui, la dépravation ou le progrès des mœurs ont lieu indépendamment de la forme du gouvernement. C'est ainsi que «la forme du gouvernement [...] est donc indifférente» pour le «progrès» et pour la «civilisation»¹³⁸. La «société» progresse selon sa propre logique d'une manière auto-constituante et autorégulatrice, de telle façon que le gouvernement n'est plus le garant fondamental de l'ordre social. Nous pouvons aisément trouver là-dessous l'idée de l'autonomie de la société par l'intermédiaire de la notion de la «civilisation» ou du «progrès» social.

D'autre part, bien qu'il critique sévèrement l'économie politique anglaise, il ne nie pas toute l'idée de «l'industrialisation comme progrès» que la plupart des philosophes, depuis la seconde moitié du 18^e siècle, ont en commun. Il note, par exemple : «le christianisme excite et favorise l'industrie [...]»¹³⁹ ou encore «le perfectionnement moral et physique de l'humanité qui consiste la véritable civilisation»¹⁴⁰. Il accepte l'accroissement de la richesse et même de l'aisance physique, causés par l'industrialisation, tant qu'ils ne nuisent pas à l'état moral¹⁴¹. De même, lorsqu'il valorise l'agriculture en l'opposant à l'industrie manufacturière, cette valorisation n'est pas pour contester toute la valeur de l'industrie, mais pour *équilibrer*

¹³⁶ Villeneuve-Bargemont, *Économie politique chrétienne*, op. cit., p. 179.

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ *Ibid.*, p. 182.

¹⁴⁰ Villeneuve-Bargemont, *Histoire de l'économie politique*, op. cit., t. 2, p. 99.

¹⁴¹ Villeneuve-Bargemont, *Économie politique chrétienne*, op. cit., p. 183.

le «progrès» de ces deux domaines.

Cependant, sa critique de l'économie politique anglaise et surtout sa conception du «paupérisme» le conduisent à douter foncièrement de la vision libérale de la société du 18^e et du début du 19^e siècle, dans laquelle le «progrès» et l'«industrialisation» sont supposés de s'accorder de façon harmonieuse. Selon lui, l'industrialisation dans le système anglais s'est effectuée aux dépens du «bonheur social» et a provoqué une «nouvelle féodalité» au lieu de réaliser un «progrès». Le «paupérisme», causé par ce système, est un «problème complètement nouveau» en ce sens qu'il est hors de la portée des visions sociales du libéralisme, du philanthrope qui s'appuie sur des idées abstraites - «perfectibilité humaine», «progrès» ou «fraternité» - et du christianisme traditionnel. Il en résulte que le «paupérisme» n'est plus le problème économique ou politique au sens courant, mais avant tout, la crise «sociale».

C'est cette conception du «paupérisme» qui entraîne un renouvellement de la notion de «société» par Villeneuve-Bargemont. Il part d'un doute foncier portant sur l'idée en vogue de «progrès» et de «civilisation», et redéfinit ces idées comme «progrès moral», en introduisant la distinction traditionnelle entre «la richesse physique» et «la richesse morale». Certes, il paraît au fond garder sa confiance dans le «progrès» de l'«Humanité» et s'inspirer des philosophes du début du 19^e siècle comme Madame de Staël et Royer-Collard. Cependant, il critique d'un autre côté la philosophie contemporaine qui se fonde sur l'idée du «progrès de l'histoire» : «les philosophes éclectiques n'ont su y puiser que de l'optimisme historique», car ils ne considèrent les pauvres que «comme des phases successives de civilisation et de progrès»¹⁴². Autrement dit, il ne peut plus adhérer à l'idée abstraite de la «civilisation» ou de l'«Humanité» de façon optimiste à la lumière de sa conception précise du «paupérisme».

Ainsi l'insistance sur la «morale» par Villeneuve-Bargemont est-elle loin d'être analogue à l'insistance sur la morale chez les philanthropes du 18^e siècle dont l'amour chrétien de Dieu et l'amour de l'humain sont souvent mêlés dans la pratique à l'idée du

¹⁴² *Ibid.*, p. 195.

progrès de l'Humanité¹⁴³. Cela présuppose un doute radical sur l'idée courante du «progrès» et de la «civilisation», et donc sa valorisation de la «morale» le conduit à rechercher la base concrète de la *moralisation* plutôt qu'à s'appuyer sur la «vertu» inhérente à l'individu.

Étant donné qu'il ne peut plus garder une confiance naïve à l'avenir dans le «progrès», le regard de Villeneuve-Bargemont se porte naturellement sur le *temps antécédent*. C'est là que sa notion de la «société» se rapproche de celle du traditionalisme, dans la mesure où il cherche à *redécouvrir* la base morale de la société passée pour *moraliser* la société contemporaine.

Cependant, il nous faut noter tout de même que cette *redécouverte* de la «société» passée qui a dû exister ne signifie pas le retour au passé ni la réaction contre le «progrès» moderne. Car, en tant qu'économiste social et que progressiste «moral», Villeneuve-Bargemont est persuadé que la vision traditionnelle n'est plus applicable à la réalité du 19^e siècle, caractérisée par le «paupérisme». La *redécouverte* de la «société» signifie, à cet égard, la *réinterprétation* du passé qui accompagne le dessein nouveau de la *réorganisation sociale*.

Tous les éléments ambivalents qui pénètrent sa pensée se présentent à partir de cette problématique : «Retrouver» la base de l'ordre social non dans l'idée abstraite mais dans la réalité qui est en train de se transformer profondément, et l'adapter à cette réalité. Cette problématique, qui effectue inévitablement un amalgame, dans la même idée, de conservation du passé et de progrès au futur se retrouve dans quasiment toutes les pensées relatives à l'idée du «social»¹⁴⁴.

Dans le cas de notre auteur, cet amalgame se manifeste dans son dessein concret d'«organisation sociale» pour lutter contre le paupérisme : défense de la famille patriarcale et de la société hiérarchique, et nécessité du développement de l'autonomie morale et intellectuelle des ouvriers à travers l'instruction ; attachement au rôle de

¹⁴³ À propos de ce caractère des philanthropes du 18^e siècle, voir Catherine Duprat, *Le temps des philanthropes : la philanthropie parisienne des Lumières à la monarchie de Juillet*, t. 1., Paris, Édition du C.T.H.S., 1993, p. 17-19.

¹⁴⁴ Nous pouvons les suivre notamment dans «le cours de la pensée sociologique» de Saint-Simon, d'A. Comte et d'E. Durkheim, même dans Bonald. Sur ce point, voir l'étude classique de Robert Nisbet, *Conservatism : dream and reality*, Milton Keynes, Open University Press, 1986.

LA QUESTION SOCIALE ET LA POLITIQUE (1)

l'Église et insistance sur l'intervention de l'État ; accentuation du rôle du patronage et la proposition de construire l'association des ouvriers ; valorisation de l'agriculture et affirmation du développement de l'industrie, etc.

Nous allons donc nous consacrer maintenant à l'étude de ce projet d'«organisation sociale» qui se présente comme une nouvelle idée de «gouvernement».

(À suivre)