croître, et même va s'amoindrissant. Or une certaine quantité de capitaux et de forces naturelles est absolument indispensable à l'œuvre de la production, puisque le travail n'entre point en action de lui-même, mais a besoin de cette association. Si donc les forces naturelles, selon l'état présent de la science, sont convenablement mises en œuvre, si le capital est déjà employé, mais que, cependant, la population le dépasse, qui ne voit que le problème de fournir du travail sans limites est absurde et insoluble? Il convient de rappeler que Platon et les anciens ont mieux envisagé la question que les modernes, lorsqu'en attribuant à la cité le devoir de fournir aux besoins des citoyens, ils assignèrent à ceux-ci une limite au delà de laquelle ils ne pouvaient multiplier..... Si les capitaux sont limités, si le gouvernement, d'après l'opinion des socialistes, doit les lever au moyen d'une taxe sur les propriétaires, qu'y a-t-il d'utile dans le changement de la production? Vous ne faites qu'enlever les moyens de produire à la diligence des citoyens pour les remettre au gouvernement. Mais d'autant qu'il pourra offrir de travail aux bras sans emploi, d'autant il diminuera la recherche des bras qui se présentaient aux industries privées. Il s'ensuit que, si le nombre des travailleurs reste stationnaire, et qu'il y ait proportion entre les capitaux et les bras, il n'y a pas besoin de supplément, et vous vous irritez en vain pour opérer artificiellement ce qui se fait mieux tout spontanément, c'est-à-dire la rencontre entre eux et leur réunion. Si, au lieu de cela, la population se multiplie à l'infini, en un tel cas, la tâche que vous prenez est impossible, parce que vous vous efforcez d'égaliser une chose finie à une qui toujours la dépasse, et vous condamnez la société au supplice que les anciens avaient symbolisé par le travail de Sisyphe ou des Danaïdes. »

Nous avons vu Fourier et Considérant présenter le *droit au travail* comme l'équivalent des *droits* naturels exercés par l'homme à l'état sauvage, *droit* de chasse, *droit* de pêche, *droit* de pâture, *droit* de cueillette. A la suite de M. Thiers, les économistes tournent en ridicule la valeur de ces quatre *droits* primitifs que la société, selon l'école fouriériste, est strictement et rigoureusement tenue de remplacer par le *droit au travail*. Dans le discours prononcé par lui sur cette question à l'Assemblée constituante, M. Thiers demandait si les insurgés de Juin, que l'on transporterait à Madagascar ou à la Guyane, dans les contrées, en un mot, où sont réputés exister encore les *droits* primitifs, s'estimeraient heureux de ce retour à l'état sauvage, et s'ils n'accuseraient pas, au contraire, de barbarie le pouvoir qui leur aurait imposé ainsi l'abandon avec l'exil. « Vous avez eu, disait M. Thiers, quelques milliers d'infortunés qui, égarés par des sophismes, ont versé le sang. Il faut leur faire une vie nouvelle. Dites-moi, si vous les placiez sur des vaisseaux, et que vous allassiez les jeter dans ces pays où existent ces quatre *droits* qui ont péri dans notre société et qui, suivant vous, sont si regrettables, ne dirait-on pas que vous êtes des barbares, des cruels? Eh bien! messieurs, mais, dans les pays où il serait barbare de les jeter, ces *droits* que vous regrettez tant existent; qu'est-ce donc que vous regrettez? Un état où il serait cruel de jeter des hommes, un état qui est la misère. Ces générations qui vous ont précédés, qu'ont-elles fait? Elles ont rendu ce monde habitable, plus habitable pour tous; elles l'ont rendu plus approprié aux besoins de l'homme. Quant à l'état primitif, vous n'en voudriez pas, et vous n'en voulez pas même pour des hommes égarés qui ont versé le sang de leurs concitoyens. Quand vous songez à envoyer ces mêmes hommes en Afrique, si vous les y envoyiez sans un capital, sans des instruments de travail, des semences, du bétail, de quoi se vêtir, de quoi se nourrir, ils diraient encore que vous êtes des gens cruels. Que voulez-vous donc? La terre couverte de capitaux, c'est-à-dire de constructions, d'instruments, de bétail, d'engrais, de semences. Mais la terre telle qu'elle était dans l'état primitif, vous n'en voulez pas. Eh bien! est-il étonnant que les générations qui vous ont précédés, qui ont couvert cette terre de capitaux, de capitaux de tout genre, vous en demandent un intérêt? Mais elles vous le demandent tous les jours moindre. Elles n'occupent donc pas l'univers en maîtres absolus, inexorables, qui n'en veulent rien céder aux nouveaux venus. Elles n'ont fait que l'approprier à vos besoins et vous le rendre plus accessible. Le principe sur lequel vous vous appuyez pour réclamer le *droit au travail* est donc puéril. »

Léon Faucher s'approprie cette argumentation de M. Thiers. « Il ne trouve écrit, dit-il, dans aucune tradition ce dédoublement du *droit* de propriété qu'imagine l'école de Fourier, et aux termes duquel tout homme, en naissant, aurait *droit* à l'usufruit de la terre brute. La terre a-t-elle jamais existé à cet état de capital primitif indépendant de toute valeur créée par le travail de l'homme? N'est-ce pas là une pure abstraction créée par l'esprit en dehors des données de la raison et des réalités historiques? Qui vous apprendra jusqu'où remonte la civilisation? Y a-t-il, dans les parties du globe habitées, un coin de terre qui ne porte la trace de l'homme, et que ses sueurs, dans un âge ou dans un autre, n'aient fécondé. Pour que tout individu, en naissant, se trouvât virtuellement investi d'un *droit* utile d'usufruit sur le sol, de ce *droit* représenté par la faculté de chasser, de pêcher, de cueillir et de paître, il faudrait que la terre pût nourrir, sous la forme de tribus de chasseurs ou de pêcheurs, non pas seulement quelques rares individus dispersés dans d'immenses déserts, comme les Indiens de l'Amérique, mais encore des nations aussi étroitement agglomérées que la France et que l'Angleterre. Or, tout le monde sait que, dans l'état nomade, une lieue carrée de terrain est nécessaire pour faire vivre un homme, tandis que le même espace, dans les contrées qui sont parvenues à un haut degré de culture, suffit pour nourrir 1,500 à 2,000 habitants. Qu'est-ce donc qu'une faculté qui ne peut s'exercer qu'au sein du désert, et en vertu de laquelle ce qui suffit à peine à l'existence d'un seul homme serait légué à ses descendants pour être partagé entre mille, deux mille, en autant de parts qu'en pourrait faire, en s'étendant, la fécondité de l'espèce humaine? »

Léon Faucher se croit fondé à conclure qu'il n'existe pas un *droit naturel* à la possession de la terre brute, que le sol appartient légitimement et absolument à celui qui se l'approprie par le travail; que la théorie fouriériste, en présentant la propriété foncière comme exclusivement grevée du *droit* à l'usufruit du sol accorde à la propriété mobilière un privilége inexplicable; que des principes qui admettent de pareilles exceptions ne sont pas des principes; enfin, que le *droit* de propriété ne saurait avoir pour corollaire, pour contre-poids, ni pour compensation le *droit au travail*.

— V. *Le droit au travail selon les écoles purement politiques.* Nous avons interrogé sur le *droit au travail* les socialistes et les économistes. Il faut voir maintenant comment cette question est envisagée par les écoles purement politiques. L'école libérale admet volontiers que la société a le devoir d'assister ceux de ses membres qui sont dans le dénûment, les ouvriers sans ouvrage par des secours et par du travail; mais elle n'admet pas qu'il y ait là un *droit* à reconnaître et à proclamer; elle repousse cette expression nouvelle : *droit au travail*, comme inutile et impropre si elle n'a pas d'autre but que de consacrer le devoir de bienfaisance et de charité sociale; comme dangereuse et menaçante, si elle entend attribuer un *droit* réel, positif, une action à l'individu contre le corps politique; comme équivoque dans tous les cas, et capable, par son ambiguïté et par la diversité des interprétations auxquelles elle donne lieu, d'ouvrir la porte à des espérances qu'il ne faut pas encourager parce qu'on ne peut les satisfaire, à des prétentions qu'il est impossible de tolérer parce qu'elles sont injustes, à des revendications auxquelles on doit résister parce qu'elles sont mal fondées. M. Thiers et M. Dufaure développèrent avec force et talent, à la tribune de l'Assemblée constituante, cette thèse qui réunit la majorité des représentants et triompha, dans la constitution de 1848. que ce qu'on appelle *droit au travail* ne mérite pas le nom de *droit*, et ne peut être inscrit sous ce nom dans la loi fondamentale du pays; que ce prétendu *droit*, se confondant pour tous les esprits avec les voies et moyens socialistes proposés pour le réaliser, doit être condamné avec ces voies et moyens. Ecoutons M. Thiers :

« Il faut parler la langue, dit-il dans son discours du *droit au travail*, il faut la parler sincèrement et avec la connaissance de la valeur des mots; ce qui est un secours, un acte de bienfaisance, il ne faut pas en faire un *droit*. Or je vous prouverai, par des considérations courtes et décisives, que vous employez la langue hors de son vrai sens, de son sens éternel. Quand vous venez placer ici le mot *droit*, voyez ce que vous faites. Lorsque quelques ouvriers chôment accidentellement, vous voulez leur donner un secours. Tel gagnait 5 fr., tel autre 6 fr., tel autre 8 fr. par jour, vous n'allez pas leur donner 5 fr., 6 fr., 8 fr.; vous ne leur donnerez pas même 40 sous, si vous voulez les leur donner longtemps. Mais, si c'est un *droit*, prenez-y garde. On ne plaisante pas avec les *droits*; les *droits*, il faut y satisfaire complétement. Le *droit* n'admet pas d'à-peu-près. Puis vous direz à ces ouvriers : « Mais dans quel temps vous adressez-vous à moi? » Est-ce en temps de crise ou en temps de prospérité? Si c'est en temps de prospérité qu'ils viennent s'adresser à vous, vous leur direz : « Pourquoi vous adressez-vous à moi? Mais il y a du travail; pourquoi venez-vous à l'Etat? Vous venez, parce que vous êtes mécontents de votre maître, parce que vous voulez faire renchérir les salaires en vous refusant à travailler. » Vous direz encore : « Je donne dans un moment difficile, je ne donne pas dans un moment de prospérité. » En effet, si vous alliez donner à tout venant, dans tous les moments, savez-vous ce que vous feriez? Vous bouleverseriez l'industrie. Il faut donc que vous vous réserviez le jugement des cas, que vous disiez : « Je donne aujourd'hui, je ne donne pas demain; je donne en hiver, je ne donne pas en été; je donne en temps de crise, je ne donne pas en temps de prospérité. » Et vous appelleriez cela un *droit*, quand vous resterez maîtres de décider des cas! Non, ce n'est pas un *droit*, ou vous avez oublié la langue. Voulez-vous voir, par un autre exemple, combien le mot *droit* est maladroitement, malheureusement appliqué? Un *droit*, messieurs, ne fait pas d'exception entre les classes de citoyens, un *droit* s'applique à tous. Le *droit*, par exemple, d'écrire, tout le monde peut l'exercer; mais un *droit* que telle classe pourrait exercer, et pas telle autre, vous appelleriez cela un *droit!* Voilà un ouvrier qui se présente; à son vêtement, à son langage, vous le reconnaissez, vous l'accueillez, vous lui donnez du travail, si vous pouvez; mais si c'est un individu d'une classe plus élevée qui se présente et dise : « Je n'ai pas d'emploi; » vous lui direz : « Vous êtes un solliciteur; retirez-vous, » et vous aurez raison. Or, un *droit* qu'on accorde à celui-ci et qu'on refuse à celui-là n'est pas un *droit*. Vous avez donc mal parlé la langue, je vous le répète. Si cela se bornait à la langue mal parlée, nous sommes résignés à laisser passer beaucoup de paroles qui peuvent offenser des esprits difficiles et exercés; mais quand on parle mal la langue et que les paroles peuvent amener des journées de Juin, permettez-nous, messieurs, de réclamer la justesse rigoureuse du langage. Je suis d'avis que le gouvernement s'applique à donner autre chose que des travaux de manouvriers. Je ne crois pas impossible, quand l'Etat a à vêtir des soldats, à faire des machines, à élever des constructions; je ne crois pas impossible que l'Etat puisse venir au secours des ouvriers dans les temps de chômage. Je pense qu'il doit réserver certains travaux publics pour les substituer aux travaux privés, quand les travaux privés viendront à manquer; mais tout cela est borné, tout cela est accidentel; tout cela tient à des combinaisons qui peuvent réussir ou ne pas réussir. C'est un secours que l'Etat peut donner, et pas autre chose. Il ne faut donc pas l'appeler *droit*. »

Après M. Thiers, M. Dufaure s'applique à montrer que le *droit au travail* diffère essentiellement des *droits* divers dont les constitutions de tous les pays ont pour objet de protéger et de garantir le libre exercice. Toutes ces facultés sont inhérentes à l'homme; chaque individu peut les exercer et les développer dans la sphère de son action personnelle; c'est une puissance qu'il n'emprunte pas, qu'il tire au contraire de lui-même et qu'il demande seulement à la société de faire respecter en lui. La liberté de penser, la liberté d'écrire, la liberté de travailler et de posséder sont dans ce cas. En est-il de même du *droit au travail?* Non, répond M. Dufaure; ici, vous créez un *droit* qui a un tout autre caractère. « Le citoyen au profit duquel vous reconnaissez ce *droit* l'exerce contre autrui; est-ce contre la société, est-ce contre le département, contre la commune, contre l'individu? On ne l'a pas dit. Mais peu importe, ce n'est pas un *droit* renfermé en lui-même; c'est une action, une véritable action que vous lui donnez, soit contre la société, soit contre son concitoyen. Le caractère est bien différent. Vous créez en même temps un *droit* et une obligation; vous créez un *droit*, et, passez-moi le mot, une sorte de servitude; c'est-à-dire que vous engagez entre celui à qui vous accordez le *droit* et celui ou ceux contre qui il l'exercera une lutte, un antagonisme. »

M. Dufaure insiste sur la nécessité de définir, de préciser cette action que donnerait à l'individu la reconnaissance légale du *droit au travail*. Pour que cette action soit définie, il faut que la nature du travail exigible soit déterminée. Quel travail s'agit-il de fournir? Est-ce un travail quelconque? est-ce un travail en rapport avec les goûts, les habitudes et les aptitudes du citoyen qui demande de l'ouvrage? Et dans quel lieu fournira-t-on ce travail? Est-ce en un lieu quelconque? Est-ce dans le lieu qu'habite l'ouvrier? Il faut aussi que soit fixée la rémunération de ce travail, ce qui mène à troubler l'ordre économique tout entier, à le ruiner dans ses fondements. Vous me dites : « J'ai le *droit* de demander du travail, lorsque je n'ai pu m'en procurer, soit à mes concitoyens, soit à la société. » Du travail! l'aptitude au travail vous l'avez en vous-même; vous voulez me dire sans doute que vous avez le *droit* de demander les matériaux sur lesquels vous voudriez exercer votre activité physique ou intellectuelle, l'instrument que vous avez besoin de mettre au bout de votre bras pour travailler. Voilà donc un *droit*, une action contre la société pour obtenir, en cas de besoin, des matériaux et des instruments pour travailler. Maintenant quelle sorte de matériaux ou d'instruments voulez-vous? De quel travail me parlez-vous? Si vous donnez le *droit* absolu, il faudra s'incliner devant lui. Penseriez-vous qu'après l'avoir reconnu, la société pourra vous donner le travail qu'elle choisira, qu'elle aura à sa disposition, que sa prévoyance aura préparé? Oui, dans notre société, c'est la société qui prévoit les misères, qui apprécie les moyens d'y remédier, qui prépare avec une sympathie fraternelle les secours dont le malheureux peut avoir besoin. Dans votre système, c'est autre chose : quand l'indigent valide viendra vous dire : « Depuis trente ans j'ai l'aptitude d'exercer cette nature de travail, tout autre travail ne peut me faire gagner ma vie; » qu'aurez-vous à répondre? Voyez dans quelle difficulté vous vous jetez. Je défie qu'en mettant dans notre constitution le mot *droit*, vous échappiez à cette servitude de fournir à l'indigent valide le travail auquel il est habitué. J'ai parlé de la nature du travail, je parle du lieu. Pour payer votre dette, vous voulez envoyer l'ouvrier en tel endroit, parce que là seulement vous avez de l'ouvrage à donner; l'ouvrier vous répondra : « Je vous demande à travailler dans le lieu où est ma famille, où est mon domicile, je veux rester ici, c'est mon *droit* de rester ici. » Au fond, messieurs, quel est le *droit* qu'on demande? Ce n'est pas le *droit au travail*, c'est le *droit* au salaire. Mais à quel salaire? Une fois que vous aurez reconnu le *droit*, qui déterminera le salaire? comment ne voyez-vous pas que nous entrons dans un ordre de choses qui ne peut être réglé par un *droit* absolu, mais qui doit être réglé par une tutelle paternelle et bienveillante, et qu'il n'y a pas d'autre moyen de réaliser ce que vous désirez, qu'en en faisant à la république un devoir rigoureux et sacré. »

On voit que l'école politique libérale, en repoussant le *droit au travail*, ne se place pas au même point de vue que l'école économiste. Elle n'admet pas la doctrine du *laissez-faire, laissez-passer*, l'impuissance radicale de la société à soulager la misère par l'assistance, la malfaisance essentielle de la charité, la contradiction, le cercle vicieux qu'elle présente fatalement, la nécessité de l'indifférence sociale en présence du dénûment et même de la faim pour assurer la sanction du devoir de prévoyance et pour ne point affaiblir la responsabilité individuelle. Elle reconnaît et proclame bien haut que la société a des devoirs de charité, de bienfaisance, d'assistance à remplir; mais elle ne veut pas que ces devoirs soient corrélatifs à des *droits*; elle entend que la société reste juge de leur limite et de leur étendue, du temps et des conditions dans lesquels elle les remplira, des moyens qu'elle emploiera pour les remplir. Ce qu'elle condamne dans le *droit au travail*, ce sont d'abord les solutions proposées par les écoles socialistes pour le réaliser; c'est ensuite l'obligation pour la société de fournir du travail dans le lieu même et dans la profession même où le chômage se serait produit; c'est enfin l'idée d'une action quelconque de l'individu contre la société, et les périls où cette idée peut mettre l'ordre public.

L'école politique démocratique, qui fut représentée à l'Assemblée constituante, lors de la discussion du *droit au travail*, par MM. Ledru-Rollin, Crémieux, Arnaud (de l'Ariége), etc., n'est pas, sur cette question, aussi éloignée qu'on pourrait le croire de l'école libérale. Comme celle-ci, et tout aussi nettement, elle répudie les chimères socialistes; pas plus que l'école libérale, elle n'admet que le *droit au travail* soit pour l'ouvrier le *droit* d'obtenir de la société telle espèce d'occupation, sur tel point du territoire, avec telle rémunération, tel salaire. Elle professe que le *droit au travail* est un de ces grands principes qu'un pays doit inscrire dans sa constitution à côté du *droit* de propriété, mais que la réalisation de ce grand principe est affaire de législation spéciale, œuvre difficile, complexe et qui a besoin du temps, qui ne peut être que successive.

Dans un discours remarquable, M. de Tocqueville s'était efforcé d'établir que les principes de la Révolution française, ses aspirations et ses tendances authentiques étaient en contradiction flagrante avec les aspirations, les tendances et les inventions socialistes, et que le *droit au travail*, étant une de ces inventions, devait être rejeté comme contraire à l'esprit même de la Révolution. « La démocratie et le socialisme, avait-il dit, ne sont pas solidaires l'un de l'autre. Ce sont choses non-seulement différentes, mais contraires. La démocratie étend la sphère de l'indépendance individuelle, le socialisme la resserre. La démocratie donne toute la valeur possible à chaque homme, le socialisme fait de chaque homme un agent, un instrument, un chiffre. La démocratie et le socialisme ne se tiennent que par un mot *l'égalité;* mais remarquez la différence : la démocratie veut l'égalité dans la liberté, et le socialisme veut l'égalité dans la gêne et dans la servitude... La révolution de Février doit être la continuation véritable, l'exécution réelle et saine de ce que la Révolution française a voulu; elle doit être la mise en œuvre de ce qui n'avait été que pensé par nos pères... La Révolution française avait voulu qu'il n'y eût plus de classes, non pas dans la société — elle n'avait jamais eu l'idée de diviser les citoyens, comme vous le faites, en propriétaires et en prolétaires. Vous ne retrouverez ces mots chargés de haines et de guerres dans aucun des grands documents de la Révolution française. La Révolution a voulu que, politiquement, il n'y eût plus de classes... La Révolution avait voulu que les charges publiques fussent égales, réellement égales, pour tous les citoyens; elle y a échoué. Les charges publiques sont restées dans certaines parties inégales : nous devons faire qu'elles soient égales; sur ce point encore nous devons vouloir ce qu'ont voulu nos pères et exécuter ce qu'ils n'ont pas pu. La Révolution française n'a pas eu la prétention ridicule de créer un pouvoir social qui fît directement par lui-même la fortune, le bien-être, l'aisance de chaque citoyen, qui substituât la sagesse très-contestable des gouvernements



à la sagesse pratique et intime des gouvernés; elle a cru que c'était assez remplir sa tâche que de donner à chaque citoyen des lumières et de la liberté. Elle a eu cette ferme, cette noble, cette orgueilleuse croyance que vous semblez ne pas avoir, qu'il suffit à l'homme courageux et honnête d'avoir ces deux choses, des lumières et de la liberté, pour n'avoir rien de plus à demander à ceux qui le gouvernent... Enfin, la Révolution française a eu le désir, et c'est ce désir qui l'a rendue sainte aux yeux des peuples, elle a eu le désir d'introduire la charité dans la politique; elle a conçu des devoirs de l'Etat envers les pauvres, envers les citoyens qui souffrent, une idée plus étendue, plus générale, plus haute qu'on ne l'avait eue avant elle. C'est cette idée que nous devons reprendre, non pas, je le répète, en mettant la prévoyance et la sagesse de l'Etat à la place de la prévoyance et de la sagesse individuelles, mais en venant réellement, efficacement, par les moyens dont l'Etat dispose, au secours de tous ceux qui souffrent, au secours de tous ceux qui, après avoir épuisé toutes leurs ressources, seraient réduits à la misère, si l'Etat ne leur tendait pas la main. Voilà ce que la Révolution française a voulu faire; voilà ce que nous devons faire nous-mêmes. Y a-t-il là du socialisme? Non; il y a là de la charité chrétienne appliquée à la politique; il n'y a rien là qui donne au travailleur un *droit* sur l'Etat; il n'y a rien là qui force l'Etat à se mettre à la place de la prévoyance individuelle, à la place de l'économie, de l'honnêteté individuelle; il n'y a rien là qui autorise l'Etat à s'entremettre au milieu des industries, à leur imposer des règlements, à tyranniser l'individu pour le mieux gouverner. Oui, la révolution de Février doit être chrétienne et démocratique; mais elle ne doit pas être socialiste. »

Répondant à ce discours, M. Ledru-Rollin défendit éloquemment le *droit au travail* au nom de la tradition démocratique et révolutionnaire. Il établit avec force que ce *droit* appartenait incontestablement à cette tradition; que d'ailleurs il sortait logiquement des principes d'égalité politique proclamés par la Révolution française; qu'il exprimait précisément et pouvait seul exprimer l'idée nouvelle, *plus générale, plus étendue, plus haute*, que la Révolution avait conçue des devoirs de l'Etat envers les indigents valides; que la fraternité républicaine devait différer par cette formule du devoir de charité, de bienfaisance, d'aumône, accepté et consacré depuis longtemps par les Eglises, les aristocraties et les monarchies. En même temps il s'attache à dégager le *droit au travail* des interprétations utopiques et compromettantes du socialisme, des illusions et des terreurs qui s'y étaient attachées. « Citoyens, dit l'éminent orateur, M. de Tocqueville a invoqué les grands principes de notre glorieuse Révolution française. Il a prétendu qu'il voulait pour la République actuelle tout ce que contenait de noble, d'élevé, de fraternel, le grand mouvement que nos pères, en 1789 et en 1793, ont imprimé au monde. C'est ce que je veux aussi... Il a ajouté que la déclaration du *droit au travail* est une invention socialiste. Le socialisme, s'est-il écrié, c'est ce qu'il y a de pire au monde, car c'est la communauté, en d'autres termes, c'est l'Etat se substituant à la liberté individuelle et devenant le plus affreux de tous les tyrans. Je n'en veux pas plus que lui et j'ajoute que quand il prétend que c'est au nom du socialisme seulement qu'on peut demander dans la constitution l'introduction du *droit au travail*, il commet la plus capitale des erreurs. Le *droit au travail!* mais il était la pensée favorite, le mobile constant des hommes d'Etat de la Convention. Le *droit au travail!* il est inscrit dans le rapport d'un des membres les plus éminents de cette assemblée, dans le rapport de Robespierre. En doutez-vous? En voici les termes : « Les secours publics sont une dette sacrée. La société doit la subsistance aux citoyens malheureux, soit en leur procurant du travail, soit en assurant les moyens d'existence à ceux qui sont hors d'état de travailler. » Dans cet article, que trouvez-vous? Deux choses parfaitement distinctes : le *droit au travail* pour les valides, et le *droit* à l'assistance pour les infirmes... Vous avez invoqué les principes de la grande Révolution, je les invoque à mon tour. Vous avez déclaré que, demander dans la constitution l'introduction du *droit au travail*, c'était se laisser entraîner à je ne sais quelle utopie socialiste; je vous réponds : Non; en demandant l'introduction de ce *droit*, nous avons la prétention d'être les continuateurs des grands principes de la Révolution. Oui, notre prétention est de n'être relégués à aucune extrémité, d'être dans le cœur même de la Révolution. Quand nous demandons l'introduction du *droit au travail*, nous ne faisons que réglementer les déclarations qui avaient été faites par nos pères et qui ont été emportées par le vent des réactions. »

Ainsi, le *droit au travail*, tel que le comprend M. Ledru-Rollin, n'est pas une nouveauté, une invention socialiste; il ne doit pas être confondu avec ces nouveautés, ces inventions suspectes et qui ont causé tant d'alarmes, avec les conceptions de Fourier, de Louis Blanc, de Proudhon. Ce n'est pas la première fois qu'il vient s'imposer à la raison et à la conscience publiques; c'est une tradition qu'il s'agit de reprendre, de continuer, de féconder; c'est une conséquence très-logique de la souveraineté du peuple, conséquence que les hommes de la Convention, nos pères et nos maîtres, nous ont appris à tirer. La Convention avait très-bien senti que la charité, l'aumône, abaisse celui qui la reçoit, et qu'elle établit des rapports incompatibles avec l'universalisation des *droits* politiques. « Quand un homme travaille, dit M. Ledru-Rollin, que vous le considérez dans vos domaines, vous vous sentez le cœur content; il travaille pour vous, il travaille pour lui, il s'ennoblit; vous sentez que, malgré le salaire que vous lui donnez et malgré son infériorité dans l'échelle de l'éducation, vous sentez qu'il est homme comme vous; mais quant à celui qui tend la main pour recevoir l'aumône... Oh! j'en suis convaincu, vous la lui donnez! mais vous ne pensez pas, au fond de l'âme, qu'il est votre égal. Non, vous ne pouvez pas le penser. Oh! oui, sans doute, chrétiennement, philosophiquement, vous reconnaissez qu'il est votre frère; mais comme homme, comme citoyen, pouvez-vous dire que, quand il s'en va au coin d'une rue, furtivement, pour échapper à la loi qui le frappe, quand il attend le soir, quand il baisse la tête, quand il ne veut pas que ses traits soient reconnus pour fuir la peine, comment! c'est là un membre du peuple souverain! Oh! non! ce ne peut pas être... Cet homme qui mendie, un garde peut l'arrêter; on le conduit devant la justice, et là, bien qu'il soit innocent, qu'il constate qu'il a vainement cherché à occuper ses bras, il est condamné à la prison et conduit au dépôt de mendicité. Est-ce là un membre du peuple souverain? »

Par le *droit au travail*, M. Ledru-Rollin n'entend pas toucher à la liberté de l'industrie, ni substituer au régime des contrats libres et de la libre concurrence une organisation du travail qui ferait de l'Etat le fabricant universel. « On me dit : il faut laisser à l'industrie la liberté de s'organiser elle-même. Et qui donc veut y apporter une limite? Est-ce moi? Est-ce que, par hasard, j'ai la prétention que l'Etat se fasse manufacturier et producteur? Je serais fou. Ma prétention, la voici : c'est que l'Etat soit un directeur intelligent, entendez-le bien; c'est que l'Etat, par exemple, fasse pour cette grande masse de prolétaires ce qu'il fait pour ses travaux publics; c'est qu'il sache où les adresser, sur quel terrain les asseoir; c'est qu'il sache ouvrir une banque là où le crédit est nécessaire; en un mot, que lui, qui connaît la statistique, lui qui connaît ses ressources, ses forces, indique le lieu où il faut les employer; qu'il les associe ou leur facilite l'association, qu'il confie à leur moralité l'instrument de travail. » Il est clair qu'entendu de la sorte le *droit au travail* ne confère pas à l'individu une action portant sur un objet déterminé, sur une espèce déterminée de travail; l'obligation qu'il impose à la société, si rigoureuse qu'on la conçoive, et avec tel soin qu'on la distingue du devoir traditionnel de bienfaisance et de charité, ne peut se préciser, se particulariser légalement; elle reste d'ordre moral et d'ordre général; elle consiste uniquement en ceci, que la société se croit tenue de faire en sorte qu'il y ait toujours du travail pour l'homme valide, soit sur un point du territoire national, soit sur un autre, soit dans une profession, soit dans une autre, et que tel est le but vers lequel elle s'engage à faire converger tous ses efforts. C'est précisément dans les constitutions que se marquent ces grands buts, que se prennent ces engagements de la société avec elle-même. La société reste d'ailleurs, et il n'en peut être autrement, seule juge des moyens par lesquels le but pourra être efficacement atteint. Ces moyens, elle les demandera à la science; elle les méditera, les combinera, les variera; elle pourra les appliquer avec prudence et successivement; il ne s'agit pas d'une organisation qui doive être immédiatement achevée. « Quand vous inscrirez le *droit au travail*, vous ne serez pas forcé de l'avoir organisé dès le lendemain... Je ne comprends même pas qu'on se récrie sur des choses aussi naturelles et aussi simples. Ainsi, par exemple, vous allez décréter le *droit* à l'instruction; mais quel est donc le fou qui pense qu'en vingt-quatre heures vous allez le réaliser? Vous allez inscrire le *droit* à l'assistance : mais quel est l'insensé qui s'imagine qu'en vingt-quatre heures vous aurez créé le personnel et les établissements; comprenez-moi donc, je vous en conjure : quand je demande que le *droit* au travail soit inscrit dans la constitution, c'est parce que les constitutions sont faites pour l'avenir, parce qu'elles doivent être durables, parce qu'elles sont des jalons dans la marche de l'humanité. Je ne demande pas que cette organisation soit créée en quelques jours, je comprends qu'il doit y avoir des transitions; mais de ce qu'il y a des transitions nécessaires, est-ce une raison pour que le *droit* au travail soit rejeté? Posez votre but, pour que toutes vos lois y convergent incessamment. »

— VI. *Critique des solutions diverses données à la question du droit au travail. Critique de la solution fouriériste.* On a vu que la solution proposée par l'école de Fourier consiste dans une combinaison sociétaire supposée propre à unir les intérêts et à engendrer l'attraction industrielle. Grâce à cette combinaison, le travail devenu attrayant, transformé en plaisir et en jeu, par la brièveté des séances et par les ressorts passionnels qui animent les travailleurs, se trouve porté à son *maximum* de puissance productive. Si la garantie du travail nous manque en civilisation, disent les fouriéristes, c'est que nous ne savons pas faire produire au travail la somme de richesses qu'il pourrait produire, et qui s'élèverait bien au delà du *minimum* nécessaire en logement, vêtement, nourriture, etc., si toutes les passions et les aptitudes étaient utilisées et stimulées les unes par les autres. Or, elles peuvent l'être, et elles le seront dans l'association phalanstérienne. Si notre travail est peu productif, c'est que nous travaillons sans passion, et à vrai dire, le moins que nous pouvons; c'est que nous n'avons pas encore trouvé le secret de rendre le travail attrayant par lui-même. Or l'association phalanstérienne nous donne ce secret; au phalanstère, le travail portera en lui-même, en dehors de tout but d'utilité, un attrait capable de surmonter notre tendance à la paresse physique et intellectuelle. A ces affirmations du fouriérisme, on doit objecter d'abord que c'est une grande illusion d'admettre que toutes nos passions puissent concourir à la production industrielle, prendre part au travail, que le travail puisse satisfaire notre sensibilité en même temps que notre raison et notre conscience. La psychologie condamne l'idée du travail attrayant, du travail-jeu, du travail pour le travail. Il faut remarquer que le *travail* et le *jeu*, à peu près confondus chez l'enfant, tendent à former deux modes d'activité distincts, deux catégories séparées, à mesure que l'âge augmente et que la raison se développe. Confondre l'idée de travail avec celle de jeu et d'exercice, c'est confondre le domaine de la production avec celui de la consommation. Le jeu et l'exercice appartiennent à ce dernier domaine; ils sont le *but*, l'objet direct de la passion, tandis que le travail n'est que *moyen*, moyen onéreux en lui-même, qui promet sans doute une satisfaction aux passions consommatrices, mais une satisfaction *future*, et qui leur demande en échange un sacrifice *présent*.

Il faut ajouter que les moyens sur lesquels compte l'école fouriériste pour rendre le travail attrayant sont de nature à en diminuer singulièrement la productivité. Le premier de ces moyens est l'extrême variété dans les occupations, la loi des courtes séances. Cette variété est contraire à la vraie notion du travail. La variété du travail est nécessaire aux enfants, précisément parce que les enfants ne sauraient être considérés comme de véritables travailleurs, et ils ne peuvent être considérés comme de véritables travailleurs, parce qu'ils sont incapables de fixer longtemps leur attention sur le même sujet. Fourier méconnaît le rôle que jouent, comme conditions de la fécondité du travail, comme agents du progrès, l'attention et l'habitude. Qu'est-ce que le travail? C'est une série de mouvements répétés, enchaînés par une pensée et une prévision. Supposez des sensations très-variées, et il n'y a pas d'idées; des idées très-variées, et il n'y a pas de raisonnements; des mouvements très-variés, et il n'y a pas de travail. Il est certain que la variété peut rendre le travail plus attrayant, mais par cela même elle le fait nécessairement moins intense et moins productif. La continuité est nécessaire, non-seulement au point de vue de la quantité, mais encore à celui de la qualité et de la perfection du travail. Dans l'organisation phalanstérienne, où l'on ne fera la même besogne qu'une fois par semaine, et pendant une heure ou deux seulement, on ne fera certainement rien que de médiocre. La variété des occupations et la brièveté des séances feraient rétrograder l'industrie; elles occasionneraient une grande déperdition de forces vives, indépendamment d'une énorme perte de temps pour le passage d'une besogne à l'autre. En un mot, elles se présentent à qui les considère sans esprit de système, comme la négation des avantages immenses que nous devons à cette force économique qui s'appelle la division du travail.

Pas plus que sur l'attraction directe au travail, résultant de la variété des occupations, il n'est permis de compter sur l'attraction indirecte, sur l'impulsion de la cabaliste et de la composite, sur l'excitation qui naît du plaisir qu'on a de se trouver ensemble, de travailler en présence et sous le regard encourageant des amis et amies. Les ressorts d'amitié, d'amour, etc., mis en jeu, ne peuvent être qu'une cause de distractions continuelles. Ce gai travail ne saurait être productif. « L'étude de la grande industrie, dit M. Michel Chevalier, laisse chez l'observateur la conviction que les bons ateliers, ceux où l'on fait beaucoup de besogne, ne sont pas ceux où l'on se livre à la gaieté, mais bien ceux où l'on ne souffle pas une parole, afin que chacun soit tout entier à sa tâche. Atelier bavard et distrait, mauvais atelier... Tenons pour certain que l'attraction aimable et galante, qui doit, selon Fourier, animer l'industrie et en accroître la puissance, est bonne tout juste pour faire faire des tours de force dans une partie de campagne, mais qu'elle aurait pour résultat de désorganiser le travail. » Proudhon tient sur ce point le même langage que M. Michel Chevalier. « Fourier, dit-il, et ses disciples assurent que si les travailleurs se groupent d'après certaines affinités organiques et mentales dont ils donnent les caractères, ils croîtront, par cela seul, en énergie et capacité; que l'élan du travail, si pénible en l'état ordinaire, deviendra allègre et joyeux; que le produit, tant individuel que collectif, sera de beaucoup augmenté; qu'en cela consiste la vertu productrice de l'association, qui pourrait, dès lors, figurer au rang des forces économiques. Le *travail attrayant* est la formule convenue pour désigner ce résultat merveilleux de l'association. J'ose dire que Fourier a pris sa symbolique pour une réalité. D'abord, on n'a jamais vu cette force sociétaire, cet analogue de la force collective et de la division du travail, en exercice nulle part; l'inventeur et ses disciples sont encore à faire leur première expérience. D'autre part, la plus légère connaissance des principes de l'économie politique et de la psychologie suffit à faire comprendre qu'il ne peut y avoir rien de commun entre une excitation de l'âme, telle que la gaieté du compagnonnage, le chant de manœuvre des rameurs, etc., et une force industrielle. Ces manifestations seraient même le plus souvent contraires à la gravité, à la taciturnité du travail. Le travail est, avec l'amour, la fonction la plus secrète, la plus sacrée de l'homme : il se fortifie par la solitude, il se décompose par la prostitution. »

Nous devons remarquer que Proudhon applique cette critique, non-seulement à l'association fouriériste, mais à tous les mécanismes et combinaisons sociétaires, à l'association de Pierre Leroux comme à celle de Louis Blanc. L'association, considérée en elle-même, n'ajoute rien, selon Proudhon, aux forces économiques connues depuis l'analyse d'Adam Smith et de ses successeurs; l'association est absolument stérile au point de vue de l'essor industriel et de la garantie du travail. Aucun économiste, aucun conservateur n'a fait avec plus de vigueur et de talent que le célèbre socialiste le procès à l'association envisagée comme panacée sociale, comme base d'une nouvelle économie, comme principe de transformation et de rénovation de la société. « Il s'agit de savoir, dit-il, si l'association est une de ces forces essentiellement immatérielles, qui, par leur action, deviennent productives d'utilité et source de bien-être; car il est évident que ce n'est qu'à cette condition que le principe sociétaire peut se produire comme solution du problème du prolétariat. L'association, en un mot, est-elle une puissance économique? Voilà quelque vingt ans qu'on la préconise, qu'on en annonce merveilles. Comment se fait-il que personne n'en démontre l'efficacité? L'efficacité de l'association serait-elle, par hasard, plus difficile à démontrer que celle du commerce, celle du crédit ou de la division du travail? Je réponds, quant à moi, catégoriquement : Non, l'association n'est point une force économique. L'association est de sa nature stérile, nuisible même, car elle est une entrave à la liberté du travailleur. Les auteurs responsables des utopies fraternitaires, auxquelles tant de gens se laissent encore séduire, ont attribué sans motif, sans preuves, au *contrat de société*, une vertu et une efficacité qui n'appartient qu'à la force collective, à la division du travail ou à l'échange... L'association est un lien qui répugne naturellement à la liberté, et auquel on ne consent à se soumettre qu'autant qu'on y trouve une indemnité suffisante, en sorte qu'on peut opposer à toutes les utopies sociétaires cette règle pratique : ce n'est jamais que malgré lui, et parce qu'il ne peut faire autrement, que l'homme s'associe. Distinguons donc entre le *principe* d'association, et les *moyens*, variables à l'infini, dont une société, par l'effet de circonstances extérieures, étrangères à sa nature, dispose, et parmi lesquels je range au premier rang les forces économiques. Le *principe*, c'est ce qui ferait fuir l'entreprise, si l'on n'y trouvait pas d'autre motif; les *moyens*, c'est ce qui fait qu'on s'y résout, dans l'espoir d'obtenir, par un sacrifice d'indépendance, un avantage de richesse... Qui dit association, dit nécessairement solidarité, responsabilité commune, fusion vis-à-vis des tiers des *droits* et des devoirs... Dans l'association, qui fait ce qu'il peut fait ce qu'il doit : pour l'associé faible ou paresseux, et pour celui-là seulement, on peut dire que l'association est productive d'utilité... Dans l'association, tous répondent pour tous : le plus petit est autant que le plus grand; le dernier venu a le même droit que le plus ancien. L'association efface toutes les fautes et nivelle toutes les inégalités : de là la solidarité de la maladresse comme de l'incapacité... Le contrat d'association, sous quelque forme que ce soit, ne peut jamais devenir la loi universelle, parce qu'étant de sa nature improductif et gênant, applicable seulement dans des conditions toutes spéciales, ses inconvénients croissant beaucoup plus vite que ses avantages, il répugne également et à l'économie du travail, et à la liberté du travailleur. D'où je conclus qu'une même société ne saurait embrasser jamais ni tous les ouvriers d'une même industrie, ni toutes les corporations industrielles, ni, à plus fort raison, une nation de trente-six millions d'hommes; partant, que le principe sociétaire ne contient pas la solution demandée... Oui, l'association, formée spécialement en vue du lien

de famille et de la loi de dévouement, et en dehors de toute considération économique extérieure, de tout intérêt prépondérant, l'association pour elle-même, enfin, est un acte de pure religion, un lien surnaturel, sans valeur positive, un mythe. »

— *Critique de la solution proposée par l'école socialiste autoritaire.* Cette solution, à laquelle M. Louis Blanc a attaché son nom, consiste, comme on l'a vu, dans la substitution du régime d'association organisé par l'Etat au régime de libre concurrence; c'est ce qu'on appelle l'*organisation du travail.* Cette conception n'est pas autre au fond que l'idée communiste, mais l'idée communiste se présentant avec un cachet particulier d'inconscience naïve ou d'équivoque. Il y a d'abord une première ambiguïté dans le mot *association*, qui prend dans le système de M. Louis Blanc un sens différent du sens ordinaire. L'association telle qu'on l'entend ordinairement est un fait contractuel; elle naît et vit du contrat; l'association telle que la comprend M. Louis Blanc, qu'il oppose à la concurrence, par laquelle il veut tuer la concurrence, est un fait autoritaire; elle naît de l'Etat, vit par l'Etat, s'appuie sur l'Etat; c'est l'application à l'ordre industriel et économique de l'idée d'Etat; c'est le monopole, la véritable antithèse de la concurrence, c'est le monopole systématisé, universalisé, le vieux monopole immobile, paresseux, ennemi du progrès, qui s'est revêtu d'un nom nouveau, mal défini, plein de promesses vagues, et qui, à la faveur de ce déguisement, cherche à conquérir les esprits. C'est vainement que M. Louis Blanc s'efforce de dissimuler (peut-être ne le voit-il pas lui-même) le vrai sens de son système d'association. « Qu'on le remarque bien, dit-il, nous ne demandons pas que l'Etat fasse tout par lui-même; nous demandons qu'il prenne l'initiative d'une révolution industrielle, ayant pour objet la substitution du principe d'association au principe de concurrence. Nous ne demandons pas que l'Etat devienne entrepreneur d'industrie et concentre en ses mains tous les monopoles; nous demandons qu'il intervienne pour fournir des instruments de travail à quelques associations de travailleurs, en imposant à ces sociétés une législation telle qu'il leur soit impossible de ne pas s'étendre insensiblement sur toute la surface du pays. » Il est impossible de voir une différence sérieuse entre l'Etat législateur et organisateur de l'industrie, et l'Etat producteur universel. Qu'est-ce donc que ces associations patronnées et commanditées par l'Etat, soumises à des statuts établis par l'Etat, reliées entre elles et solidarisées, destinées à absorber toute industrie privée, à éteindre toute concurrence, sinon le monopole? Est-ce que ces associations sont des individualités libres, autonomes? Est-ce qu'elles ne reçoivent pas leur loi de l'Etat? Est-ce qu'elles ne sont pas des rouages uniformisés d'un même mécanisme, dont l'Etat est le moteur? Ne constituent-elles pas précisément le régime que l'on entend désigner lorsqu'on parle de l'Etat entrepreneur universel, producteur universel? Est-ce que les mots mêmes dont il se sert, *ateliers sociaux, ateliers publics*, n'indiquent pas clairement que tel est bien le rôle que M. Louis Blanc donne à l'Etat, et que ses associations ouvrières ne doivent pas former des êtres collectifs distincts, mais seulement des parties d'une association unique qui sera l'Etat?

Ce n'est pas tout. M. Louis Blanc, tout en procédant à une organisation communiste, continue de parler le langage de l'économie politique; il parle de *salaire*, de *prix de revient*, de *bénéfice*, de *bénéfice licite.* Il ne paraît pas s'apercevoir que ces mots, appliqués à un régime où la concurrence est supprimée, ne peuvent être qu'une source de confusions; que la société ne peut arriver à ce régime par des transitions et sans faire table rase de toutes les idées de l'ordre économique; que supprimer la concurrence, c'est supprimer la loi d'offre et de demande, c'est supprimer l'initiative libre du travailleur, c'est supprimer l'échange, et par là même les idées de valeur, de prix, de bénéfice. M. Louis Blanc nous apprend qu'*on* déterminerait le prix de revient; qu'*on* fixerait, eu égard à la situation du monde industriel, le chiffre du bénéfice licite au-dessus du prix de revient; qu'*on* totaliserait les bénéfices de chaque industrie, pour les partager entre tous les travailleurs, etc. Le pronom indéfini *on*, ne désignant pas ici la concurrence, la loi d'offre et de demande, désigne nécessairement l'Etat, la puissance publique, la loi. Sur quel principe se basera-t-*on*, de quel mètre se servira-t-*on* pour ces déterminations et fixations de prix? Fixera-t-*on* la valeur des produits et des marchandises d'après la valeur des services, d'après le taux des salaires, ou bien la valeur des services, le taux des salaires d'après la valeur des produits et des marchandises? M. Louis Blanc pourrait-il dire par où, selon lui, *on* devrait commencer, et comment il estime que, dans l'organisation qu'il préconise, *on* devrait sortir du cercle que présentent actuellement les relations économiques? Mais je l'entends répéter sa formule : *De chacun selon ses facultés; à chacun selon ses besoins.* Il faut avant tout que les salaires soient proportionnés aux besoins; ainsi le veut la solidarité : soit. Les besoins seront la mesure des salaires; s'il en est ainsi, il est clair qu'*on* aura donné au travail une valeur indépendante de sa fécondité, indépendante de son produit; il est clair aussi que la valeur des produits et des marchandises, nécessairement uniforme pour des produits de même espèce, qui satisferont mêmes besoins, qui présenteront même utilité, ne pourra être rapportée à des salaires ainsi déterminés; il faudra donc tarifer les produits sans s'occuper du travail qu'ils auront coûté; en d'autres termes, avec l'ordre économique, avec l'échange, avec la concurrence, disparaît toute base de tarification.

Le communisme échappe à la critique par la pauvreté de son contenu. Proudhon a fait sur le système de M. Louis Blanc cette remarque aussi juste que spirituelle, que le discuter, c'était argumenter sur les dimensions, la pesanteur et la figure d'un point mathématique. Est-il nécessaire de discuter la fameuse formule dans laquelle se résume la doctrine communiste des droits et des devoirs? « Qui fera l'évaluation de la capacité? demande Proudhon. Qui sera juge du besoin? Vous dites que ma capacité est 100; je soutiens qu'elle n'est que 90. Vous ajoutez que mon besoin est 90; j'affirme qu'il est 100. Nous sommes en différence de 20 tant sur le besoin que sur la capacité. C'est, en d'autres termes, le débat si connu de l'*offre* et de la *demande.* Qui jugera entre la société et moi? Si la société veut faire prévaloir, malgré ma protestation, son sentiment, je la quitte, et tout est dit. La société finit faute d'associés. Si, recourant à la force, elle prétend me contraindre; si elle m'impose le sacrifice et le dévouement, je lui dis : Hypocrite! vous avez promis de me délivrer de l'exploitation du capital et du pouvoir, et voici qu'au nom de l'égalité et de la fraternité, à votre tour vous m'exploitez. Autrefois, pour me voler, on surfaisait aussi ma capacité, on atténuait mes besoins. On me disait que le produit me coûtait si peu! qu'il me fallait pour vivre si peu de chose! Vous agissez de même. Quelle différence y a-t-il donc entre la fraternité et le salariat? De deux choses l'une : ou l'association sera forcée; dans ce cas, c'est l'esclavage; ou elle sera libre, et alors on se demande quelle garantie la société aura que l'associé travaille selon sa capacité, quelle garantie l'associé aura que la société le rémunère suivant ses besoins? N'est-il pas évident qu'un tel débat ne peut avoir qu'une solution : c'est que le produit et le besoin soient considérés comme expressions adéquates, ce qui nous ramène purement et simplement au régime de la liberté. »

Le communisme (et, répétons-le, l'association préconisée par M. Louis Blanc n'est pas autre chose au fond que le communisme), le communisme, en supprimant la concurrence, substitue à l'échange la distribution autoritaire, au travail libre le travail imposé, à l'intérêt personnel comme mobile industriel le sentiment de l'intérêt collectif, le dévouement; aux sanctions économiques *gain et perte, possession et privation*, les sanctions d'ordre moral et politique, *gloire et honte, rémunération et peine légale*... Répartition imposée, travail imposé par l'autorité publique, par l'Etat, voilà ce que signifie la négation systématique des contrats économiques et de la concurrence. C'est l'esclavage. Le système qui condamne, qui repousse absolument toute concurrence, ne fait pas seulement une société esclave, il fait une société paresseuse; et, en faisant régner la paresse dans la société, il va directement contre son but, il tourne le dos à la solution qu'il poursuit. Il est clair, en effet, que la garantie du travail et du salaire suppose avant tout l'accroissement de la production. C'est ce que démontrent des chiffres irrécusables, et ce qu'ont parfaitement compris l'école fouriériste et l'école proudhonienne; c'est à cette condition que ces deux écoles ont cherché à satisfaire, la première, par son invention du travail attrayant, la seconde, par son invention de la circulation affranchie et du debouché infini. « Une des plus grandes erreurs des socialistes, dit M. John Stuart Mill (et ici cet économiste ne parle que de l'école socialiste autoritaire à laquelle d'ailleurs il témoigne dans tous ses écrits la plus grande bienveillance), est celle qui leur fait attribuer à la concurrence tous les maux de la société actuelle. Ils oublient que partout où il n'y a pas de concurrence, il y a le monopole, et que le monopole, quelle que soit sa forme, est une taxe levée sur ceux qui travaillent au profit de la fainéantise, sinon de la rapacité... L'erreur commune des socialistes est de ne pas tenir compte de la paresse naturelle aux hommes, de leur tendance à la vie passive, à se faire les esclaves de la coutume et à persister indéfiniment dans une voie déterminée. Que l'homme obtienne une situation qu'il estime tolérable, ce qu'on doit craindre, c'est de le voir aussitôt tomber dans la stagnation, de voir cesser tout effort vers le progrès, de voir toutes les facultés humaines se rouiller au point de perdre même la vigueur nécessaire pour ne pas reculer. »

Eh quoi! répond l'école socialiste autoritaire, l'intérêt personnel est-il le seul aiguillon qui puisse faire sortir l'homme de cette paresse que vous supposez naturelle? Est-ce qu'il n'y a pas dans tout intérêt collectif un stimulant énergique capable de remplacer avantageusement celui que vous placez dans l'intérêt privé? Est-ce que le régime de l'association n'aura pas pour effet de développer indéfiniment l'esprit de dévouement et de fraternité qui est si faible et si rare, mais qui ne peut qu'être rare et faible sous le régime de la concurrence? Est-ce qu'on peut mesurer l'influence de l'éducation et du milieu social sur les facultés intellectuelles et passionnelles de l'homme? Et quelle raison avez-vous de nier que le dévouement, la fraternité, puisse devenir, en même temps que la règle *unique* et *suffisante* de la répartition, le principe, le mobile *unique* et *suffisant* de la production? N'avons-nous pas dans la famille, dans les armées, et en général dans les fonctions de l'Etat, dans les Eglises et les communautés religieuses des exemples merveilleux de ce que peut ce dévouement auquel vous refusez toute vertu et toute efficacité? Est-ce que ce n'est pas à un intérêt d'honneur collectif de gloire que se rapporte dans l'armée la fidélité au drapeau? Est-ce que ce n'est pas sous l'influence d'un intérêt collectif qu'on a vu des millions d'hommes courir avec enthousiasme au-devant de la mort? Est-ce que ce n'est pas un sentiment collectif qui a enfanté l'omnipotence du catholicisme, fondé toutes les grandes institutions, inspiré toutes les grandes choses, produit tous les actes par lesquels a éclaté dans l'histoire la souveraineté du vouloir de l'homme? Est-il donc sans puissance, cet intérêt qui nous rend si jaloux de la dignité de notre nation, cet intérêt collectif qui s'appelle la patrie? Et lorsqu'on l'a mis si complétement au service de la destruction et de la guerre, comment nous persuadera-t-on qu'il est à tout jamais impossible de le mettre au service de la production et de la fraternité humaine? On parle de la paresse; mais la paresse est dans l'association ouvrière, dans l'atelier social, ce que la lâcheté est dans une armée; si le point d'honneur militaire suffit contre la lâcheté, pourquoi le point d'honneur du travail ne suffirait-il point contre la paresse? Comment ne voit-on pas que, parmi les travailleurs associés, la paresse aurait bien vite le caractère d'infamie qui, parmi les soldats réunis, s'attache à la lâcheté? Qu'on plante dans chaque atelier un poteau avec cette inscription : « Dans une association de frères qui travaillent, tout paresseux est un voleur. »

On voit sur quel type M. Louis Blanc et son école veulent établir les rapports industriels. Ce type, c'est la famille, c'est l'armée, c'est le couvent. C'est à l'organisation familiale, à l'organisation militaire, à l'organisation ecclésiastique et monastique qu'ils empruntent des comparaisons pour rendre plausible leur théorie du dévouement érigé en mobile industriel, en principe de la production. Il n'est pas difficile de faire justice de cette théorie et de l'argument tiré des comparaisons qu'on allègue pour la soutenir. Quelle que soit la puissance de l'éducation et du milieu social, elle ne saurait changer la nature humaine. Or, pour qui observe et étudie en dehors de toute idée préconçue les passions de l'homme, il est évident que le dévouement n'a qu'un petit nombre de moments dans chaque vie, même chez les meilleurs, et que l'intérêt personnel peut revendiquer la plus grande part dans nos déterminations et nos actes. Le dévouement n'est qu'une exception, et c'est pour cela qu'on l'admire. C'est folie d'oublier qu'il y a dans chaque homme un animal que la nature a chargé, a dû charger du soin de se conserver lui-même; qu'ainsi l'intérêt personnel est lié à un instinct en dehors duquel on ne peut même pas concevoir l'existence de la vie animale, à un instinct qui agit constamment, incessamment sur nous, à l'instinct de conservation; que les passions nobles, généreuses, altruistes, sont, en psychologie, aux sentiments personnels et égoïstes ce que les fonctions intermittentes de la vie de relation sont, en biologie, aux fonctions continues de la vie organique; que le but de la morale et de la politique, but qu'elles n'atteignent pas sans peine, est de renfermer l'intérêt personnel dans les limites fixes et définies de la justice; que l'énergie et la préponderance de l'intérêt personnel sont attestées d'une manière frappante par cette école nombreuse de moralistes positifs, qui, prétendant s'appuyer sur l'observation, retrouvent, en d'ingénieuses analyses, l'intérêt personnel dans les actes mêmes les plus désintéressés en apparence, et font sortir de cet unique ressort, par voie de transformation et de développement, tous nos principes d'action, même le sentiment du devoir. « Le cœur humain, dit M. Michel Chevalier, est au rebours de la conception de M. Louis Blanc. On doit prendre les hommes pour ce qu'ils sont, et non tels que l'on voudrait qu'ils fussent. Dans le cœur de la plus grande majorité des hommes, et dans le plus grand nombre des circonstances, dans les actes de la vie courante, le sentiment du *droit* personnel prime celui du devoir; la pensée de l'intérêt domine celle du sacrifice. Le sentiment immédiat et direct du gain individuel est un mobile sans cesse agissant; dans le monde des affaires, dans les échanges de l'industrie, dans le domaine du travail, il mène et mènera toujours le genre humain. Supprimez-le, et l'industrie languit et s'arrête. Hors de là, plus de progrès dans les arts, plus d'ardeur parmi les travailleurs, plus de vie dans l'atelier. La loi et la religion prêchent aux hommes le devoir et glorifient le sacrifice; remercions-les-en du fond du cœur. La société serait perdue le jour où le sentiment du devoir serait éteint Elle tomberait en pourriture, si le sacrifice et l'abnégation ne recevaient pas les hommages des hommes. Mais le sentiment du *droit* se prêche tout seul. Chacun de nous est sur ce point son propre prédicateur, et trouve en soi-même un catéchumène docile. Ce sont les âmes d'élite, et elles seules, qui sont autres. Dressez des statues à Cincinnatus, offrez des palmes aux martyrs, mais n'espérez pas que, dans les actes de la vie publique, et dans les questions de pot-au-feu, le genre humain prenne leur abnégation pour modèle. Et encore, par ma foi, eux-mêmes, dans leurs transactions usuelles, se conduisaient suivant la loi commune, et ils étaient peut-être fort intéressés. Cincinnatus, propriétaire, quand il vendait son grain, faisait probablement ses efforts tout comme un autre pour tirer de l'acheteur le meilleur prix. Caton l'Ancien, l'homme du devoir en politique, était dans la vie privée très-regardant; et saint Paul, le grand saint Paul, homme de dévouement, certes, eût été peut-être peu alerte, quand il était à sa besogne de faiseur de tentes, s'il n'eût senti que de ce travail individuel dépendait son pain quotidien. »

Est-il donc impossible de mettre au service de la production et de l'industrie cet intérêt collectif qui s'appelle la patrie, comme on l'a mis au service de la destruction et de la guerre. Assurément, répond M. Thiers, aucun homme capable d'observer froidement les faits ne peut douter de cette impossibilité. « On ne travaille pas pour la communauté. On peut dire à l'homme : mourez pour la patrie; mais dites-lui de tisser du fil et de forger du fer pour la patrie, et vous verrez comment il vous écoutera. » Et pourquoi ne travaille-t-on pas pour la communauté? Pourquoi ne travaille-t-on pas sous l'impulsion du dévouement? Par cette première raison que la production, qui est nécessairement l'objet quotidien, constant, de l'activité, requiert un mobile quotidien, constant, tel que l'intérêt personnel, et non un mobile exceptionnel, extraordinaire comme le dévouement. Il y a une autre raison, très-bien saisie par M. Michel Chevalier, qui rend la comparaison boiteuse, et ne permet pas d'admettre que le mobile du travailleur dans l'atelier puisse être celui du soldat sur le champ de bataille. C'est que la guerre et l'industrie sont deux ordres de faits qui n'ont rien de commun. C'est à peu près comme le feu et l'eau; il y aurait de la témérité à conclure de l'un à l'autre. Sur le champ de bataille, le soldat est dans l'exaltation de la passion; il est rempli à la fois d'un dévouement sublime et d'une haine féroce. Dans l'atelier, le travailleur est paisible, et ses sens sont rassis. Or, s'il y a une vérité au monde, c'est que l'homme exalté et l'homme calme procèdent d'une façon tout opposée l'un et l'autre.

Ainsi, mettre dans l'industrie, à la place de l'intérêt privé, l'intérêt collectif comme principe, comme moteur, c'est tout brouiller, tout confondre. « Quoi! s'écrie M. Thiers, de tout temps on avait regardé comme vulgaire cette vérité que, dans la gestion des affaires privées, le meilleur des surveillants était l'œil du maître. On avait toujours cru que, dans l'industrie, ce qu'il fallait, c'était l'ardeur, l'intelligence, l'application soutenue de l'intérêt personnel, et l'on nous propose l'intérêt collectif! Ce serait l'anarchie dans l'industrie. Vous figurez-vous toutes les filatures, toutes les forges, toutes les usines de France gouvernées par une association d'ouvriers? A l'intérêt privé, qui seul, même avec des efforts inouïs, avec des prodiges de capacité et d'application, arrive, non pas à la fortune, mais souvent à la ruine, on prétend substituer l'intérêt collectif!... Vous avez tout confondu, tout déplacé! Dans l'industrie, le véritable principe, le véritable moteur, c'est l'intérêt privé, tandis que dans l'Etat c'est l'intérêt collectif, l'intérêt général; et vous, vous avez tout confondu, vous avez mis dans l'industrie le principe qui ne doit se trouver que dans le gouvernement. » Proudhon est ici d'accord avec M. Thiers; il fait remarquer avec raison que la communauté, l'association, telles que les conçoit M. Louis Blanc, c'est l'idée de l'Etat poussée jusqu'à l'absorption de la personnalité et de l'initiative individuelle, la confusion de la vie publique et de la vie privée, des fonctions publiques et des professions, la négation de tout progrès dans la division du travail; l'emploi des machines, le perfectionnement et le bon marché des produits, l'infaillible moyen d'immobiliser la production dans une pauvreté sans espoir et une cherté sans remède. « Le communisme, dit-il, n'a pas compris la nature et la distinction de l'Etat. En s'emparant de cette catégorie, afin de se donner à lui-même corps et visage, il n'a saisi de l'idée que le côté révolutionnaire; il s'est manifesté dans son impuissance, en prenant pour type de l'organisation industrielle l'organisation de la police. L'Etat, s'est-il dit, dispose souverainement du service de ses employés, qu'en revanche il nourrit, loge et pensionne; donc l'Etat, peut aussi exercer l'agriculture et l'industrie, nourrir et pensionner tous les travailleurs. Le socialisme, plus ignorant mille fois que l'économie politique, n'a pas vu qu'en faisant rentrer dans l'Etat les autres catégories du travail, par cela seul il changeait les producteurs en improductifs; il n'a pas compris que les services publics, précisément parce qu'ils sont publics, ou exécutés par l'Etat, coûtent fort au delà de ce qu'ils valent; que la tendance de la société doit être d'en diminuer incessamment le nombre; et que, bien loin de subordonner la liberté individuelle à l'Etat, c'est l'Etat, la communauté, qu'il faut soumettre à la liberté individuelle. »

Est-il vrai, d'ailleurs, que le dévouement soit l'unique mobile qui préside à l'activité destructive des armées, à l'activité prosélytique des Eglises? Ecoutons sur ce point M. Léon Faucher et M. Michel Chevalier : « Nous ne connaissons pas d'armée, dit Faucher, qui ait supprimé entièrement dans ses rangs le ressort de l'intérêt personnel que l'on veut abolir dans les légions industrielles. Le soldat qui obéit aux lois de l'honneur a aussi devant les yeux la perspective d'un avancement légitime; si la mort l'épargne, il enlèvera d'assaut le brevet d'officier, et il porte, comme on l'a dit, le bâton de maréchal dans sa giberne. Dans l'armée anglaise, où l'avancement est limité, pour les simples soldats, aux grades inférieurs, et où l'on met le devoir (*duty*) à l'ordre du jour, comme l'honneur chez nous, n'a-t-on pas jugé nécessaire d'y ajouter le stimulant énergique de l'intérêt, en promettant et en allouant à tous des parts de butin? » — « Sur le champ de bataille, dit M. Chevalier, le soldat songe, je crois, à la patrie menacée; ceci est collectif. Il voit à côté de lui son frère d'armes qu'un boulet ennemi a frappé, et il brûle de le venger : prenons encore ceci pour du collectif. Enfin il pense, autant que dans cette fièvre chaude on pense à quelque chose, à sa propre vie qui est en péril, à laquelle l'ennemi en veut, et qu'on ne sauve que par la victoire. Ceci n'est plus collectif du tout, c'est tout ce qu'il y a de plus individuel au monde... En outre, n'est-il pas vrai que l'espoir d'un avancement, mobile tout personnel, joue un grand rôle dans les faits de guerre? Le jeune homme qui sent qu'il a le bâton de maréchal dans sa giberne s'efforce de l'en faire sortir. Bien plus, croit-on qu'il n'aime le bâton de maréchal que pour l'idéal qui en rejaillira sur sa personne? Ne l'aime-t-il pas autant à cause des grands avantages matériels qui y sont attachés?... N'y avait-il qu'un sentiment collectif chez les martyrs qui ont, de leur sang, scellé la fondation du christianisme? N'y a-t-il rien de plus chez les religieux trappistes qui vont porter à nos colons d'Afrique les modèles d'une bonne culture? Le martyr voulait avant tout conquérir le ciel pour lui personnellement; c'est à son salut que travaille le trappiste. Tout cela est fort personnel. Oui, répondra M. Louis Blanc, mais ce n'est pas matériel. En effet; aussi je demanderai à tous les gens de bon sens ce qu'il faut penser d'un système qui suppose que tous les travailleurs, sans exception, tous les jours régulièrement, quand ils feront des souliers ou tisseront du calicot, seront dans le même sentiment que le martyr devant ses bourreaux, ou que l'austère trappiste en présence de l'épreuve à laquelle il a condamné son corps pour sauver son âme. »

Il nous reste à montrer que l'idée de dévouement, de sacrifice, prise pour base de l'organisation industrielle, est essentiellement contradictoire. Dans un passage que nous avons cité plus haut, M. Michel Chevalier reproche à M. Louis Blanc d'avoir basé son système sur cette idée que les sociétés humaines peuvent se gouverner principalement, sinon absolument, par le sentiment du *devoir*, et que l'intérêt personnel n'est qu'un ressort secondaire. On doit remarquer qu'il revêt d'expressions inexactes une objection, une critique fort juste, et que la confusion qu'il établit entre le sentiment du *devoir* et le dévouement, entre le sentiment du *droit* et l'intérêt personnel, est d'une assez pauvre psychologie morale. Dans sa réponse au savant économiste, M. Louis Blanc a très-habilement profité de cette équivoque. « Oui, je crois, dit-il, et je me sens heureux de croire à la puissance des idées de *devoir*, convenablement développées par l'éducation. En ceci, l'accusation me plaît, je l'accepte, je m'en honore. Mais, comme M. Michel Chevalier et comme tout le monde, je pense que l'activité humaine a dans l'intérêt personnel un très-énergique, un incontestable mobile. Seulement, on m'accordera bien que l'intérêt personnel doit, pour ne pas agir sur la société d'une manière subversive, se concilier avec les sentiments du *devoir;* on m'accordera bien qu'un ordre social est fondamentalement vicieux lorsque, au lieu de rendre cette conciliation permanente et naturelle, il tend au contraire à la rendre impossible. Or, là est toute la question. Par sa nature, le régime de la concurrence donne à l'intérêt personnel une direction antisociale, des encouragements contraires au sentiment du *devoir;* c'est pour cela qu'il faut le combattre. Il ne s'agit donc pas pour nous de nier puérilement la puissance de l'intérêt personnel, mais d'ennoblir cette puissance, de l'épurer et de la féconder. » Il suffit de substituer aux expressions *sentiment du devoir*, *idée de devoir*, les mots *dévouement, sacrifice, abnégation*, pour comprendre la faiblesse de cette réponse. L'intérêt personnel peut et doit se concilier avec l'idée d'obligation, laquelle est corrélative et non opposée à celle de *droit;* mais prétendre que l'intérêt personnel, la théorie du dévouement, du sacrifice exclut toute idée d'obligation précise, de *droit* déterminé, de justice définie, organisée, c'est être dans le faux. Pourquoi? Parce que l'obligation, le *droit*, la justice ne sont que des rapports de propriété et d'antagonisme, rapports que la loi d'amour et de dévouement ne peut qu'ignorer. « Dans ce nouvel état, dit très-bien Proudhon, donner est synonyme de recevoir; le bonheur consiste à se prodiguer. Telle est l'idée supérieure du socialisme... Grâce à cette idée supérieure, nous perdons toutes les idées inferieures de juste et d'injuste, de *droit* et de devoir, d'obligation et de dommage, etc., etc. D'idée supérieure en idée supérieure, nous finirons par n'avoir plus d'idée. » On voit la différence qu'il y a entre l'idée vague et mystique du devoir-dévouement, du devoir-sacrifice, et la notion rationnelle positive de l'obligation : la première supprime l'intérêt personnel; la seconde le limite, lui mesure sa part, l'enferme dans un asile où il peut se mouvoir librement, mais qu'il lui est interdit de franchir. Précisément en raison de son caractère mystique, le dévouement, le sacrifice ne saurait fournir un principe de répartition, d'organisation; il ne peut devenir une loi sociale qu'à la condition d'être généralisé; il n'a plus de but, plus de sens; il est une contradiction; contradiction, si personne n'en profite, auquel cas nous tombons dans l'ascétisme; contradiction, si chacun profite des dévouements des autres, mais à la condition de faire profiter les autres de son dévouement, ce qui nous ramène à la réciprocité, à l'échange, à la justice, c'est-à-dire à un principe supérieur au dévouement.

Ce qui montre le vide, le néant de la théorie communiste, c'est que l'association, la communauté est obligée, pour se réaliser, se constituer, s'organiser, d'abandonner son principe, de se nier elle-même en faisant appel, sous une forme ou sous une autre, à cette justice au-dessus de laquelle elle a prétendu s'élever. Il faut bien qu'elle détermine les obligations de ses membres; il faut qu'elle répartisse les tâches et distribue les produits; et, dans cette répartition, dans cette distribution, elle retrouve nécessairement cet antagonisme des intérêts que les socialistes autoritaires attribuent uniquement au régime de la concurrence. Il faut que, d'une manière quelconque, elle mette en jeu la responsabilité du travailleur, pour assurer l'efficacité du travail et la fidélité du rendement. Il faut qu'elle prenne des précautions, des mesures quelconques contre la paresse et contre l'excès de consommation, devenus les deux formes du vol. Proudhon a très-bien montré que la communauté est impossible sans une loi de répartition et qu'elle périt par la répartition. En effet, toute répartition implique distinction du *tien* et du *mien*, et suppose des comptes qui se balancent par *doit* et *avoir*, ce qui conduit à la dissolution de la communauté. D'un autre côté, comment la communauté pourrait-elle vivre sans une loi de répartition? « Dans une communauté bien ordonnée, dit l'auteur des *Contradictions économiques*, on devra connaître avec exactitude, et pour toute espèce de produits, les besoins de la consommation et les limites de la production. La proportionnalité des valeurs est la condition suprême de la richesse, autant pour les sociétés communistes que pour les sociétés fondées sur la propriété; et si l'homme refuse de tenir des comptes, la fatalité comptera pour lui et ne laissera passer aucune erreur. Chaque corporation industrielle devra donc fournir un contingent proportionné à son personnel et à ses moyens, et déduction faite des sinistres et avaries : réciproquement, chaque manufacture et corps d'état recevra des autres foyers de production des fournitures de tout genre, calculées au prorata de ses besoins. Telle est la condition *sine qua non* du travail et de l'équilibre : c'est, aurait dit Kant, l'impératif catégorique, le commandement absolu de la valeur. Ainsi nous aurons à établir, au moins pour les ateliers, corporations, villes et provinces, une comptabilité. Pourquoi cette comptabilité, expression pure de la justice, ne s'appliquerait-elle pas aux individus aussi bien qu'aux masses? Pourquoi la répartition, commencée aux grands corps de l'Etat, ne descendrait-elle pas aux personnes? Est-ce que les travailleurs ont entre eux moins besoin de justice que la société? Pourquoi s'arrêter dans la détermination du *droit*, lorsque, pour rendre cette détermination complète, il ne reste plus à faire qu'une sous-division? La raison de cet arbitraire, s'il vous plaît? C'est, je répondrai pour vous, car vous n'oseriez pas l'avouer, c'est qu'avec une pareille comptabilité tout le monde était libre, il n'y avait plus de communauté. Qu'est-ce, en effet, qu'une communauté où le travail individuel s'apprécie, et où la consommation par tête se compte? »

Une autre contradiction inhérente à la théorie communiste, c'est que l'association, la communauté, qui prétend procéder du dévouement et du sacrifice, reposer sur le dévouement et le sacrifice, supprime, avec la liberté et la propriété, la matière et la condition même du sacrifice et du dévouement. Comment produirait-il des actes de dévouement, celui qui ne possède rien, ni en lui, ni hors de lui, qu'il puisse sacrifier et dévouer? Il faut encore sur ce point entendre Proudhon : « Quelques-uns, dit-il, prenant les formes de la fraternité pour la fraternité même, assurent que la bienséance, le bon ton, les sentiments qu'inspire une éducation généreuse, les mœurs polies et affectueuses des générations futures, ne permettent pas de supposer que personne, abusant de la confiance sociale, trahisse la loi du dévouement et de la fraternité. Ceux-là ressemblent aux économistes qui, remplaçant le numéraire par des billets, le gage par le signe, s'imaginent avoir aboli le gage du numéraire. Mais les billets ne valent qu'autant qu'ils sont nantis; de même, l'urbanité, la bienséance, les protestations de dévouement, n'ont de valeur qu'à la condition d'une hypothèque qui les soutienne : qu'on me dise donc où est cette hypothèque. Ce qui fait naître l'amitié, l'estime, la confiance, l'empressement à obliger, c'est la certitude de la réciprocité, ou, ce qui revient au même, c'est le sentiment de la dignité et de l'indépendance personnelles, d'un bien-être individuellement et légitimement acquis. Le patelinage des couvents, d'où la religion avait eu soin d'exclure tout sentiment de personnalité et de propriété, était-il donc de la fraternité? Non, non; ces frères-là étaient par eux-mêmes trop peu de chose pour qu'ils fissent estime les uns des autres; et l'on a pu voir par l'exemple des communautés religieuses, où l'humilité et l'abnégation étaient de règle, que la dégradation du moi entraîne toujours la ruine de la charité. Telle fut la grande erreur de ces instituteurs d'ordres à qui Dieu fasse paix en considération de leur bon vouloir, mais dont le système est désormais jugé. La grossièreté, la fainéantise, la crapule des moines, ont depuis des siècles passé en proverbe : tous ces vices des communautés religieuses, de celles-là même qui avaient fait du travail la partie essentielle de leur discipline, procédèrent de cette fausse théorie qui cherche la fraternité en dehors de la justice. »

— *Critique de la solution proudhonienne.* V. MUTUELLISME.

— *Critique de la solution malthusienne.* V. ASSISTANCE.

— Hist. et législ. I. *Le droit à l'assistance et le droit au travail en Angleterre.* Le *droit* à l'assistance et le *droit* au travail sont reconnus et proclamés par la législation anglaise depuis le commencement du XVII^e siècle. A cette époque nous voyons, en Angleterre, l'organisation de la bienfaisance légale coïncider avec la suppression des couvents, deux faits qui s'accomplirent sous le règne d'Elisabeth et qui semblent naître l'un de l'autre. L'acte de 1602, dont nous avons déjà parlé, invitait les juges de paix à nommer tous les ans deux inspecteurs des pauvres, choisis parmi les propriétaires de chaque paroisse. Ces inspecteurs devaient s'entendre avec les marguilliers, à l'effet de donner du travail aux enfants des pauvres, de faire travailler les personnes n'ayant aucun moyen d'existence et n'exerçant aucun commerce, de secourir les indigents incapables de travailler, et d'imposer à cet effet les propriétaires et les locataires de terres et de maisons. Cet acte a reçu le nom de *loi des pauvres* (*poor law*), et la taxe locale destinée à fournir des secours et du travail aux indigents celui de *taxe des pauvres* (*poor rate*). Ce système fut complété en 1623 par la fondation de *workhouses* (*maisons de travail*) et en 1662 par la *loi de domicile* (*settlement*), en vertu de laquelle le pauvre infirme ou valide n'avait *droit* aux secours ou au travail que dans la paroisse où il avait son domicile légal. En 1782, sous le coup de la baisse des salaires déterminée par la guerre d'Amérique, un autre acte changea ce régime et disposa « qu'aucun pauvre valide ne serait obligé de recourir à ces établissements, mais qu'il serait pourvu d'ouvrage chez lui ou près de chez lui; » chose souvent impossible et qui devait aboutir au don de secours pécuniaires et purement gratuits, au lieu de secours gagnés par le travail. En 1795, nouvelle baisse des salaires et nouveaux abus dans l'assistance des pauvres : les magistrats de quelques comtés du midi publièrent un tableau des salaires que chaque ouvrier devait gagner, vu le nombre de ses enfants et le prix du pain. Ce tableau fut suivi d'une injonction à tous les officiers de paroisse de compléter tout salaire qui serait au-dessous des gages prévus par le tableau.

Au commencement du XIX^e siècle, les excès et les erreurs de cette bienfaisance légale soulevèrent contre le principe même de la loi des pauvres les plus vives critiques. Dans un écrit adressé au Parlement sous ce titre : *Les aumônes ne sont pas la charité* (*Giving alms no charity*), Daniel de Foë fit remarquer que le travail donné dans les workhouses avait pour résultat infaillible de jeter dans l'inaction nombre d'ouvriers qui travaillaient dans la même partie sans être à charge à personne, et tendait ainsi à grossir de plus en plus la masse des assistés. Pour chaque écheveau de laine, dit-il, que filent les pauvres enfants de paroisse, il ne peut manquer d'y avoir un écheveau de moins de filé par quelque pauvre famille. Pour chaque pièce de flanelle qui se fabrique à Londres dans les maisons de travail, il s'en fabrique une de moins à Colchester ou ailleurs. Le chevalier Eden rassembla un grand nombre d'observations sur les lois relatives aux pauvres, et conclut de ses recherches à ce sujet, que « en tout, le bien que peut produire une taxe forcee, destinée à l'entretien des pauvres, est bien surpassé par les maux qui en sont la suite inévitable. » Malthus développa avec une grande force la même thèse au nom du principe de la population. Il montra que tout système d'assistance publique allait contre son but, parce qu'il tendait à amener l'accroissement de la population, lequel, par l'application nécessaire de la loi d'offre et de demande à la main-d'œuvre, amenait la baisse des salaires, et par suite l'accroissement du besoin d'assistance. Il soutint que le seul remède efficace à la misère était la prudence et la continence dans la procréation, et que les lois des pauvres, contribuant à empêcher l'action de ce remède, devaient être graduellement abolies. Le langage tenu par le profond économiste montre que c'était bien au principe et non pas seulement aux abus de la loi des pauvres qu'il s'en prenait. « Deux causes, disait-il, agissent en Angleterre pour empirer le sort du pauvre. Premièrement, les lois sur les pauvres y tendent manifestement à accroître la population sans rien ajouter aux moyens de subsistance. Un homme pauvre peut s'y marier avec peu ou point de moyens de soutenir une famille, parce qu'il compte sur les secours de sa paroisse. Ainsi, les lois y créent les pauvres qu'elles assistent. Il faut donc, par l'effet de cette institution, que les subsistances se répartissent en portions moindres. D'où il arrive que le travail de ceux qui ne sont point assistés achète une moindre quantité d'aliments qu'auparavant. Et, par une conséquence inévitable, le nombre de ceux qui ont recours à l'assistance doit augmenter sans cesse. Secondement, la quantité d'aliments qui se consomme dans les maisons de travail, et qui s'y distribue à une partie de la société qu'on ne peut envisager comme la plus précieuse, diminue d'autant les portions qui sans cela seraient réparties à des membres de la société plus laborieux et plus dignes de récompense. Ainsi encore, cette institution tend à forcer un plus grand nombre d'hommes à retomber à sa charge. Si les pauvres occupés dans les maisons de travail y étaient mieux nourris et mieux entretenus qu'ils ne le sont, cette nouvelle distribution d'argent tendrait plus fortement encore à empirer le sort de ceux qui travaillent hors de ces maisons, parce qu'elle contribuerait plus efficacement à hausser le prix des subsistances. Heureusement, il y a encore chez les paysans quelque répugnance à recourir à l'assistance. C'est un sentiment que les lois sur les pauvres tendent à effacer. Elles n'y ont que trop réussi; et si elles avaient eu à cet égard leur plein et entier effet, on n'aurait point pu se dissimuler, comme on l'a fait, leur pernicieuse influence... Les lois sur les pauvres, telles qu'elles existent en Angleterre, ont contribué à élever le prix des subsistances et à abaisser le prix réel du travail. Elles ont donc contribué à appauvrir la classe du peuple qui ne vit que de son travail. Il est bien probable d'ailleurs qu'elles ont contribué à faire perdre aux pauvres les vertus de l'ordre et de la frugalité, qui se font remarquer d'une manière si honorable dans la classe de ceux qui font quelque petit commerce ou qui dirigent de petites fermes. En ôtant le goût et la faculté de faire quelques épargnes, ces lois enlèvent un des plus puissants motifs au travail et à la sobriété. Par là même elles nuisent essentiellement au bonheur. Les maîtres se plaignent généralement, dans les divers ateliers de manufactures, que les gros salaires ruinent leurs ouvriers. Il est difficile de croire que ces ouvriers ne seraient pas disposés à épargner pour eux et leurs familles quelque partie de ces salaires au lieu de les dissiper follement, s'ils ne comptaient, en cas de malheur, sur leur paroisse. Que les pauvres employés dans les manufactures envisagent cette assistance comme une raison de dépenser tout ce qu'ils gagnent et de l'employer à leurs propres jouissances présentes, c'est ce que prouve suffisamment le nombre de familles qui, à l'instant de la chute d'une grande manufacture, tombent à la charge des paroisses, quoique les salaires payés par cette manufacture, à l'époque où elle florissait, surpassassent le prix commun du travail et pussent permettre une épargne qui aurait pu suffire aux ouvriers pour passer d'un état à un autre. Tel homme que n'arrête pas la crainte de laisser sa femme et ses enfants à la charge de sa paroisse, s'il meurt ou s'il tombe malade, et que cette crainte n'empêche pas d'aller au cabaret, pourrait bien hésiter à dissiper ainsi ses gains, s'il était sûr qu'après lui ou pendant sa maladie sa famille mourrait de faim, ou n'aurait d'autres ressources que quelques libéralités accidentelles... Je suis persuadé que si les lois des pauvres n'avaient jamais existé en Angleterre, bien qu'il y eût eu peut-être un petit nombre de cas ajoutés à ceux où se fait sentir la plus dure détresse, la somme totale du bonheur eût été plus grande chez le peuple qu'elle ne l'est à présent. »

Les accusations qui s'élevaient de toutes parts contre la loi des pauvres avaient rendu nécessaire une révision et une réforme de cette loi. Une enquête fut ordonnée en 1833 : elle vint confirmer la plupart des critiques dont la charité paroissiale était l'objet. Plus d'une fois, par exemple, la commission d'enquête eut à constater que les pauvres s'empressaient de se marier pour percevoir double taxe; qu'une fois mariés, ou même avant