LE SOCIALISME

LUDWIG VON MISES

Œuvres de Ludiwg von Mises
aux éditions de l'Institut Coppet

Nation, État et Économie (1919)
Le calcul économique en régime socialiste (1920)

LUDWIG VON MISES

LE SOCIALISME

(1922)

Traduction par Paul Bastier, André Terrasse et François Terrasse

(1938)

Paris, 2021
Institut Coppet
www.institutcoppet.org

PRÉFACE DE L'ÉDITION FRANÇAISE (1938)

Trop peu de pages me sont accordées pour que je puisse caractériser et situer une œuvre que je connais à travers l'enseignement écrit et oral de son auteur. Je m'en console en pensant que Ludwig von Mises n'a nul besoin d'être présenté ni, évidemment, aux spécialistes, ni même au large public qui s'intéresse aux questions économiques et sociales. Son renom mondial n'a pas été acquis à grand renfort de propagande politique, ou par l'emploi de cette réclame publicitaire à la tentation de laquelle quelques savants authentiques ne résistent pas. La vigueur de la pensée, l'étendue et la précision de la documentation, la netteté et la sincérité de l'expression, le courage de l'enquête, ont seuls acquis une large audience à l'homme et à l'œuvre. Peut-être ce volume donnera-t-il aux Français le goût de lire deux autres contributions importantes de Ludwig von Mises qu'il serait bon de traduire aussi : « La théorie de la monnaie et des instruments de circulation[1] » et « Les problèmes fondamentaux de l'économie nationale[2]. »

Ludwig von Mises a été l'élève de Böhm-Bawerk, dont il m'a souvent parlé à Vienne en évoquant avec chaleur le génie de ce chercheur qui fut aussi un grand éveilleur et propagateur d'idées. Il a transmis, en l'enrichissant, le legs du maître viennois, à une nouvelle école autrichienne, au sein de laquelle quelques-uns des plus remarquables travailleurs sont ses élèves. Il a transformé et amélioré sur plusieurs points la théorie monétaire, la théorie des crises, la critique méthodologique, les conceptions relatives aux rapports de l'économie et de la sociologie. Il est demeuré lui-même, en employant, avec vigueur et liberté, les merveilleux appareils d'analyse de cette école autrichienne, dont on prophétisait à tort l'épuisement au début du XX^e^ siècle et qui, après avoir abandonné tout vain particularisme de méthode et toute inutile querelle de présentation, continue de s'illustrer avec Hans Mayer, Strigl, Morgenstern, von Hayek, von Haberler, Ammon, Machlup, Rosenstein-Rhodan, A. Mahr.

Ces savants, dont plusieurs ont été formés ou influencés par Ludwig von Mises, démontrent, par le fait, combien il est vain d'*opposer* les esprits « abstraits » et les esprits « concrets » en économie politique. Tous ont une très haute culture purement théo-

[1] *Theorie des Geldes und der Umlaufsmittel*, Munich-Leipzig, Duncker et Humblot, 2^e^ édition, 1924.

[2] *Grundprobleme der Nationalökonomie*, Iéna, G. Fischer, 1933.

rique. Tous ont une connaissance profonde de la sociologie la plus moderne. Tous manient les méthodes statistiques et savent tirer de l'observation empirique ce qu'elle peut donner.

Pour les Viennois la fameuse « querelle des méthodes » est éteinte. Elle a eu sa fonction historique. Elle est aujourd'hui dépassée. Elle a livré un enseignement fondamental : « Il est également vain de se rapprocher de la vie sans construire la science, ou de construire la science sans se rapprocher de la vie[1] ».

*

Ludwig von Mises a apporté une contribution exceptionnelle à la critique du socialisme. Le présent ouvrage en forme l'essentiel[2].

Une critique du socialisme doit partir d'une définition correcte du phénomène, et user d'une méthode acceptable par quiconque, par les socialistes comme par leurs adversaires.

*

Pour ce qui est de la définition, je saisis l'occasion d'insister ici sur une distinction que j'ai proposée ailleurs[3].

Si le terme socialisme a un sens c'est parce qu'il exprime une certaine relation entre un esprit ou un ensemble de fins, et un « système » ou ensemble de règles et d'institutions.

L'égalité effective entre les hommes, le plus parfait développement de l'être humain comme individu ou son accomplissement comme personne, le progrès défini d'une manière ou d'une autre, la « meilleure organisation de la société » ne sont pas des idéaux propres du socialisme. Un libéral, un interventionniste, un catholique social en sont également animés et s'efforcent de les réaliser.

Une des tricheries intellectuelles du socialisme moderne consiste à mettre l'accent sur *l'esprit* dont il est animé, en présentant comme accessoires les règles et les institutions qui en opèrent la

[1] La formule est de F. Carli, *Teoria generale della economia politica nazionale*, Milan, 1931.

[2] On trouvera une autre contribution importante de L. von Mises (traduite par Robert Goetz-Girey, chargé de cours à la faculté de Droit de Caen) dans l'ouvrage collectif, à paraître en 1938 à la librairie de Médicis : *L'économie planifiée en système collectiviste*. Dans la contribution en question L. von Mises résume ses positions théoriques concernant « le calcul économique en régime socialiste ».

[3] Il socialismo tedesco, *Rivista italiana di scienze economiche*, février 1936.

réalisation. Le socialisme par ce moyen se présente comme le seul porte-parole de la conscience morale dans le monde contemporain. Il escamote ou estompe les véritables difficultés, qui résident dans les rapports entre un certain esprit et un *système économique* de contenu déterminé basé par exemple sur l'appropriation collective des moyens de production.

Il ne faut donc pas pousser à l'extrême la distinction d'Henri de Man et de plusieurs autres doctrinaires entre socialisme et socialisation. La socialisation n'est pas tout le socialisme. Mais le socialisme n'est pas indépendant de la socialisation. *Il ne cesse d'être une morale sociale* (que tous, socialistes ou non, peuvent accepter) *et ne commence à être socialisme que lorsqu'il affirme le lien entre un esprit et un système* ; quand il dit par exemple : « l'égalité, la liberté, le plein développement de la personnalité humaine ne peuvent s'accomplir *que* dans un système fondé sur l'appropriation et sur la gestion collective ». Exagérer la distinction entre socialisme et socialisation jusqu'à en parler comme de deux réalités indépendantes est un moyen, pour ceux qui se disent animés de l'esprit socialiste de s'excuser, quand ils ont eu le pouvoir, d'avoir si peu socialisé le système.

Beaucoup d'esprits conservateurs adoptent un expédient inverse de celui qui est en usage dans le camp socialiste. Ils ont tendance à considérer le socialisme principalement ou exclusivement comme un *système économique*, en reléguant ou en oubliant l'esprit et l'idéal qu'il affirme. Ainsi se trouve éludé le problème de conscience que le socialisme a la fonction historique de poser.

Cette distinction que l'on omet souvent de faire, permet de réduire les *usurpations* dont les partis, les groupes et les chefs socialistes sont coutumiers. Elle permet aussi aux hommes de bonne foi de distinguer entre les valeurs humaines dont le mouvement ouvrier est le porteur et les *constructions* du marxisme ou du socialisme.

*

Pour discuter le socialisme considéré comme système, il faut se mettre d'accord sur une méthode qui puisse être acceptée par toutes les parties.

Longtemps on a fait une comparaison sous le rapport de la *productivité* ou de la *justice*, entre le libéralisme ou le capitalisme et le socialisme. Mises a eu le mérite de se demander si le socialisme en tant que système économique est *possible*. Il l'a fait en se posant

la question — très longuement examinée au cours de cet ouvrage — du *calcul économique* (*Wirtschaftsrechnung*).

Aujourd'hui le calcul économique est issu d'un marché et d'un système *unitaire* de prix. Les prix ne créent pas des tensions. Ils expriment des rapports de rareté relative. Ils établissent continuellement un lien entre les appréciations subjectives de tous les agents économiques et le marché. Ces prix sont tout à fait différents d'*appréciations* ou d'*estimations administratives*. Ils sont des instruments de calcul précieux, moins parce qu'ils expriment en monnaie *toutes les relations* des biens et des services avec les besoins sur le marché, ces relations étant *réelles* et *non imposées* ou *imaginées*.

Ces prix sont possibles parce que *des centres d'intérêts opposés ou du moins distincts s'affrontent sur le marché*. Dans un État socialiste qui offre et demande tous les moyens de production, a lieu une sorte de « confusion des parties » qui interviennent au marché de ces moyens de production. Un prix véritable ne peut donc ni se concevoir ni se pratiquer.

Cette ligne essentielle de l'argumentation ne rend pas compte de son détail et de ses ramifications. Je n'ignore pas que la thèse de Mises a soulevé les discussions les plus passionnées soit chez les économistes (surtout de langue allemande et anglaise), soit dans le camp socialiste[1]. Je n'ignore pas davantage que les néo-socialistes, Heimann en particulier ont, dans plusieurs publications, essayé de montrer que la *propriété collective est conciliable avec un socialisme décentralisateur*.

Il importe en ce point de bien s'entendre et de savoir ce que l'on désigne par autonomie des exploitations économiques au sein d'un socialisme planifié. Ce qui importe ce n'est *ni l'indépendance technique, ni l'indépendance juridico-administrative de ces exploitations, mais bien leur indépendance proprement économique*. Cette dernière ne peut se définir que par le droit reconnu à chaque exploitation d'accepter *et de refuser* tel prix, telle combinaison de prix, telle opération d'achat ou de vente, en s'inspirant d'un intérêt ou d'un avantage économique calculés et appréciés *par rapport à elles-mêmes*, et non par *rapport à tout un ensemble*. Si l'on précise ainsi les termes, on aperçoit qu'il y a *une contradiction intime dans les essais de planification décentralisatrice*.

[1] À l'examen de cette discussion je consacre une partie d'un cours professé à l'*École pratique des Hautes Études*, comme suppléant de mon maître et ami G. Pirou. Ce cours sera publié chez Domat-Montchrestien en 1939.

*

Le socialisme est monopoleur.

Entre autres monopole, il prétend constituer celui de l'intelligence et de l'humaine bonté.

La doctrine la plus informe, la plus indigente, la construction théorique la plus anémique, le raisonnement le plus plaisant, se parent de prestiges, lorsqu'ils peuvent revêtir l'uniforme socialiste. Nous avons une « théorie du pouvoir d'achat », une « théorie des rapports du prix et du coût », une « théorie des relations entre la dévaluation et le commerce extérieur », auxquelles des hérauts du front populaire souhaiteraient que ne fût plus attaché leur nom. De cela il restera seulement la preuve que la France, au XX^e^ siècle, eut des socialistes qui ne rappelaient que de fort loin les Saint-Simon et les Proudhon.

En face d'un socialisme infécond de politiciens et de bavards qui ont été surpris successivement par leur succès, par l'aptitude du public français à absorber les tartarinades, et enfin par leur propre impuissance à transformer effectivement les rapports sociaux, se développe un mouvement ouvrier vigoureux, sincère, dans lequel tous les hommes de bonne foi placent une partie de leurs espoirs.

Puisse le présent livre atteindre non seulement un groupe de spécialistes mais encore tout le public cultivé et surtout l'élite de la classe ouvrière et des groupements syndicaux qui y puisera des indications précises et positives pour l'action.

François Perroux

Professeur à la faculté
de Droit de Paris

PRÉFACE À LA DEUXIÈME ÉDITION ALLEMANDE (1932)

L'idée essentielle du socialisme — socialisation des moyens de production, avec le corollaire : direction homogène de l'ensemble de la production assurée par un organe de la société, ou plus exactement de l'État — a-t-elle été ou non conçue clairement avant le milieu du XIX[e] siècle, c'est une question controversée. Pour y répondre il faudrait d'abord savoir si cette revendication d'une administration homogène des moyens de production de tout l'univers doit être regardée comme un des caractères essentiels de la pensée socialiste constructive. Les anciens socialistes considéraient l'autarcie de petits territoires comme « conforme à la nature » et un échange de biens dépassant les frontières de ces territoires comme « artificiel » et nuisible à la fois. C'est seulement après que les libre-échangistes anglais eurent démontré les avantages de la division du travail internationale, et après que la propagande du mouvement dû à Cobden eut rendu ces idées populaires, c'est alors seulement que les socialistes en sont venus peu à peu à élargir le socialisme de village et de district pour le transformer en socialisme national, puis en socialisme mondial. En tous cas, sauf sur ce point, l'idée fondamentale du socialisme s'était, dès le second quart du XIX[e] siècle, développée clairement et les projets d'un ordre social socialiste, conçus par ces écrivains que la terminologie marxiste appelle aujourd'hui « socialistes utopiques », étaient devenus matière à examen scientifique. L'examen scientifique réduisit à néant l'idée socialiste. Les « utopistes » n'avaient pas réussi à inventer, à édifier un système social capable de résister à la critique des économistes et des sociologues. Il était aisé de découvrir les faiblesses de leurs projets. On prouva qu'une société organisée d'après les principes des utopistes ne pouvait ni vivre ni œuvrer, et qu'elle ne pourrait certes pas effectuer ce qu'on attendait d'elle. Vers le milieu du XIX[e] siècle l'idée du socialisme semblait morte et bien morte. La science, par une argumentation rigoureusement logique, en avait montré le néant, et les porte-paroles du socialisme étaient impuissants à opposer à cette argumentation des contre-arguments de quelque valeur.

Ce fut le moment où Marx entra en scène, tout nourri de dialectique hégélienne. Il est facile d'abuser de la méthode hégélienne, lorsqu'on entend plier la pensée au service d'idées fantaisistes, d'imaginations arbitraires, et de redondances métaphysiques, pour prouver tout ce qui agrée à telle ou telle politique. Marx y trouva sans peine un moyen de tirer le socialisme du discrédit où il était tombé.

Puisque la science et la pensée logique portaient témoignage contre le socialisme, il s'agissait de trouver un système qui protégeât le socialisme contre la désagréable critique des savants et des logiciens. C'était là la tâche que le marxisme s'efforça d'accomplir. Il use de trois moyens. Il dénie à la logique son caractère obligatoire, général, valant pour tous les hommes et toutes les époques. La pensée est fonction de la classe sociale où vit le penseur, elle est une « superstructure idéologique » de leurs intérêts de classe. Cette pensée, qui réfutait l'idée socialiste, Marx la « dévoile » comme pensée « bourgeoise », comme apologétique du capitalisme. En second lieu, le marxisme enseigne que le processus dialectique mène fatalement au socialisme. Le but et la fin de toute l'histoire est, dit-il, la socialisation des moyens de production par l'expropriation des expropriateurs en tant que négation de la négation. Le marxisme prétend enfin qu'il est inadmissible que l'on s'occupe, comme le firent les utopistes, de l'organisation de cette Terre Promise du socialisme qui verra le jour avec une inéluctable nécessité. Bien plus, il serait décent que la science renonçât à toute étude sur le caractère et l'essence du socialisme, puisque celui-ci est inéluctable.

Jamais dans l'histoire doctrine ne remporta une victoire aussi rapide ni aussi complète que ces trois principes du marxisme. On méconnut parfois l'ampleur et la durée de ce succès, parce qu'on s'est habitué à ne considérer comme marxistes que ceux qui sont formellement inscrits à l'un des partis appelés marxistes par les membres mêmes qui le composent, ceux qui se sont engagés à observer à la lettre les doctrines de Marx et d'Engels conformément aux interprétations qu'en donne la secte, à les considérer comme la somme de toute science sociale et comme norme suprême de l'action politique. Mais si l'on voulait désigner du nom de « marxistes » tous ceux qui admettent : la pensée conditionnée par l'esprit de classe, l'inéluctabilité du socialisme, le caractère non scientifique des études sur la nature et le fonctionnement de la société socialiste, l'on trouverait à l'est du Rhin très peu de non-marxistes et dans l'Europe occidentale et les États-Unis beaucoup plus de partisans que d'adversaires du marxisme. Les croyants chrétiens combattent le matérialisme des marxistes, les monarchistes leur républicanisme, les nationalistes leur internationalisme, mais ils prétendent être socialistes et affirment que c'est précisément leur socialisme qui est le bon, le socialisme qui doit venir, qui apportera le bonheur et le contentement, et que le socialisme des autres n'a pas la véritable origine de classe qui distingue le leur. Et ils n'oublient pas de se conformer à la défense, exprimée par Marx, d'étudier scientifiquement l'organisation de l'ordre économique socialiste. Ils cherchent à interpréter les phéno-

mènes de l'économie actuelle de telle sorte qu'il leur soit possible de montrer l'évolution vers le socialisme comme étant une nécessité inévitable du processus historique. Non seulement les marxistes, mais aussi la plupart de ceux qui se prétendent antimarxistes, mais dont la pensée est complètement imprégnée de marxisme, ont pris à leur compte les dogmes arbitraires, établis sans preuves, aisément réfutables, de Marx. Et quand ils arrivent au pouvoir, ils gouvernent et travaillent tout à fait dans le sens socialiste.

L'incomparable succès du marxisme est dû au fait qu'il promet l'accomplissement des rêves et des désirs très anciens de l'humanité et l'assouvissement de ses ressentiments innés. Il promet le paradis sur terre, un pays de Cocagne plein de bonheur et de jouissance, et, régal plus savoureux pour les déshérités, l'abaissement de tous ceux qui sont plus forts et meilleurs que la masse. Il enseigne comment on met au rancart la logique et la pensée, pour ce qu'elles montrent la sottise de ces rêves de félicité et de vengeance. De toutes les réactions, qui s'en prennent à la souveraineté, due au rationalisme, de la pensée scientifique sur la vie et l'action, le marxisme est la plus radicale. Il est antilogique, antiscience, antipensée. Du reste son fondement le plus remarquable est l'interdiction de la pensée et de la recherche scientifique, c'est-à-dire de la pensée et de la recherche scientifique concernant l'organisation et le fonctionnement de l'économie socialiste. Par un procédé qui caractérise sa rancune contre la science, le marxisme s'est donné le nom de moralisme « scientifique ». En étendant, avec un indiscutable succès sa souveraineté sur la vie et l'action, la science a acquis un prestige dont le marxisme veut tirer parti pour sa lutte contre l'emploi de la science dans l'organisation de l'économie sociale. Les bolchévistes ne cessent de répéter que la religion est un opium pour le peuple. Ce qu'il y a de sûr, c'est que le marxisme est un opium pour la haute classe intellectuelle, pour ceux qui pourraient penser et qu'il veut sevrer de la pensée.

Dans le présent ouvrage on a tenté (en dépit de l'interdiction marxiste que, depuis des années, personne à peu près n'a osé enfreindre) d'examiner les problèmes touchant l'organisation de la société socialiste avec les moyens de la pensée scientifique, c'est-à-dire avec l'outillage de la sociologie et de l'économie politique. C'est avec gratitude que j'évoque la mémoire des savants qui, par leurs recherches, ont frayé la voie à moi comme à d'autres. Je peux constater avec satisfaction que j'ai réussi à lever l'interdiction que le marxisme avait jetée sur l'étude scientifique de ces problèmes. Des questions, négligées jusqu'ici, sont passées au premier plan de l'intérêt scientifique et les débats sur le socialisme et le capitalisme ont été portés sur un terrain nouveau. Autrefois on s'était contenté de

vagues exposés sur les bienfaits qu'apporterait le socialisme, tandis que désormais il s'agissait d'étudier à fond l'organisation de la société socialiste. Les problèmes ayant été posés une bonne fois, on ne pouvait plus maintenant s'y dérober.

Dans de nombreux livres et articles les socialistes de toute observance, depuis les extrémistes bolchévistes jusqu'aux « esthètes socialistes » du monde civilisé, ont d'abord essayé de réfuter mes raisonnements et mes pensées. Sans succès du reste. Ils ne sont mêmes pas arrivés à produire, pour étayer leur point de vue, quelque argument que je n'eusse pas déjà moi-même étudié et réfuté. La discussion scientifique des problèmes fondamentaux du socialisme se meut aujourd'hui exactement dans le cadre et sur le plan de mes recherches.

L'argumentation par laquelle j'ai démontré que dans la communauté socialiste le calcul économique n'était pas possible, ont, comme il fallait s'y attendre, retenu surtout l'attention. J'avais déjà, deux ans avant la première édition de mon ouvrage, publié cette partie de mon travail dans le premier fascicule du tome XLVII de l'*Archiv für Sozialwissenschaft*. Et aussitôt, non seulement dans les pays de langue allemande mais aussi à l'étranger, une très vive discussion s'était engagée au sujet de ces problèmes jusque-là à peine effleurés. On peut dire que la discussion est close. Mon point de vue n'est guère contesté aujourd'hui.

Peu après la publication de la première édition, le chef de l'école socialiste de la chaire, le professeur Henri Herkner, successeur de Gustav Schmoller, publia un article dans lequel il donnait, pour l'essentiel, son assentiment à ma critique du socialisme[1]. L'article d'Herkner provoqua une véritable tempête parmi les socialistes et leur suite littéraire. Au milieu des catastrophes de la Ruhr et de l'hyperinflation éclata une polémique pour laquelle on trouva bientôt le nom de : « crise de la politique sociale ». Le résultat de ces discussions fut, il est vrai, bien maigre. La « stérilité » de l'idéologie socialiste, qu'un ardent socialiste dut lui-même constater[2], éclata au grand jour. Par contre les excellents travaux de Pohle, Adolf Weber, Röpke, Halm, Sulzbach, Brutzkus, Robbins, Hutt, Withers, Benn... attestèrent la fécondité des études scientifiques, impartiales, des problèmes du socialisme.

[1] Cf. Herkner, *Socialpolitische Wandlungen in der wissenschaftlichen Nationalökonomie* (« Der Arbeitgeber », 13[e] année, p. 35).

[2] Cf. Cassau, *Die sozialistische Ideenwelt vor und nach dem Krieg*, Festgabe für Lujo Brentano zum 80. Geburstag, Munich, 1925, t. I, pp. 149 et suiv.

Cependant, il ne suffit pas d'étudier scientifiquement les problèmes du socialisme. Il faut aussi détruire les préjugés que la conception socialiste-étatiste en honneur sème sur la route pour empêcher qu'on accède à une considération impartiale de ces problèmes. Celui qui entre en lice pour les mesures socialistes passe pour un ami du bien, du noble, du moral, pour un champion désintéressé d'une réforme nécessaire, bref, pour un homme qui sert son peuple et l'humanité tout entière, et par-dessus tout, pour un véritable et intrépide savant. Celui qui s'approche du socialisme avec les critères de la pensée scientifique est mis au ban comme défenseur du mauvais principe, comme malfaiteur, comme mercenaire stipendié des intérêts particuliers, égoïstes, d'une classe sociale nuisible au bien public, comme ignorant. Car, c'est ce qu'il y a de curieux dans cette manière de penser : ce qui doit être la conclusion de l'enquête, à savoir lequel du socialisme ou du capitalisme sert le mieux le bien public, est tranché dès l'abord, comme une chose qui va de soi, par un acte de foi pur et simple en faveur du socialisme et par une réprobation du capitalisme. Ce ne sont pas des arguments qu'on oppose aux résultats des travaux de l'économie politique, mais ce « pathos moral » dont parlait en 1872 l'invitation au congrès d'Eisenbach, et auquel recourent toujours les socialistes et les étatistes, parce qu'ils n'ont rien à répondre à la critique que la science fait de leur doctrine.

L'ancien libéralisme, fondé sur l'économie politique classique, avait affirmé que la situation matérielle des salariés ne pourrait être améliorée, de façon durable et générale, que grâce à une création abondante et à une accumulation persévérante de capital, que peut seul assurer l'ordre social capitaliste reposant sur la propriété privée des moyens de production. L'économie politique subjective de notre époque a approfondi et confirmé cette conception par sa théorie du salaire. Sur ce point le libéralisme moderne est donc tout à fait d'accord avec l'ancien libéralisme. Le socialisme croit avoir trouvé dans la socialisation des moyens de production un système qui procurerait à tous la richesse. Il s'agit d'examiner de sang-froid cette antinomie de deux conceptions. Ce n'est pas avec de la passion et avec des lamentations soi-disant morale qu'on avancera d'un pas.

Il est vrai que pour beaucoup le socialisme aujourd'hui est avant tout article de foi. Mais la critique scientifique a pour tâche primordiale de détruire les fausses croyances.

Pour soustraire l'idéal socialiste au danger d'être pulvérisé par la critique scientifique, on a essayé récemment de formuler autrement que d'habitude le concept : socialisme. D'accord avec l'ensemble des écrivains scientifiques j'ai adopté la convention suivante : Le socialisme représente une politique, qui veut édifier un ordre social, dans

lequel la propriété des moyens de production est socialisée. À mon avis il faut lire l'histoire avec des yeux d'aveugle pour ne point voir que, dans les cent dernières années, c'est cela et pas autre chose qu'on entendait par socialisme, et que le grand mouvement socialiste était et est socialiste dans ce sens. Mais il ne s'agit pas de se disputer pour des questions de terminologie. Si jamais quelqu'un avait la fantaisie d'appeler socialiste une société idéale qui resterait attachée à la propriété privée des moyens de production, libre à lui. On peut toujours appeler chien un chat, et appeler la lune soleil. Substituer à des expressions usuelles, connues exactement, leur contraire, ne laisserait pas d'être peu pratique, et donnerait lieu à bien des malentendus. Ce qui fait l'objet de mon étude, c'est le problème de la socialisation de la propriété des moyens de production, c'est-à-dire le problème qui depuis cent ans a provoqué d'acharnés combats, le problème κατ εξοχην [par excellence] de notre temps.

On ne peut pas éluder le problème de la définition du socialisme en déclarant que le concept socialisme renferme encore autre chose que la socialisation des moyens de production, et qu'on s'efforce par exemple de le réaliser pour des motifs d'un ordre différent ou un autre but — religieux ou autre — lié au premier. Les uns — partisans du socialisme — ne veulent entendre parler de socialisme, que si la socialisation des moyens de production est poursuivie pour de « nobles » motifs. Les autres — adversaires présumés du socialisme — ne veulent entendre parler de socialisme que si cette socialisation est envisagée pour des motifs « non nobles ». Les socialistes croyants n'appellent socialisme que celui qui est lié à la religion, les socialistes athées que celui qui entend supprimer et la propriété et Dieu. Mais le problème du fonctionnement possible ou impossible d'un ordre social et économique socialiste n'a rien à voir avec le fait que les socialistes veuillent ou non adorer Dieu, ou que leurs aspirations proviennent de motifs que Monsieur X ou Z juge, de son point de vue subjectif, nobles ou non nobles. Chaque groupe du grand mouvement socialiste revendique naturellement pour lui le véritable socialisme, les autres groupes étant évidemment sur la fausse route. Je crois avoir exposé, dans mon étude, tout ce qu'il y avait à dire au sujet de ces prétentions.

Dans cette caractéristique des différences spécifiques des diverses tendances socialistes, leurs rapports avec l'idée de la démocratie et avec l'idée de la dictature jouaient un rôle important. Je n'ai rien à ajouter à ce que j'en ai dit dans les chapitres relatifs à ces questions (I^re^ Partie, Chapitre III : Ordre social et constitution politique, II^e^ Partie, III^e^ section, Chapitre premier : Les diverses conceptions de l'idéal socialiste, et IV^e^ Partie, Chapitre V : La démocratie écono-

mique). Il suffit de noter ici que l'économie planifiée, que les amis de la dictature veulent édifier, est tout aussi socialiste que le socialisme propagé par ceux qui s'intitulent social-démocrates.

L'ordre social capitaliste est la réalisation de ce qu'on devrait appeler démocratie économique. Mais cette expression due, si je ne me trompe, à lord Passfield et à sa femme, Mrs. Beatrice Webb, est employée exclusivement pour désigner un état de chose où les ouvriers en tant que producteurs, et non pas les consommateurs, auraient à décider ce que l'on doit produire et de quelle manière. Un tel état de choses serait aussi peu démocratique qu'une constitution sociale où les fonctionnaires et les soldats, et non l'ensemble du peuple, auraient à décider de la politique du gouvernement. Ce serait à peu près le contraire de ce que nous avons l'habitude d'appeler démocratie. Lorsqu'on dit de la société capitaliste qu'elle est une démocratie de consommateurs, on veut dire par là que le droit, attribué aux chefs d'entreprises et aux capitalistes, de disposer des moyens de production ne peut s'obtenir autrement que par le vote, renouvelé chaque jour sur le marché, des consommateurs. Tout enfant qui préfère un jouet à un autre met son bulletin de vote dans l'urne d'où sortira finalement, comme élu, le « captain of Industry ». Dans cette démocratie, il est vrai, n'existe pas l'égalité du droit de vote mais le droit de vote plural. Mais la faculté de disposer d'un nombre important de suffrages, qui implique qu'on dispose d'un revenu important, ne peut à son tour être acquise et maintenue que si on a fait ses preuves et justifié le choix. Bien que la consommation des riches dont on exagère souvent l'importance par rapport à la consommation de la masse, pèse plus lourd dans la balance que celles des pauvres, c'est déjà un résultat du choix, en ce sens que dans la société capitaliste la richesse ne peut être acquise et maintenue qu'en satisfaisant les consommateurs de la manière la mieux appropriée à leurs besoins. Ainsi la richesse des commerçants qui réussissent est-elle toujours le résultat d'un plébiscite des consommateurs et la richesse acquise ne peut être conservée que si elle est employée de la manière que les consommateurs estiment, de leur point de vue, être la plus convenable. L'homme moyen est, dans ses décisions de consommateur, beaucoup plus expert et plus incorruptible que comme électeur. Il y a, paraît-il, des électeurs, qui ayant à choisir entre protectionnisme et libre-échange, entre étalon-or et inflation, ne sont pas capables d'entrevoir toutes les conséquences de leur vote. La tâche de l'acheteur qui a à choisir entre plusieurs marques de bière ou de chocolat est assurément plus facile.

Une particularité du mouvement socialiste est la recherche d'expressions nouvelles pour désigner la constitution de l'État idéal. À la

place d'une appellation périmée on en lance dans la circulation une nouvelle, qui sans doute recèle la solution définitive de l'insoluble problème fondamental du socialisme jusqu'au jour où l'on s'aperçoit, que, sauf le nom, rien n'a changé. Le slogan le plus récent est : capitalisme d'État. Cette enveloppe nouvelle cache simplement ce que l'on appelait économie planifiée et socialisme d'État. Or capitalisme d'État, économie planifiée et socialisme d'État ne diffèrent que sur des points accessoires de l'idéal « classique » du socialisme égalitaire. L'on ne prête pas assez attention à ce fait. Dans ce livre on étudiera toutes les formes possibles de l'État socialiste, sans distinction.

Le syndicalisme cependant diffère foncièrement du socialisme. Il a donc fait l'objet d'une étude particulière (II^e^ Partie, III^e^ section, chap. II, 4. Le syndicalisme).

J'espère que ces remarques suffiront pour empêcher un lecteur pressé et superficiel de croire que mon enquête et ma critique ne portent que sur le socialisme marxiste. Toutes les fractions du socialisme ont été très fortement influencées par le marxisme. Je lui consacre donc plus de pages qu'aux autres nuances socialistes. Mais je crois n'avoir rien laissé de côté de tout ce qui est en relation profonde avec les problèmes essentiels, je crois avoir exposé tout ce qui était nécessaire à l'analyse et la critique des particularités que présentent les programmes socialistes non marxistes.

Mon livre est une enquête scientifique et non un ouvrage de polémique politique. Autant que possible, j'évite délibérément de traiter des questions économiques d'actualité et de discuter la politique des gouvernements et des partis, pour étudier les problèmes de principe. Cependant je crois que précisément de cette manière je cherche à préparer, pour la politique des dernières années et plus encore pour celle de demain, une base sérieuse d'observation et de connaissance. Celui-là seulement est en mesure de comprendre ce qui se passe autour de nous, qui a repensé, du point de vue critique, les idées socialistes jusque dans leurs dernières conséquences.

L'habitude d'écrire et de parler des faits de la politique économique, sans étudier à fond par la pensée et jusque dans leurs dernières conséquences les problèmes qui y sont inclus, cette habitude a enlevé toute valeur intellectuelle à la discussion publique des questions vitales intéressant la société humaine, et elle a conduit la politique sur des voies qui mènent à la destruction de toute civilisation. La proscription de l'économie politique décrétée d'abord par l'école historique allemande puis aujourd'hui par l'« Institutionnalisme » américain a fait tomber en désuétude l'exercice de la réflexion et de la pensée appliquées aux problèmes de la société et de l'économie sociale. Nos contemporains croient qu'on peut juger, sans prépara-

tion, toutes les questions qui font l'objet de sciences telles que l'économie politique et la sociologie. On se figure qu'un chef d'entreprises et un employé de syndicat, peuvent, rien que par leur fonction, avoir assez de compétence pour décider de questions intéressant l'économie politique. Le prestige usurpé, dont le « praticien » de cet acabit — et chose curieuse, souvent un praticien dont l'activité a causé des échecs évidents, voire la banqueroute — jouit aujourd'hui comme économiste doit enfin être renversé. On ne doit point, par faiblesse ou courtoisie mal placée, se contenter de compromis. Il faut démasquer cet amateur bavard, ce faux économiste, qui n'est qu'un ignorant.

La solution de chacune des nombreuses questions actuelles de la politique économique demande des opérations de pensée que celui-là seul peut faire, qui embrasse tout l'enchaînement des phénomènes économiques. Seules des expériences et des enquêtes historiques, qui ramènent aux fondements de la science, ont une valeur vraiment pratique. Les ouvrages qui s'occupent de questions éphémères, qui se perdent dans le détail, qui ne voient pas le général et le nécessaire, qui ne prêtent attention qu'au particulier et à l'accidentel, ne rendent aucun service.

On entend dire aussi : « Toutes les études scientifiques sur le socialisme ne servent à rien. Elles ne s'adressent qu'au petit nombre de personnes capables de suivre un raisonnement scientifique. Elles resteront toujours lettre morte pour les masses. Les slogans socialistes résonnent agréablement, attirent les masses qui désirent violemment le socialisme ; dans leur aveuglement c'est de lui qu'elles attendent le salut ; il leur promet d'assouvir leurs ressentiments. Ainsi l'on continuera à travailler à l'avènement du socialisme, et l'on vouera à la ruine certaine la civilisation édifiée pendant des milliers d'années par les peuples occidentaux. L'avenir inéluctable qui nous attend, c'est le chaos, la misère, la nuit de la barbarie.

Je ne partage pas du tout cette manière de voir. Sans doute il pourrait en être ainsi, mais il peut en être autrement. Sans doute la plupart des hommes sont incapables de suivre un raisonnement difficile, et l'on n'apprendra pas à ceux qui saisissent tout juste les choses les plus simples à comprendre les compliquées. Seulement les masses, précisément parce qu'elles ne peuvent pas penser par elles-mêmes, obéissent à la direction de ceux qu'on appelle les gens cultivés. Si l'on arrive à convaincre ces derniers, la partie est gagnée. Mais je ne veux pas répéter ce que je dis à un autre endroit de ce livre[1].

[1] Cf. ci-dessous V^e^ partie, chap. III, 3. La lutte des idées.

Je sais très bien que cela peut sembler une gageure de vouloir aujourd'hui, par une démonstration logique, convaincre les adeptes passionnés de l'idée socialiste de l'absurdité et de la folie de leurs conceptions. Je sais très bien qu'ils ne veulent pas entendre, qu'ils ne veulent pas voir, et que surtout, ils ne veulent pas penser, inaccessibles à tout argument. Mais de nouvelles générations grandissent, aux yeux ouverts, à l'intelligence ouverte. Elles considéreront les choses sans partialité, sans parti pris, pour agir à bon escient. Ce livre s'adresse à elles.

Plusieurs générations de politique somme toute libérale ont accru puissamment la richesse mondiale. Le capitalisme a haussé les conditions d'existence des masses à un degré de bien-être que nos ancêtres n'auraient jamais pu soupçonner. L'interventionnisme et les mouvements pour réaliser le socialisme sont à l'œuvre depuis quelques années pour faire crouler l'édifice de l'économie mondiale fondée sur la division du travail. Nous sommes au bord d'un abîme qui menace d'engloutir notre civilisation. La culture humaine disparaîtra-t-elle pour toujours ? Ou bien réussira-t-on encore au dernier moment à éviter la catastrophe et à retrouver l'unique voie du salut, la voie qui mène à la reconnaissance intégrale de la propriété privée des moyens de production ? Cela dépendra des idées qui animeront la génération de demain.

L. v. MISES
Vienne, Janvier 1932.

INTRODUCTION

1. — Le succès des idées socialistes

Socialisme, tel est le mot d'ordre de notre temps. Aujourd'hui l'idée socialiste règne sur les esprits. Les masses lui sont attachées, elle pénètre la pensée et le sentiment de tous, elle donne son style à notre époque que l'histoire dénommera l'*ère du socialisme*[1].

Sans doute l'édification de l'État socialiste, tel qu'il répondrait à l'idéal socialiste, n'est point encore achevée. Mais depuis plus d'une génération la politique de peuples civilisés n'a pas d'autre but que la réalisation progressive du socialisme. Dans ces dernières années la politique de socialisation n'a cessé d'accroître la puissance de son action. Certains peuples ont entrepris de mettre d'un seul coup en pratique, et jusque dans ses plus extrêmes conséquences, le programme socialiste. Sous nos yeux le bolchévisme russe a accompli une œuvre dont on peut discuter la signification, mais qui, ne fût-ce que pour son destin grandiose, comptera parmi les événements les plus remarquables qu'ait enregistrés l'histoire. Ailleurs on n'est pas allé si loin. Chez les autres peuples l'accomplissement des plans socialistes a été entravé seulement par les contradictions internes du socialisme et par l'impossibilité de sa réalisation. Mais ils ont cherché eux aussi à le faire progresser autant que les circonstances le permettaient. Nulle part le socialisme ne rencontre d'opposition foncière. Trouverait-on aujourd'hui un parti influent qui se fît délibérément le champion de la propriété individuelle pour ce qui est des moyens de production ? À notre époque le mot « capitalisme » a pris un sens nettement péjoratif. Même les adversaires du socialisme n'échappent pas à l'emprise de ses idées. Prenez ces partis qui s'intitulent « bourgeois » ou « paysans ». Ils entendent combattre le socialisme au nom des intérêts particuliers de leurs classes et reconnaissent ainsi indirectement la justesse des parties essentielles de la conception socialiste. Car opposer au programme socialiste le seul fait qu'il lèse les intérêts particuliers d'une fraction de l'humanité, c'est le reconnaître implicitement. Reprocher à l'organisation économique et sociale, fondée

[1] « Dès aujourd'hui l'on est en droit d'affirmer que la philosophie socialiste moderne n'est pas autre chose que la reconnaissance consciente et catégorique de principes sociaux, auxquels pour la plupart on se conformait déjà inconsciemment. L'histoire économique de ce siècle est une énumération presque ininterrompue des progrès du socialisme. » Cf. Sidney Webb, *Die historische Evolution* (Collection des Réformateurs socialistes anglais. Fabian *Essays*, édition Grundwald, Leipzig, 1897), p. 44.

sur la propriété privée des moyens de production, de ne pas assez tenir compte des intérêts de la communauté, de favoriser seulement certaines couches, d'entraver la productivité et, pour cette raison exiger, avec les partisans des diverses tendances de « politique sociale » et de « réformisme social » l'intervention de l'État dans tous les domaines de l'économie politique, qu'est tout cela sinon une adhésion de principe au programme socialiste ? Et si l'on objecte au régime socialiste, que, pour l'instant, en raison de l'imperfection de la nature humaine, il est encore impraticable, ou que, étant donné la situation économique actuelle il est inopportun de mettre dès maintenant le socialisme en pratique, cela encore équivaut à une reconnaissance des idées socialistes. Le nationalisme lui-même ne nie pas le socialisme. Il lui reproche seulement d'être « international ». Le nationalisme veut combiner le socialisme avec les pensées d'impérialisme et de lutte contre les peuples étrangers ; il n'est pas socialiste international, mais socialisme national. En réalité lui aussi est adepte du socialisme[1].

Les tenants du socialisme ne sont pas seulement les bolcheviks et leurs amis en dehors de la Russie, ni ceux qui adhèrent à l'une des nombreuses variétés du socialisme. Tous ceux qui considèrent le régime socialiste comme supérieur, économiquement et moralement, au régime fondé sur la propriété privée des moyens de production, il faut les ranger au nombre des socialistes, quand bien même, pour des raisons actuelles ou permanentes, ils cherchent un compromis entre leur idéal socialiste et certains intérêts ou aspirations particuliers, dont ils se croient les représentants. Si l'on prend l'expression : socialiste, au sens large, on reconnaîtra sans peine qu'aujourd'hui la grande majorité des gens se trouvent du côté socialiste. Bien peu se proclament partisans des principes du libéralisme qui voit dans le

[1] Fr. W. Foerster fait remarquer que le mouvement a fêté son véritable triomphe « dans les coeurs des classes possédantes » ; et c'est « ce qui enlève à ces classes la force morale nécessaire pour résister ». (Cf. Foerster, *Christentum und Klassenkampf*, Zürich, 1908, pp. 11 et suiv.) — Dès 1869 Prince-Smith constatait que les idées socialistes avaient trouvé des adhérents dans les milieux des chefs d'entreprise. Il écrit que parmi les hommes d'affaires, quelque singulier que cela paraisse, il y en a qui ont une notion si confuse de leur propre action au sein de l'économie nationale, qu'ils tiennent pour plus ou moins fondées les conceptions socialistes. Ne se rendant pas compte de tout ce qui milite contre elles, ils n'ont pas la conscience tranquille, comme s'ils étaient contraints d'avouer que leurs gains sont réalisés au détriment de leurs ouvriers. D'où leurs hésitations et leur embarras croissant. Et cela est le pire. Notre civilisation économique sera singulièrement menacée si ses représentants les plus autorisés ne puisaient plus dans le sentiment de leur parfait bon droit le courage nécessaire pour en défendre les bases avec la plus opiniâtre énergie. (Cf. Prince-Smith, *Œuvres complètes*, t. I[er], Berlin, 1877, p. 362. Prince-Smith n'était point, il est vrai, homme à discuter d'une manière critique les théories socialistes.

régime fondé sur la propriété privée des moyens de production la seule forme possible de l'économie nationale.

On s'est habitué à n'appeler socialiste que la politique qui vise à réaliser immédiatement et complètement le programme socialiste. On dénie cette appellation à tous les partisans des tendances qui veulent atteindre le même but, mais avec mesure et par étapes. On va jusqu'à traiter d'ennemis du socialisme ceux qui entendent ne mettre le socialisme en pratique qu'avec certaines restrictions. Or rien mieux que ces constatations ne saurait prouver l'ampleur du succès des idées socialistes. Cette acception du mot a pu s'acclimater, parce qu'il n'y a plus pour ainsi dire de véritables adversaires du socialisme. Même en Angleterre, patrie du libéralisme, et qui grâce à sa politique libérale a grandi et s'est enrichie, on ne sait plus aujourd'hui exactement en quoi consiste le libéralisme. Les « libéraux » anglais d'aujourd'hui sont plus ou moins des socialistes modérés[1]. L'Allemagne n'a jamais eu d'époque vraiment libérale ; par sa politique antilibérale elle s'est affaiblie et appauvrie ; et de nos jours l'on y trouverait à peine une vague notion de ce qu'est vraiment le libéralisme.

La puissance du bolchévisme repose sur l'éclatant succès qu'ont remporté les idées socialistes depuis une trentaine d'années. Ce n'est point les canons ou les mitrailleuses dont disposent les soviets qui font la force du bolchévisme, mais le fait que ses idées sont accueillies dans le monde entier avec sympathie. Beaucoup de socialistes tiennent pour prématurée l'entreprise bolchévique et attendent seulement de l'avenir la réalisation du socialisme. Cependant aucun d'entre eux n'échappe à l'influence des peuples par lesquelles la III^e^ Internationale appelle tous les peuples à la lutte contre le capitalisme. Sur toute la terre le bolchévisme fait battre les cœurs. Chez les faibles et les tièdes il rencontre cette sympathie mêlée d'effroi et d'admiration qu'un apôtre courageux éveille dans l'esprit d'opportunistes anxieux. Les audacieux et les logiques ne rougissent pas de saluer en lui l'aurore d'une ère nouvelle.

2. — La critique scientifique du socialisme

Les socialistes ont pris comme point de départ de leurs doctrines la critique de l'organisation bourgeoise de la société. Du reste nul n'ignore qu'ils ont procédé assez maladroitement. Ils ont méconnu les connexions les plus importantes du mécanisme économique ; ils

[1] Le programme officiel des libéraux anglais le montre nettement. Cf. *Britain's Industrial Future being the Report of the Liberal Industrial Inquiry*, Londres, 1928.

n'ont montré aucune compréhension pour la fonction remplie par les différents organes d'un ordre social fondé sur la propriété privée des moyens de production. Il n'était pas difficile de montrer toutes les fautes commises par les théoriciens socialistes dans leur analyse du processus économique. On a prouvé que toutes leurs doctrines économiques ne faisaient que masquer des erreurs grossières. Savoir si la société capitaliste est plus ou moins défectueuse ne suffit pas pour décider si le socialisme serait capable d'instaurer quelque chose de meilleur à sa place. Il ne suffit pas d'avoir démontré l'imperfection d'un état social fondé sur la propriété privée des moyens de production et créateur d'un monde qui n'est pas le meilleur des mondes. Il faut encore prouver que l'organisation socialiste serait meilleure. Cette preuve bien peu de socialistes ont essayé de l'administrer. Ceux qui l'ont tenté l'on fait le plus souvent sans aucune méthode scientifique, parfois même avec une grande légèreté. La science du socialisme n'a pas dépassé les premiers tâtonnements. La faute en est précisément à cette fraction du socialisme qui a pris le nom de « socialisme scientifique ». Le marxisme ne s'est pas contenté de montrer l'avènement du socialisme comme une nécessité inéluctable de l'évolution de la société. S'il n'avait fait que cela, il n'aurait pu exercer sur l'étude scientifique des problèmes sociaux une influence aussi pernicieuse qu'indéniable. S'il s'était borné à indiquer le régime socialiste comme la forme la plus parfaite de la vie sociale, il n'eût pas encore été aussi nocif qu'il le fut en évinçant par toute sorte de tours de passe-passe l'étude scientifique des problèmes sociologiques et en empoisonnant l'atmosphère intellectuelle de l'époque.

D'après la conception marxiste la conscience est déterminée par l'existence collective. Les idées qu'un auteur exprime sont déterminées par son appartenance à telle ou telle classe sociale. Il n'est pas en son pouvoir de déborder sa classe et de libérer sa pensée de la tendance que lui prescrit son intérêt de classe[1]. On conteste ainsi la possibilité d'une science générale, valable pour tous les hommes sans distinction de classe. Aussi Dietzgen était-il conséquent, lorsqu'il se mit à édifier une logique prolétarienne[2]. Car la vérité est l'apanage de la science prolétarienne. « Les pensées de la logique prolétarienne ne sont pas des pensées partisanes, mais tout simplement les consé-

[1] « La science existe seulement dans la tête des savants. Or ceux-ci sont des produits de la société d'où ils ne peuvent sortir et qu'ils ne peuvent dépasser. » Kautsky, *Die soziale Revolution*, 3e éd., Berlin, 1891, II, p. 39.

[2] Cf. Dietzgen, *Briefe über Logik, spezielle demokratish-proletarische Logik* (Internat, Bibliothek, tome 22, 2e éd., Stuttgart, 1903, II, p. 112) : « Enfin la logique mériterait déjà l'épithète de prolétarienne, parce que pour la comprendre, il est indispensable de surmonter tous les préjugés où s'englue le monde bourgeois. »

quences de la logique[1]. « C'est ainsi que le marxisme se protège contre toute critique désagréable. Il ne réfute pas l'adversaire, il se contente de le traiter de bourgeois[2]. Pour critiquer les travaux de ceux qui pensent autrement le marxisme représente leurs auteurs comme étant les valets vendus de la bourgeoisie. Marx et Engels n'ont jamais essayé de réfuter leurs adversaires par des arguments ; ils les ont bafoués, insultés, vilipendés, calomniés et leurs successeurs n'ont fait que renchérir. Leur polémique attaque la personne de l'adversaire et jamais ses démonstrations. Bien peu ont résisté à de pareils procédés de combat. Il en est peu, très peu, qui aient eu le courage d'affronter le socialisme en usant de cette critique que le penseur scientifique a le devoir d'appliquer partout avec rigueur. C'est la raison pour laquelle partisans et adversaires du socialisme ont observé scrupuleusement l'interdiction promulguée par le marxisme de discuter d'une manière précise les conditions économiques et sociales de l'état socialiste. En indiquant que la socialisation des moyens de production est d'une part la fin vers laquelle tend incessamment l'évolution économique avec la nécessité des lois naturelles, d'autre part que cette socialisation est le but de son effort politique, le marxisme établit dans ses traits essentiels l'image de la société socialiste, fondée sur une série d'arguments élimés, avec le but suivant : empêcher que dans une discussion sur la structure d'une des formes possibles de la société socialiste les faiblesses de la doctrine marxiste n'apparussent trop clairement. Une mise à nu de ce qu'il y a d'essentiel dans la société socialiste eût pu devenir dangereuse pour la ferveur avec laquelle les masses attendaient du socialisme la délivrance de tous les maux terrestres. Ce fut une des plus adroites manœuvres de Marx, d'étouffer ces enquêtes dangereuses qui avaient causé la ruine de toutes les théories socialistes antérieures. Si le socialisme a pu, à la fin du XIX^e^ siècle et au commencement du XX^e^, parvenir au premier rang des partis politiques, il le doit à cette

[1] Ibid.

[2] Par une ironie piquante de l'histoire, Marx lui-même n'a pas évité ce traitement. Untermann trouve que « la pensée de penseurs prolétariens types de l'observance marxiste » contient encore « des survivances d'époques intellectuelles périmées. Ces survivances seront d'autant plus fortes, que les étapes de la pensée de ces hommes avant leur conversion au marxisme et dans un milieu bourgeois ou aristocratique auront été plus longues, ce qui fut notamment le cas pour Marx, Engels, Plechanow, Kautsky, Méring et autres marxistes éminents. » (Cf. Untermann, *Die logischen Mängle des engeren Marxismus*, Munich, 1910, p. 125.) — Et dans son ouvrage : *Zur Psychologie des Sozialismus*, nouvelle édition, Iéna, 1927, p. 17, De Man écrit : pour comprendre « les particularités et les différences de doctrine » il ne faut pas oublier « à côté du fond social général sur lequel un penseur se détache, son destin économique et social, par exemple, le destin bourgeois de Marx, ancien étudiant des universités ».

interdiction de discuter et d'approfondir ce qu'est la société socialiste.

On ne saurait mieux justifier cet exposé qu'en citant un passage des œuvres d'Hermann Cohen. Cet écrivain est l'un de ceux qui, dans les dernières décades avant la guerre, exercèrent l'influence la plus forte sur la vie intellectuelle de l'Allemagne. « Aujourd'hui, écrit Cohen, personne n'est plus assez sot pour se montrer réfractaire au « bon fon » de la question sociale et donc, même d'une manière déguisée, à l'inéluctable nécessité d'une politique sociale. Il n'y a plus que les gens de mauvaise volonté ou de bonne volonté insuffisante. C'est seulement cette manière de pensée défectueuse qui explique la prétention par laquelle on essaie de porter le trouble dans le parti socialiste en lui demandant de dérouler en spectacle public le tableau de son état de l'avenir. À la place des revendications morales on met le tableau de l'État, alors que la conception de l'État découle de la conception du droit. En bouleversant les conceptions l'on confond l'éthique socialiste avec la poésie des utopies. Or l'éthique n'est pas la poésie, et l'idée n'a pas besoin d'image pour être vraie. Son image c'est la réalité, qui ne peut naître que d'après le modèle fourni par l'éthique même. L'idéalisme de justice du socialisme est devenu aujourd'hui une vérité courante de la conscience publique, quoiqu'elle ne soit encore qu'un secret de Polichinelle. Il n'y a plus que l'égoïsme, ennemi de tout idéal, la cupidité la plus crue — c'est-à-dire le véritable matérialisme — pour lui refuser créance[1]. » Celui qui pensait et écrivait ainsi était considéré par beaucoup comme le plus grand et le plus hardi penseur allemand de son temps, et les adversaires de sa doctrine eux-mêmes avaient de l'estime pour son activité intellectuelle.

Et précisément pour cette raison l'on doit souligner que Cohen non seulement admet sans aucune critique préalable toutes les revendications socialistes, mais qu'il traite d'individus moralement méprisables tous ceux qui « songent à porter le trouble dans le socialisme de parti en exigeant des éclaircissements sur les problèmes de la constitution économique du socialisme ». Qu'un penseur qui autrement dans sa critique ne ménage rien, réfrène toute audace devant une puissante idole de son temps, c'est là un phénomène qu'on peut observer assez souvent dans l'histoire intellectuelle. On fait le même

[1] Cf. Cohen, Introduction, avec supplément critique, à la neuvième édition de l'*Histoire du Matérialisme (Geschichte des Materialismus)* de Friedrich Albert Lange, 3e édition augmentée, Laipzig, 1914, p. 115. — Cf. également Natorp, *Sozialpädagogik*, 4e édition, Leipzig, 1920, p. 201.

reproche à Kant, le grand modèle de Cohen[1]. Mais qu'un philosophe reproche leur mauvaise volonté, leur pensée médiocre, leur cupidité crue, non seulement à ceux qui sont d'une autre opinion que lui, mais à ceux qui oseraient poser une question sur un problème dangereux pour les tout-puissants, voilà qui heureusement n'est pas fréquent dans l'histoire de la philosophie.

Celui qui ne se soumettait pas sans restriction à cette contrainte était maudit et hors la loi. Et ainsi d'année en année l'idée socialiste gagna du terrain, sans que personne eût pensé à examiner à fond ses conditions. Si bien qu'il arriva un jour où le socialisme marxiste, ayant pris le pouvoir, se mit en devoir d'exécuter intégralement son programme et dut reconnaître alors qu'il n'avait pas la moindre notion de ce vers quoi ses efforts avaient tendu pendant des dizaines et des dizaines d'années.

La discussion des problèmes de l'économie socialiste n'est pas seulement d'une importance capitale si l'on veut saisir l'opposition qui sépare la politique libérale de la politique socialiste. Sans elle l'on ne saurait concevoir la situation qui s'est établie depuis qu'a commencé le mouvement d'étatisation et de municipalisation. L'économie politique, par une étroitesse de vue compréhensible mais regrettable, a jusqu'ici exclusivement étudié le mécanisme d'une économie fondée sur la propriété privée des moyens de production. Il s'est ainsi produit une lacune qui ne peut subsister plus longtemps.

Savoir si la société doit être construite sur le fondement de la propriété privée ou sur celui de la propriété collective des moyens de production est un problème politique que la science ne pourra jamais résoudre ; elle ne peut formuler aucun jugement sur la valeur ou la non-valeur des formes d'organisation de la société. Cependant elle seule est en mesure, par une étude des effets précis de certaines institutions, de créer des bases grâce auxquelles nous pourrons progresser dans la connaissance de la société. L'homme d'action, le politique, négligent parfois sans y prêter attention les résultats de ce travail ; le penseur, lui, ne cessera jamais de fouiller les dernières choses encore accessibles à notre examen. Aussi bien c'est la pensée qui finalement détermine l'action.

[1] Cf. Anton Menger, *Neue Sittenlehre*, Iéna, 1905, p. 45. pp. 62 et suiv.

3. — Les méthodes économico-sociologiques et psychologico-culturelles de critique du socialisme

Pour traiter les problèmes que le socialisme pose à la science deux méthodes se présentent.

On peut considérer le socialisme d'un point de vue philosophique et culturel, en essayant de le classer dans l'ensemble des phénomènes culturels. L'enquête alors se porte sur son ascendance spirituelle : on examine ses rapports avec toutes les autres formes où se manifeste la vie sociale, on pénètre jusqu'à ses sources cachées dans l'âme de chaque individu ; on s'efforce de la comprendre en tant que phénomène de masses. On étudie ses prolongements dans la religion et la philosophie, l'art et la littérature. On s'efforce de démontrer dans quelles relations il se trouve avec les sciences naturelles et les sciences morales de son temps. On le considère en tant que style de vie, extériorisation de l'état d'âme, expression de conceptions éthiques et esthétiques. C'est la voie psychologico-historique. Voie très fréquentée avec production de livres et articles très nombreux.

On ne peut jamais juger *a priori* une méthode scientifique. Une seule pierre de touche vérifie sa valeur : le succès. Il est fort possible que la méthode psychologique historique puisse contribuer à la solution des problèmes posés à la science par le socialisme. Jusqu'à présent ses résultats sont peu satisfaisants. Cela est dû non seulement à l'insuffisance et aux préjugés politiques de ceux qui l'ont employée, mais avant tout au fait que l'étude des problèmes doit être entreprise d'abord du point de vue de la sociologie et de l'économie politique et seulement après du point de vue de la psychologie et de l'histoire culturelle. En effet le socialisme a pour programme la transformation de la constitution sociale et économique selon un certain idéal. Si l'on veut se rendre compte de l'influence qu'il exerce dans les autres domaines de la vie intellectuelle et culturelle, il faut d'abord avoir mis en pleine clarté son importance sociale et économique. Tant qu'il subsiste là-dessus quelque doute, il serait puéril d'aborder son interprétation historique, culturelle et psychologique. On ne peut rien écrire d'exact au sujet de ses répercussions sur la religion et sur la vie publique, tant qu'on a une image indécise de sa véritable essence. Il n'est pas admissible de discourir sur le socialisme avant d'avoir d'abord étudié à fond le mécanisme d'un ordre économique reposant sur la propriété collective des moyens de production.

On s'en aperçoit clairement pour chacun des points où intervient l'examen psychologique culturel historique. On admet que le socia-

lisme est la dernière conséquence du concept d'égalité démocratique sans avoir réfléchi à ce que signifient exactement : Démocratie et Égalité et quels sont leurs rapports, sans avoir approfondi si le socialisme se rattache en première ligne, ou pas du tout, à l'idée d'égalité. Tantôt l'on dit que le socialisme est une réaction du sentiment contre la dévastation des âmes produite par le rationalisme inséparable du capitalisme, tantôt l'on dit que son but est de réaliser dans la vie publique le parfait rationalisme que le capitalisme est impuissant à jamais atteindre[1]. Inutile de parler de ceux qui enveloppent leurs déductions culturelles sur le socialisme dans une mystique confuse et des phrases obscures.

Les enquêtes menées dans cet ouvrage seront consacrées aux problèmes du socialisme touchant la sociologie et l'économie politique. Ils doivent être examinés avant les problèmes de psychologie culturelle. C'est seulement d'après les résultats d'un pareil travail que l'on peut entreprendre une enquête sur la psychologie culturelle du socialisme. C'est seulement grâce à ces enquêtes que l'on trouvera une base solide pour des écrits, plus agréables évidemment au grand public, sur la valeur générale, humaine, du système intellectuel socialiste.

[1] Muckle (*Das Kulturideal des Sozialismus*, Munich, 1919) va même jusqu'à attendre du socialisme l'avènement de la « parfaite rationalisation de la vie économique » et « la libération de la plus terrible des barbaries : le rationalisme capitaliste » (pp. 208 et 213).

PREMIÈRE PARTIE :
LIBÉRALISME ET SOCIALISME

CHAPITRE PREMIER — LA PROPRIÉTÉ

1. — Nature de la propriété

Considérée en tant que catégorie sociologique, la propriété apparaît comme la faculté de décider de l'emploi des biens économiques. Est propriétaire celui qui dispose d'un bien économique.

Les conceptions de la propriété sont donc différentes pour la sociologie et pour la science juridique. Du reste cela va de soi et l'on peut seulement s'étonner que cela soit encore perdu de vue parfois. Du point de vue de la sociologie et de l'économie politique la propriété s'entend de la possession des biens qu'exigent les buts économiques des hommes[1]. On peut désigner cette possession comme étant la propriété naturelle ou la propriété primitive, étant donné qu'elle représente un rapport purement physique de l'homme avec les biens et qu'elle est indépendante de l'existence des relations sociales entre les hommes et de l'existence d'un ordre réglé par le droit. L'importance de la notion juridique de la propriété consiste précisément dans la différence qu'elle établit entre cette possession physique et la propriété déterminée juridiquement. Le droit reconnaît des propriétaires et des possesseurs, qui ne disposent pas de la possession naturelle, qui ne possèdent pas, mais qui devraient posséder. Du point de vue juridique le volé reste propriétaire, le voleur ne peut jamais acquérir la propriété. Du point de vue économique la possession naturelle importe seule et l'importance économique du droit de propriété juridique consiste seulement dans l'appui qu'il prête à l'obtention, au maintien et au recouvrement de la possession naturelle.

La propriété est un tout unitaire pour le droit qui ne fait pas de différence, qu'il s'agisse de biens de premier ordre ou d'ordre supérieur, de biens de consommation, ou de biens d'usage. Le formalisme du droit détaché de toute base économique apparaît ici sous un jour cru. Sans doute le droit ne peut pas ignorer tout à fait les diffé-

[1] Cf. Böhm-Bawerk, *Rechte und Verhältnisse vom Standpunkte der volkswirtschaftlichen Güterlehre*, Inspruck, 1881, p. 37.

rences économiques qui entrent en jeu. Si la propriété du sol occupe une position spéciale, c'est précisément en raison de la position du sol lui-même en tant que moyen de production. Plus nettement dans le droit de propriété les différences économiques se manifestent en un certain nombre de situations qui pour la sociologie équivalent à la propriété, mais qui pour le droit n'ont avec elle qu'un rapport de parenté, par exemple, les servitudes, en particulier la jouissance des fruits et l'usufruit. Cependant, d'une façon générale dans le droit — et cela est conforme à son essence — la similitude formelle ne laisse pas apparaître la différence matérielle.

Du point de vue de l'économie la propriété ne constitue pas une unité homogène. La propriété en biens de jouissance et la propriété en biens de production diffèrent sur bien des points et dans ces deux groupes il faut encore considérer s'il s'agit de biens d'usage ou de biens de consommation.

Les biens de premier ordre, les « biens de jouissance[1] » servent directement à la satisfaction des besoins. En tant que biens de consommation (c'est-à-dire qui ne peuvent, d'après leur nature même, être utilisés qu'une fois et qui épuisent ainsi leur qualité de bien) leur valeur en tant que propriété réside seulement dans leur possibilité de consommation. Le propriétaire peut laisser ce bien se gâter sans l'utiliser, ou même le détruire, il peut l'échanger ou en faire cadeau ; dans tous ces cas il dispose de l'emploi de ces biens qui ne peut être partagé.

Il en va un peu autrement pour les biens d'usage, c'est-à-dire ces biens de jouissance qui peuvent être utilisés plus d'une fois. Ils peuvent servir à plusieurs hommes les uns après les autres. Ici aussi l'on doit considérer comme possesseurs ceux qui sont en mesure de les utiliser pour leur usage personnel. Dans ce sens le possesseur d'une chambre est celui qui l'habite ; les possesseurs du Mont Blanc, en tant que site naturel, tous ceux qui le visitent pour y jouir des charmes de la montagne ; possesseurs d'un tableau tous ceux qui se délectent à le regarder[2]. Les services que rendent ces sortes de biens peuvent être partagés ; c'est pourquoi la propriété naturelle de ces biens est aussi divisible.

[1] Dans le présent chapitre, nous adopterons la terminologie suivante pour qualifier les diverses espèces de biens. Nous distinguerons entre *les biens de production* (Produktivgüter) et les *biens de jouissance* (Genussgüter). Les biens de jouissance se divisent à leur tour en *biens de consommation* (Verbrauchsgüter) qui une fois consommés n'existent plus (par exemple une orange, un sac de blé) et *les biens d'usage* (Gebrauchsgüter) qui peuvent être utilisés un nombre indéterminé de fois (par exemple une voiture, un lit). (*Note du Traducteur*).

[2] Cf. Fetter, *The Principles of Economics*, 3e édit. New York, 1913, p. 40 n.

La possession des biens de production ne sert qu'indirectement à la jouissance. Ces biens trouvent leur emploi dans la production de biens de jouissance. De l'union habilement concertée des biens productifs et du travail sortent finalement les biens de jouissance. C'est dans cette faculté de servir indirectement à satisfaire des besoins, que réside le caractère des biens de production. La possession naturelle des biens de production est la possibilité de les employer dans la production. Ce n'est qu'en tant que leur possession mène finalement à une possession de biens de jouissance, qu'elle a une importance économique.

Lorsque les biens de consommation sont mûrs pour l'usage, leur possession pour un homme réside en ceci qu'il les consomme. Des biens d'usage prêts à être employés permettent plusieurs possessions successives dans le temps, mais si plusieurs personnes en font usage en même temps la jouissance en est troublée, sinon même rendue impossible par la nature du bien. Plusieurs personnes peuvent considérer en même temps un tableau, quoique la jouissance de l'un puisse être gênée par la présence d'autres personnes à côté de lui qui lui prennent peut-être l'emplacement le plus favorable. Mais plusieurs personnes ne peuvent porter à la fois un même habit.

Ainsi la possession des biens de jouissance, qui conduit à la satisfaction d'un besoin résultant de la nature de chaque bien considéré, n'est pas plus divisible que ne le sont les usages qu'on en peut faire. Il en résulte qu'en ce qui concerne les biens de consommation, la propriété naturelle qu'en peut avoir un individu exclut *a priori* celle de tous les autres, tandis que, pour les biens d'usage, cette exclusion, si elle n'est plus absolue, existe tout au moins à un moment déterminé du temps en ce qui concerne la jouissance intégrale de ces biens. Pour ce qui est des biens de jouissance, on ne saurait concevoir au point de vue économique autre chose que leur possession naturelle par des individus. Ils ne peuvent être la propriété naturelle que d'un seul homme ; et cela d'une façon absolue en ce qui concerne les biens de consommation, et, en ce qui concerne les biens d'usage tout au moins à un moment déterminé du temps et sous le rapport de leur jouissance intégrale. Ici encore la propriété est propriété privée en ce sens qu'elle prive tous les autres des avantages qui découlent de la disposition d'un bien déterminé.

C'est pourquoi il serait totalement absurde de vouloir supprimer ou même simplement réformer la propriété des biens de jouissance. On est sans force contre les faits naturels : une pomme une fois mangée est définitivement consommée, un habit que l'on porte finit par s'user. La copropriété par plusieurs individus, la propriété commune par tous les individus est impossible en ce qui concerne les

biens de jouissance. Ce qu'on a coutume d'appeler communauté de biens ne peut s'entendre pour les biens de jouissance qu'avant la jouissance. Elle est rompue dès l'instant où le bien est consommé ou utilisé. À ce moment la possession du bien devient exclusive. La communauté des biens ne peut être rien d'autre qu'un principe réglant l'appropriation des biens prélevés sur un stock commun. Chacun des camarades est propriétaire de cette partie de l'ensemble du stock qu'il a le droit d'employer pour son usage personnel. Peu importe du point de vue économique que cette utilisation soit réglée juridiquement *a priori* ou bien qu'elle soit le résultat d'un partage ou même qu'elle n'ait jamais lieu, ou enfin que la consommation ait été ou non précédée d'un partage en bonne et due forme ; au point de vue matériel, même sans partage, chacun est propriétaire de son lot.

La communauté des biens ne peut supprimer la propriété des biens de jouissance ; elle peut seulement modifier leur mode de répartition. Comme toutes les réformes qui ne s'appliquent qu'aux biens de jouissance, elle se borne nécessairement à instituer un mode de répartition nouveau du stock existant. Ses effets cessent avec l'épuisement de ce stock. Elle est incapable de remplir les greniers vides. C'est là une tâche qui relève de ceux qui disposent des biens de production et du travail. Si ces derniers ne sont pas satisfaits de ce qu'on leur offre, l'afflux des biens qui doit reconstituer les stocks s'arrête. C'est pourquoi toute tentative pour modifier la répartition des biens de jouissance doit s'étendre à la disposition des biens de production.

La possession des biens de production, contrairement à celle des biens de jouissance, est par sa nature divisible. Dans la production isolée, sans division du travail, la divisibilité des moyens de production ne serait pas différente de ce qu'est celle des biens de jouissance sous quelque régime économique que ce soit. Elle ne va pas au delà de la divisibilité des utilisations que comporte le bien. En d'autres termes, à ce stade, parmi les biens de production, ceux de consommation ne permettent aucun partage de la possession, tandis que ceux d'usage peuvent être partagés dans la mesure où leur nature le permet. La possession de céréales ne peut être que celle d'un individu, tandis qu'un marteau peut avoir plusieurs possesseurs successifs et qu'un cours d'eau peut faire fonctionner plusieurs moulins. Jusqu'ici donc aucune particularité dans la possession ne distingue les biens de production. Par contre, dans la production fondée sur la division du travail, la possession des biens de production se présente sous un double aspect. Les buts de l'économie exigent alors que la possession des biens de production qui interviennent dans le processus de la division du travail ait toujours un double caractère : un

caractère physique immédiat et un caractère social médiat. D'un côté le bien appartient à celui qui le détient et l'exploite matériellement. D'un autre côté il appartient à celui qui, sans en avoir la disposition matérielle et juridique, est en mesure d'utiliser les produits ou les services de ce bien par voies d'échange ou d'achat. En ce sens, dans la société fondée sur la division du travail, la propriété naturelle des biens de production est partagée entre le producteur et ceux aux besoins desquels est destinée sa production. L'agriculteur qui se suffit à lui-même et demeure en dehors du cycle des échanges sociaux peut appeler sien son champ, sa charrue, ses bœufs en ce sens qu'ils ne servent qu'à lui. L'agriculteur dont l'entreprise s'insère dans le cycle des échanges, qui produit pour le marché et y effectue ses achats, est dans un autre sens propriétaire des moyens de production dont il se sert. Il n'est pas maître de la production dans le même sens que le paysan autarcique. Il ne règle pas lui-même sa production : ce sont ceux pour qui il travaille, les consommateurs, qui le font. Dans ce système ce ne sont pas les producteurs mais les consommateurs qui assignent ses buts à l'économie.

Mais les propriétaires des moyens de production ne sont pas davantage en mesure de mettre directement au service de la production la possession matérielle qu'ils ont des moyens de production. Étant donné que toute la production requiert le groupement de différents moyens de production, une partie des propriétaires des moyens de productions doivent transmettre à d'autres leur propriété naturelle pour permettre à ces derniers de réaliser les combinaisons nécessaires à la production. Les capitalistes et les propriétaires fonciers, les travailleurs mettent les uns et les autres leurs capitaux, leurs terres, leur travail à la disposition de l'entrepreneur qui a la direction immédiate du processus de la production. Dès lors les entrepreneurs dirigent l'économie en fonction des exigences des consommateurs qui ne sont d'ailleurs que les détenteurs des moyens de production : capitalistes, propriétaires fonciers, travailleurs. Mais du produit obtenu revient à chaque facteur une part qui est économiquement proportionnelle à sa participation dans la production.

Il s'ensuit donc que la propriété naturelle des biens de production diffère essentiellement de la propriété naturelle des biens de jouissance. Pour posséder un bien de production au sens économique, c'est-à-dire pour l'utiliser aux fins économiques auxquelles il est destiné, il ne faut pas en avoir la même possession physique que celle que l'on doit avoir des biens de consommation pour les consommer ou les utiliser. Pour boire du café je n'ai pas besoin de posséder une plantation au Brésil, un vapeur et une brûlerie, encore que tous ces moyens de production soient indispensables pour qu'une tasse de

café arrive sur ma table. Il suffit que d'autres possèdent ces moyens de production et les emploient à mon intention. Dans une société fondée sur la division du travail, personne n'a la propriété exclusive des moyens de production, aussi bien des moyens matériels que des moyens humains, c'est-à-dire du travail. Tous les moyens de production sont au service de la collectivité constituée par tous ceux qui participent aux échanges. Si, faisant abstraction du rapport qui existe entre les entrepreneurs et les propriétaires qui mettent à la disposition de ces derniers leurs moyens de production pour qu'ils les utilisent, on ne veut pas parler ici d'un partage de la propriété entre les propriétaires des moyens de production et les consommateurs, on devrait plutôt attribuer la propriété tout entière au sens naturel aux consommateurs et ne voir dans les entrepreneurs que les gérants du bien d'autrui[1].

Mais nous nous éloignerions trop de la terminologie courante en parlant ainsi : pour éviter toute équivoque, il est préférable d'éviter autant que possible les mots nouveaux et de n'employer en aucun cas une acception nouvelle des expressions qui ont un sens usuel très précis. Aussi, renonçant à toute terminologie spéciale, nous nous contenterons de souligner ici une fois de plus que la nature de la propriété des biens de production dans la société fondée sur la division du travail diffère de celle qu'elle est dans une économie étrangère aux échanges et de la nature de la propriété des biens de consommation dans quelque système économique que ce soit. Du reste, dans l'exposé qui suivra, nous entendrons toujours par propriété des moyens de production, la possibilité d'en disposer immédiatement.

2. — Violence et contrat

La possession physique des biens économiques qui du point de vue sociologique constitue l'essence de la propriété naturelle n'a pu prendre naissance que par l'occupation. La propriété n'étant pas un phénomène indépendant de la volonté et de l'action humaines, on ne peut pas concevoir comment elle aurait pu se constituer à l'ori-

[1] Cf. les vers d'Horace :

Si proprium est quod quis libra mercatus et aere est,
Quaedam, si credis consultis, mancipat usus :
Qui te pascit ager, tuus est ; et vilicus Orbi
Cum segetes occat tibi mox frumenta daturas,
Te dominum sentit, das nummos : accipis uvam
Pullos ova, cadum temeti.

(Ep. 2 vers 158-163). — C'est Efferts qui le premier a attiré l'attention des économistes sur ce passage (*Arbeit und Boden*, Nouvelle édition, Berlin, 1897, tome I, pp. 72, 79 et suiv.).

gine si ce n'est pas l'appropriation d'un bien sans maître. Une fois constituée elle dure aussi longtemps que son objet, jusqu'au jour où elle est abandonné par un acte de volonté du propriétaire ou jusqu'au jour où elle lui est retirée contre sa volonté. Le premier cas est celui où l'aliénation est volontaire ; le second se présente lorsque le bien disparaît d'une façon naturelle — par exemple quand une bête s'égare — ou qu'il est ravi par la force à son possesseur par un autre individu.

Toute propriété procède d'une occupation et d'une violence. Faisons abstraction des éléments dus au travail inclus dans les biens, et considérons seulement en eux les éléments naturels, remontons en arrière pour rechercher le titre juridique d'un propriétaire régulier, nous arriverons forcément à un moment où la propriété est née du fait qu'on s'est approprié une partie d'un bien accessible à tous, à moins que nous ne rencontrions déjà auparavant une expropriation par la violence du précédent possesseur dont la propriété se laisse aussi ramener en dernière analyse à une expropriation ou un rapt. Tout droit ramène à une violence effective. Toute propriété fut à l'origine expropriation ou rapt. On peut fort bien concéder cela aux adversaires de la propriété qui parlent de considérations fondées sur le droit naturel. Du reste ces considérations n'apportent pas la moindre preuve touchant la nécessité, l'opportunité, et la justification morale de la suppression de la propriété.

La propriété naturelle n'a pas à compter sur sa reconnaissance par les concitoyens du propriétaire. En fait la propriété naturelle est tolérée tant que la force manque pour la renverser. Elle subsiste jusqu'au jour où un plus puissant s'en empare. Née de l'arbitraire elle doit à chaque instant redouter une force plus puissante. C'est ce que la doctrine des droits naturels a appelé la guerre de tous contre tous. Cette guerre s'achève par la reconnaissance de l'état de choses réel, considéré comme digne d'être maintenu. De la violence naît le droit.

La doctrine des droits naturels a commis une erreur. Elle a envisagé ce passage d'un état de choses et de lutte animale à une société humaine comme étant le résultat d'une action consciente des buts à atteindre et des moyens d'y parvenir. On serait arrivé ainsi à la conclusion du contrat social qui donna naissance à la communauté de l'État et au droit. Le rationalisme avait fait justice une fois pour toutes de la veille conception qui ramène toutes les inspirations de l'État à une intervention divine ou à une inspiration divine chez

l'homme ; il ne lui restait plus à sa disposition d'autre explication[1]. Comment voudrait-on que tout ce qui a amené la société à son état actuel et partant, est considéré comme utile et raisonnable, comment voudrait-on que tout cela ait pris naissance, sinon par suite d'un choix conscient, déterminé par la connaissance de son utilité et de sa raison ? Aujourd'hui nous avons à notre disposition d'autres schémas de pensée. Nous parlons de la sélection naturelle dans la lutte pour la vie et de la transmission héréditaire de qualités acquises, sans avancer du reste d'un seul pas de plus vers les énigmes suprêmes que les théologiens ou les rationalistes. Nous pouvons expliquer ainsi la naissance et le développement des institutions sociales. Nous dirons : elles favorisent la lutte pour la vie ; ceux qui les ont adoptées et perfectionnées sont mieux à même de surmonter les dangers de l'existence que ceux dont les institutions sociales ne sont pas développées. Aujourd'hui il serait vraiment oiseux de montrer à nouveau l'insuffisance d'une telle interprétation. L'époque où l'on s'en contentait, pensant qu'elle résolvait tous les problèmes de l'existence et du devenir, est depuis longtemps révolue. Avec elle pas un pas de plus qu'avec la théologie et le rationalisme. Nous sommes arrivés au point où les sciences particulières aboutissent à la science générale, où la grande question de la philosophie commence et où... toute notre sagesse est au bout de son rouleau.

Il ne fallait vraiment pas trop d'esprit pour montrer que le droit et l'État ne pouvaient être ramenés à des contrats primitifs. On n'avait vraiment pas besoin de sortir tout l'arsenal scientifique de la science historique pour assurer que jamais dans l'histoire l'on ne trouve trace d'un contrat social. Dans la connaissance que l'on peut tirer des parchemins ou des inscriptions, la science exacte était à coup sûr supérieure au rationalisme des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles. Pour ce qui est de l'intelligence sociologique, elle lui est bien inférieure. On peut reprocher tout ce qu'on veut à la philosophie sociale du rationalisme, on ne peut lui dénier un mérite impérissable pour la connaissance approfondie des effets produits par les institutions sociales. C'est à cette philosophie sociale du rationalisme que nous devons avant tout la première vue claire de l'importance fonctionnelle de l'ordre juridique et la communauté étatique.

L'économie d'un pays exige une stabilité des rapports sociaux, parce qu'elle est une entreprise de grande portée, de longue haleine, d'autant plus assurée du succès qu'elle sera répartie sur un plus long

[1] La philosophie sociale étatiste qui ramène ces institutions à l'*État*, ne fait que revenir à la vieille explication théologique. Car avec elle l'État prend la position que les théologiens attribuent à Dieu.

espace de temps. L'économie exige une continuité perpétuelle qui ne saurait être détruite sans le plus grave dommage. Autrement dit : L'économie exige la paix et l'exclusion de toute violence. La paix, disent les rationalistes, c'est le sens et le but de toutes les institutions du droit. Nous dirons, nous, que la paix est leur conséquence, leur fonction[1]. Le droit, dit le rationaliste, est issu de contrats. Nous dirons, nous, que le droit consiste à s'entendre, à cesser les disputes, à les éviter. La violence et le droit, la guerre et la paix sont les deux pôles des formes de la vie sociale dont le contenu est l'économie.

Toute violence a pour objet la propriété d'autrui. La personne, c'est-à-dire la vie et la santé, n'est l'objet d'attaques qu'en tant qu'elle s'oppose à l'obtention de la propriété. (Des crimes dus au sadisme, commis sans autre but, sont des exceptions ; pour les empêcher on n'aurait pas besoin des institutions juridiques. Aujourd'hui c'est le médecin et non le juge qui les combat.) Aussi n'est-ce point par hasard si le droit, précisément dans la protection de la propriété, revêt nettement le caractère d'un instrument de paix. La protection que le droit accorde à celui qui a une chose est de deux sortes, selon qu'il s'agit de propriété ou de possession, et dans cette différenciation se manifeste nettement l'essence du droit, qui est de créer la paix, la paix à tout prix. La possession est protégée, quoiqu'elle ne soit pas — ainsi que disent les juristes — un droit. Non seulement les possesseurs honnêtes, mais les malhonnêtes aussi, les brigands eux-mêmes et les voleurs peuvent revendiquer pour eux la protection de ce qu'ils possèdent[2].

La propriété, telle qu'elle est répartie aujourd'hui, on croit pouvoir la combattre en dénonçant son origine faite d'injustice, d'usurpation, de violence et de rapt. De sorte que le droit ne serait qu'une injustice pour laquelle il y a eu prescription. C'est pourquoi l'organisation actuelle du droit, étant diamétralement opposée à la pensée éternelle, inviolable, du droit, doit être écartée et l'on doit lui substituer une nouvelle organisation conforme aux exigences de l'idée de droit. « L'État ne saurait avoir pour mission d'examiner seulement les conditions de propriété dans lesquelles se trouvent les citoyens sans s'occuper du fondement juridique de cette propriété. » Au contraire, « la tâche de l'État serait de donner à chacun ce qui lui revient, de l'installer dans sa propriété, et enfin, de protéger cette propriété[3] ». Or cela présuppose, ou bien l'existence d'une idée du droit valant pour tous les temps, idée que l'État a mission de connaître et

[1] Cf. J. St. Mill, *Principles of Political Economy*, Peoples Edition, Londres, 1876, p. 124.
[2] Cf. Dernburg, *Pandekten*, 6e éd. Berlin, 1900, t. I, 2e partie, p. 12.
[3] Cf. Fichte, *Der geschlossene Handelsstaat*, éd. par Medicus, Leipzig, 1910, p. 12.

de réaliser, ou bien tout à fait dans le sens de la théorie du contrat, l'on place l'origine du vrai droit dans le contrat social, qui ne peut être réalisé que par une décision unanime de tous les individus, qui abdiquent à son profit une partie de leurs droits naturels. Au fond ces deux hypothèses ont le même point de départ : la conception conforme au droit naturel du « droit qui est né avec nous ». Nous devons nous conduire d'après ce principe, dit la première de ces hypothèses, tandis que l'autre affirme que l'ordre social fondé sur le droit naît d'une aliénation contractuelle et conditionnelle des droits naturels. D'où provient le droit absolu ? On en donne diverses explications. Les uns disent que la Providence l'a donné aux hommes, d'autres que c'est l'homme qui l'a créé lui-même avec sa raison. Mais les uns et les autres sont d'accord pour assurer que l'homme se distingue de l'animal, précisément parce qu'il est en mesure de faire le départ du droit et du non-droit et que c'est là « sa nature morale ».

Aujourd'hui nous ne pouvons plus insister sur de pareils raisonnements, parce que pour aborder le problème nous avons une tout autre base de départ. Nous ne pouvons plus caresser l'idée d'une nature humaine se distinguant foncièrement de la nature de tous les autres êtres vivants. Nous ne nous représentons plus l'homme comme un être chez qui l'idée du droit est innée. Peut-être devons-nous renoncer à répondre à la question de la naissance du droit ; en tous cas il faut bien nous rendre compte que le droit n'est pas né selon les règles du droit. Le droit ne peut pas être né du droit. L'origine du droit se trouve par delà l'organisation juridique. Si l'on reproche au droit de n'être qu'un non-droit ratifié, on oublie qu'il ne pourrait en être autrement, à moins que le droit n'ait existé de toute éternité. Si le droit a pris naissance un jour, ce qui ce jour-là est devenu droit, ne pouvait l'avoir été autrement. Demander au droit d'être né selon les règles du droit, c'est demander l'impossible. C'est employer une idée qui ne vaut qu'à l'intérieur du système du droit, et l'appliquer à une situation qui se trouve en dehors de ce système.

Nous autres qui ne voyons que les effets du droit, c'est-à-dire l'établissement de la paix, nous sommes bien forcés de reconnaître que le droit ne pouvait autrement prendre naissance qu'en reconnaissant la situation acquise, quelle qu'en fût l'origine. Toute tentative de procéder autrement eût ravivé et éternisé les luttes. La paix ne pourra se réaliser que si l'on assure la situation du moment contre des troubles violents et que si l'on est d'accord pour ne procéder à l'avenir à aucun changement sans l'assentiment des intéressés. Telle est la véritable signification de la protection des droits acquis, fondement de toutes les institutions du droit.

Le droit n'est pas né d'un seul coup. Depuis des milliers d'années il est en devenir, et il n'est pas certain qu'un jour viendra où le droit sera achevé, le jour de la paix définitive. Les professeurs de droit ont vainement essayé de réaliser dogmatiquement la séparation entre le droit privé et le droit public, notion à nous transmise par les doctrinaires, et dont la pratique pense ne pouvoir se passer. L'insuccès des professeurs de droit ne nous surprend pas et il a amené bien des personnes à abandonner cette action. En effet cette séparation n'a rien de dogmatique ; le système du droit, qui est un, ne peut la connaître. C'est une séparation historique, résultant du développement progressif et de la victoire de l'idée du droit. L'idée du droit est d'abord réalisée dans la sphère où le maintien de la paix est la plus indispensable pour assurer l'économie, c'est-à-dire dans les relations entre les individus. C'est seulement pour la civilisation qui se bâtit sur cette base que le maintien de la paix dans d'autres sphères devient nécessaire pour le progrès. Le droit public est à son service, il ne se distingue que par la forme du droit privé, et si l'on croit sentir qu'il est d'une autre sorte, c'est qu'il a atteint beaucoup plus tard le développement auquel était arrivé bien avant lui le droit privé. Dans le droit public la protection des droits acquis est encore beaucoup moins développée que dans le domaine du droit privé[1]. Extérieurement la jeunesse du droit public est reconnaissable au fait que dans la science systématique elle est restée en arrière du droit privé. Le droit international se trouve à un degré d'évolution encore plus reculé. Dans les relations entre les États la violence arbitraire de la guerre passe encore, dans certains cas, pour un expédient licite. Dans d'autres domaines régis par le droit public cette violence arbitraire, sous le nom de révolution, est combattue d'une manière non efficace encore, mais elle est déjà hors la loi et du point de vue du droit privé elle apparaît absolument contraire au droit, bien que dans quelques cas exceptionnels, et pour compléter la protection du droit, on la déclare licite en tant que légitime défense.

Que ce qui est aujourd'hui le droit, ait été autrefois l'injustice, ou plus exactement, ait été indifférent au droit, n'est point une tare qui demeurerait attachée à l'organisation du droit. Celui qui cherche pour cette organisation du droit une justification juridique ou morale, peut ressentir cela comme une tare. Mais cette constatation est sans intérêt si l'on veut motiver la nécessité ou l'utilité d'une sup-

[1] Le libéralisme s'était efforcé d'étendre la protection des droits acquis en élargissant le champ des droits publics subjectifs et la protection du droit par les tribunaux. L'étatisme et le socialisme au contraire cherchent à réduire de plus en plus le champ du droit privé au profit du droit public.

pression ou d'un changement de la propriété. En tout cas il serait stupide d'exiger la suppression de la propriété comme conforme au droit.

3. — Théorie de la violence et théorie du contrat

L'idée du droit se fait jour difficilement, lentement ; difficilement, lentement il refoule le principe de la violence. Il y a toujours des rechutes et l'histoire du droit recommence toujours à nouveau. Tacite rapporte des Germains : *pigrum quin immo et iners videtur sudore adquierae quod possis sanguine parare*[1].

La route est longue entre cette conception et les idées qui dominent aujourd'hui l'acquisition de la propriété.

L'opposition entre ces deux conceptions ne se borne pas seulement au problème de la propriété, elle s'étend, pour ainsi dire, à tout le style de la vie. C'est l'opposition entre la mentalité féodale (chevaleresque, aristocratique) et la mentalité bourgeoise. La mentalité féodale s'est déposée dans les œuvres de la poésie romantique, dont la beauté nous ravit, bien que nous ne puissions nous y attacher que sous la fraîche impression des mots et pour quelques heures[2]. La conception bourgeoise a trouvé son expression dans la philosophie sociale du libéralisme qui en a fait un puissant système auquel ont travaillé les plus grands esprits de tous les temps et dont la grandeur se reflète dans la poésie classique. Avec le libéralisme l'humanité prend conscience des forces qui dirigent son évolution. Le brouillard qui offusquait les buts et les voies de l'histoire disparaît. On commence à comprendre la vie sociale, on est conscient de la course qu'elle doit suivre.

Pour la conception féodale on n'a pas fait de système nettement délimité comme pour la conception libérale. Il était impossible de pousser jusqu'à ses dernières conséquences la théorie de la violence. L'eût-on tenté, l'on serait arrivé à des résultats qui auraient mis crûment en lumière son caractère antisocial, car son aboutissement c'est le chaos de la guerre de tous contre tous. Tous les sophismes du monde n'y pourront rien changer. Toutes les théories sociales antilibérales devaient nécessairement ou rester fragmentaires ou aboutir aux conclusions les plus absurdes. En reprochant au libéralisme de n'avoir en vue que des intérêts terrestres, de négliger des biens plus élevés pour ne s'occuper que de l'effort quotidien, elles enfoncent

[1] Cf. Tacite, *Germanie*, 14.

[2] Dans le conte : *Les sabots du bonheur*, Andersen a raillé avec finesse la nostalgie romantique et son leitmotiv : là où tu n'es pas, là est le bonheur.

des portes ouvertes. Le libéralisme n'a jamais voulu être plus qu'une philosophie de la vie terrestre. Ce qu'il enseigne ne concerne que les faits et gestes de ce bas monde. Il n'a jamais prétendu épuiser les suprêmes secrets des hommes. Les doctrines antilibérales promettent tout, veulent apporter le bonheur et la paix des âmes, comme si l'on pouvait du dehors apporter tout cela dans le sein des hommes. Une chose est certaine, c'est que leur idéal social, loin d'accroître les biens extérieurs, en réduit considérablement l'apport. Quant à la valeur de ce qu'elles apportent en échange, les avis sont là-dessus très partagés[1].

Ceux qui critiquent l'idéal social du libéralisme en sont finalement réduits à combattre le libéralisme avec ses propres armes. Ils entendent montrer qu'il ne sert et ne veut servir que les intérêts de certaines classes. La paix qu'il prépare n'est favorable qu'à un cercle très restreint et est nuisible aux autres. L'ordre social réalisé dans l'État juridique repose sur la violence. Les libres contrats sur lesquels il prétend se fonder ne sont en réalité que les statuts d'une paix de violence, imposés aux vaincus par les vainqueurs ; ils n'ont de valeur que tant que subsistent les mêmes rapports de force d'où ils sont issus. Toute la propriété a été fondée par la violence et n'est maintenue que par elle. Le travailleur libre de la société libérale n'est que le serf de l'époque féodale ; le patron ne l'exploite pas moins que le seigneur ne faisait ses serfs et le propriétaire de plantage ses esclaves, etc. Que des objections de cette sorte puissent être faites et trouvent créance montre à quel niveau est tombée la compréhension pour les doctrines libérales. Mais elles ne cachent nullement de la part des tendances qui combattent le libéralisme l'absence d'une théorie développée et mise au point.

La conception libérale de la vie sociale a créé l'économie fondée sur la division du travail. L'expression la plus visible de l'économie d'échange est l'établissement urbain, qui n'est possible qu'avec elle et par elle. C'est dans les villes que la doctrine libérale a pris la forme d'un système cohérent, c'est là qu'elle a recruté le plus grand nombre de ses adeptes. Cependant plus le bien-être croissait, plus augmentait l'afflux des campagnes dans les villes et plus virulents devenaient les attaques du parti de la violence contre le libéralisme. Les immigrés s'adaptent rapidement à la vie et à l'industrie des villes, ils adoptent vite, extérieurement du moins, les mœurs et les conceptions urbaines, mais la pensée bourgeoise leur demeure longtemps étrangère. On ne peut s'approprier une philosophie libérale sociale aussi facilement qu'un costume. C'est à force de pensée personnelle qu'on y

[1] Cf. Wiese, *Der Liberalismus in Vergangenheit und Zukunft*, Berlin, 1917, pp. 58...

parvient. Dans l'histoire nous rencontrons à tour de rôle des époques où la pensée libérale se répand largement et avec elle un accroissement de bien-être dû à une division du travail toujours plus développée, et des époques où le principe de la violence recouvre sa suprématie, tandis que le bien-être diminue en raison de la régression dans la division du travail. L'accroissement des villes et de la vie bourgeoise avait été trop rapide, plus étendu qu'intensif, les nouveaux citoyens n'étaient devenus citoyens, qu'extérieurement et non intérieurement, ils avaient aidé les opinions non bourgeoises à reprendre le dessus parmi les citoyens. C'est ainsi qu'ont été ruinées toutes les époques de la civilisation qu'avaient animées l'esprit civique du libéralisme. C'est ainsi que notre civilisation bourgeoise, la plus grandiose qu'ait connue l'histoire, semble aussi aller à sa ruine.

Ce ne sont point les barbares, assiégeant les murs de nos villes, qui la menacent de destruction ; c'est de faux citoyens du dedans qu'elle a tout à craindre, de ceux qui sont citoyens dans leurs manières extérieures, mais non dans leur pensée.

Dans les dernières générations nous avons assisté à un violent redressement du principe de violence. L'impérialisme moderne qui a eu pour fruit la guerre mondiale avec ses conséquences effroyables, revêt d'un nouveau vêtement les vieilles idées des champions du principe de violence. Lui non plus naturellement n'a pas été capable d'opposer un système cohérent à la théorie libérale. Un principe de lutte ne saurait en aucune manière mener à une théorie d'une activité à laquelle tous concourent, but de toute théorie sociale. Ce qui caractérise la théorie de l'impérialisme actuel, c'est l'emploi de certaines expressions empruntées aux sciences naturelles, par exemple la doctrine de la lutte pour la vie, de la pureté des races. Cela a permis de frapper un certain nombre de mots à l'emporte-pièce, très utiles pour la propagande. C'est tout. Toutes les idées dont l'impérialisme moderne fait parade, il y a longtemps que le libéralisme en a étalé la fausseté.

Méconnaissant complètement le rôle qui revient à la propriété des moyens de production dans la société fondée sur la division du travail, l'impérialisme puise dans cette méconnaissance même un argument, et peut-être le plus fort. Quand l'impérialisme envisage comme l'un de ses buts principaux de créer pour son peuple des mines de charbon, des matières premières, des vaisseaux, des ports qui lui appartiennent en propre, il est guidé par l'idée que la propriété naturelle de ces moyens de production est une et non partagée, et que ceux-là seuls en retirent profit qui la possèdent physiquement. Ils ne s'aperçoivent pas que cette conception aboutira logiquement à la doctrine socialiste touchant le caractère de la propriété des moyens

de production. Car s'il nous semble injuste à nous autres Allemands de ne pas posséder nos « propres plantages de coton allemands », pourquoi voudrait-on que chaque Allemand pris à part trouve juste de ne pas posséder « sa propre » mine, « sa » filature ? Est-ce qu'un Allemand sera mieux fondé à appeler « sien » un chantier de minerai lorrain, quand un citoyen allemand le possède, que si le propriétaire en est un Français ?

Sur ce point l'impérialiste est d'accord avec le socialiste dans la critique de la propriété bourgeoise. Mais le socialisme a essayé de dresser un système cohérent de l'ordre social futur, ce dont l'impérialisme eût été incapable.

4. — De la propriété collective des moyens de production

Les anciennes tentatives tendant à réformer l'organisation et le droit de propriété, qu'elles partent de considérations d'opportunité sociale ou de justice sociale, peuvent être caractérisées comme un effort pour réaliser le plus possible l'égalité dans la répartition des richesses. Chaque individu doit posséder un certain minimum, aucun ne doit dépasser un certain maximum. Ils doivent posséder à peu près autant. En gros, c'est là le but. Les routes pour y atteindre ne sont pas toujours les mêmes. Le plus souvent l'on propose de confisquer tout ou partie de la propriété pour procéder ensuite à une nouvelle répartition. Le monde n'étant peuplé que de paysans se suffisant à eux-mêmes, à côté desquels il pouvait tout au plus y avoir encore un peu de place pour quelques artisans : tel était l'idéal social vers quoi l'on s'efforçait. Il n'est plus besoin aujourd'hui d'insister sur ces essais de réforme. Étant donné les conditions de l'économie moderne et de la division du travail, ils sont impraticables. Un chemin de fer, un laminoir, une fabrique de machines ne sont pas partageables. Si on avait réalisé ces essais il y a des centaines ou des milliers d'années, nous en serions restés au stade économique de ces temps anciens, ou retombés peut-être à un état presque animal. La terre ne pourrait porter qu'une petite partie des hommes qu'elle nourrit maintenant et chaque individu serait beaucoup plus mal pourvu que ne le sont aujourd'hui les plus pauvres dans notre État industriel. Le plus sûr fondement de notre civilisation, c'est d'avoir toujours résisté aux assauts de ceux qui voulaient sans cesse recommencer le partage. Cette idée de partage jouit toujours, même dans les pays d'industrie, d'une grande popularité. Dans les régions où domine la production agricole — et on l'appelle alors, assez inexactement, socialisme agraire — cette idée de partage est le leitmotiv de toutes les réformes sociales. Cette idée était le pivot de la révolution

russe, qui prit, à contrecœur et provisoirement, des marxistes comme champions et comme chefs. Cette idée l'emportera peut-être dans le monde entier, et la civilisation, œuvre de tant de siècles, sera détruite en peu de temps. Mais répétons-le, il est superflu d'accorder un seul mot de critique à cette théorie. Tout le monde est d'accord. On ne saurait bâtir sur le communisme du sol et du foyer une constitution sociale qui assurerait aux millions d'hommes de la race blanche la possibilité de vivre. C'est une vérité qui n'a plus besoin d'être démontrée.

Le naïf fanatisme égalitaire des partageurs a été depuis longtemps refoulé par un autre idéal social. Le mot d'ordre socialiste n'est plus : partage de la propriété, mais communauté de la propriété. Faire disparaître la propriété privée des moyens de production pour la transformer en propriété de la société, le socialisme n'a pas d'autre but.

La pensée socialiste dans sa rigueur et sa pureté n'a plus rien de commun avec l'idéal de partage. Elle est tout aussi éloignée de la vision imprécise d'une communauté des biens de jouissance. Son but est de rendre impossible pour chacun une existence lui permettant de vivre convenablement. Mais le socialisme n'est plus assez naïf pour vouloir atteindre ce but en détruisant l'organisation économique de division du travail. Le socialisme garde son antipathie contre le système des échanges, qui est une des caractéristiques des fanatiques du partage. Mais il veut écarter ce système autrement que par suppression de la division du travail et le retour à l'autarcie de l'économie domestique isolée, ou au moins à l'organisation simpliste d'une province se suffisant à elle-même.

On se rend facilement compte pourquoi la pensée socialiste ne pouvait prendre naissance avant que la propriété privée des moyens de production n'ait revêtu le caractère qui lui revient dans la société fondée sur la division du travail. Il fallait d'abord que l'entrelacement dans la société des économies isolées ait atteint ce degré où la production pour des besoins étrangers devient la règle, pour que l'idée d'une propriété commune des moyens de production ait pu prendre corps. L'ensemble des idées socialistes ne pouvait arriver à une parfaite clarté qu'après que la philosophie sociale du libéralisme eût mis à nu l'élément essentiel de la production sociale. C'est dans ce sens, mais pas autrement, qu'on peut désigner le socialisme comme étant un produit du libéralisme.

Quelle que soit l'opinion que l'on ait de l'opportunité et des possibilités de réalisation du socialisme l'on doit reconnaître et sa grandeur et sa simplicité. Même celui qui le rejette catégoriquement ne pourra pas nier qu'il est digne d'être examiné avec grand soin. On peut même affirmer qu'il est une des créations les plus puissantes de

l'esprit humain. Rompre avec toutes les formes traditionnelles de l'organisation sociale, organiser l'économie sur une nouvelle base, esquisser un nouveau plan du monde, avoir dans l'esprit l'intuition de l'aspect que les choses humaines devront revêtir dans l'avenir, tant de grandeur et tant d'audace ont pu provoquer à bon droit les plus hautes admirations. On peut surmonter l'idée socialiste, on le doit si l'on ne veut pas que le monde retourne à la barbarie et à la misère, mais on ne peut l'écarter sans y prêter attention.

5. — Des différentes théories sur l'origine de la propriété

C'est un vieux procédé des novateurs politiques de montrer que ce qu'ils veulent réaliser dans l'avenir n'est qu'une chose très ancienne et naturelle qui exista dès les commencements et qui ne s'est perdue qu'à cause des circonstances défavorables de l'évolution politiques. Il faut y revenir pour instaurer l'âge d'or. Le droit naturel revendiquant les droits pour l'individu le faisait en déclarant que c'étaient des droits innés, inaliénables, accordés à l'homme par la nature. Il ne s'agissait pas d'une innovation, mais d'un rétablissement des « droits éternels qui là-haut planent inaliénables, indestructibles comme les étoiles elles-mêmes ». C'est ainsi qu'a pris aussi naissance l'utopie romantique d'une propriété commune dans les temps les plus reculés. À peu près tous les peuples la connaissent. Dans la Rome antique cette conception se déposa dans la légende de l'âge d'or saturnien. Virgile, Tibulle, Ovide la dépeignent sous de somptueuses couleurs. Sénèque s'en fit lui aussi le panégyriste. [1] C'étaient des temps de grandeur et de félicité. Il n'y avait pas de propriété privée ; tout le monde était heureux car la nature était plus généreuse[2]. Les socialistes d'aujourd'hui se croient bien au-dessus de ces images simples et naïves, et cependant il n'y a guère de différence entre eux et ces Romains de l'Empire.

La doctrine libérale avait mis vigoureusement en valeur l'importance de la fonction sociale de la propriété privée des moyens de production pour le développement de la civilisation. Le socialisme aurait pu se contenter de dénier toute utilité à un plus long maintien de l'institution de la propriété, sans pour cela contester les heureux résultats qu'on lui devait dans le passé. C'est ce que fait aussi le marxisme, qui voit dans les époques de l'économie primitive et de l'économie capitaliste, des étapes nécessaires dans l'évolution de la

[1] Cf. Poehlmann, *Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt*, 2e édit., Munich, 1912, t. II, pp. 557 et suivantes.

[2] Ipsaque tellus, omnia liberius nullo poscente ferbat. (Virgile, *Géorg.*, I, 127 et suiv.)

société. Cependant il déploie, comme les autres doctrines socialistes, un grand luxe d'indignation morale, pour vitupérer contre la propriété privée telle qu'on la trouve dans l'histoire. Il y a eu des temps heureux avant que n'existât la propriété privée. Il y aura des temps heureux quand on se sera débarrassé de la propriété privée.

Pour appuyer ces affirmations on eut recours à la jeune science de l'histoire économique. On construisit de toutes pièces une théorie de la communauté originelle des champs. Toute propriété du sol aurait d'abord été propriété de tous les membres de la tribu, et au début tous l'auraient utilisée en commun. Plus tard, tout en maintenant le principe de la communauté de la propriété, les champs auraient été partagés, pour leur usage particulier, entre les membres de la tribu, pour une durée délimitée. Cependant, tous les ans au début, ensuite à de plus longs intervalles, de nouveaux partages auraient eu lieu. La propriété privée ne serait qu'une institution relativement récente. Comment débuta-t-elle ? On ne le sait pas au juste, mais il est vraisemblable qu'on négligea peu à peu le renouvellement des partages et qu'elle se glissa par habitude, à moins qu'on ne veuille en faire remonter l'origine à une prise de possession contraire au droit. On voit donc que ce fut une erreur d'attribuer à la propriété une grande importance historique. Il est prouvé que l'agriculture s'est développée sous le règne de la communauté de propriété avec échanges périodiques. « Pour que l'homme cultive son champ et l'ensemence il n'y a qu'à lui garantir le produit de son travail, et pour cela une année de possession suffit à la rigueur. » Toujours d'après ces théories il est faux de ramener l'avènement de la propriété foncière à l'occupation d'un sol sans possesseur. Le terrain non occupé « n'a jamais été un seul instant sans maître. Partout, autrefois comme aujourd'hui, on a déclaré qu'il appartenait à l'État ou à la commune ; par conséquent, pas plus autrefois qu'à présent il n'a pu y avoir de prise de possession[1]. »

Du haut de ces connaissances historiques fraîchement acquises on regardait avec un sourire de pitié les démonstrations de la philosophie sociale du libéralisme. On était persuadé qu'on avait prouvé que la propriété privée « n'était qu'une catégorie historico-juridique ». Elle n'avait pas toujours existé, elle n'était qu'un produit, assez peu recommandable de la civilisation, qu'il n'y avait donc aucun inconvénient à détruire. Les socialistes, de toute observance, en particulier les marxistes, s'efforcèrent de propager ces doctrines ; ils ont ainsi contribué à assurer aux écrits de leurs champions une popula-

[1] Cf. Laveleye, *Das Ureigentum*, trad. von Bücher, Leipzig, 1879, pp. 514 et suiv.

rité qu'autrement ne connaissent pas les recherches d'histoire économique.

La science de l'histoire économique a eu tôt fait de réfuter la théorie d'après laquelle la propriété commune des champs — propriété originelle — aurait été chez tous les peuples un stade nécessaire. Elle a démontré que le « mir » russe de l'époque moderne était né sous la pression du servage et de la capitation, que les syndicats pour une propriété commune des champs (*Hauberggenossenschaften*) de l'arrondissement de Siegen ne datent que du XVI^e^ siècle, les propriétés rurales en commun (*Gehöferschaften*) de Trèves, du XIII^e^, peut-être seulement du XVII^e^ et du XVIII^e^ siècles, que la « zadrouga » des Slaves du Sud (sorte de communauté familiale), est née de l'introduction du système d'impôts byzantin[1]. La plus ancienne histoire agraire de la Germanie n'a pu jusqu'aujourd'hui être suffisamment élucidée. L'interprétation des maigres renseignements que nous transmettent César et Tacite présente de particulières difficultés. Si l'on essaie de la comprendre il ne faut pas perdre de vue que l'état de la Germanie, tel que nous le dépeignent ces deux écrivains, est avant tout caractérisé par le fait suivant : il y a encore tant de bonnes terres arables disponibles, que la question de la propriété du sol ne joue du point de vue économique qu'un rôle sans importance. « Superest ager[2] », tel est le fait essentiel de la situation agraire au temps de Tacite.

Du reste il n'est point besoin d'insister sur les arguments tirés de l'histoire économique qui contredisent la thèse de la propriété originelle, pour reconnaître que même de cette thèse l'on ne saurait tirer aucune conclusion contre la propriété privée des moyens de production. Que la propriété commune ait partout précédé ou non précédé la propriété privée est sans importance pour le jugement qu'on porte sur cette dernière en tant que facteur historique et sur sa fonction dans la constitution économique du temps présent et de l'avenir. Quand bien même on aurait démontré que tous les peuples ont eu jadis la propriété commune comme base de leur droit foncier et que toute propriété particulière est née d'une appropriation illégale, cela ne prouverait pas qu'une agriculture rationnelle avec économie intensive eût pu se développer sans propriété privée. Il serait encore moins permis d'en déduire que celle-ci peut ou doit être supprimée.

[1] Cf. Below, *Probleme der Wirtschaftsgeschichte*, Tubingue, 1920, pp. 13 et suiv.
[2] Cf. *Germanie*, 26.

CHAPITRE II — LE SOCIALISME

1. — L'État et l'économie

Le socialisme est le passage des moyens de production de la propriété privée à la propriété de la société organisée, de l'État[1]. L'État socialiste est propriétaire de tous les moyens de production matériels et partant, le dirigeant de la production générale. On oublie trop souvent qu'il n'est pas nécessaire que le passage de la propriété mise sous la puissance de l'État et à sa disposition s'accomplisse selon les formes établies par le droit pour les transmissions de propriété à une époque historique qui repose sur la propriété privée des moyens de production ; il importe encore moins qu'on use pour cette opération du vocabulaire traditionnel du droit privé. La propriété est la possibilité de disposer d'un bien. Si cette possibilité est comme détachée de son nom traditionnel, si elle est affectée à une institution juridique portant un nom nouveau, tout cela est pour l'essentiel sans importance. Il ne faut pas s'en tenir au mot, mais au fait lui-même. L'évolution vers le socialisme ne s'est point accomplie par un transfert purement formel à l'État. La restriction des droits du propriétaire est aussi un moyen de socialisation. La faculté de disposer de son bien lui est retirée bribe par bribe. Si l'État s'assure une influence toujours plus importante sur l'objet et les méthodes de la production, s'il exige une part toujours plus grande du bénéfice de la production, la part du propriétaire est restreinte de jour en jour ; finalement il ne lui reste plus que le mot vide de propriété, la propriété même étant entièrement passée aux mains de l'État.

On méconnaît ordinairement la différence fondamentale qu'il y a entre l'idée libérale et l'idée anarchiste. L'anarchisme rejette toute organisation de contrainte sociale, il rejette la contrainte en tant que moyen de technique sociale. Il veut vraiment supprimer l'État et l'ordre juridique, parce qu'il est d'avis que la société pourrait s'en passer sans dommage. De l'anarchie il ne redoute pas le désordre, car il croit que les hommes, même sans contrainte, s'uniraient pour une action sociale commune, en tenant compte de toutes les exigences de la vie en société. En soi l'anarchisme n'est ni libéral ni socialiste ; il

[1] L'expression « communiste » ne signifie rien de plus que « socialisme ». Si dans la dernière génération ces mots ont plusieurs fois échangé leur signification, cela tenait aux questions de techniques qui séparaient socialistes et communistes. Les uns et les autres poursuivent la socialisation des moyens de production.

se meut sur un autre plan. Celui qui tient l'idée essentielle de l'anarchisme pour une erreur, considère comme une utopie la possibilité que jamais les hommes puissent s'unir pour une action commune et paisible sans la contrainte d'un ordre juridique et de ses obligations ; celui-là, qu'il soit socialiste ou libéral, repoussera les idées anarchistes. Toutes les théories libérales ou socialistes, qui ne font pas fi de l'enchaînement logique des idées ont édifié leur système en écartant consciemment, énergiquement, l'anarchisme. Le contenu et l'ampleur de l'ordre juridique diffèrent dans le libéralisme et dans le socialisme, mais tous deux en reconnaissent la nécessité. Si le libéralisme restreint le domaine de l'activité de l'État, il ne songe pas à contester la nécessité d'un ordre juridique. Il n'est pas anti-étatiste, il ne considère pas l'État comme un mal même nécessaire. Sa position vis-à-vis du problème de l'État ne lui est pas dictée par son antipathie contre la « personne » de l'État, mais par sa position en ce qui touche le problème de la propriété. Voulant la propriété privée des moyens de production, il doit logiquement repousser tout ce qui s'y oppose. À son tour le socialisme, se détournant par principe de l'anarchisme, cherche à élargir le domaine régi par l'organisation de contrainte de l'État. Son but le plus marqué n'est-il pas de mettre fin à « l'anarchie de la production » ? Le socialisme ne supprime pas l'ordre juridique de l'État et sa contrainte ; il l'étend au contraire sur un domaine que le libéralisme veut laisser libre de toute contrainte de l'État.

Les écrivains socialistes, en particulier ceux qui recommandent le socialisme pour des raisons morales, aiment assez représenter le socialisme comme étant la forme de société qui recherche le bien et le mieux-être général, tandis que le libéralisme n'a en vue que les intérêts d'une classe particulière. On ne peut juger de la valeur ou de la non-valeur d'une forme de société organisée, avant de s'être fait une image nette de ses résultats. Or ce n'est que grâce à des enquêtes minutieuses qu'on pourra vraiment dresser le bilan des réalisations libérales ou socialistes. La prétention du socialisme d'être le *seul à vouloir* le mieux peut être de prime abord rejetée, comme erronée. Car si le libéralisme combat pour la propriété privée des moyens de production, ce n'est point par égard pour les intérêts particuliers des propriétaires, mais parce qu'il attend d'une constitution économique reposant sur la propriété privée des ressources plus abondantes et meilleures pour tous. Dans l'organisation économique libérale la production est plus abondante que dans l'organisation socialiste. Au surplus ce ne sont pas seulement les possédants qui en profitent et la lutte contre les idées fallacieuses du socialisme n'est pas une défense des intérêts particuliers des riches. Avec le socialisme l'homme le plus pauvre serait lésé. Qu'on pense ce qu'on veut de cette préten-

tion du libéralisme ; en tout cas il n'est pas permis de l'accuser d'être une politique ne visant que les intérêts particuliers d'une classe restreinte. Socialisme et libéralisme ne se distinguent point par le but qu'ils poursuivent, mais par les moyens qu'ils emploient pour y atteindre.

2. — Les droits fondamentaux dans la théorie socialiste

Le libéralisme avait résumé son programme en un certain nombre de points qu'il recommandait comme revendications du droit naturel. Ce sont là les droits de l'homme et du citoyen, objet des luttes pour la libération des esprits, au XVIII[e] et au XIX[e] siècles. Ils sont inscrits en lettres d'or dans les lois constitutionnelles qui ont vu le jour sous la poussée révolutionnaire de cette époque. Était-ce là leur place ? Question à laquelle même des partisans du libéralisme pourraient répondre négativement. Car leur forme et leur texte en font moins des paragraphes du droit, propres à entrer dans une loi d'application pratique, qu'un programme politique pour la législation et l'administration publique. En tout cas une chose est claire : il ne suffit pas de leur réserver un accueil solennel dans les lois fondamentales de l'État et dans les chartes constitutionnelles. Il faut que leur esprit pénètre tout l'État. Cela n'a pas servi à grand-chose au citoyen autrichien que la loi organique de l'État lui reconnût le droit « dans la limite des lois, d'exprimer librement sa pensée par la parole, l'écrit, le livre ou l'image classique ». Ces limites des lois n'en entravèrent pas moins la libre expression de la pensée, comme si la loi organique n'avait jamais été promulguée. L'Angleterre ignore le droit de libre expression de la pensée, et pourtant dans ce pays la parole et la presse sont vraiment libres, parce que l'esprit de liberté anime toute la législation anglaise.

Sur le modèle de ces droits politiques fondamentaux quelques écrivains antilibéraux ont essayé d'établir des droits économiques fondamentaux. Ils poursuivent un double but. D'une part ils veulent montrer l'insuffisance d'un ordre social qui ne garantit même pas ces droits naturels de l'homme. D'autre part ils veulent y trouver matière à quelques formules voyantes, qui seront utiles à la propagande de leurs idées. En général ces écrivains ne pensaient pas qu'il suffirait de fixer par une loi ces droits fondamentaux pour bâtir un ordre social conforme à leur idéal. La plupart des auteurs, du moins les plus anciens, savaient bien que le but de leurs aspirations ne serait atteint qu'en passant par la socialisation des moyens de production. Les droits économiques fondamentaux devaient seulement servir à montrer les exigences auxquelles devait répondre un ordre social. Ils

étaient plus une critique qu'un programme. Si nous les considérons de ce point de vue ils nous ouvriront des aperçus sur la tâche que le socialisme doit accomplir suivant la pensée de ses chefs.

Avec Anton Menger on a pris l'habitude d'admettre trois droits économiques fondamentaux : le droit au produit intégral du travail, le droit à l'existence et le droit au travail[1].

Toute production demande une action concertée des facteurs de production matériels et personnels ; elle est une combinaison dirigée du sol, du capital et du travail. Dans quelle mesure les forces de chacun de ces facteurs ont-elles contribué au succès de la production ? C'est ce qu'il est difficile de découvrir. Quelle part de la valeur du produit doit-on attribuer à chacun des facteurs ? C'est une question à laquelle l'homme qui dirige une exploitation répond tous les jours, à toute heure. L'explication scientifique n'en a été donnée que dans ces derniers temps, d'une manière provisoirement suffisante, en attendant une solution définitive. Des prix étant établis par le marché pour tous les facteurs de production, à chacun est attribuée l'importance qui lui revient pour sa collaboration au résultat de la production. Chaque facteur de production reçoit dans le prix le produit de sa collaboration. Avec son salaire l'ouvrier reçoit le produit intégral de son travail. Ainsi à la lumière de la doctrine subjective des valeurs la revendication socialiste d'un droit au produit intégral du travail apparaît comme un non-sens, ce qu'elle n'est pas. C'est seulement les mots dans lesquels elle s'enveloppe qui sont incompréhensibles pour notre pensée scientifique moderne ; ils témoignent d'une conception qui voit seulement dans le travail la source de la valeur d'un produit. Celui qui, pour la théorie des valeurs, adopte ce point de vue, doit forcément considérer la revendication pour l'abolition de la propriété privée des moyens de production comme revendication connexe à celle du produit intégral du travail pour l'ouvrier. En premier lieu c'est une revendication négative : exclusion de tout revenu, qui ne provient pas du travail. Mais dès qu'on commence à vouloir construire un système tenant exactement compte de ce principe, on voit surgir des difficultés insurmontables. Car l'enchaînement d'idées qui a amené à poser le droit au produit intégral du travail a pour base des théories insoutenables sur la formation des valeurs. C'est là-dessus que tous ces systèmes ont échoué. Finalement leurs auteurs ont dû reconnaître qu'ils ne veulent rien d'autre que la suppression du revenu des individus qui ne provient pas du travail et qu'une fois encore ce résultat ne pouvait être obtenu que

[1] Cf. Anton Menger, *Das Recht auf den vollen Arbeitsertrag in geschichtlicher Darstellung*, 4e éd., Stuttgart et Berlin, 1910, p. 6.

par la socialisation des moyens de production. Du droit au produit intégral du travail qui avait occupé les esprits pendant des années il ne resta plus qu'un mot, que le mot frappant, excellent pour la propagande : suppression du revenu *non mérité* par le travail.

Le droit à l'existence peut être conçu de plusieurs manières. Si par là on entend pour un sans-travail pauvre, qui n'a aucun parent pour l'aider à subsister, le droit à des moyens d'existence tout juste indispensables, il s'agit alors d'une organisation très simple réalisée en fait depuis des siècles, dans la plupart des communes. Sans doute cette organisation est souvent loin d'être parfaite, et du fait peut-être qu'elle est issue des œuvres de charité religieuse et de l'assistance publique, elle n'a pas non plus en général le caractère d'un droit public subjectif. Toutefois ce n'est pas ainsi que les socialistes entendent le droit à l'existence. Ils le déterminent comme suit : « Tout membre de la société a droit aux choses et aux services nécessaires à la conservation de son existence, étant donné qu'ils doivent lui être assurés dans la mesure des disponibilités présentes, et avant qu'il soit pourvu aux besoins moins urgents des autres membres de la société[1]. » Étant donné l'imprécision du concept : conservation de l'existence et l'impossibilité de reconnaître et de comparer grâce à un critère certain, le degré d'urgence dans les besoins des différents hommes, le droit à l'existence aboutit à revendiquer une répartition aussi égale que possible des biens de consommation. Cette revendication est exprimée plus nettement encore dans une autre formule concernant le droit à l'existence : personne ne doit manquer du nécessaire tant que d'autres vivent dans le superflu. Il est bien évident que cette revendication ne peut, du côté négatif, être satisfaite que si tous les moyens de production sont socialisés et si le rendement de la production est réparti par l'État. Que, du point de vue positif, l'on puisse tenir compte de cette revendication, c'est une autre question qui a peu préoccupé, semble-t-il, les champions du droit à l'existence. Le point de vue qui les a guidés est que la nature elle-même assure à l'homme des ressources suffisantes et que, si une grande partie de l'humanité est insuffisamment pourvue, la faute en est à l'absurdité des institutions sociales. Si l'on arrivait à enlever aux riches ce qu'ils consomment au delà du « nécessaire », tous alors pourraient vivre convenablement. Après que Malthus[2], dans ses lois touchant à la population, eut fait la critique de ces illusions, les socialistes se sont vus dans la nécessité de leur donner une autre forme. On accorde qu'avec la

[1] Cf. Anton Menger, *ibid.*, p. 9.

[2] Cf. Malthus, *An Essay on the Principle of Population*, 5e éd., Londres, 1887, t. III, pp. 154 et suiv.

production non socialisée il n'est pas produit assez pour que tous soient pourvus largement. Mais le socialisme accroîtra si merveilleusement la productivité du travail, qu'il sera possible de créer pour une masse d'hommes innombrable un véritable paradis. Même Marx[1], toujours si prudent, pense que la société socialiste sera en mesure de faire une répartition correspondant exactement aux besoins de chaque individu.

Une chose est bien certaine, la reconnaissance du droit à l'existence, tel que l'entendent les théoriciens du socialisme, ne saurait avoir lieu sans la socialisation des moyens de production. Anton Menger a, il est vrai, admis comme possible la coexistence de l'ordre fondé sur le droit privé qui subsisterait à côté du droit à l'existence. Les droits qu'ont tous les citoyens d'exiger que soient satisfaits tous les besoins indispensables à leur existence seraient considérés comme des hypothèques grevant le revenu national, hypothèques qui doivent être purgées avant que ne soit accordé à certaines personnes privilégiées un revenu non issu du travail. Menger doit du reste reconnaître lui aussi qu'une réalisation intégrale du droit à l'existence prendrait une part si importante du revenu non issu du travail, dépouillerait à tel point la propriété privée de sa valeur économique, que cette propriété privée finirait bientôt par se transformer en propriété collective[2]. Si Menger n'avait pas oublié que le droit à l'existence pourrait difficilement être appliqué autrement que comme droit à une répartition égale des biens de consommation, il n'aurait pu maintenir sa position conciliatrice vis-à-vis de la propriété privée des moyens de production.

Le droit au travail est en relation étroite avec le droit à l'existence[3]. La pensée sur laquelle il est fondé n'est pas tant d'abord celle d'un droit au travail que celle du devoir qu'on a de travailler. Les lois, qui reconnaissent à celui qui est incapable de travailler une sorte de droit à être pourvu des choses nécessaires, excluent de cette faveur celui qui est capable de travailler. On ne lui accorde que le droit d'obtenir du travail. Les écrivains socialistes, et à leur suite les anciens politiciens socialistes, se font de ce droit une autre idée. Ils le transforment — d'une manière plus ou moins précise — en un droit à un travail qui répond aux préférences et aux capacités de l'ouvrier et qui lui procure un salaire suffisant à ses besoins d'existence. Dans

[1] Cf. Marx, *Zur Kritik des sozialdemokratischen Parteiprogramm von Gotha*, édit. Kreibich, Reichenberg, 1920, p. 17.

[2] Cf. Anton Menger, *ibid.*, p. 10.

[3] Cf. Menger, *ibid.*, pp. 110 et suiv. Cf. Singer-Sieghart, *Das Recht auf Arbeit in geschichtlicher Darstellung*, Iéna, 1895, pp. 1 et suiv. — Cf. Mutasoff, *Zur Geschichte des Rechts auf Arbeit mit besonderer Rücksicht auf Charles Fourier*, Berne, 1897, pp. 4 et suiv.

ce droit au travail, au sens ainsi étendu, l'on trouve la même idée qui a donné naissance au droit à l'existence : dans l'État naturel, qui exista avant l'ordre social et en dehors de l'ordre social reposant sur la propriété privée, dans l'État naturel qui pourrait être rétabli dès qu'une constitution socialiste aurait aboli l'ancien ordre social, chacun aurait la faculté de se procurer un très suffisant revenu. La société bourgeoise est coupable d'avoir fait disparaître cet État si satisfaisant, aussi doit-elle dédommager par un équivalent ceux qui ont perdu à cette disparition et cet équivalent, c'est précisément le droit au travail. Comme on le voit, toujours la même idée fixe d'une nature pourvoyant suffisamment à l'entretien de l'homme en dehors de toute société fondée au cours de l'histoire. Cependant la nature ne connaît ni n'accorde aucun droit, elle ne fournit que chichement les moyens de subsistance pour des besoins s'accroissant de jour en jour à l'infini et c'est précisément pour cela que l'homme a été forcé d'organiser une économie sociale. C'est seulement de cette économie que naît la coopération de tous les membres de la société, parce qu'ils ont reconnu qu'elles accroissent la productivité et améliorait les conditions d'existence. Les déductions des champions du droit au travail et du droit à l'existence, partent de l'idée suivante, empruntée aux théories les plus naïves du droit naturel : à l'origine, dans la libre nature, l'individu était heureux ; la société étant cause que sa situation a empiré, a dû pour se faire tolérer lui reconnaître un certain nombre de droits.

Dans l'équilibre de l'économie nationale il n'y a pas de forces de travail inoccupées. Le chômage est la suite d'une transformation économique. Dans un système économique que n'entravent pas les empiètements de l'administration ou des syndicats, le chômage n'est qu'un phénomène passager, que les changements dans l'échelle des salaires tendent à faire disparaître. Par des moyens appropriés (par exemple, en développant les offices de placement) et avec un marché du travail entièrement libre, c'est-à-dire : libre circulation des personnes, suppression de toutes les contraintes apportées au libre choix d'une profession et au changement de profession, par tous ces moyens issus du mécanisme même de l'économie, l'on arriverait à réduire à tel point les cas isolés de chômage, qu'il cesserait d'être un mal vraiment sérieux[1]. Cependant le désir de reconnaître à chaque citoyen un droit à travailler dans sa profession pour un salaire qui ne soit pas inférieur à celui d'autres travaux qui sont davantage demandés, est une absurdité. L'économie d'un pays ne peut se passer d'un

[1] Cf. mes ouvrages : *Kritik des Interventionismus*, Iéna, 1929, pp. 12 et suiv. — *Die Ursachen der Weltschaftskrise*, Tubingue, 1931, pp. 15 et suiv.

moyen qui force à changer de profession. Sous cette forme le droit au travail est irréalisable et non pas seulement dans un ordre social reposant sur la propriété privée des moyens de production. L'État socialiste non plus ne pourrait reconnaître au travailleur le droit d'exercer son activité juste dans sa profession habituelle. Il lui faudrait la faculté d'employer les travailleurs là où l'on en a précisément besoin.

Les trois droits fondamentaux de l'économie — dont le nombre pourrait du reste être facilement augmenté — appartiennent à une époque périmée des revendications sociales. Ils n'ont aujourd'hui d'autre importance que celle d'offrir à la propagande des slogans populaires. Le programme de réforme social qui les a refoulés est le socialisme exigeant la socialisation des moyens de production.

3. — Collectivisme et Socialisme

L'antinomie du réalisme et du nominalisme qui depuis Platon et Aristote n'a cessé de pénétrer l'histoire de la pensée humaine, se manifeste aussi dans la philosophie sociale[1]. Par la position qu'ils occupent vis-à-vis du problème des groupements sociaux le collectivisme et l'individualisme se séparent comme le font l'universalisme et le nominalisme par leur position en face des concepts d'espèces. Dans la philosophie cette antinomie, par sa position vis-à-vis de l'idée de Dieu, revêt une signification qui dépasse de beaucoup la recherche scientifique. Dans la science sociale cette antinomie revêt la plus haute importance politique. Les puissances qui existent et veulent continuer à exister puisent dans le système idéologique du collectivisme les armes qui leur serviront à défendre leurs droits. Mais ici aussi le nominalisme est une force qui n'est jamais en repos et qui veut toujours marcher de l'avant. De même que dans la philosophie il dissout les vieux concepts de la spéculation métaphysique, il met aussi en pièces la métaphysique du collectivisme sociologique.

L'abus pour des fins politiques d'une antinomie qui à l'origine n'a qu'une valeur théorique de recherche de la connaissance apparaît nettement sous cette forme de finalité qu'elle revêt, sans qu'on pût s'y attendre, dans l'éthique et la politique. Ici le problème est posé autrement que dans la philosophie pure. Le but est-il l'individu, ou

[1] Cf. Prisbam, *Die Entstehung der individualistischen Sozialphilosophie*, Leipzig, 1912, pp. 3 et suiv.

la collectivité, voilà la question[1]. C'est ainsi qu'on présuppose une antinomie entre les buts des individus, et ceux des groupements collectifs. La dispute sur le réalisme ou le nominalisme des concepts devient une dispute sur la préséance des buts. Par là une difficulté nouvelle surgit pour le collectivisme. Comme il y a différents groupements sociaux (dont les buts semblent se contrarier comme ceux des individus et des collectivités), il faut vider la querelle de leurs intérêts divergents. Sans doute le collectivisme pratique s'en soucie peu. Il a conscience d'être l'apologiste des forces maîtresses et en tant que science policière il ne demande qu'à servir à la protection de ceux qui tiennent les rênes du pouvoir, tout comme la police politique.

L'opposition entre l'individualisme et le collectivisme a été surmonté par la philosophie sociale individualiste du siècle des lumières. On la dénomme individualiste parce que sa première tâche fut de frayer la voie à la future philosophie sociale en faisant disparaître les concepts du collectivisme alors en vigueur. Mais à la place des idoles du collectivisme renversées elle n'a pas le moins du monde instauré le culte de l'individu. En prenant pour point de départ de la pensée sociologique la doctrine de l'harmonie des intérêts elle fonde la science sociale moderne et montre l'inexistence de cette fameuse opposition des buts, objet du litige. Car la société n'est possible que si l'individu trouve en elle un renforcement de son propre moi et de sa propre volonté.

Le collectivisme d'aujourd'hui ne puise pas sa force dans un besoin interne de la pensée scientifique moderne, mais bien dans la volonté politique d'une époque favorable au mysticisme et au romantisme. Les mouvements intellectuels sont la révolte de la pensée contre l'inertie, de l'élite contre la masse, révolte de ceux qui sont forts, parce que leur esprit est fort, contre ceux qui ne sentent que dans la masse et dans la horde et ne comptent que parce qu'ils sont nombreux. Le collectivisme est le contraire de tout cela ; il est l'arme de ceux qui veulent tuer l'esprit et la pensée. Il enfante la « nouvelle idole » « le plus glacé des monstres glacés », l'État[2]. En faisant de cet être mystérieux un dieu qu'une imagination déréglée pare de toutes les qualités et purifie de toutes les scories[3], un dieu auquel on se

[1] C'est ainsi que Dietzel formule l'antinomie du principe individuel et du principe social dans l'article : « Individualismus » du *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, 3e éd., t. V, p. 590. — De même Spengler, *Preussentum und Sozialismus*, Munich, 1920, p. 14.

[2] Cf. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, œuvres, éd. Krönersche Klassikerausgabe, t. VI, p. 69.

[3] « L'État étant conçu comme un être idéal, on le pare de toutes les qualités que l'on rêve et on le dépouille de toutes les faiblesses que l'on hait. » (P. Leroy-Beaulieu, *L'État*

déclare prêt à tout sacrifier, le collectivisme entend rompre tous les liens qui relient la pensée sociologique à la pensée scientifique. Cela est surtout évident chez ces penseurs qui cherchaient, avec la critique la plus âpre, à libérer la pensée scientifique de toute promiscuité avec les éléments téléologiques. Ce qui ne les empêchait pas, pour la recherche de la connaissance dans le domaine social, de s'attarder aux idées traditionnelles, aux modes de pensée de la téléologie et même, en voulant justifier cette manière de procéder, de barrer la route où la sociologie aurait pu de haute lutte conquérir cette liberté de pensée que les sciences naturelles venaient d'atteindre pour elles-mêmes. Dans sa théorie de la connaissance de la nature, Kant n'admet l'existence d'aucun Dieu, d'aucun dirigeant de la nature, cependant il regarde l'histoire « comme l'exécution d'un plan caché de la nature pour réaliser une constitution d'État intérieurement parfaite (et pour ce but extérieurement aussi), seule forme dans laquelle il sera possible de développer toutes les aptitudes de l'humanité[1] ». Chez Kant l'on peut se rendre compte nettement que le collectivisme moderne n'a plus rien à voir avec le vieux réalisme de l'entendement. Bien plus, issu de besoins politiques et non philosophiques, le collectivisme occupe en dehors de la science une position particulière que des attaques de critique scientifique ne sauraient ébranler. Dans la seconde partie de ses « *Idées pour une philosophie de l'histoire de l'humanité* », Herder avait attaqué avec violence la philosophie critique de Kant qui, entachée d'averroïsme, lui semblait une personnification, une hypostasie du général. Si quelqu'un, disait Herder, voulait prouver que ce n'est pas l'individu humain, mais la race, qui est le sujet de l'éducation et de la culture, il exprimerait quelque chose d'inintelligible « attendu que race et espèce ne sont que des idées générales, qui n'ont d'existence qu'en tant qu'existant dans des êtres individuels ». Quand bien même on accorderait à cette idée générale toutes les perfections de l'humanité, de la culture, et de la plus haute liberté d'esprit, « on aurait autant contribué à la véritable histoire de notre espèce, que si je parlais de l'animalité, de la minéralité, des métaux en général et parais ces abstractions des attributs du reste contradictoires que l'on trouve chez quelques individus pris à part[2]. » Dans sa réponse à Herder, Kant fait le départ entre le collectivisme politico-éthique et le réalisme philosophique de l'entendement. « Ce-

moderne et ses fonctions, 3e éd., Paris, 1900, p. 11). — Cf. aussi Bamberger, *Deutschland und der Sozialismus*, Leipzig, 1878, pp. 86 et suiv.

[1] Cf. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (Sämtliche Werke, Inselausgabe, t. I, Leipzig, 1912, p. 235).

[2] Cf. Herder, *Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit* (Sämtl. Werke, her. v. Suphan, t. XIII, Berlin, 1887, pp. 345 et suiv.).

lui qui dirait : aucun cheval n'a de cornes, mais l'espèce chevaline est tout de même cornue, ne ferait que dire une stupidité. Car « espèce » ne signifie rien de plus que la caractéristique par où concordent tous les individus d'une espèce. Mais si l'espèce humaine n'est autre chose, selon le sens habituel, que l'ensemble d'une série de procréations s'étendant à l'infini (dans l'indéterminé) ; si l'on admet que cette série se rapproche incessamment de la ligne de sa destinée, il n'y aura aucune contradiction à dire que dans toutes ses parties l'espèce humaine est asymptotique par rapport à cette ligne de destinée, et que pourtant dans l'ensemble elle se rencontre avec elle, en d'autres termes, qu'aucun des membres issus des procréations de l'espèce humaine, mais seulement l'espèce humaine dans son ensemble n'atteint complètement la ligne de sa destinée. Le mathématicien peut là-dessus donner des explications. Le philosophe dirait : La destinée de l'espèce humaine dans son ensemble est un progrès continu et l'achèvement vers la perfection de cette destinée n'est sans doute qu'une idée, mais une idée très utile pour le but vers lequel, conformément aux intentions de la providence, doivent se porter nos aspirations[1]. » Le caractère finaliste du collectivisme est ici nettement reconnu, et ainsi se creuse entre lui et la recherche désintéressée de la connaissance un fossé qui ne saurait être comblé. La connaissance des intentions secrètes de la nature dépasse le domaine de l'expérience, et nous ne trouvons dans notre pensée aucun élément qui nous permette de rien conclure touchant l'existence et les modes de ces intentions secrètes. Le comportement des individus et des groupes sociaux que nous pouvons observer ne nous permet aucune hypothèse à ce sujet. Entre l'expérience et des hypothèses que nous devrions ou voudrions adopter, il est impossible d'établir une liaison logique. Aucune hypothèse ici ne saurait combler une lacune béante. On nous dit de croire — parce que cela ne peut être prouvé — que le monde fait, sans qu'il le veuille, ce que veut la nature qui sait mieux que nous ce qui est utile à l'espèce, et non à l'individu[2]. Ce n'est point là le procédé habituellement en honneur dans la science.

C'est que le collectivisme n'est point issu d'une nécessité scientifique, mais uniquement des besoins politiques. Aussi ne se contente-t-il pas comme le réalisme idéologique d'attester l'existence réelle des groupements sociaux et de les désigner comme étant des organismes et des êtres vivants, il les idéalise et les promeut au rang des dieux dans le ciel. Gierke déclare en toute tranquillité que l'on doit

[1] Cf. Kant, Rezension zum II. Teil von Herders, *Ideen zur Philosophie*..., Œuvres t. I[er], p. 267. — Cf. Cassirer, *Freiheit und Form*, Berlin, 1916, pp. 504 et suiv.

[2] Cf. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, p. 228.

rester fermement attaché à « l'idée de l'unité réelle de la communauté », parce que seule elle permet d'exiger de l'individu qu'il mette toutes ses forces et sa vie au service de la nation et de l'État[1]. Lessing avait déjà dit que le collectivisme n'était que « le déguisement de la tyrannie[2]. »

S'il y avait cette opposition, comme la doctrine collectiviste le prétend, entre les intérêts généraux de la collectivité et les intérêts particuliers des individus, toute collaboration sociale des hommes serait impossible. L'état naturel des relations entre les hommes serait la guerre de tous contre tous. Il ne saurait y avoir de paix ni d'entente mutuelle, seulement des trêves momentanées, dues à l'épuisement d'une des troupes adverses et ne durant pas plus longtemps que lui. L'individu serait, en puissance tout au moins, toujours en rébellion contre la communauté et contre tous, comme il est en lutte constante avec les bêtes sauvages et les bacilles. Aussi la conception collectiviste de l'histoire, qui est complètement asociale, ne peut-elle se représenter la formation des groupes sociaux que comme le résultat dû à l'initiative d'un modeleur du monde dans le genre du démiurge platonicien. Ses instruments sont dans l'histoire les héros, qui amènent les hommes récalcitrants là où il entend les mener. La volonté de l'individu ainsi est brisée. L'individu qui voudrait vivre pour lui seul est contraint par les lieutenants de Dieu sur terre à obéir à la loi morale, qui dans l'intérêt et pour le développement futur de la communauté exige de lui le sacrifice de son bien-être.

La science sociale, elle, commence d'abord par surmonter ce dualisme. Elle montre qu'à l'intérieur de la société, les intérêts des individus se concilient, elle ne voit aucune opposition entre le tout et l'individu, elle peut comprendre l'existence de la société sans avoir recours aux dieux et aux héros. On peut se passer du démiurge coinçant l'individu, à son corps défendant dans la collectivité, quand on a reconnu que la liaison sociale apporte à l'individu plus qu'elle ne lui prend. L'évolution vers des formes plus resserrées du lien social devient intelligible, même sans l'hypothèse d'un « plan secret de la nature », lorsque l'on a compris que chaque pas sur cette voie est utile dès maintenant à celui qui s'avance et non pas seulement à ses descendants éloignés.

Le collectivisme n'avait rien à opposer à la nouvelle théorie sociale. S'il lui fait toujours le reproche de méconnaître l'importance des collectivités, et surtout de l'État et de la nation, le collectivisme prouve simplement qu'il n'a rien remarqué de la transformation qui

[1] Cf. Gierke, *Das Wesen der menschlischen Verbände*, Leipzig, 1902, p. 34 et suiv.
[2] Dans *Ernst und falk, Gespräche für Freimaurer*. Werke, Stuttgart, 1873, t. V, p. 80.

sous l'influence de la sociologie libérale a changé la face des problèmes. Le collectivisme n'est plus arrivé à édifier un système cohérent de la vie sociale. Tout ce qu'il a trouvé à dire, en mettant les choses au mieux, c'est quelques aphorismes spirituels, et rien de plus. Il s'est révélé absolument stérile ; dans la sociologie générale aussi bien que dans l'économie nationale, il n'a rien à son actif. Ce n'est point un hasard si l'esprit allemand, longtemps dominé par les théories sociales de la philosophie classique de Kant à Hegel, n'a pendant longtemps rien produit de remarquable dans l'économie politique, et si ceux qui ont rompu avec ces errements, d'abord Thünen et Gossen, puis les Autrichiens Carl Menger, Böhm-Bawerk et Wieser n'avaient subi absolument aucune influence de la philosophie étatique collectiviste.

Pour développer et édifier sa doctrine le collectivisme rencontre de grandes difficultés. Rien ne le montre mieux que la manière dont il traite le problème de la volonté sociale. Ce n'est pas en parlant à chaque instant de volonté de l'État, volonté du peuple, convictions du peuple, qu'on a résolu le problème. La question de savoir comment se forme la volonté collective des groupements sociaux reste entière. Cette volonté collective non seulement diffère de celle des individus mais lui est, sur des points importants, absolument opposée, donc elle ne peut être considérée comme une somme ou une résultante des volontés particulières. Chaque collectiviste selon ses opinions politiques, religieuses ou nationales, admet une source différente d'où émane la volonté collective. Au fond il importe peu qu'on pense, à ce propos, aux forces surnaturelles d'un roi ou d'un prêtre, ou qu'on considère une caste, ou un peuple tout entier. Frédéric-Guillaume IV et Guillaume II étaient persuadés que Dieu les avait revêtus d'une autorité particulière ; cette croyance était certainement pour eux l'aiguillon qui les poussait à mettre en jeu toutes leurs forces, toute leur conscience. Beaucoup de leurs contemporains pensaient comme eux et étaient prêts à servir jusqu'à la dernière goutte de leur sang le roi que Dieu leur avait donné. La science cependant n'est pas en état de prouver la vérité d'une telle croyance, pas plus que la vérité d'une doctrine religieuse. C'est que collectivisme n'est pas une science, mais une politique. Ce qu'il enseigne, ce sont des jugements de valeur.

En général, le collectivisme est pour la socialisation des moyens de production, parce que cette idée se rapproche davantage de sa conception du monde. Mais il y a aussi des collectivistes partisans de la propriété privée des moyens de production, parce qu'elle leur

semble assurer au mieux le bien-être de la communauté sociale, telle qu'ils se la représentent[1]. D'un autre côté, on peut très bien, en dehors de toute influence des idées collectivistes, être d'avis que la propriété privée des moyens de production est moins apte à remplir les buts de l'humanité, que la propriété collective.

[1] Cf. Huth, *Soziale und individualistische Auffassung im XVIII. Jahrhundert, vornemlich bei Adam Smith und Adam Ferguson*, Leipzig, 1907, p. 6.

CHAPITRE III — ORDRE SOCIAL ET CONSTITUTION POLITIQUE

1. — Violence et contrat dans la politique

Naturellement la suprématie du principe de la force ne s'étendait pas seulement à la propriété. L'esprit, qui n'a confiance que dans la tolérance mutuelle mais dans des combats incessants, pénétrait toute la vie du peuple. Toutes les relations entre hommes se réglaient sur le droit du plus fort, c'est-à-dire sur la négation même du droit. Pas de paix, tout au plus un armistice.

L'édification de la société se fait en partant des plus petits groupements. Le cercle de ceux qui se réunissaient pour observer entre eux la paix, était d'abord très restreint. Au cours des siècles, il s'élargit petit à petit, jusqu'à ce que la communauté du droit des gens, le groupement de paix et de droit le plus étendu, eût englobé la plus grande partie de l'humanité, n'excluant que les peuplades à demi sauvages qui vivent au degré le plus inférieur de la civilisation. À l'intérieur de cette communauté le principe des accords mutuels n'avaient pas atteint partout la même force. L'accord était le mieux réalisé dans tout ce qui touchait à la propriété. Où il était par contre le moins réalisé c'était dans les questions touchant à la souveraineté politique. Dans tout ce qui intéresse la politique extérieure l'accord se borne jusqu'aujourd'hui à limiter le principe de la force en imposant certaines règles à la guerre. Exception faite pour la récente procédure du tribunal d'arbitrage, les différends entre États se règlent encore selon les formes en usage dans les plus anciennes procédures de justice. Essentiellement, c'est la décision par les armes qui les règle, étant entendu toutefois que, comme dans les duels judiciaires des anciennes coutumes du droit, le combat est lié à certaines règles. Cependant il serait inexact de prétendre que dans les relations entre États, ce n'est que la crainte de la force étrangère qui limite l'emploi de ses propres forces[1]. Même dans la politique étrangère des États, on trouve depuis des siècles des forces agissantes qui font placer la valeur de la paix au-dessus de celle d'une guerre victorieuse. Aucun autocrate, si puissant soit-il, ne peut à notre époque se soustraire entièrement à l'influence d'une maxime du droit qui proclame qu'une guerre ne saurait être commencée sans motifs plausibles. Le zèle que manifestent tous les belligérants pour prouver que leur cause est juste, que leur lutte est défensive, ou est à tout le moins une défense

[1] Comme le prétendait Lasson, *Prinzip und Zukunft des Völkerrechts*, Berlin, 1871, p. 35.

préventive et non une offensive, n'est autre chose qu'une reconnaissance solennelle du principe du droit et de la paix. Toute politique, qui ouvertement s'est réclamée du principe de la force, a suscité contre elle une coalition mondiale à laquelle elle a finalement succombé.

Le principe de la paix l'emportant sur le principe de la force, voilà ce dont l'esprit humain a pris conscience avec la philosophie sociale du libéralisme dans laquelle l'humanité pour la première fois cherche à se rendre compte de ses actes. Elle dissipe le nimbe romantique dont s'entourait jusqu'ici l'exercice de la force. Elle enseigne que la guerre est nuisible non seulement pour les vaincus, mais aussi pour les vainqueurs. C'est par des œuvres de paix que la société est née ; son être, sa raison d'être, c'est de créer la paix. Ce n'est pas la guerre, c'est la paix qui est l'auteur de toute chose. Autour de nous, nous voyons que le bien-être est né par le travail économique. C'est le travail et non la lutte armée qui apporte aux hommes le bonheur. La paix construit, la guerre détruit. Les peuples sont foncièrement pacifiques, parce qu'ils reconnaissent que, dans la balance, les bienfaits de la paix l'emportent de beaucoup. Ils ne consentent qu'à une guerre de défense ; la pensée d'une guerre offensive leur est étrangère. Il n'y a que les princes pour trouver du goût à la guerre, parce qu'ils espèrent y acquérir de l'argent, des terres et de la puissance. C'est aux peuples à leur interdire cette envie, en refusant de mettre à leur disposition les moyens nécessaires à la conduite de la guerre.

L'amour de la paix du libéralisme ne provient pas de considérations philanthropiques comme le pacifisme de Bertha Suttner et d'autres pacifistes du même acabit. Le libéralisme n'a rien de commun avec ces auteurs de lamentations qui cherchent à combattre le romantisme de l'ivresse sanglante par la sécheresse des congrès internationaux. La prédilection du libéralisme pour la paix n'est pas une forme de bienfaisance, qui s'accommode fort bien de toute sorte de convictions. Elle répond à l'ensemble de sa théorie sociale où elle s'insère harmonieusement. Celui qui reconnaît comme solidaires les intérêts économiques de tous les peuples, celui qui est indifférent au problème de l'étendue et des frontières de l'État, celui qui a dépouillé toutes idées collectivistes au point que des expressions comme « l'honneur de l'État » lui sont devenues inintelligibles, celui-là ne pourra jamais trouver à une guerre offensive un motif plausible. Le pacifisme libéral est un produit logique du système de la philosophie

sociale du libéralisme. Lorsqu'il entend protéger la propriété et rejeter la guerre, ce sont là deux expressions d'un même principe[1].

2. — Fonction sociale de la démocratie

En politique intérieure le libéralisme demande la liberté complète d'opinion politique, et l'organisation de l'État selon la volonté de la majorité du peuple : législation réalisée par les représentants du peuple, le gouvernement, délégation des représentants du peuple, étant lié aux lois. Quand le libéralisme s'accommode de la royauté, ce n'est qu'un compromis. Son idéal demeure la république, ou au besoin l'apparence de la royauté, comme en Angleterre. Car son principe politique le plus haut, c'est le droit de libre disposition des peuples et des individus. Il est sans intérêt de discuter pour savoir si cet idéal politique doit être ou non considéré comme démocratique. Les écrivains récents verraient plutôt une opposition entre le libéralisme et la démocratie, dont ils ne semblent pas avoir une notion très claire. Ils se font du fondement législatif des institutions démocratiques une idée qui provient exclusivement du domaine idéologique du droit naturel.

Il est exact que la plupart des théoriciens libéraux ont recommandé les institutions démocratiques pour des raisons qui correspondraient aux conceptions du droit naturel touchant le droit de libre disposition des individus. Cependant les raisons que d'ordinaire un courant politique d'une époque donne pour justifier ses postulats ne cadrent pas toujours avec celles qui le forcent à faire siennes ces raisons. Il est souvent plus facile d'exercer une action politique que de rendre compte des motifs profonds de cette action. L'ancien libéralisme savait que les revendications démocratiques résultaient nécessairement de tout son système de philosophie sociale ; mais il ne se rendait pas un compte exact de la place qu'elles devaient y occuper. D'où s'expliquent et l'hésitation que le libéralisme a toujours manifestée dans les questions de principe et l'exagération apportée dans les revendications démocratiques par ceux qui, revendiquant

[1] Dans leur désir de mettre tout ce qui est mauvais au compte du capitalisme, les socialistes ont même essayé de montrer que l'impérialisme moderne et partant la guerre mondiale étaient les produits du capitalisme. Inutile de s'occuper longuement de ce théorème qui s'appuie sur le manque de jugement des masses. Cependant, il n'est pas superflu de rappeler que Kant a montré exactement ce qu'il en était, lorsqu'il attendait de l'influence croissante des « puissances d'argent » la diminution progressive des tendances belliqueuses. Il dit : « C'est l'esprit commercial qui ne peut exister concurremment avec la guerre. » cf. Kant, *Zum ewigen Frieden*, Œuvres complètes, t. V., p. 688. — Cf. Sulzbach, *Nationales Gemeinschaftsgefühl und wirschaftliches Interesse*, Leipzig, 1929, pp. 80 et suiv.

pour eux seuls le nom de démocrates, se sont mis en opposition avec les autres libéraux qui n'allaient pas si loin qu'eux.

L'importance de la forme constitutionnelle démocratique ne tient pas au fait qu'elle répondrait mieux qu'une autre aux droits naturels et innés des hommes, ou encore qu'elle réaliserait mieux qu'aucune autre forme de gouvernement la liberté et l'égalité. En soi il n'est pas plus indigne pour un homme de se laisser « gouverner » par d'autres hommes que de faire exécuter pour soi un travail par d'autres hommes. Que le citoyen d'une société avancée en civilisation se sente heureux et libre seulement en démocratie, qu'il la préfère à toutes les autres formes de l'État, qu'il soit prêt à tous les sacrifices pour atteindre ou pour maintenir la forme d'État démocratique ne s'explique point par le fait que la démocratie est digne d'être aimée pour elle-même, mais parce qu'elle remplit des fonctions dont on ne saurait se passer.

On a l'habitude de considérer comme fonction essentielle de la démocratie la sélection des chefs politiques. Dans l'État démocratique c'est par une sorte de concours public de la vie politique que se recrutent les titulaires des fonctions de l'État, tout au moins des plus importants. Ainsi ce seraient les meilleurs qui accéderaient aux postes culminants. Cependant l'on ne voit pas trop pourquoi la démocratie, dans le choix des chefs de premier plan, aurait la main plus heureuse que l'autocratie ou l'aristocratie. L'histoire offre assez d'exemples d'hommes de grand talent politique qui ont percé dans des États non démocratiques. D'autre part l'on ne saurait prétendre que la démocratie a toujours appelé les meilleurs aux plus hauts postes. Sur ce point amis et ennemis de la démocratie ne seront jamais d'accord.

En réalité l'importance de la forme constitutionnelle de la démocratie est d'une tout autre sorte. Sa fonction est d'établir la paix et d'éviter tous les bouleversements violents. Même dans les États non démocratiques un gouvernement ne peut finalement se maintenir que s'il peut compter sur l'assentiment de l'opinion publique. La force et la puissance de tous les gouvernements ne reposent pas dans les armes, mais dans l'esprit d'acquiescement qui met ces armes à leur disposition. Les gouvernants, qui forcément ne représentent jamais qu'une petite minorité en face d'une énorme majorité, ne peuvent acquérir et conserver la maîtrise sur cette majorité que s'ils ont su se concilier et rendre docile cet esprit de la majorité. S'il n'en est plus ainsi, ceux sur l'opinion desquels le gouvernement est fondé se rendent compte qu'ils n'ont plus de raison de soutenir le gouvernement. Le fondement sur lequel sa puissance repose est miné, tôt ou tard ce gouvernement se voit forcé de faire place à un autre. Dans les États

non démocratiques un changement de personnes ou de système dans le gouvernement ne peut s'opérer que par la violence. Un bouleversement violent écarte le système ou les personnes, qui ont perdu les racines qui les rattachaient à la population, et à leur place il met d'autres personnes et un autre système.

Mais tout bouleversement coûte du sang et de l'argent. Des victimes tombent et la marche de l'économie nationale est interrompue par des destructions. Les pertes matérielles et les ébranlements moraux qui accompagnent tout changement violent de la situation politique, c'est par la réforme constitutionnelle que la démocratie les évite. La démocratie garantit l'accord de la volonté d'État, s'exprimant par les organismes d'État, et de la volonté de la majorité, parce qu'elle place les organismes de l'État dans la dépendance juridique de la majorité du moment. Elle réalise, dans le domaine de la politique intérieure, ce que le pacifisme s'efforce de réaliser dans le domaine de la politique extérieure[1].

C'est là la fonction décisive de la démocratie ; si nous en doutons nous n'avons qu'à penser à l'objection si souvent mise en avant contre le principe démocratique par les adversaires de la démocratie. Quand les conservateurs russes assuraient que le tsarisme et la politique des tsars étaient approuvés par la grande masse de la population slave, de telle sorte que même une forme d'État démocratique n'aurait pu en Russie donner un autre système de gouvernement, ils avaient raison. Les démocrates russes du reste ne se sont jamais fait d'illusions à ce sujet. Tant que la majorité de la population russe (ou plus exactement cette partie de la population qui avait une certaine maturité politique et pouvait jouer un rôle dans la politique) était pour le tsarisme, l'empire russe n'éprouvait vraiment pas le besoin d'une forme de constitution démocratique. C'est seulement lorsqu'une divergence se manifesta entre l'opinion publique et le système politique du tsarisme, que le manque d'une constitution démocratique fut fatal à la Russie. L'accommodation de la volonté d'État à la volonté du peuple ne pouvait plus se faire par des voies pacifiques. Il n'y avait plus d'autre issue qu'une catastrophe dont les suites pour le peuple russe ont été tragiques. Et ce qui est si vrai de la Russie tsariste ne l'est pas moins de la Russie bolchéviste ou de l'Allemagne prussienne. Quel immense dommage a subi la France dans

[1] Ce n'est pas un hasard, si Marsilius de Padoue, l'écrivain qui, au seuil de la renaissance, a le premier exposé la revendication démocratique d'une législation établie par le peuple a intitulé son écrit : *Defensor pacis*. Cf. Atger, *Essai sur l'Histoire des Doctrines du Contrat Social*, Paris, 1906, p. 75. Cf. Scholtz, *Marsilius von Padua und die Idee der Demokratie* (Zeitschrift für Politik, t. I, 1908, pp. 66 et suiv.).

la grande Révolution, dommage qu'elle n'a jamais pu entièrement réparer. Et quel avantage immense fut-ce pour l'Angleterre d'avoir pu depuis le XVII[e] siècle éviter toute révolution.

On voit par là combien il est inexact de tenir pour synonymes les mots : démocratique et révolutionnaire, ou du moins comme étant très proches l'un de l'autre. La démocratie n'est pas seulement non révolutionnaire, mais elle a précisément pour fonction d'écarter la Révolution. Le culte de la Révolution, du bouleversement à tout prix — l'une des caractéristiques du marxisme — n'a rien à voir avec la démocratie. Reconnaissant que pour atteindre les buts économiques de l'humanité il faut avoir la paix comme point de départ, le libéralisme exige la démocratie, parce qu'il attend d'elle l'élimination de toutes les causes de luttes en politique intérieure et extérieure. L'emploi de la force, avec son cortège de guerres et de révolutions, lui semble un mal, parfois difficile à éviter, tant qu'il n'existe pas de démocratie. Même lorsque la révolution paraît inévitable, le libéralisme tente encore d'en préserver le peuple. Il n'abandonne pas l'espoir que la philosophie arrive à persuader aux tyrans qu'ils doivent renoncer volontairement à leurs droits parce qu'ils entravent le progrès social. C'est dans l'esprit de ce libéralisme qui place la paix au-dessus de tout, que Schiller fait supplier le marquis Posa d'accorder la liberté de penser ; la nuit du 4 août 1789 où les aristocrates français renoncèrent à leurs privilèges, la réforme anglaise de 1832 montrent que cette espérance n'était pas tout à fait vaine. Le libéralisme n'a aucune sympathie pour l'héroïsme trop facile avec lequel les révolutionnaires professionnels du marxisme mettent en jeu la vie de milliers d'individus et détruisent des valeurs que les siècles ont lentement et péniblement créées. En ceci il observe encore le principe d'économie : s'assurer le succès avec le moins de frais possible.

La démocratie est le gouvernement du peuple par lui-même, la démocratie est autonomie. Cela ne veut pas dire que tous doivent collaborer de la même manière à la législation et à l'administration. La démocratie « directe » n'est possible que sur une toute petite échelle. Même de petits parlements ne peuvent venir à bout de leur tâche dans les séances publiques. Il faut élire des commissions. Le véritable travail est toujours fait par quelques-uns, par ceux qui ont déposé une motion, par les orateurs, par les rapporteurs, et avant tout par les rédacteurs des projets. Encore une confirmation du fait que les masses obéissent à la direction de quelques hommes. Les hommes n'ont pas tous la même valeur, la nature a fait des uns des chefs, et des autres des hommes qui ont besoin d'être conduits par ces chefs ; à cela les institutions démocratiques ne changeront rien. Tous ne peuvent pas être les hardis pionniers qui fraient la route. La

plupart du reste ne désirent pas l'être, ils ne s'en sentent pas la force. L'idée que dans une pure démocratie le peuple tout entier passerait ses journées à délibérer et à décider, comme les membres du parlement pendant une session, c'est là une idée conçue d'après le modèle de la situation qui a pu régner dans les États urbains de l'ancienne Grèce à l'époque de la décadence. On oublie que ces communautés urbaines n'avaient en réalité rien de démocratique puisqu'on y trouvait des esclaves et que tous ceux ne possédant pas les pleins droits du citoyen étaient exclus de toute participation à la vie publique. Si l'on fait appel à la collaboration de tous, l'idéal de la « pure » démocratie comme de la démocratie directe est irréalisable. Du reste prétendre réaliser la démocratie sous cette forme impossible n'est qu'une pédanterie doctrinaire des tenants du droit naturel. Pour atteindre le but, vers lequel tendent les institutions démocratiques, il suffit d'une chose, c'est que la législation et l'administration se conforment à la volonté de la majorité de la nation. En cela la démocratie médiate peut le faire. L'idéal de la démocratie n'est pas que chaque individu rédige lui-même les lois et administre, mais que les législateurs et les gouvernants dépendent de la volonté populaire au point qu'ils puissent être remplacés par d'autres s'ils sont mis en conflit avec elle.

Ainsi tombent un grand nombre des objections contre la possibilité de réaliser la démocratie, qui ont été mises en avant par des partisans ou des adversaires de la souveraineté populaire[1]. La démocratie ne souffre pas d'atteinte du fait que des chefs sortent de la masse pour se consacrer entièrement à la politique. Comme toute autre profession dans la société où le travail est divisé la politique exige toutes les forces d'un homme ; des politiciens occasionnels ne sauraient lui rendre d'utiles services[2]. Tant que le politicien professionnel demeure dans la dépendance de la majorité populaire, de manière à n'exécuter que ce pour quoi il a obtenu la majorité, le principe démocratique est sauf. Ce n'est pas non plus une des conditions de la démocratie que les chefs proviennent des couches sociales les plus nombreuses, de sorte que le parlement offrirait, sur une échelle réduite, une image de la stratification sociale du pays. À ce compte-là, dans un pays composé en majeure partie de paysans et d'ouvriers industriels, le parlement devrait se composer aussi en majeure partie

[1] Cf. d'une part les écrits des champions de l'État autocratique prussien et d'autre part les syndicalistes. — Cf. Michels, *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie*, 2e éd. Leipzig, 1925, pp. 463 et suiv.

[2] Cf. Max Weber, *Politik als Beruf*, Munich et Leipzig, 1920, pp. 17 et suiv.

de paysans et d'ouvriers industriels[1]. Le gentleman sans profession qui joue un grand rôle au parlement anglais, l'avocat et le journaliste dans les parlements des pays latins sont de meilleurs représentants du peuple que les meneurs de syndicats et les paysans qui impriment aux parlements allemands et slaves une marque de stérilité intellectuelle. Si vraiment les membres des classes supérieures de la société sont exclus de la collaboration parlementaire, les parlements et les gouvernements qui en sont issus ne peuvent donner une image fidèle de la volonté populaire. Car dans la société les classes supérieures, dont la composition est déjà le produit d'une sélection faite par l'opinion publique, exercent sur les esprits une influence bien supérieure à celle qui correspondrait au nombre de leurs membres. Si on les exclut de la collaboration à la législation et à l'administration, parce qu'on aura persuadé l'électeur qu'ils ne sont pas aptes à remplir des emplois publics, on crée une opposition entre l'opinion publique du pays et l'opinion des partis parlementaires, qui gêne, s'il le ne rend impossible, le fonctionnement des institutions démocratiques. Des influences extraparlementaires s'exercent sur la législation et l'administration, car les courants intellectuels qui partent de ceux qui sont exclus du parlement ne peuvent être annihilés par les médiocres éléments qui sont les maîtres du parlement. C'est là ce qui fait le plus grand tort au parlement, c'est là qu'est la cause de ce déclin qu'on déplore si souvent. La démocratie n'est pas l'ochlocratie (gouvernement de la population). Un parlement qui voudrait mener sa tâche à bien devrait compter dans son sein les meilleures têtes politiques de la nation.

Mais la méconnaissance la plus grave c'est d'avoir, par une extension abusive de l'idée de souveraineté selon le droit naturel, conçu le principe démocratique comme étant la domination sans limites de la « volonté générale ». La toute-puissance de l'État démocratique n'est au fond différente en rien de celle de l'autocrate absolu. En se figurant que l'État peut tout ce qu'il veut et qu'en face de la volonté du peuple souverain il ne saurait y avoir de résistance, nos démagogues et leurs partisans ont fait plus de mal que la folie césarienne de

[1] Les théories inspirées du droit naturel et méconnaissant le principe de la division du travail, se cramponnent à l'idée de la « représentation » des électeurs par l'élu. Il n'est pas difficile de montrer tout ce qu'il y a là d'artificiel. Le député qui fait pour moi des lois et qui contrôle l'administration des postes ne me « représente » pas plus que le médecin qui me guérit, ou le cordonnier qui me fait mes souliers. Ce qui le distingue du médecin ou du cordonnier, ce n'est pas qu'il me rend des services d'une autre sorte, mais que, si je suis mécontent de lui, je ne peux pas lui retirer le soin de mes affaires, aussi simplement qu'au médecin et au cordonnier. C'est pour m'assurer sur le gouvernement cette influence que j'ai sur l'art du médecin ou la fabrication des souliers, que j'entends être électeur.

princes dégénérés. Dans les deux cas même conception fondée uniquement sur la toute-puissance politique de l'État. Aucunes bornes n'arrêtent le législateur, parce qu'il puise dans la théorie du droit la notion que tout droit remonte à sa volonté. C'est par une confusion petite, mais lourde de conséquences, qu'il prend sa liberté formelle pour une liberté matérielle, se croyant au-dessus des conditions naturelles de la vie sociale. Les conflits qui en découlent montrent que la démocratie n'a de sens que si elle est libérale. C'est seulement dans le cadre du libéralisme qu'elle remplit une fonction sociale. Démocratie sans libéralisme n'est qu'une forme vide.

3. — De l'idéal égalitaire

Le libéralisme implique nécessairement la démocratie politique. Cependant on pense souvent que le principe démocratique doit finalement mener au delà du libéralisme. Rigoureusement réalisé le principe démocratique demanderait non seulement l'égalité des droits politiques mais aussi l'égalité des droits économiques. Cette dernière, le libéralisme ne saurait y atteindre. C'est ainsi que le socialisme serait issu, avec une nécessité dialectique, du libéralisme. Dans l'évolution historique le libéralisme disparaîtrait de lui-même.

De même l'idéal de l'égalité a été exposé à l'origine comme une revendication du droit naturel. On a essayé de la justifier par des arguments religieux, physiologiques, philosophiques. Mais tous ces raisonnements ne supportaient pas l'épreuve. C'est un fait que les hommes sont inégalement doués par la nature. On ne peut donc appuyer la revendication d'un traitement égal pour tous sur le fait que tous seraient égaux. Nulle part plus que pour le principe d'égalité les preuves tirées du droit naturel n'apparaissent aussi pauvres.

Pour comprendre l'idéal d'égalité, il faut d'abord considérer son importance historique. Partout où il s'est manifesté, dans le passé ou à notre époque, il avait pour objet l'abolition de la différenciation par classes des individus en ce qui concerne leur capacité juridique. Tant qu'il existe des obstacles au développement de l'individu et de couches entières du peuple, l'on ne peut espérer que le cours de la vie sociale ne sera pas troublé par de violents bouleversements. Les « sans droits » seront toujours une menace pour l'ordre social. Réunis par le désir commun de supprimer les entraves qui les oppriment, ils forment un gouvernement décidé à faire aboutir ses revendications par la violence, puisqu'il est impossible d'y arriver à l'amiable. La paix sociale ne sera réalisée que si tous les membres de la société ont part aux institutions démocratiques.

Mais lorsque le libéralisme demande l'égalité devant la loi, il est encore guidé par une autre considération. La société a intérêt à ce que les moyens de production passent à ceux qui sauront le mieux en tirer parti. Graduer la capacité juridique des individus d'après leur naissance c'est empêcher les biens de production de parvenir entre les mains de ceux qui leur assureront le maximum de rendement. On sait quel rôle a joué cet argument dans les luttes soutenues par le libéralisme, et surtout lors de la libération des paysans.

Dans sa défense du principe d'égalité le libéralisme s'inspire donc de principes d'opportunité tout à fait prosaïques. Du reste il se rend très bien compte que l'égalité devant la loi aura parfois des conséquences monstrueuses, qu'elle pourra le cas échéant opprimer l'individu, parce que ce qui est bienvenu pour l'un peut porter à l'autre une dure atteinte. Cependant l'idée d'égalité du libéralisme s'inspire des nécessités sociales devant lesquelles les susceptibilités des individus doivent s'effacer. Comme toutes les autres institutions sociales les normes juridiques n'existent qu'en fonction des fins sociales devant lesquelles l'individu doit s'incliner, parce que ses propres fins ne peuvent être réalisées que dans la société et par la société.

C'est méconnaître le caractère des institutions juridiques que d'en vouloir étendre l'extension, de chercher à en tirer de nouvelles revendications, qu'on s'efforcera de réaliser, quand bien même les buts de la coopération sociale devraient en souffrir. L'égalité, telle que l'entend le libéralisme, est égalité devant la loi. Jamais il n'en a eu d'autre en vue. Aux yeux du libéralisme c'est une critique injustifiée de blâmer l'insuffisance de cette égalité et de prétendre que la véritable égalité va beaucoup plus loin et qu'elle englobe aussi l'égalité des revenus fondée sur une répartition égale des biens.

C'est précisément sous cette forme que le principe d'égalité trouve l'assentiment joyeux de tous ceux qui ont plus à gagner qu'à perdre à une répartition égale des biens. Les masses sont facilement gagnées à une telle égalité. C'est là un champ propice à la propagande démagogique. En prenant position contre les riches, en excitant le ressentiment des moins fortunés, on est toujours assuré d'un grand succès. La démocratie prépare seulement le terrain où se développe cet esprit que l'on trouve toujours et partout à l'état latent[1]. C'est là l'écueil où se sont brisés jusqu'ici tous les États démocratiques et où la démocratie d'aujourd'hui s'apprête à les suivre.

Il est singulier que l'on qualifie d'antisociale cette conception du principe d'égalité qui ne considère l'égalité qu'en tant qu'elle sert les

[1] On peut dire à cet égard avec Proudhon : la démocratie c'est l'envie. — Cf. Poehlmann, t. I, p. 317, note 4.

buts sociaux et ne veut la réaliser que dans la mesure où elle y contribue, et que par contre on considère comme sociale, la conception qui, sans tenir comptes des conséquences transforme cette égalité en un droit subjectif accordant à chaque individu sa quote-part du revenu national. Dans les États urbains de la Grèce du IV[e] siècle le citoyen se considérait comme le maître de la propriété de tous les membres de l'État, en revendiquant impérieusement sa part comme un actionnaire réclamant ses dividendes. À propos de cette habitude de partager les biens communs et les biens confisqués des particuliers, Eschine a dit très justement : « Quand les Athéniens venaient de l'assemblée publique, ils n'avaient pas l'air de sortir d'une réunion politique mais de la séance d'une association où l'on avait partagé les excédents de recettes[1]. » On ne peut contester qu'aujourd'hui encore l'homme du peuple est porté à considérer l'État comme une source de rentes, d'où il doit chercher à tirer le plus de revenus possible.

Le principe d'égalité dans ce sens élargi n'est pas du tout une conséquence nécessaire du principe démocratique. On ne peut pas non plus le considérer *a priori* comme une nouvelle norme pour la vie sociale. Avant de le juger il faut se faire une idée claire des effets qu'il peut produire. En général il plaît beaucoup aux masses, dans les États démocratiques il trouve facilement crédit, mais cela ne suffit pas pour que le théoricien l'admette comme étant un principe démocratique, et ne le soumette qu'à une critique superficielle.

4. — Démocratie et Socialisme

L'idée que la démocratie et le socialisme ont entre eux une parenté interne s'est accréditée de plus en plus dans les années qui précédèrent la révolution bolchévique. Beaucoup avaient fini par croire que socialisme et démocratie était synonymes, et qu'une démocratie sans socialisme ou un socialisme sans démocratie étaient impossibles.

À l'origine de cette conception on trouvait la combinaison de deux séries d'idées qui toutes deux remontent à Hegel et à sa philosophie de l'histoire. Pour Hegel l'histoire est « le progrès dans la liberté consciente ». Ce progrès s'est accompli de la manière suivante : « Les Orientaux ont su qu'un *seul* était libre, les Grecs et les Romains que *quelques-uns* étaient libres. Mais nous autres nous savons que *tous* les hommes sont libres, et que l'homme, en tant qu'homme, est

[1] Cf. Poehlmann, *ibid.*, p. 333.

libre[1]. » Il est hors de doute que la liberté à laquelle Hegel fait allusion était autre que celle pour laquelle luttaient les politiques radicaux de son temps. Hegel avait fait siennes des pensées tirées des doctrines politiques du siècle des lumières et qui étaient devenues bien commun, puis il leur avait insufflé son esprit. Cependant les radicaux de la jeune école hégélienne puisaient dans ses écrits celles de ses paroles qui leur agréaient. Pour eux il est entendu que l'évolution vers la démocratie est une nécessité au sens hégélien de ce concept. Les historiens se rangent à cet avis. Selon Gervinus « on observe aussi bien en grand dans l'histoire de l'humanité que dans le cours du développement interne des États un progrès régulier qui va de la liberté intellectuelle et civique des individus à celle d'un plus grand nombre, et à celle du plus grand nombre[2]. »

Dans la conception matérialiste de l'histoire l'idée de la liberté du plus grand nombre revêt une signification précise. Le plus grand nombre, ce sont les prolétaires. Et ceux-ci, étant donné que la conscience est fonction de l'homme en tant qu'être social, doivent être forcément socialistes. Ainsi l'évolution vers la démocratie et l'évolution vers le socialisme ne font qu'un. La démocratie est le moyen qui aide à réaliser le socialisme, et en même temps, le socialisme est le moyen pour réaliser la démocratie. Dans le nom du parti allemand : « Sozialdemokratie » l'assimilation de la démocratie et du socialisme est exprimée très nettement. Mais avec le mot de démocratie le parti socialiste ouvrier recueille aussi l'héritage de la Jeune Europe. On retrouve dans les programmes de propagande de la « Sozialdemokratie » toutes les formules voyantes du radicalisme politique de la première moitié du XIX[e] siècle. Elles recrutent au parti des adhérents, que les revendications socialistes n'attirent pas et parfois même dégoûtent.

La position du socialisme marxiste par rapport aux revendications démocratiques a été déterminée par le fait qu'il était le parti socialiste des Allemands, des Russes et des petits peuples englobés dans la monarchie austro-hongroise et l'empire des tsars. Dans ces pays plus ou moins autocratiques tout parti d'opposition devait avant tout revendiquer la démocratie pour créer un terrain favorable au déploiement de l'activité politique. Pour la social-démocratie le problème de la démocratie était ainsi exclu en quelque sorte de la discussion. Il ne fallait pas pour l'opinion publique que l'idéologie démocratique eût l'air d'être mise en doute.

[1] Cf. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, édition Lasson, t. I, Leipzig, 1917, p. 40.

[2] Cf. Gervinus, *Eineitung in die Geschichte des XIX. Jahrhunderts*, Leipzig, 1853, p. 13.

À l'intérieur du parti la question touchant le rapport entre les deux idées, exprimé dans le double nom de social-démocratie, ne pouvait être complètement étouffée. On commença par diviser la question en deux parties. Pour le futur État de la réalisation définitive du socialisme, il était bon de maintenir l'identité foncière de la démocratie et du socialisme. Puisqu'on continuait à considérer la démocratie comme un bien, un socialiste croyant qui attend son salut du paradis socialiste futur ne pouvait conclure autrement. La Terre Promise ne serait point parfaite si, du point de vue politique, elle ne réalisait pas aussi le meilleur idéal. Aussi les écrivains socialistes ne cessaient-ils de proclamer qu'il ne pouvait y avoir de vraie démocratie que dans la société socialiste, et que tout ce que la société capitaliste appelait de ce nom n'était qu'une caricature masquant la domination des exploiteurs.

Cependant, quoiqu'il parût bien établi que le socialisme et la démocratie devraient se rencontrer au but, il semblait beaucoup moins sûr que la voie pour y atteindre fût commune. On se mit à discuter de la question de savoir s'il fallait toujours s'efforcer de réaliser le socialisme (et donc en même temps la vraie démocratie dans le sens où elle était prise tout à l'heure) en se servant seulement des moyens de la démocratie, ou bien si l'on ne devait pas dans la lutte s'écarter des principes de la démocratie. Cette discussion qui tournait autour de la dictature du prolétariat, faisait, avant la révolution bolchévique, l'objet de débats académiques dans la littérature marxiste. Depuis elle est devenue un grand problème politique.

Comme toutes les différences d'opinions qui séparent les marxistes en différents groupes la discussion au sujet de la dictature du prolétariat provient de l'ambiguïté qui règne dans cet assemblage qu'on a l'habitude d'appeler : le système marxiste. Dans le marxisme, pour chaque point du système l'on trouve toujours au moins deux conceptions entièrement contradictoires, qu'on arrive à faire plus ou moins concorder à grand renfort de casuistique dialectique. Le moyen le plus utilisé de cette dialectique est l'emploi d'un mot dont le sens variera suivant les besoins. Ces mots qui, pour l'agitation politique servent aussi de slogans bons à hypnotiser les masses, ces mots sont l'objet d'un véritable culte, qui rappelle la religion fétichiste. L'essence de la dialectique marxiste est le fétichisme des mots. Chacun des articles de la foi marxiste est concrétisé dans un mot fétiche, dont le double ou le triple sens doit faciliter la combinaison de pensées et de revendications inconciliables. Pour interpréter ces expressions, qui semblent avoir été choisies avec intention, comme celles de la Pythie de Delphes, afin d'en permettre plusieurs explications, on instaure des débats où chacun de ceux qui discutent

peut alléguer en sa faveur un texte de Marx ou d'Engels, qui font autorité.

Un de ces mots fétiches du marxisme est le mot révolution. Quand le marxisme parle de révolution industrielle, il entend désigner par là la transformation progressive de la production précapitaliste en production capitaliste. Le mot : révolution ici est donc synonyme d'évolution, et l'opposition qu'il y a d'ordinaire entre les idées d'évolution et de révolution a à peu près disparu. Le marxisme pourra ainsi, chaque fois qu'il lui plaira, taxer l'esprit révolutionnaire de putschisme. Les révisionnistes n'avaient pas tort d'invoquer à l'appui de leurs théories de nombreux passages de Marx et d'Engels. Mais le marxisme emploie ce mot : révolution encore dans un autre sens. Quand il appelle le mouvement ouvrier un mouvement révolutionnaire, et la classe ouvrière la seule classe vraiment révolutionnaire, il emploie le mot révolution comme évoquant les barricades et les combats de rue. C'est pourquoi le syndicalisme a aussi raison quand il se réclame de Marx.

Le marxisme emploie d'une manière aussi confuse le mot : État. Pour lui l'État n'est qu'un instrument de la domination de classes. Le prolétariat, par le fait qu'il conquiert la puissance politique, supprime les oppositions de classes et c'est la mort de l'État. « Dès qu'il n'y a plus de classe sociale à opprimer, dès que, avec la domination de classes et avec la lutte légitime pour l'existence de l'individu au milieu de l'anarchie qui a régné jusqu'ici dans la production, les conflits et les excès qui en résultaient sont supprimés, il n'y a plus rien à réprimer, et une force spéciale de répression, un État devient inutile. Le premier acte où l'État apparaît véritablement comme un représentant de la société tout entière — à savoir la prise de possession des moyens de production au nom de la société — ce premier acte est aussi en même temps son dernier acte indépendant en tant qu'État. L'intervention d'un pouvoir étatique dans les organismes sociaux devient superflue dans un domaine, puis dans un autre ; et ce pouvoir de l'État tombe de lui-même en désuétude[1]. » Quelque confuse et superficielle que soit cette affirmation en ce qui touche la connaissance de l'organisation politique, elle est au sujet de la dictature du prolétariat si précise, qu'on ne puisse, semble-t-il, être en doute sur son interprétation. Mais les paroles de Marx sont déjà beaucoup moins précises lorsqu'il affirme qu'entre la société capitaliste et la société communiste il y a une période de transformation de l'une à l'autre, à laquelle correspond une période de transition poli-

[1] Cf. Engels, *Herrn Eugen Dührings Umwältzung der Wissenschaft*, 7e édit. Stuttgart, 1910, p. 302.

tique, pendant laquelle l'État ne peut être autre chose que la dictature du prolétariat[1]. Par contre si l'on adopte avec Lénine l'opinion que cette période de transition durera jusqu'à ce que cette « phase supérieure de la société communiste » soit atteinte, où « l'asservissante subordination des individus à la division du travail, et par conséquent l'opposition du travail intellectuel et du travail corporel aura disparu », phase dans laquelle « le travail n'est pas seulement un moyen pour vivre, mais où il est devenu le premier besoin de la vie », en ce cas on en arrive évidemment à de tout autres résultats dans le jugement porté sur la position qu'occupe le marxisme en face de la démocratie[2]. Car au moins pendant des siècles il ne saurait plus être question de démocratie dans l'État socialiste.

En dépit de certaines observations sur les réalisations historiques du libéralisme le marxisme est incapable de comprendre l'importance que l'on doit attribuer aux idées du libéralisme. Il ne sait que faire des revendications libérales concernant la liberté de conscience et d'expression de la pensée, la reconnaissance, par principe, de toute opposition, et l'égalité de droits de tous les partis. Partout où il ne domine pas encore, le marxisme utilise très largement tous les droits fondamentaux du libéralisme dont il a un besoin urgent pour sa propagande. Mais il ne pourra jamais comprendre jusque dans son essence ces droits du libéralisme, et jamais il ne consentira à les accorder à ses adversaires, quand il aura lui-même le pouvoir. Sur ce point il ressemble tout à fait aux Églises et aux autres puissances qui s'appuient sur le principe de la force. Ces puissances elles aussi pour conquérir la souveraineté ne se font pas faute de recourir aux libertés démocratiques qu'elles refusent à leurs adversaires, dès qu'elles sont au pouvoir. C'est ainsi que tout ce qui semble démocratique dans le socialisme n'est qu'une apparence fallacieuse. « Le parti communiste, dit Boukharine, ne demande aucune liberté (presse, parole, association, réunions) pour des bourgeois ennemis du peuple. Au contraire. » Et avec un remarquable cynisme il vante le jeu des communistes, qui du temps où ils ne tenaient pas les rênes du gouvernement, entraient en lice pour la liberté d'opinion, uniquement parce qu'il aurait été « ridicule » de demander aux capitalistes la liberté du mouvement ouvrier autrement qu'en revendiquant la liberté tout court[3].

[1] Cf. Marx, *Zur Kritik des sozialdemokratischen Programms*, p. 23.

[2] Cf. *ibid.*, p. 17. cf. Lénine, *Staat und Revolution*, Berlin, 1918, p. 89.

[3] Cf. Boukharine *Das Programm der Kommunisten* (Bolchévistes), Zurich, 1918, pp. 24 et suiv.

Le libéralisme revendique partout et toujours la démocratie. Il n'entend pas attendre que le peuple soit « mûr » pour la démocratie, car la fonction que la démocratie doit remplir dans la société ne souffre pas de délai. La démocratie doit être, parce que sans elle il ne peut y avoir aucun développement pacifique de l'État. Le libéralisme veut la démocratie, non parce qu'il représente une politique de compromis, ou parce que dans la conception du monde il adhère au relativisme[1]. Le libéralisme lui aussi demande pour sa doctrine une validité absolue. Seulement il sait que le fondement de la puissance est de régner sur les esprits, et que l'on n'y arrive que par des moyens spirituels. Le libéralisme lutte pour la démocratie même dans des cas où il peut redouter pour un temps plus ou moins long des désavantages. Il pense en effet qu'on ne peut se maintenir contre la volonté de la majorité ; les avantages qui pourraient résulter d'une souveraineté du principe libéral maintenue artificiellement et malgré l'opinion populaire, lui semblent bien mesquins au prix des suites fâcheuses d'une violation de la volonté populaire qui provoquerait des troubles graves dans la marche paisible du développement de l'État.

Si elle avait pu, la social-démocratie aurait certes continué à employer avec une ambiguïté utile à la propagande le mot : démocratie. C'est un hasard historique, la révolution bolchéviste, qui a forcé la social-démocratie à jeter prématurément le masque et à dévoiler le caractère de violence de ses doctrines et de sa politique.

5. — La constitution politique de l'État socialiste

Par delà la dictature du prolétariat se trouve le paradis de « la phase supérieure de la société communiste où les forces productives s'accroissent avec le multiple développement des individus, et où les sources vives de la richesse sociale coulent plus abondamment[2] ». Dans cette Terre Promise « comme il n'y a plus rien à réprimer, il n'y a plus besoin d'un État. À la place d'un gouvernement pour les personnes il y a une administration des biens et une direction des processus de production[3] ». Le temps est venu où « une génération, qui a grandi dans les nouvelles et libres conditions sociales est en état de rejeter loin d'elle toute la friperie de l'État[4] ». La classe ou-

[1] C'est ce que pense Kelsen (*Vom Wesen und Wert der Demokratie* dans Archiv für Sozialwissenschaft, t. 47, p. 84. — Cf. Menzel, *Demokratie und Weltanschauung* (Zeitschrift für öffentliches Recht, t. II, pp. 701 et suiv.).

[2] Cf. Marx, *Zur Kritik des sozialdemokratischen Programms*, p. 17.

[3] Cf. Engels, *Herrn Eugen Dühring's Umwältzung der Wissenschaft*, p. 302.

[4] Cf. Engels, Vorwort zu Marx, *Der Bürgerkrieg in Frankreich* (Ausgabe der Politischen Aktions-Bibliothek), Berlin, 1919, p. 16.

vrière a traversé une période de « longues luttes, toute une série de processus historiques, qui ont entièrement transformé les hommes et leurs conditions d'existence[1]. » Ainsi la société peut subsister, sans un ordre fondé sur la contrainte, comme autrefois, à l'époque où la tribu formait la base de l'organisation sociale. De cette constitution Engels fait un grand éloge[2]. Malheureusement tout cela a été déjà dit, et beaucoup mieux par Virgile, Ovide et Tacite :

> Aurea prima sata est aetas, quae vindice nullo
> Sponte sua, sine lege fidem rectumque colebat
> Poena metusque aberant, nec verba minantia fixo
> Aere legebantur[3].

Les marxistes n'ont ainsi aucun motif pour s'occuper des problèmes concernant la constitution politique de l'État socialiste. Ils ne se rendent pas compte qu'il y a ici des problèmes dont on ne se débarrasse pas simplement par le silence. Dans l'organisation de la société socialiste la nécessité d'une action en commun doit se faire. Il faudra décider quelle forme donner à ce que l'on appelle métaphysiquement la volonté générale ou la volonté populaire. Même si on veut faire abstraction du fait qu'il n'y a point d'administration des biens, qui ne soit administration des hommes, c'est-à-dire la détermination d'une volonté humaine par autrui, et qu'il n'y a pas de direction des processus de production, qui ne soit une direction des personnes, c'est-à-dire la motivation d'une volonté humaine par une autre[4], il faudra tout de même se demander qui administrera les biens et dirigera les processus de production et quels principes seront suivis. Ainsi nous nous retrouvons en face de tous les problèmes politiques qui se posent dans une société réglée par le droit.

Lorsque dans l'histoire nous trouvons des essais de gouvernements tendant à se rapprocher de l'idéal de la société selon le socialisme, il s'agit toujours d'autocraties avec un caractère très marqué d'autoritarisme. Dans l'empire des Pharaons ou des Incas, dans l'État jésuite du Paraguay on ne trouve aucune trace de démocratie et de libre disposition pour la majorité populaire. Les utopies des anciens socialistes, de toutes nuances, ne sont pas moins éloignées

[1] Cf. Marx, *Der Bürgerkrieg*, p. 54.

[2] Cf. Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentum und des Staates*, 20e éd. Stuttgart, 1921, pp. 163 et suiv.

[3] Cf. Ovide, *Métam.* I, 89, etc. — Cf. Virgile, *Énéide*, VII, 203, etc. — Cf. Tacite, *Annales*, III, 26 et Poehlmann, t. II, pp. 583 et suiv.

[4] Cf. Bourguin, *Die sozialistischen Systeme und die wirtschaftliche Entwickung*, trad. Katzenstein, Tubingue, 1906, pp. 70 et suiv. Cf. Kelsen, *Sozialismus und Staat*, 2e éd. Leipzig, 1923, p. 105.

de la démocratie. Ni Platon, ni Saint-Simon n'étaient démocrates. Si l'on considère l'histoire et les livres des théories socialistes on ne trouve rien qui puisse témoigner d'une connexion interne entre l'ordonnance socialiste de la société et la démocratie politique.

Si l'on y regarde de plus près, l'on voit que même l'idéal qui doit seulement dans un avenir éloigné réaliser la phase supérieure de la société communiste, selon les visées marxistes, est tout à fait antidémocratique[1]. Dans cette phase idéale la paix immuable, éternelle — but de toutes les organisations démocratiques — doit exister aussi, mais on doit accéder à cet état de paix par d'autres voies que celles suivies par les démocrates. Cette paix ne sera pas fondée sur les changements de gouvernements et les changements de leurs politiques, mais sur un gouvernement éternel, sans changements de personnes ou de politiques. C'est une paix, mais non la paix du progrès vivant vers quoi tend le libéralisme, c'est une paix de cimetière. Ce n'est pas la paix des pacifistes, mais la paix des pacificateurs, des hommes de violence, qui veulent tout assujettir. C'est la paix que tout absolutisme établit, en édifiant son pouvoir absolu, une paix qui dure aussi longtemps que dure ce pouvoir absolu. Le libéralisme a reconnu la vanité d'une paix ainsi fondée. La paix qu'il envisage est assurée contre les dangers toujours menaçants, toujours renaissants, du désir de changement.

[1] Cf. Bryce, *Moderne Demokratien*, trad. Loewenstein et Mendelssohn-Bartholdy, Munich, 1926, t. III, pp. 289.

CHAPITRE IV — ORDRE SOCIAL ET CONSTITUTION FAMILIALE

1. — Le socialisme et le problème sexuel

Les idées socialistes sur la socialisation des moyens de production ont toujours marché de pair avec des projets tendant à transformer les rapports entre les sexes. Avec la propriété privée le mariage doit aussi disparaître et faire place à des relations mieux appropriées à l'essence même de la sexualité. Si l'homme doit être libéré du joug du travail économique, selon les perspectives socialistes, l'amour lui aussi doit être libéré des entraves économiques qui l'ont souillé jusqu'ici. Le socialisme n'annonce pas seulement le bien-être et même la richesse pour tous, mais aussi le bonheur dans l'amour. Il doit justement à cette partie de son programme une bonne part de sa popularité. Il est assez caractéristique qu'aucun livre socialiste allemand n'ait été plus lu ni n'ait plus fait de propagande pour le socialisme que l'ouvrage de Bebel : *La Femme et le Socialisme*, qui est avant tout une apologie de l'amour libre.

Que l'organisation des relations sexuelles de notre époque semble à beaucoup peu satisfaisante n'a rien de particulièrement curieux. Cette organisation a pour but de détourner largement des buts sexuels cette sexualité qui domine tout ce qu'il y a d'humain, et de la diriger vers de nouveaux buts, qui se sont présentés à l'humanité au cours de l'évolution culturelle. Pour dresser cette organisation il a fallu et il faut encore tous les jours de grands sacrifices. Chaque individu suit dans sa vie le processus qui mène la sexualité de l'état diffus où elle est chez l'enfant à sa forme définitive. Chaque individu doit dans son être intime édifier les forces psychiques qui freineront l'instinct sexuel et en quelque sorte, le canaliseront. Ainsi une partie de l'énergie dont la nature a doué l'instinct sexuel, sera détourné de l'emploi sexuel vers d'autres buts. Tous n'ont pas la chance de se tirer sains et saufs des luttes et des misères de cette transformation. Certains y échouent, et deviennent névrosés ou fous. Mais même ceux qui conservent la santé et qui deviennent des membres utiles de la société, portent des cicatrices qu'un hasard malheureux peut ouvrir[1]. Si la sexualité est pour l'homme la source du plus grand bonheur, elle peut devenir aussi la source de la douleur et finalement c'est à sa disparition que celui qui vieillit reconnaît d'abord qu'il est

[1] Cf. Freud, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, 2e éd., Leipzig et Vienne, 1910, pp. 38 et suiv.

soumis au destin éphémère de tout ce qui est humain. C'est la sexualité, qui tantôt s'offrant, tantôt se refusant à l'homme, semble se jouer de lui, lui apportant tour à tour bonheur ou misère et ne le laissant jamais en repos. Les désirs conscients de celui qui veille, inconscients de celui qui rêve, tournent autour de la sexualité. Lorsque l'on étudie la pensée des réformateurs sociaux, on ne devrait pas oublier le rôle qu'elle y peut jouer.

On le devrait d'autant moins, que beaucoup d'entre eux étaient des névrosés qui souffraient du développement malheureux de leur instinct sexuel. Fourier par exemple souffrait d'une grave psychose. Entre chacune de ses lignes on sent l'âme malade d'un homme dont la vie sexuelle est entièrement déréglée. Il est regrettable qu'on n'ait point jusqu'ici étudié sa vie avec les méthodes que nous fournit la psychanalyse. Si ses ouvrages, imprégnés de la démence la plus folle, ont trouvé une grande diffusion et les plus hauts suffrages, ils le doivent précisément à l'imagination maladive qui dépeint avec une voluptueuse insistance les jouissances de l'amour qui attendent l'humanité dans le paradis du phalanstère.

Pour l'avenir qu'il envisage, l'utopisme songe à un rétablissement de l'âge d'or, que l'homme a perdu par sa propre faute, et de même pour la vie sexuelle il prétend ne demander que le retour à l'état originel qui apportait le bonheur parfait. Déjà les poètes de l'antiquité célèbrent la splendeur des anciens temps quand régnait l'amour libre, de même qu'ils chantent les louanges des temps saturniens alors que la propriété n'existait pas[1]. Sur ce point le marxisme suit l'exemple du vieil utopisme. De même qu'il demande la suppression de la propriété privée en montrant quelle est son origine, et la suppression de l'État en montrant que l'État « n'a pas existé de toute éternité » et qu'il y a eu des sociétés qui n'avaient « aucune idée de l'État ni d'une puissance étatique[2] », de même il cherche à combattre le mariage en en montrant l'origine historique. Pour les marxistes la recherche historique n'est qu'un prétexte à agitation politique. Elle doit leur fournir des armes pour attaquer l'ordre social de la bourgeoisie abhorrée. En première ligne ce qu'il faut reprocher au marxisme ce n'est pas de bâtir à la légère des théories insoutenables sans étude minutieuse des faits historiques. Ce qui est plus grave, c'est d'introduire en fraude une estimation de la valeur des époques historiques dans un exposé qui prétend être scientifique. Il y a eu un âge d'or, suivi d'une ère moins bonne mais encore supportable, jusqu'au jour où survint le capitalisme et avec lui tous les maux imaginables.

[1] Cf. Poehlmann, t. II, p. 576.
[2] Cf. Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates*, p. 182.

Ainsi l'ordre social capitaliste apparaît de prime abord comme maudit ; son seul mérite est, par l'excès même de son horreur, de préparer le monde à accueillir la libération et le salut du socialisme.

2. — L'homme et la femme à l'époque de la propriété brutale

Les recherches récentes de l'ethnographie et de la préhistoire ont permis de rassembler de nombreux matériaux pour l'histoire des relations sexuelles et la jeune science de la psychanalyse a posé le fondement d'une théorie scientifique de la vie sexuelle. Il est vrai que jusqu'ici la sociologie n'a pas encore su utiliser les richesses d'idées et de faits que lui apportaient ces disciplines. Elle n'a pas encore été capable de poser les problèmes sous une forme nouvelle, pour les adapter aux questions qui devraient aujourd'hui l'intéresser en première ligne. Les explications qu'elle apporte encore sur l'exogamie et l'endogamie, sur la promiscuité et surtout sur le matriarcat et le patriarcat ne répondent plus aux exigences qu'on est en droit de formuler aujourd'hui. La connaissance sociologique de la préhistoire du mariage et de la famille est si insuffisante qu'elle ne peut nous servir à élucider les problèmes qui nous occupent ici. La sociologie n'offre un terrain à peu près ferme que pour la période historique.

Les relations familiales au temps où dominait le principe de la force ont un caractère bien net : domination absolue de l'homme. Ici le mobile que l'on constate dans la nature pour les relations sexuelles, où le mâle est la partie agressive, est poussé à l'extrême. L'homme prend possession de la femme et il réalise cette possession de l'objet sexuel, comme il fait pour les autres biens du monde extérieur. La femme devient purement et simplement une chose. La femme peut être acquise par rapt, achat, prescription ; on peut en faire cadeau, la léguer par testament ; bref dans la maison elle est comme une esclave. Tant qu'il vit, le mari est juge. S'il meurt, on lui fait suivre dans son tombeau sa femme avec d'autres biens[1]. C'est là l'état juridique que les sources les plus anciennes du droit chez tous les peuples nous présentent dans une concordance à peu près parfaite. Les historiens essaient d'ordinaire, surtout quand il s'agit de l'histoire de leur propre peuple, d'atténuer l'impression pénible que laisse chez l'homme moderne la peinture de ces temps anciens. À cet effet ils font remarquer que la vie était plus douce que la lettre de la loi, et que les relations entre époux n'ont pas été troublées par la dureté du

[1] Cf. Westermarck, *Geschichte der menschlischen Ehe*, trad. de l'anglais par Katscher et Graser, 2e éd., Berlin ; 1902, p. 122. — Weinhold, *Die deutschen Frauen in dem Mittelalter*, 3e éd., Vienne, 1897, t. II, pp. 9 et suiv.

droit. Du reste, après quelques remarques sur l'antique rigueur des mœurs et sur la pureté de la vie familiale ils ont hâte de s'écarter d'un sujet qui s'accommode si mal à leur système[1]. Mais ces essais de justification, inspirés par leur point de vue nationaliste et leur prédilection pour le passé, pèchent par la base. La conception du caractère des rapports entre hommes et femmes que l'on trouve dans les anciennes lois et dans les anciens droits n'est pas le résultat des spéculations théoriques de savants fantasques enfermés dans leur tour d'ivoire. Elle est liée de la vie même et rend exactement l'idée que les hommes et les femmes se faisaient du mariage et des relations entre les personnes de sexe différents. Une Romaine, qui était sous la tutelle (manus) de son mari, ou de sa famille, une Germaine qui pendant toute sa vie restait assujettie à l'autorité maritale ou « Munt » trouvaient leur situation vis-à-vis de l'homme naturelle et juste, dans leur for intérieur elles ne se rebellaient pas, elles n'essayaient pas de secouer leur joug. Mais cela ne prouve pas que, entre la loi et son application, il y ait eu un abîme. Cela montre seulement que ces institutions correspondaient aussi au sentiment des femmes. Et cela n'est pas pour nous surprendre. Les conceptions morales et juridiques d'une époque ne pénètrent pas seulement ceux qui semblent en tirer profit, mais aussi ceux qui semblent en pâtir ; leur souveraineté se manifeste précisément dans le fait que ces conceptions sont acceptées par ceux à qui elles demandent des sacrifices. Avec la domination du système fondé sur la force la femme est la servante de l'homme. Elle considère que c'est là sa destinée. Elle partage l'opinion que le Nouveau Testament résume avec beaucoup de concision : l'homme n'est pas fait pour la femme, mais la femme pour l'homme[2].

Le principe de force, du reste, ne connaît que les hommes. Eux seuls sont les porteurs de la force. Eux seuls ont des droits et des exigences. La femme n'est qu'un objet sexuel. Les femmes ont toutes un maître, père, tuteur, époux. Les filles de joie elles-mêmes ne sont pas libres, elles appartiennent au propriétaire du lupanar. C'est à lui, et non avec la fille de joie, que traite le client. Quant à la vagabonde, elle est gibier public dont chacun peut user à sa guise. La femme n'a pas le droit de choisir un mari. Elle est donnée au mari et le mari la prend. Qu'elle l'aime, c'est son devoir, peut-être aussi son mérite. Cela augmente les joies que le mari retire du mariage, mais pour la conclusion du mariage ces sentiments n'ont pas d'importance. Là-

[1] Cf. Weinhold, t. II, pp. 7 et suiv.
[2] Cf. I *Cor.*, 11, 9.

dessus on ne demande pas l'avis de la jeune fille. Le mari a le droit de la chasser ou de divorcer. Elle n'a pas ce droit.

C'est ainsi que, sous le règne de la violence le point de vue de l'homme en tant que maître l'emporte sur tous les essais tentés auparavant pour évoluer vers l'égalité de droits des deux sexes. Dans la légende l'on trouve encore quelques traces d'une assez grande liberté sexuelle de la femme — par exemple Brunhilde — mais on ne comprend plus de telles figures. La prépondérance de l'homme est si forte qu'elle va à l'encontre de la nature et des rapports sexuels, et que l'homme, ne serait-ce que pour des motifs purement sexuels, est forcé dans son propre intérêt d'en affaiblir la portée.

Car il est antinaturel que l'homme prenne la femme comme une chose sans volonté. L'acte sexuel est un don et une prise réciproques, et un comportement purement passif de la femme diminue chez l'homme son désir et son plaisir. L'homme doit éveiller l'empressement accueillant de la femme s'il veut lui-même satisfaire son instinct. Le vainqueur qui traîne l'esclave dans son lit, l'acheteur qui a acheté une fille à son père doivent solliciter ce que la violence employée avec une femme qui résiste ne saurait leur donner. L'homme qui, pour le public, semble le maître absolu de sa femme n'est point dans sa maison aussi puissant qu'il le croit. Il doit céder à la femme une partie de son pouvoir, cachant anxieusement cette faiblesse aux yeux du monde.

Mais il y a autre chose. Le principe despotique, qui fait de la femme une serve et donc entrave les rapports sexuels, impose précisément à l'individu dans la vie de chaque jour une contrainte de ses penchants et le force à imposer moralement un frein à son instinct sexuel. Il en résulte une transformation de l'acte sexuel qui devient un effort psychique extraordinaire, qui ne réussit qu'à l'aide d'incitations particulières. L'acte sexuel demande alors une disposition psychique à l'égard de l'objet sexuel. C'est l'amour, l'amour qui est inconnu à l'homme originel et à la brute humaine, qui profitent sans choix de toutes les occasions sexuelles qui s'offrent à eux. Le caractère essentiel de l'amour, à savoir l'idolâtrie de l'objet sexuel, est inconciliable avec la position méprisable de la femme régie par le principe despotique. Le principe despotique fait de la femme une vulgaire servante. L'amour voit en elle une reine.

De cette opposition naît dans les rapports des sexes la première et importante contradiction que nous pouvons étudier à la lumière de l'histoire. Mariage et amour entrent en conflit. Extérieurement ces oppositions peuvent présenter des apparences diverses, foncièrement elles sont partout identiques. L'amour a fait son entrée dans la vie sentimentale et intellectuelle des hommes et des femmes. De plus

en plus il deviendra le centre de la vie psychique, donnant à l'existence et son sens et son charme. Mais cet amour n'a pour l'instant rien à voir avec le mariage et avec les rapports entre époux. De cette dualité naîtront de graves conflits que nous révèle la poésie épique et lyrique de l'époque chevaleresque. Ces conflits nous sont devenus familiers, car ils ont été immortalisés dans d'impérissables chefs-d'œuvre ; l'art des épigones et l'art de ceux qui puisent leurs sujets dans les situations primitives subsistant encore aujourd'hui, les utilisent encore. Cependant nous autres modernes nous ne pouvons plus les concevoir. Nous ne pouvons plus comprendre ce qui s'oppose à une solution des conflits satisfaisant l'homme et la femme, ni pourquoi ceux qui s'aiment doivent rester séparés et liés à ceux qu'ils n'aiment pas. Lorsque l'amour est payé de retour, lorsque l'homme et la femme ne désirent rien de plus que de rester toujours attachés par un amour réciproque, nous trouvons que tout est en ordre. Dans les circonstances où nous vivons le genre de poésie qui traite exclusivement de ces amours ne peut avoir d'autre conclusion que le mariage final de Hans et de Grete. Si ce dénouement ravit les lecteurs des périodiques familiaux, on peut être assuré qu'il ne provoquera pas de conflits tragiques.

Si nous n'avions pas connaissance de ces traditions littéraires et que nous cherchions en remontant à d'autres sources, à nous rendre compte des relations qui existaient au Moyen Âge entre les sexes, nous pourrions nous faire une image des conflits psychiques de la galanterie chevaleresque et nous figurer qu'ils proviennent de la position angoissante dans laquelle l'homme se trouve entre deux femmes, l'épouse à qui le rattache le sort de ses enfants et de sa famille et la dame à qui son cœur appartient ou de la triste position de la femme que son mari néglige, entièrement occupé au service d'une autre femme. Mais un tel sentiment était inconnu à une époque dominée par le principe despotique. Le Grec qui passait son temps entre les hétaïres et les jeunes garçons ne trouvaient pas du tout pesantes psychiquement les relations avec sa femme et celle-ci ne croyait point que ses propres droits fussent lésés par l'amour de son mari pour une courtisane. Ni le troubadour, qui se consacrait entièrement à la dame de son cœur, ni sa femme qui l'attendait patiemment au foyer, ne souffraient de cette dualité de l'amour et du mariage. Ulrich von Liechtenstein aussi bien que sa brave femme ne trouvaient rien à redire au service de l'amour chevaleresque. Le conflit dans la vie d'amour chevaleresque vint d'une tout autre cause. L'amour de la femme, quand elle allait jusqu'à donner son corps, lésait les droits du mari. Quel que fût son zèle à se procurer à lui-même les faveurs d'autres femmes, il ne pouvait pas souffrir que

d'autres portassent atteinte à son droit de propriété et possédassent sa femme. C'est là un conflit qui correspond tout à fait aux idées du principe despotique. Ce qui offense l'époux ce n'est pas que l'amour de sa femme aille à un autre, mais que son corps, qui est sa propriété, appartienne à un autre. Tant que l'amour de l'homme ne visait pas les épouses des autres hommes mais s'adressait, en dehors de la société, à des prostituées, à des esclaves, à de jeunes garçons, comme c'était en général le cas dans l'antiquité et en Orient, il ne pouvait y avoir matière à conflit. L'amour ne provoque le conflit que lorsque la jalousie de l'homme entre en jeu. L'homme seul, en tant que propriétaire de sa femme, a droit à la possession entière de sa femme. La femme ne jouit pas du même droit vis-à-vis de son mari. Aujourd'hui encore on juge très différemment l'adultère du mari et l'adultère de la femme, mari et femme n'envisagent pas de la même manière l'adultère du conjoint. C'est là une survivance d'une conception qui par ailleurs nous est déjà devenue étrangère.

Tant que domina le principe despotique la vie amoureuse ne pouvait se développer favorablement. Bannie du foyer domestique, elle se réfugie dans des cachettes parfois singulières. Le libertinage commence à pulluler, les perversions des penchants naturels se multiplient. Avec la liberté des relations sexuelles qui, à côté des rapports conjugaux, dégénère de plus en plus en licence, les maladies vénériennes trouvent un terrain favorable à leur diffusion. On discute encore pour savoir si la syphilis a existé de tout temps en Europe, ou si elle a été importée à la suite de la découverte de l'Amérique. Ce qui est certain c'est qu'au début du XVI[e] siècle, elle commence à s'étendre comme une véritable épidémie. Au milieu des misères qu'elle provoque le jeu d'amour du romantisme chevaleresque disparaît.

3. — Le mariage contractuel

Au sujet de l'influence de l'« économique » sur les relations sexuelles l'opinion est unanime. Cette influence, dit-on, a été néfaste. La pureté naturelle et originelle des relations sexuelles a été troublée par les considérations économiques qui s'y sont mêlées. Dans aucun domaine de la vie humaine l'influence du progrès culturel et surtout l'accroissement de la richesse n'ont été plus nuisibles. Les hommes des temps les plus reculés s'accouplaient dans l'amour le plus pur, avant l'ère capitaliste le mariage et la vie familiale étaient aussi simples que naturels. Il était réservé au capitalisme d'amener à sa suite les mariages d'argent et de raison d'une part et de l'autre la prostitution et le libertinage sexuel. Malheureusement les recherches récen-

tes de l'histoire et de l'ethnographie ont prouvé la complète fausseté de cette conception et elles nous ont donné une tout autre et nouvelle image de la vie sexuelle dans les temps les plus reculés et chez les peuples primitifs. La littérature moderne a montré combien à la campagne les conditions de vie répondaient peu à l'idée qu'on s'en faisait naguère lorsqu'on employait le beau mot de « l'innocence des mœurs paysannes. » Mais le vieux préjugé était si solidement enraciné, qu'il n'en fut guère ébranlé. Du reste la littérature socialiste a cherché à ranimer et à populariser la vieille légende avec beaucoup de pathos et avec l'insistance qui lui est propre. Aussi trouverait-on peu de personnes pour ne pas croire d'abord que la conception moderne du mariage comme contrat soit dommageable à l'essence de l'union des sexes, et ensuite que le capitalisme ait détruit la pureté de la vie familiale.

Pour l'examen scientifique des rapports entre le mariage et l'économique il est difficile de prendre position à l'égard de cette interprétation des problèmes, inspirée peut-être par de bonnes et naïves intentions, mais par trop dénuée de bon sens. L'examen scientifique ne permet pas de juger ce qui est bon, noble, moral et vertueux. Ce n'est pas de sa compétence. Mais sur un point important il lui faudra bien rectifier la conception courante. L'idéal pour les rapports entre les sexes, tel que l'envisage notre époque, est tout autre que celui des temps reculés, et jamais l'on ne fut si près d'y atteindre que de nos jours. Les relations sexuelles du bon vieux temps, mesurées à notre idéal d'aujourd'hui, semblent bien peu satisfaisantes. Par conséquent cet idéal a dû prendre corps au cours de cette évolution que les conceptions courantes condamnent et rendent responsable du fait que cet idéal n'est pas encore parfaitement réalisé. Ainsi nous constatons tout de suite que la doctrine en honneur ne peut correspondre aux rapports réels, que cette doctrine met tout à l'envers et n'a pour la solution des problèmes aucune valeur.

Avec la domination du système despotique l'on trouve partout la polygamie. Chaque homme a autant de femmes qu'il en peut défendre. Les femmes sont une de ces propriétés dont il est toujours préférable d'avoir beaucoup que peu. Comme on cherche à avoir toujours plus d'esclaves et de vaches, on cherche aussi à posséder plus de femmes. Le comportement moral de l'homme envers ses femmes est le même qu'envers ses esclaves et ses vaches. De la femme il exige la fidélité, il est le seul qui ait le droit de disposer de son travail et de son corps, mais lui ne se sent en aucune manière lié

à sa femme. La fidélité des hommes implique la monogamie[1]. Lorsqu'au-dessus du mari il y a encore un seigneur plus puissant, celui-ci, parmi tous ses droits, a celui de disposer des femmes de ses sujets[2].

Le fameux droit de jambage était un ressouvenir de ces mœurs dont on trouvait un dernier vestige dans les relations entre beau-père et bru dans la famille primitive.

La polygamie n'a pas été abolie par les réformateurs de la morale. Ce n'est pas l'Église qui l'a combattue la première. Pendant des siècles le christianisme n'opposa aucune barrière à la polygamie des rois barbares. Charlemagne entretenait encore de nombreuses concubines[3]. La polygamie n'a jamais été, par ses conditions mêmes, une institution à l'usage des gens pauvres. Elle était réservée aux personnages riches et importants[4]. Mais c'est justement dans ces familles nobles qu'elle offrait des difficultés parce que les femmes, entrant dans la famille du mari pouvaient hériter et posséder, et apportant une riche dot disposaient de droits étendus sur la disposition de leur patrimoine. La femme de riche famille, qui apporte de la richesse en mariage, et ses parents ont petit à petit conquis la monogamie qui est positivement la conséquence de la pénétration dans la famille de l'esprit et du calcul capitalistes. Pour protéger juridiquement la fortune de la femme et de ses enfants on fut amené à établir une démarcation très nette entre les unions et les enfants légitimes et illégitimes, si bien que les rapports entre époux finirent par être reconnus comme un contrat réciproque[5].

En pénétrant dans le droit matrimonial l'idée de contrat brise la souveraineté de l'homme et fait de la femme une compagne égale en droits. Pas à pas elle conquiert la position qu'elle occupe aujourd'hui au foyer et qui ne diffère de celle du mari que par la différence d'activité dans la vie pratique de l'homme et de la femme. Les prérogatives qui sont restées au mari sont peu de chose. Ce sont des prérogatives honorifiques, par exemple : la femme porte le nom du mari.

C'est le droit sur les biens conjugaux qui a favorisé cette évolution du mariage. La position de la femme dans le mariage s'est améliorée à mesure que reculait le principe despotique, à mesure que

[1] Cf. Weinhold, *Die deutschen Frauen in dem Mittelalter*, 1re éd., Vienne, 1851, pp. 292 et suiv.

[2] Cf. Westermarck, pp. 74 et suiv. — Weinhold, t. I, p. 273, 3e éd.

[3] Cf. Schroeder, *Lehrbuch der deutschen Techtsgeschichte*, 3e éd., Leipzig, 1898, pp. 70 et 110. — Weinhold, t. II, pp. 12 et suiv.

[4] Cf. Tacite, *Germanie*, chap. 17.

[5] Cf. Marianne Weber, *Ehefrau und Mutter in der Reichsenwicklung*, Tubingue, 1907, pp. 53 et suiv., pp. 217 et suiv.

progressait l'idée de contrat dans les autres domaines du droit concernant le régime des biens, ce qui entraînait forcément une transformation des rapports concernant le régime des biens entre époux. La capacité juridique de la femme en ce qui touche les biens apportés par elle en mariage et les acquêts, de même que la transformation des obligations usuelles de l'homme envers elle en prestations obligatoires pouvant être fixées par les tribunaux, ont libéré la femme de la puissance du mari.

Le mariage, tel que nous le connaissons aujourd'hui, est le résultat de l'idée de contrat qui a pénétré ce domaine de la vie humaine. Toutes les images idéales que nous nous faisons du mariage sont nées de cette conception. Le mariage unit un homme et une femme, il ne peut être contracté sans la libre volonté des deux parties, il impose aux deux époux l'obligation d'une fidélité réciproque, l'infidélité de l'homme ne pouvant être jugée autrement que celle de la femme ; les droits de l'homme sont, sur tous les points importants exactement les mêmes que ceux de la femme, ce sont là les conditions impératives qui découlent de la manière dont nous envisageons aujourd'hui le problème de la communauté sexuelle. Aucun peuple ne peut se vanter que ses lointains ancêtres aient eu sur le mariage les idées que nous professons aujourd'hui ? La sévérité des mœurs était-elle autrefois plus rigoureuse qu'aujourd'hui ? La science ne saurait en juger. Nous pouvons seulement affirmer que nos idées sur ce que doit être le mariage diffèrent de celles de générations passées, et que leur idéal du mariage apparaît à nos yeux comme immoral.

Si les panégyristes du bon vieux temps protestent contre le divorce et la séparation et qu'ils assurent que cela n'existait pas autrefois, ils ont évidemment raison. La faculté qu'avait autrefois le mari de répudier la femme n'a rien de commun avec le droit de divorcer. Rien ne montre mieux le grand changement de conception qu'une comparaison entre les deux institutions. Si dans la lutte contre le divorce l'Église marche à la tête, il est opportun de rappeler que l'idéal moderne du mariage, monogamie avec droits égaux des époux, droits qu'elle entend défendre aujourd'hui, n'est pas dû au développement de l'Église, mais à celui du capitalisme.

4. — Les problèmes de la vie conjugale

Dans le mariage contractuel moderne, issu de la volonté de l'homme et de la femme, mariage et amour sont réunis. Le mariage ne semble justifié moralement que s'il est contracté par amour. Si les fiancés ne s'aiment pas, cela nous semble choquant. Les mariages princiers conclus à distance sont, du reste, comme toutes les pensées

et les actions des maisons régnantes, tout imprégnés des conceptions de l'époque despotique. Si pour le public on en fait des « mariages d'amour », c'est que même les maisons princières sont forcées de faire cette concession à l'idéal bourgeois du mariage.

Les conflits de la vie conjugale moderne proviennent d'abord du fait que l'ardeur de l'amour n'est pas d'une durée illimitée, tandis que le mariage est conclu pour la vie entière. « La passion s'enfuit, l'amour doit demeurer », dit Schiller, le peintre de la vie conjugale de la bourgeoisie. Dans la plupart des mariages où sont nés des enfants l'amour entre époux disparaît lentement, remplacé par une affection amicale, coupée pendant longtemps encore d'étincelles ravivant brièvement l'amour d'autrefois. La vie en commun devient une habitude. Les enfants font revivre aux parents leur jeunesse, cela les console du renoncement nécessaire que l'âge vient leur imposer avec la disparition progressive de leurs propres forces. Il y a bien des voies qui amènent l'homme à se soumettre à son éphémère destin. Au croyant la religion apporte sa consolation et son réconfort, en reliant son existence individuelle au cours infini de la vie éternelle ; elle lui assigne une place assurée dans le plan impérissable de celui qui créa et maintient les mondes ; ainsi elle les hausse, au delà du temps et de l'espace, de la vieillesse et de la mort, dans les régions divines. D'autres vont chercher consolation dans la philosophie. Ils renoncent à l'appui de toutes les hypothèses qui contredisent l'expérience et méprisent les consolations faciles ; ils ne cherchent pas à édifier des images et des représentations arbitraires, destinées à nous faire croire à un autre ordre du monde que celui que nous sommes bien forcés de reconnaître autour de nous. La grande foule des hommes enfin suit une troisième route. Mornes et apathiques, ils s'enfoncent dans le trantran quotidien, ils ne pensent pas au lendemain, ils deviennent les esclaves de leurs habitudes et de leurs passions.

Mais entre ces groupes il en est un quatrième qui ne sait ni où ni comment trouver la paix. Ceux-là ne peuvent plus croire, parce qu'ils ont goûté des fruits de l'arbre de la connaissance ; ils ne peuvent s'enfoncer dans une morne hébétude, parce que leur nature s'insurge. Pour s'accommoder philosophiquement à leur situation ils sont trop inquiets, pas assez mesurés. Ils veulent lutter pour conquérir à tout prix le bonheur et le conserver. En y mettant toute leur force ils secouent les barreaux des grilles qui arrêtent leurs penchants. Ils n'entendent pas se contenter de peu ; ils veulent l'impossible : ils cherchent le bonheur non dans l'effort pour y atteindre, mais dans sa plénitude, non dans les combats, mais dans la victoire.

Ce sont ces natures qui ne peuvent plus supporter le mariage quand le feu sauvage du premier amour commence à s'éteindre. Ils

demandent à l'amour de satisfaire aux exigences les plus hautes, ils ne connaissent pas de limite à l'estime exagérée de l'objet sexuel et déjà pour des raisons physiologiques et beaucoup plus rapidement que ceux qui ont su garder la mesure, ils éprouvent dans l'intimité conjugale des désillusions qui changent quelquefois en leurs contraires les sentiments du début. L'amour devient haine et la vie conjugale un tourment. Il n'est pas fait pour le mariage celui-là qui ne sait pas se contenter de peu, qui ne veut pas baisser d'un ton les enthousiasmes qui l'animaient au début du mariage d'amour, celui-là qui ne sait pas reporter, purifiée par ses enfants, cette part d'amour, que le mariage ne peut plus satisfaire. Du mariage il se dirigera vers d'autres buts d'amour, pour refaire chaque fois dans ces nouvelles liaisons les vieilles expériences.

Tout cela n'a aucun rapport avec les données sociales du mariage. Si les mariages malheureux tournent mal, ce n'est point parce que les conjoints vivent dans une société capitaliste où existe la propriété privée des moyens de production. Le mal dans ces mariages ne vient pas du dehors, mais du dedans, c'est-à-dire des dispositions des époux. Si ces conflits n'ont pas existé dans la société d'avant le capitalisme, ce n'est point parce que le mariage offrait dans sa plénitude ce qui manque à ces mariages languissants, mais bien parce qu'à cette époque amour et mariage étant séparés, l'on ne demandait pas au mariage un bonheur sans nuages et sans fin. C'est seulement la conséquence logique de l'idée de contrat et de consentement qui fait que les époux demandent au mariage de satisfaire durablement leur désir d'amour. Et c'est demander au mariage une exigence qu'il lui est impossible de satisfaire. Le bonheur de l'amour est dans la lutte pour obtenir les faveurs de l'être aimé, et dans le désir réalisé de s'unir à lui. Le bonheur d'un amour à qui est refusée la satisfaction physiologique peut-il durer ? La question reste ouverte. Ce qui est certain, c'est que l'amour, lorsqu'il est parvenu à ses fins, se refroidit plus ou moins vite et qu'il serait vain de vouloir éterniser le bonheur passager de l'heure du berger. Le mariage non plus ne peut changer la vie en une suite infinie de jours heureux, de jours tout remplis des merveilleuses jouissances de l'amour. À cela le mariage ni les circonstances du milieu social ne peuvent rien.

Les conflits de la vie conjugale causés par certaines situations sociales sont d'un intérêt secondaire. Des mariages sont conclus sans amour simplement en raison de la dot de la femme ou de la fortune du mari, pour des raisons économiques bien des mariages finissent malheureusement, mais cela n'a pas l'importance qu'on pourrait croire si l'on en jugeait par les innombrables ouvrages de littérature

qui traitent de ces problèmes. Pour peu qu'on veuille chercher un moyen de sortir de ces conflits, il est facile à trouver.

En tant qu'institution sociale le mariage est une incorporation de l'individu dans l'ordonnance de la société qui lui assigne un champ d'action précis avec ses devoirs et ses tâches. Des natures fortes, dont les facultés dépassent de beaucoup la moyenne, ne peuvent supporter la contrainte de cette incorporation dans les cadres de la vie de la masse. Celui qui se sent capable d'inventer et d'accomplir de très grandes choses et qui est prêt à donner sa vie plutôt que d'être infidèle à sa mission ne pensera jamais à y renoncer pour l'amour d'une femme ou de ses enfants. Dans la vie d'un homme de génie, quelque capable qu'il soit d'amour, la femme, et tout ce qui s'y rattache, n'occupe qu'une place restreinte. Nous faisons ici abstraction de ces grands esprits, comme Kant, chez qui les préoccupations sexuelles s'étaient comme spiritualisées dans un autre effort, et aussi de ces hommes dont l'esprit ardent se consume dans une poursuite insatiable de l'amour et qui, ne pouvant s'accommoder des désillusions inévitables de la vie conjugale, courent, sans trêve ni repos, d'un amour à l'autre. De même l'homme génial dont la vie conjugale au début semble suivre un cours normal et du point de vue de la vie sexuelle ne se distingue pas de celle des autres gens, ne peut pourtant pas à la longue se sentir comme lié par le mariage sans faire violence à son propre moi. Dans l'accomplissement de ses desseins l'homme de génie ne se laisse arrêter par aucunes considérations intéressant la commodité des autres hommes, quand bien même ils le toucheraient de très près. Les liens du mariage deviennent pour lui des chaînes insupportables ; il cherche à les briser, ou à les desserrer, assez pour qu'il puisse librement marcher de l'avant. Le mariage est une marche à deux dans les rangs de la grande colonne de route de la multitude dont celui qui veut suivre sa propre route doit se séparer. Il a rarement la chance de trouver une femme capable de l'accompagner dans son sentier solitaire.

Il y a longtemps qu'on avait constaté tout cela, et c'était une idée si répandue dans la masse, que chaque homme y trouvait une justification pour tromper sa femme. Mais les génies sont rares et ce n'est point parce que quelques hommes exceptionnels ne peuvent s'y adapter, qu'une institution sociale perd sa raison d'être. De ce côté l'institution du mariage ne courait aucun danger.

Les attaques du mouvement féministe du XIX^{e} siècle contre le mariage paraissaient beaucoup plus graves. Le mariage, prétendait-on, force la femme à abdiquer sa personnalité. Tandis que le mariage donne à l'homme le libre champ où développer ses forces, il interdit à la femme toute liberté. Cela est dans la nature du mariage qui

attelle ensemble homme et femme et abaisse ainsi la femme plus faible au rôle de servante du mari. Une réforme n'y pourrait rien changer ; seule la suppression du mariage pourrait y apporter un remède. Non seulement pour vouloir vivre sa vie sexuelle, mais pour pouvoir développer son individualité, la femme, disait-on, doit aspirer à se libérer de ce joug. À la place du mariage il faudrait des unions libres assurant aux deux parties leur entière liberté.

L'aile extrémiste du mouvement féministe qui défend ce point de vue, oublie que ce n'est pas l'institution du mariage qui entrave le développement de la personnalité de la femme. Ce qui gêne la femme dans le développement de ses forces et de ses facultés, ce n'est pas d'être liée à son mari, à ses enfants, au ménage, mais le fait que la fonction sexuelle exige beaucoup plus du corps de la femme que du corps de l'homme. La grossesse, l'allaitement prennent les meilleures années de la femme, les années pendant lesquelles l'homme peut concentrer ses forces sur de grandes tâches. On peut déplorer l'injustice de la nature qui a réparti inégalement les charges de la reproduction, on peut penser qu'il est indigne d'une femme d'être une faiseuse d'enfants et une nourrice. Mais cela ne change rien aux conditions naturelles. La femme a peut-être le choix entre renoncer au plus profond bonheur de la femme, la maternité, ou renoncer au développement de sa personnalité, en agissant et en luttant comme un homme. Mais au fond un tel choix lui est-il permis si la suppression de la maternité lui cause un dommage qui retombe sur toutes les autres fonctions vitales ? Sans doute, si elle devient mère, avec ou sans mariage, elle est empêchée de vivre une vie libre et indépendante comme l'homme. Il y a eu des femmes remarquables qui, en dépit de la maternité, ont accompli dans bien des domaines des choses excellentes. Mais si les très grandes choses, si le génie n'ont pas été l'apanage du sexe féminin, c'est précisément à cause de la place que la sexualité tient dans la vie.

Rendre les droits juridiques de la femme égaux à ceux de l'homme, assurer à la femme les possibilités légales et économiques de développer ses facultés et de les manifester par des actes correspondant à ses goûts, à ses désirs, et à sa situation financière, tant que le mouvement féministe se borne à ces revendications, il n'est qu'une branche du grand mouvement libéral en qui s'incarne l'idée d'une évolution libre et paisible. Si, allant au delà de ces revendications, le mouvement féministe entend combattre des organisations de la vie sociale avec l'espoir de se débarrasser ainsi de certaines bornes que la nature a imposées au destin humain, alors le mouvement féministe n'est plus qu'un fils spirituel du socialisme. Car c'est le propre du socialisme de chercher dans les institutions sociales les racines de

conditions données par la nature, et donc soustraites à l'action de l'homme, et de prétendre en les réformant réformer la nature elle-même.

5. — L'amour libre

La solution radicale que les socialistes proposent pour les problèmes sexuels est l'amour libre. La société socialiste fait disparaître la dépendance sexuelle et économique de la femme, réduite à compter sur le revenu de son mari. Homme et femme reçoivent les mêmes droits économiques et ont aussi les mêmes devoirs, à moins que la maternité de la femme n'exige qu'on lui accorde une position spéciale. L'entretien et l'éducation des enfants sont assurés par les fonds publics. Du reste ils sont affaire de la société et non plus des parents. Ainsi les relations entre les sexes sont soustraites à toute influence économique et sociale. L'accouplement, forme la plus simple d'union sociale, cesse d'être le fondement du mariage et de la famille. La famille disparaît ; il n'y a plus, d'un côté, que la société, de l'autre, des individus. Le choix dans l'amour est devenu entièrement libre. Homme et femme s'unissent et se séparent, comme bon leur semble. Le socialisme, dit-on, ne crée là rien de nouveau, mais ne fait que replacer « à un niveau de culture plus élevé et dans des formes sociales nouvelles l'état de choses qui régnait partout à un niveau de culture primitif et avant que la propriété privée ne dominât la société[1] ».

Ce ne sont pas les démonstrations, onctueuses ou venimeuses, des théologiens et autres prêcheurs de morale qui auront facilement raison de ce programme. La plupart des écrivains qui se sont occupés du problème des relations entre les sexes sont dominés par l'idée ascétique et monacale des théologiens moralistes. Pour eux l'instinct sexuel est tout simplement un mal ; la sexualité est un péché et la volupté un cadeau du diable. Rien que de penser à ces choses leur semble immoral. Homologuera-t-on cette condamnation absolue de l'instinct sexuel ? Cela dépend entièrement des tendances et des estimations de chaque individu. Les tentatives des professeurs d'éthique pour juger ou condamner cet instinct du point de vue scientifique sont un travail vain. C'est méconnaître les bornes de la recherche scientifique de la connaissance que de lui attribuer la capacité de prononcer des jugements sur les valeurs, et d'exercer une influence sur les actions, non pas en démontrant clairement l'efficacité des moyens, mais en ordonnant les buts selon une certaine gradation.

[1] Cf. Bebel, *Die Frau und der Sozialismus*, 16e éd. Stuttgart, 1892, p. 343.

Par contre il serait du domaine des recherches scientifiques de l'éthique de montrer qu'en rejetant une fois pour toutes comme mauvais l'instinct sexuel on écarte toute possibilité d'arriver, en tenant compte de certaines circonstances, à une approbation morale, ou tout au moins à une tolérance de l'acte sexuel. La formule usuelle qui condamne le plaisir sensuel dans les rapports entre les sexes mais qui déclare moral l'accomplissement du devoir conjugal en vue de la procréation est le produit d'une bien indigente sophistique. Les gens mariés aussi s'accommodent de la sensualité. Jamais un enfant n'a été engendré et conçu par devoir civique en vue de procurer à l'État une recrue ou un contribuable. Une éthique qui a traité l'acte de la reproduction d'action honteuse, devrait logiquement demander une continence sans aucune restriction. Quand on veut que la vie ne s'éteigne pas, il ne faut pas faire de la source où elle se renouvelle un bourbier ou un vice. Rien n'a plus empoisonné la morale de la société moderne que cette éthique qui ne sait ni condamner ni approuver logiquement, qui brouille les frontières entre le bien et le mal, et donne au péché un piquant attrait. C'est elle qui est responsable si dans toutes les questions de morale sexuelle l'homme moderne est hésitant, sans point d'appui, ne comprenant même pas les grands problèmes des relations entre les sexes.

Dans la vie d'un homme la question sexuelle a moins d'importance que dans la vie de la femme. Lorsqu'il a contenté son désir, c'est pour lui une détente, il se sent libre et léger. La femme, elle, est dépendante du poids de la maternité, qu'elle a maintenant à porter. Sa destinée est incluse dans l'action sexuelle qui, dans la vie de l'homme, n'est qu'un incident. L'homme, quelle que soit l'ardeur et la sincérité de son amour, quelques grands que soient les sacrifices qu'il est prêt à faire pour la femme, reste toujours sur un plan supérieur au plan sexuel. Même les femmes finissent par se détourner, pleines de mépris, de celui pour qui la hantise sexuelle est tout, qui s'y consume et en périt. La femme, elle, s'épuise au service de l'instinct sexuel comme amante et comme mère. Pour l'homme il est souvent difficile, au milieu des luttes et des soucis de sa profession, de conserver la liberté intérieure qui lui assure le libre développement de son individualité ; sa vie amoureuse est pour lui un bien moindre obstacle. Pour l'individualité de la femme le danger est dans le complexe sexuel.

La lutte de la femme pour sa personnalité, voilà le fond du féminisme. Cette question n'intéresse pas seulement les femmes ; elle n'est pas moins importante pour les hommes que pour les femmes. Car hommes et femmes n'atteindront les hauteurs de la culture individuelle que s'ils ont parcouru ensemble le chemin. À la longue

l'homme ne pourra pas se développer librement si la femme l'entraîne dans les basses régions de la servitude intérieure. Assurer à la femme la liberté de sa vie intérieure, c'est la véritable question féministe ; elle est un chapitre des problèmes culturels de l'humanité.

L'Orient a été incapable de résoudre cette question et ce fut sa ruine. Pour l'Orient la femme est un instrument de plaisir pour l'homme, une faiseuse d'enfants, une nourrice. Chaque essor que la culture personnelle en Orient semblait prendre était toujours arrêté parce que l'élément féminin rabaissait sans cesse l'homme à la lourde atmosphère du harem. Aujourd'hui rien ne sépare davantage l'Orient de l'Occident que la position de la femme dans la société et la position de l'homme envers la femme. On prétend souvent que la sagesse des Orientaux a mieux conçu les plus hauts problèmes de l'existence que la philosophie des Européens. En tout cas l'Orient n'a pu résoudre la question sexuelle et cela a porté le coup fatal à ses civilisations.

Entre l'Orient et l'Occident on a vu grandir une civilisation originale, celle des anciens Grecs. Mais la civilisation antique n'a pas réussi à élever la femme à la même hauteur que l'homme. La civilisation grecque ne tenait pas compte de la femme mariée. L'épouse restait au gynécée, séparée du monde. Pour l'homme elle n'était que la mère de ses héritiers et la femme de charge de sa maison. L'amour du Grec s'adressait seulement à l'hétaïre, mais ne trouvant pas encore satisfaction dans ce commerce l'Hellène en vient finalement à l'amour homosexuel. Platon voit la pédérastie transfigurée par l'harmonie intellectuelle de ceux qui s'aiment et par l'élan joyeux vers la beauté de l'âme et du corps. L'amour avec la femme n'est pour lui que la satisfaction grossièrement sensuelle du désir.

Pour l'Occidental la femme est une compagne, pour l'Oriental une concubine. L'Européenne n'a pas toujours occupé la position qui lui revient aujourd'hui. Elle l'a peu à peu conquise au cours de l'évolution du principe despotique au principe contractuel. Juridiquement cette évolution lui a apporté l'entière égalité des droits. Homme et femme sont aujourd'hui égaux devant la loi. Les petites différences qui subsistent encore dans le droit privé sont sans importance pratique. Que la loi oblige la femme à obéir à l'homme n'a pas grand intérêt. Tant que le mariage subsistera l'un des conjoints sera forcé de se soumettre à l'autre ; est-ce l'homme ou la femme qui sera le plus fort, c'est ce que ne décideront jamais les paragraphes du code. Les femmes sont encore souvent gênées dans l'exercice de leurs droits politiques ; le droit électoral, des emplois officiels leur sont refusés, cela peut blesser leur honneur personnel, mais en dehors de cette considération tout cela n'a pas beaucoup d'importance.

La situation des forces politiques d'un pays ne sera guère modifiée parce que l'on aura accordé aux femmes le droit de vote. Les femmes de ces partis qui auront à souffrir de changements, qu'on peut prévoir sans doute peu importants, devraient en raison même de leurs intérêts politiques être plutôt des adversaires que des partisans du droit de vote féminin. La capacité de revêtir des emplois publics, ce sont moins les limites légales fixant leurs droits qui les en privent, que les particularités de leur caractère féminin. Sans déprécier la lutte des féministes pour l'élargissement des droits civiques de la femme, l'on est fondé à affirmer que les quelques restrictions imposées aux droits de la femme par la législation des États civilisés ne causent un sérieux dommage ni aux femmes, ni à la collectivité.

Dans les relations sociales en général le principe d'égalité devant la loi avait donné lieu à un malentendu qui se reproduisit aussi dans le domaine particulier des relations entre les sexes. De même que le mouvement pseudo-démocratique s'efforce de biffer par décrets les inégalités naturelles ou sociales, voulant rendre égaux les forts et les faibles, les doués et les non doués, les robustes et les malades, de même l'aile extrémiste du mouvement féministe entend rendre égaux les hommes et les femmes[1]. On ne peut, il est vrai, imposer à l'homme la moitié de la charge physique de la maternité mais on veut anéantir le mariage et la vie de famille pour accorder à la femme toutes les libertés qui paraissent encore compatibles avec la maternité. Sans s'embarrasser d'aucun égard envers mari et enfants, la femme doit avoir toute liberté d'action pour pouvoir vivre sa vie et développer sa personnalité.

Mais ce n'est point par décret que l'on peut changer les différences de caractères et de destinées des sexes, pas plus que les autres différences entre humains. Pour que la femme puisse égaler l'homme en action et en influence il lui manque bien plus que les lois ne pourront jamais lui donner. Ce n'est pas le mariage qui enlève à la femme sa liberté intérieure, mais ce trait de son caractère qui fait qu'elle a besoin de se dévouer à un homme et que l'amour pour son mari et pour ses enfants consume le meilleur de ses forces. Si la femme croit trouver son bonheur dans le dévouement à une profession, aucune loi humaine ne l'empêchera de renoncer à l'amour et au mariage. Quant à celles qui ne veulent pas y renoncer, il ne leur reste plus assez de force disponible pour maîtriser la vie, comme fait un homme. Ce n'est pas le mariage et la famille qui entravent la femme, mais la

[1] Ce serait déborder le cadre de notre exposé que d'étudier dans quelle mesure les revendications extrémistes du féminisme ont été lancées par des hommes et par des femmes dont le caractère sexuel n'était pas très nettement développé.

force qu'a sur elle l'emprise sexuelle. En supprimant le mariage on ne rendrait la femme ni plus libre ni plus heureuse ; on lui enlèverait simplement ce qui est l'essentiel de sa vie, sans lui rendre rien en échange.

La lutte de la femme pour l'affirmation de sa personnalité dans le mariage n'est qu'une partie de cette lutte pour la personnalité, lutte caractéristique de la société rationaliste dont le fondement économique repose sur la propriété privée des moyens de production. Il ne s'agit pas d'un intérêt particulier de la féminité. Rien du reste n'est plus insensé que d'opposer les intérêts masculins aux intérêts féminins, comme l'essaient les féministes extrémistes. Si les femmes n'arrivaient pas à développer leur moi, de manière à s'unir à l'homme en compagnes libres et de même rang, c'est toute l'humanité qui en pâtirait.

On ravit à la femme une partie de sa vie, si on lui enlève ses enfants pour les élever dans des établissements publics, et on prive les enfants de la meilleure école de leur vie si on les arrache au sein de leur famille. Tout récemment seulement la doctrine de Freud, le génial investigateur de l'âme humaine, a montré quelle impression profonde la maison paternelle exerce sur les enfants. L'enfant apprend des parents à aimer, et il reçoit ainsi d'eux les forces qui le rendront capables de grandir et de devenir un homme sain. Les internats sont une école d'homosexualité et de névrose. Qui a proposé de traiter hommes et femmes absolument de la même manière, qui a proposé que l'État règle les relations entre les sexes, que les nouveau-nés soient placés tout de suite dans des institutions publiques, que parents et enfants restent totalement inconnus les uns des autres, comme par hasard c'est Platon, pour qui les relations entre les sexes n'étaient que la satisfaction d'un besoin corporel.

L'évolution du principe despotique au principe contractuel a mis à la base des rapports entre les sexes le libre choix dicté par l'amour. La femme peut se refuser à chacun et a le droit d'exiger de l'homme à qui elle se donne fidélité et constance. C'est là la base sur laquelle fut fondé le développement de l'individualité féminine. Le socialisme, méconnaissant consciemment le principe du contrat, pour en revenir au principe despotique, agrémenté il est vrai d'une répartition égale du butin, est forcé finalement, en ce qui touche les rapports entre les sexes, de revendiquer la promiscuité.

6. — La prostitution

Le manifeste communiste déclare que « la famille bourgeoise trouve son complément » dans la prostitution publique. « Avec la disparition publique du capital disparaîtra aussi la prostitution[1] ». Dans le livre de Bebel sur la femme un chapitre a pour titre : « La prostitution, nécessaire institution sociale du monde bourgeois. » L'auteur démontre que pour la société bourgeoise la prostitution est aussi nécessaire que « la police, l'armée permanente, l'église, le patronat industriel[2] ». Et cette idée de la prostitution, produit du capitalisme, n'a cessé depuis de se répandre. Comme tous les prêcheurs de morale ne cessent de déplorer la décadence et accusent la civilisation moderne d'avoir créé la débauche, tout le monde finit par être persuadé que tout ce qu'il y a de répréhensible dans les relations sexuelles est un phénomène de décadence particulier à notre époque.

À cela il est facile de répondre, il est aisé de montrer que la prostitution est vieille comme le monde et qu'on la trouve chez tous les peuples[3]. Elle est un reste des anciennes mœurs et non le signe de décadence d'une haute culture. Ce qui lutte aujourd'hui le plus efficacement contre la prostitution, c'est la demande faite à l'homme de s'abstenir de relations sexuelles en dehors du mariage, en vertu du principe de l'égalité morale des droits entre femme et homme, qui est uniquement un idéal de l'époque capitaliste. L'époque du despotisme exigeait de la fiancée seulement, et non du fiancé, la pureté sexuelle. Toutes les circonstances qui favorisent aujourd'hui la prostitution n'ont rien à voir avec la propriété privée et avec le capitalisme. Le militarisme, qui écarte les jeunes gens du mariage, plus longtemps qu'ils ne le désireraient, n'est pas le moins du monde un produit du pacifique libéralisme. Que des fonctionnaires de l'État, ou des hommes occupant des fonctions analogues, ne pourraient vivre « conformément à leur rang » est, comme tout ce qui touche au « rang », un reste des idées d'avant le capitalisme. Le capitalisme ne connaît pas cette notion du rang et du conforme au rang. Dans le régime capitaliste chacun vit selon ses moyens.

Il y a des femmes qui se prostituent par goût du mâle, d'autres pour des motifs économiques. Chez beaucoup d'entre elles, pour les deux raisons. Il faut reconnaître que, dans une société où il n'y a aucune différence dans l'importance des revenus, le motif économique disparaîtrait tout à fait, ou du moins serait réduit à un mini-

[1] Cf. Marx et Engels, *Das Kommunistische Manifest*, 7e éd. Berlin, 1906, p. 35.
[2] Cf. Bebel, pp. 141 et suiv.
[3] Cf. Marianne Weber, pp. 6 et suiv.

mum. Il serait oiseux de se demander si, dans une société où tous les revenus seraient égaux, de nouveaux motifs sociaux ne pourraient favoriser la prostitution. En tout cas rien n'autorise à croire *a priori* que la moralité sexuelle serait plus satisfaisante dans une société socialiste que dans la société capitaliste.

Dans aucun domaine de la recherche sociale il n'y a plus d'idées à réformer que dans celui des relations entre la vie sexuelle et l'ordre fondé sur la propriété. Aujourd'hui ce problème est abordé avec toute sorte de préjugés. Il faudra considérer les faits autrement que font ceux qui rêvent d'un paradis perdu, voient l'avenir en rose et condamnent tout de la vie qui les entoure.

DEUXIÈME PARTIE : L'ÉCONOMIE DE LA COMMUNAUTÉ SOCIALISTE

SECTION I — L'ÉTAT SOCIALISTE ISOLÉ

CHAPITRE PREMIER — NATURE DE L'ÉCONOMIE

1. — Contribution à la critique du concept d'Économie

La théorie de l'économie politique est partie des considérations sur les prix exprimés en argent des biens économiques et des services. Le fond le plus ancien en est constitué par les recherches sur la nature de la monnaie, étendues ensuite aux variations des prix. L'argent, les prix exprimés en argent et tout ce qui a un rapport quelconque avec les calculs en argent, tels sont les sujets des problèmes que la science aborde en premier lieu. Les premiers essais de recherches économiques qui étaient contenus dans les travaux sur l'économie domestique et sur l'organisation de la production — en particulier de la production agricole — n'avaient pas été développés dans le sens de la connaissance des phénomènes sociaux. Ils servirent seulement de point de départ à la technologie et à certaines sciences de la nature. Ce n'était pas là le fait du hasard. L'esprit humain devait nécessairement passer par la rationalisation qui est incluse dans le calcul économique fondé sur l'usage de la monnaie, pour parvenir à concevoir et à étudier les règles permettant d'adapter ses actions aux lois naturelles.

L'ancienne économie politique ne s'était pas encore demandé ce qu'est exactement l'économie et l'activité économique. Elle avait trop à faire avec les grandes tâches que lui offraient les problèmes particuliers pour pouvoir songer à des recherches méthodologiques. On ne chercha que tardivement à se rendre compte des méthodes et des buts derniers de l'économie politique et de la place qu'elle doit occuper dans le système des sciences. La seule définition de son objet constituait un premier obstacle qu'on ne réussit pas à surmonter. Toutes les recherches théoriques, aussi bien celles des classiques que celles de l'école moderne, partent du principe d'économie. Mais il fallût bientôt reconnaître qu'en procédant ainsi il est impossible d'ar-

river à une définition rigoureuse de l'objet propre de l'économie, étant donné que le principe d'économie est un principe général qui s'applique à toute l'action rationnelle et non un principe spécifique s'appliquant seulement à l'action qui fait l'objet de l'économie politique[1]. Toute action rationnelle, et par suite susceptible d'être étudiée par la science, relève de ce principe. Aussi apparut-il tout à fait insuffisant lorsqu'il s'est agi de distinguer ce qui est spécifiquement économique, au sens traditionnel du mot, de ce qui ne l'est pas[2].

D'autre part il n'était pas davantage possible de délimiter l'action rationnelle d'après le but immédiat qu'elle se propose et de ne considérer comme objet de l'économie politique que l'action visant à pourvoir les hommes de biens matériels. Une telle conception est condamnée d'avance par le fait qu'en dernière analyse la fourniture de biens matériels ne sert pas seulement aux fins que l'on qualifie ordinairement d'économiques, mais en même temps, et bien davantage, à d'autres fins. Une telle distinction entre les motifs de l'action rationnelle implique un dualisme de l'action — action ayant des mobiles d'ordre économique et action ayant des mobiles d'un autre ordre —, dualisme qui est absolument incompatible avec l'unité nécessaire de la volonté et de l'action. Une théorie de l'action rationnelle doit permettre de comprendre cette action dans son unité.

2. — L'action rationnelle

L'activité rationnelle, et par suite la seule susceptible d'une étude rationnelle, ne connaît qu'un seul but : le plaisir le plus parfait de l'individu agissant, qui veut atteindre le plaisir et éviter la peine. Ceux qui veulent partir en guerre contre cette conception en sortant les phrases habituelles contre l'eudémonisme et l'utilitarisme feront bien de se reporter aux ouvrages de Stuart Mill[3] et de Feuerbach[4]. Ces auteurs montrent les méprises auxquelles cette doctrine a donné lieu et ils apportent la preuve irréfutable que l'on ne peut songer à motiver autrement une activité humaine raisonnable. Là-dessus inutile de perdre son temps. Ceux qui ne savent pas encore ce que l'é-

[1] Il était réservé à la tendance empirico-réaliste de l'école historico-sociologique, dans sa désespérante confusion de tous les concepts, de voir dans le principe d'économie un caractère spécifique de la production en économie monétaire ; cf. par ex. Lexis, *Allgemeine Volkswirtschaftslehre*, Berlin et Leipzig, 1910, p. 15.

[2] Cf. Ammon, *Objekt und Grundbegriffe der theoretischen Nationalökonomie*, 2e éd., Vienne et Leipzig, 1927, p. 185.

[3] Cf. J. St. Mill, *Das Nützlichkeitsprinzip*, trad. Wahrmund (Gesammelte Werke, édition allemande de Th. Gomperz, t. I. Leipzig, 1869, pp. 125-200).

[4] Cf. Ludwig Feuerbach, *Der Eudämonismus* (Sämtliche Werke, éd. Bolin et Jodl., T. X, Stuttgart, 1911, pp. 230-293).

thique entend par plaisir et par peine, bonheur et utilité, ceux qui opposent encore au « vulgaire » hédonisme la « sublime » éthique du devoir, ceux-là ne se laisseront jamais convaincre, pour la bonne raison qu'ils ne veulent pas être convaincus.

D'une manière générale l'homme n'agit que parce qu'il n'est pas pleinement satisfait. S'il jouissait constamment d'un bonheur parfait il n'aurait ni désir, ni volonté, il n'agirait pas. Dans le pays de Cocagne il n'y a aucune activité. Un homme qui agit est un homme à qui il manque quelque chose, un homme non satisfait. L'action a toujours pour but de supprimer un état de malaise dont on est conscient, d'obvier à un manque, de satisfaire et d'accroître le sentiment du bonheur. Si l'homme agissant avait à sa disposition toutes les sources extérieures de richesse en telle abondance qu'il pût par son activité atteindre à la satisfaction complète, il userait de ces ressources avec la plus parfaite insouciance. Il s'agirait seulement pour lui d'employer son activité personnelle, l'effort de ses propres forces, sa vie qui passe — toutes choses bien limitées au prix de ses nombreux besoins — pour atteindre au succès le plus grand et le meilleur possible. Il serait économe, non des biens matériels, mais de son travail et de son temps. Mais comme les biens matériels sont modiques en comparaison des besoins, il faut les employer d'abord pour les besoins les plus pressants et n'en consommer qu'un strict minimum pour chacun des résultats à atteindre.

Les terrains de l'action rationnelle et de l'économie ne font qu'un. Toute activité rationnelle est économie et toute économie est activité rationnelle. Par contre la pensée théorique ne ressort pas à l'économie. La pensée, qui cherche à concevoir et à comprendre le monde, ne porte pas en elle-même sa valeur (la science moderne ne connaît plus de valeur intrinsèque). Sa valeur lui vient de la satisfaction spontanée qu'elle procure au penseur et à ceux qui, après lui, repensent ses pensées. L'économie n'est pas plus une exigence du cerveau que des yeux ou du palais. Que telle ou telle chose soit plus ou moins agréable au palais n'a absolument rien à voir avec l'économie, qui n'influence en rien la sensation de plaisir. C'est seulement lorsque cette sensation sort du cadre théorique de la connaissance pour entrer dans celui de l'action, c'est seulement lorsqu'il s'agit de se procurer quelque chose de savoureux, qu'on a affaire à un fait économique. Il importe alors, premièrement, de n'employer pour se procurer cette jouissance rien qui soit soustrait à des besoins plus pressants. Deuxièmement, ce que l'on consacré, selon son importance, à l'obtention de cet objet savoureux, doit être utilisé entièrement, pour que rien n'en soit perdu, parce que autrement la satisfaction d'autres besoins, même secondaires, en souffrirait. Il en est de

même de la pensée. Les exigences de la justesse logique et de la vérité sont indépendantes de l'économie. L'action de penser prouve un sentiment de plaisir, celui que dégagent la vérité et la justesse, et non l'esprit d'économie dans les moyens employés. Une définition, par exemple, ne doit pas contenir plus qu'il n'est nécessaire. Cela n'est pas un besoin de l'économie mais de la justesse logique. Si elle contenait plus qu'il ne faut, elle serait fausse, et devrait donc provoquer non le plaisir mais le déplaisir. Exiger la précision nette des concepts n'est pas de nature économique mais de nature spécifiquement logique. Même lorsque la pensée cesse d'être théorique pour devenir la pensée préparatoire à l'action, le besoin n'est pas économie de la chose pensée, mais économie de l'action à laquelle on pense, ce qui est tout autre chose[1].

Toute action rationnelle est d'abord individuelle. C'est l'individu seul qui pense, c'est l'individu seul qui est raisonnable. Et c'est l'individu seul qui agit. Nous montrerons plus loin comment la société est née de l'action des individus.

3. — Le calcul économique

Toute action humaine apparaît, pour autant qu'elle est rationnelle, comme l'échange d'un certain état contre un autre. Les objets qui sont à la disposition de l'action — les biens économiques, le travail de l'individu et le temps — sont employés de la manière qui, étant donné les circonstances, garantit le maximum de bien-être. On renonce à satisfaire des besoins moins pressants pour satisfaire des besoins plus pressants. C'est à cela que se ramène l'économie. L'économie est l'exécution d'opérations d'échanges[2].

Tout homme qui, participant à la vie économique, fait un choix entre la satisfaction de deux besoins, dont un seul peut-être satisfait, émet par là même des jugements de valeur. Les jugements de valeur ne s'appliquent d'abord et directement qu'à la satisfaction des besoins eux-mêmes. De la satisfaction des besoins ils réagissent ensuite sur les jugements relatifs aux biens de premier ordre et aux biens

[1] Ces courtes remarques ne veulent rien admettre ou opposer au problème de l'économie de la pensée tel qu'il a été étudié par la philosophie moderne. Elles n'ont pour but que d'éviter la méprise qui consiste à dire que ceux qui considèrent qu'agir rationnellement c'est agir économiquement, devraient aussi reconnaître la nature économique des méthodes de la pensée. Les raisonnements de Spann sur l'économie de la pensée pourraient facilement inciter à cette méprise. Cf. Spann, *Fundamente der Volkswirtschaftslehre*, 4e éd., Iéna, 1929, pp. 56-59.

[2] Cf. Schumpeter, *Das Wesen und der Hauptinhalt der theoretischen Nationalökonomie*, Leipzig, 1908, pp. 50 et 80.

d'ordre supérieur[1]. En règle générale l'homme en possession de ses sens est naturellement capable d'estimer tout de suite la valeur des biens de premier ordre. Dans des cas simples, il arrive sans peine à se faire une opinion sur l'importance qu'ont pour lui les biens d'ordre supérieur. Mais lorsque les choses deviennent plus complexes et les connexions plus difficiles à dégager il devient nécessaire de recourir à des considérations plus subtiles pour apprécier exactement la valeur des moyens de production — au point de vue, cela s'entend, du sujet qui juge et non pas sous la forme de jugement objectif ayant une valeur universelle. Il peut n'être pas difficile pour l'agriculteur indépendant de choisir entre développer l'élevage de son bétail ou consacrer une part plus grande de son activité à la chasse. Les procédés de production à employer sont encore, à ce stade, de durée relativement courte et il est aisé d'évaluer l'effort à faire et le rendement que l'on peut obtenir.

Mais il en va tout autrement lorsqu'il s'agit par exemple de choisir entre l'équipement électrique d'un cours d'eau d'une part, et d'autre part, le développement d'une exploitation minière et la construction d'installations destinées à tirer le meilleur parti de l'énergie enfermée dans le charbon. Ici les processus de production sont tellement nombreux, chacun d'eux exige tant de temps, les conditions du succès sont si diverses qu'il est absolument impossible de se décider d'après des évaluations vagues et qu'il faut recourir à des calculs plus précis pour se faire une opinion sur l'économie de l'entreprise.

On ne peut compter qu'au moyen d'unités, mais il ne peut pas exister d'unité pour mesurer la valeur d'usage subjective des biens. L'utilité marginale ne constitue pas une unité de valeur, étant donné que la valeur de deux unités prélevées sur un stock donné n'est pas deux fois plus grande que celle d'une seule unité mais doit être nécessairement plus grande ou plus petite. Le jugement de valeur ne mesure pas, il différencie, il établit une gradation[2]. Même dans une exploitation isolée il n'est donc pas possible, lorsque le jugement de valeur ne s'impose pas avec une évidence immédiate et qu'il devient nécessaire d'étayer son jugement sur un calcul plus ou moins précis, de se contenter d'opérer avec la seule valeur d'usage subjective ; il devient nécessaire d'établir entre les biens des rapports de substitution pouvant servir de base au calcul. Il n'est donc alors plus possible en général de ramener tout à une unité unique. Mais l'intéressé

[1] Sur la discrimination entre biens de premier ordre et bien d'ordre supérieur en usage chez les économistes autrichiens, cf. Bloch, *La Théorie des besoins de Carl Menger*, Paris, 1937, pp. 61-64.

[2] Cuhel, *Zur Lehre von den Bedürfnissen*, Innsbruck, 1907, pp. 198 sqq.

pourra réussir à mener à bien son calcul dès qu'il sera parvenu à ramener tous les éléments qu'il doit y intégrer à des biens économiques tels qu'ils puissent faire l'objet d'un jugement de valeur d'évidence immédiate, c'est-à-dire à des biens de premier ordre et à la peine qu'exige le travail. Il va de soi que la chose n'est possible que lorsque les rapports envisagés sont encore très simples. Dès que les processus de production se font plus complexes et plus longs la méthode devient insuffisante.

Dans l'économie d'échange la valeur d'échange objective des biens fait son apparition comme unité du calcul économique. Il en résulte un triple avantage : d'une part il devient possible de baser le calcul sur l'appréciation de tous les participants aux échanges. La valeur subjective d'usage de tel ou tel objet pour un homme déterminé est un phénomène purement individuel et n'est pas, en tant que telle, immédiatement comparable à la valeur subjective d'usage que ce même objet présente pour d'autres hommes. Elle ne le devient que sous la forme de valeur d'échange résultant de la confrontation des appréciations subjectives de tous les hommes participant à l'économie commerciale. Un contrôle sur l'utilisation adéquate des biens ne devient possible que par le calcul basé sur la valeur d'échange. Celui qui veut apprécier un processus complexe de production remarque immédiatement s'il est ou non plus économique que les autres ; en effet, si, étant donné les conditions d'échange régnant sur le marché, il ne peut l'appliquer de façon à rendre la production rentable, c'est là la preuve que d'autres processus existent, permettant de tirer un meilleur parti des moyens de production considérés. Enfin, le calcul basé sur la valeur d'échange permet de ramener toutes les valeurs à une unité unique. On peut pour jouer ce rôle choisir n'importe quel bien étant donné que les relations du marché donnent lieu à tous les biens une valeur de substitution. Dans l'économie monétaire, c'est l'argent qui a été choisi.

Le calcul en monnaie a ses limites. La monnaie n'est pas étalon de la valeur et elle n'est pas davantage étalon des prix. La valeur n'est pas mesurée en argent. Les prix non plus ne sont pas mesurés en argent, ils sont exprimés en argent. L'argent en tant que bien économique n'a pas une « valeur stable » comme on a coutume de l'admettre naïvement lorsqu'on l'emploie comme « standard of deferred payements ». Le rapport d'échange existant entre les biens et l'argent subit des fluctuations constantes, encore que généralement peu considérables, qui ne proviennent pas simplement des autres biens économiques mais aussi de l'argent lui-même. Cet état de choses à la vérité ne trouble pas le moins du monde le calcul des valeurs qui, étant donné les variations incessantes des autres conditions écono-

miques, ne peut embrasser que de courtes périodes, périodes pendant lesquelles la monnaie « saine » tout au moins ne subit de son fait propre que des fluctuations minimes. L'insuffisance du calcul en monnaie n'a pas pour raison principale le fait que l'on compte au moyen d'un étalon universel, au moyen de l'argent, mais le fait que c'est la valeur d'échange qui sert de base au calcul et non la valeur d'usage subjective. Il est dès lors impossible d'intégrer dans le calcul tous les facteurs déterminants de la valeur qui sont en dehors des échanges. Quand on calcule la rentabilité de l'installation d'une usine électrique, on ne tient pas compte de la beauté de la chute d'eau qui pourrait avoir à en souffrir, si ce n'est éventuellement sous la forme de la régression qui pourrait en résulter dans le tourisme qui a lui aussi dans le commerce une valeur d'échange. Et cependant c'est là une considération qui doit entrer en ligne de compte dans la décision à prendre au sujet de la construction. On a coutume de qualifier de tels facteurs « d'extra-économiques ». Nous accepterons cette désignation, ne voulant pas discuter ici de terminologie. Mais on ne saurait qualifier d'irrationnelles les considérations qui conduisent à tenir compte de ces facteurs. La beauté d'une région ou d'un monument, la santé des hommes, l'honneur des individus ou de peuples entiers constituent, lorsque les hommes en reconnaissent l'importance, des éléments de l'action rationnelle au même titre que les facteurs économiques, même lorsqu'ils ne semblent pas susceptibles d'avoir dans le commerce une valeur de substitution. Par sa nature même le calcul monétaire ne peut s'appliquer à eux, mais son importance pour notre activité économique n'en est pas diminuée. Car, tous ces biens immatériels sont des biens de premier ordre, ils peuvent faire l'objet d'un jugement de valeur immédiate, de sorte qu'on n'éprouve aucune difficulté à les prendre en considération même s'ils doivent nécessairement demeurer en dehors du calcul monétaire. Le fait que le calcul monétaire les ignore n'empêche pas d'en tenir compte dans la vie. Quand nous connaissons exactement ce que nous coûtent la beauté, la santé, l'honneur, la fierté, rien ne nous empêche d'en tenir compte dans une mesure correspondante. Il peut être pénible à un esprit délicat de mettre en parallèle des biens immatériels et des biens matériels. Mais la responsabilité n'en incombe pas au calcul monétaire : elle provient de la nature même des choses. Même lorsqu'il s'agit de formuler directement des jugements de valeur sans recourir au calcul monétaire on ne peut pas éviter le choix entre les satisfactions d'ordre matériel et les satisfactions d'ordre immatériel. Même l'exploitant isolé, même la société socialiste sont obligés de choisir entre les biens « matériels » et les biens « immatériels ». Les natures nobles n'éprouveront jamais aucune

souffrance d'avoir à choisir entre l'honneur et, par exemple, la nourriture. Elles sauront ce qu'elles doivent faire dans de tels cas. Encore qu'on ne puisse se nourrir d'honneur on peut renoncer à la nourriture pour l'amour de l'honneur. Ceux-là seulement qui voudraient s'éviter les tourments que comporte un tel choix, parce qu'ils ne sont pas capables de se décider à renoncer à des satisfactions matérielles pour s'assurer des avantages d'ordre immatériel, voient dans le seul fait qu'un tel choix puisse se poser une profanation.

Le calcul monétaire n'a de sens que dans le calcul économique. On l'y emploie pour adapter l'utilisation des biens économiques au principe d'économie. Les biens économiques n'interviennent dans ce calcul que dans les quantités où il est possible de les échanger contre de l'argent. Toute extension de son domaine d'application conduit à des erreurs. Le calcul monétaire se révèle impuissant quand on veut l'employer comme étalon des valeurs dans des recherches historiques sur l'évolution des rapports économiques ; il est impuissant quand on veut s'en servir pour évaluer la fortune et le revenu des nations ou pour calculer la valeur des biens qui ne sont point objet de commerce comme par exemple les pertes en hommes qui résultent de la guerre ou de l'émigration[1]. Ce sont là des jeux de dilettantes encore que parfois des économistes par ailleurs intelligents s'y soient complus.

Mais à l'intérieur des limites qu'il ne dépasse pas dans la vie pratique, le calcul monétaire rend tous les services que nous sommes en droit d'exiger du calcul économique. Il nous fournit un guide à travers la multitude écrasante des possibilités économiques ; il nous donne le moyen d'étendre aux biens d'ordre supérieur les jugements de valeur, qu'il n'est possible de formuler avec une évidence immédiate que pour les biens mûrs pour l'usage ou tout au plus pour les biens de production du rang le plus bas. Il permet le calcul de la valeur et nous fournit par là les bases de l'emploi économique des biens d'ordre supérieur ; sans lui toute production exigeant des processus à longue échéance, tous les détours de la production capitaliste se développeraient à tâtons dans la nuit.

Deux conditions rendent possible le calcul de la valeur en argent. Tout d'abord il faut que non seulement les biens de premier ordre mais aussi les biens d'ordre supérieur dans la mesure où ils doivent être appréhendés par le calcul monétaire soient compris dans le cycle des échanges. S'ils demeuraient en dehors de ce cycle la formation des rapports d'échange serait impossible. Sans doute est-il vrai que

[1] Cf. Wiser, *Über den Ursprung und die Hauptgesetze des wirtschatflichen Werte*, Vienne, 1884, pp. 185 et suiv.

les considérations auxquelles doit se livrer l'exploitant indépendant qui, à l'intérieur de sa maison, veut échanger par la production du travail et de la farine contre du pain, ne sont pas différentes de celles qui l'amènent à échanger sur le marché du pain contre des vêtements et l'on est ainsi justifié à qualifier d'échange toute activité économique, même la production de l'exploitant autarcique. Mais, l'esprit d'un seul homme — et fût-il le plus génial des hommes — est impuissant à apprécier l'importance de chacun des biens d'ordre supérieur dans leur nombre infini. Aucun individu ne peut avoir une vue si complète de la multitude infinie des différentes possibilités de production qu'il puisse sans l'aide du calcul formuler des jugements de valeur d'évidence immédiate. La répartition entre de nombreux individus du pouvoir de disposer des biens économiques dans la société fondée sur la division du travail réalise une sorte de division du travail intellectuel sans laquelle le calcul de la production et de l'économie serait impossible.

La seconde condition est qu'un instrument d'échange universellement utilisable, une monnaie, soit employé, qui joue aussi son rôle d'intermédiaire dans l'échange des biens de production. Si cette condition n'était pas réalisée, il serait impossible de ramener tous les rapports d'échange à un dénominateur commun.

Une économie sans monnaie n'est possible qu'à l'état rudimentaire. Dans le cadre étroit de l'économie domestique fermée où le père de famille peut embrasser d'un seul regard toute l'exploitation, il est possible d'apprécier plus ou moins exactement sans le secours de la monnaie l'importance des modifications apportées au processus de production. Celui-ci se déroule avec le concours d'un capital relativement modeste. Il ignore les détours complexes de la production capitaliste, il se borne à produire en général des biens de jouissance ou du moins des biens d'ordre supérieur qui ne s'en éloignent pas beaucoup. La division du travail est encore à ses débuts ; un seul travailleur suffit à mener à bien de son commencement jusqu'à son achèvement le processus de la fabrication d'un bien mûr pour la consommation ou l'usage. Il en va tout autrement dans une société évoluée. On n'a pas le droit d'aller chercher dans les expériences d'une époque de production simple depuis longtemps révolue un argument en faveur de la possibilité de réaliser une économie sans calcul monétaire.

Car, dans les rapports simples de l'économie domestique fermée, on peut apercevoir dans tout son ensemble le chemin qui va du début du processus de la production jusqu'à sa fin et on est toujours en mesure de juger si tel ou tel procédé peut produire plus ou moins de biens mûrs pour la consommation ou l'usage. Cela n'est plus

possible dans notre économie infiniment plus complexe. Il sera toujours évident même pour une société socialiste, que mille litres de vin valent mieux que huit cents litres, et elle pourra également sans peine décider si elle préfère mille litres de vin à cinq cents litres d'huile. Aucun calcul n'est nécessaire pour cela ; la volonté des dirigeants de l'économie décide ici. Mais c'est lorsque cette décision a été prise que commence la tâche proprement dite de la direction rationnelle de l'économie, tâche qui consiste à mettre économiquement les moyens au service des fins envisagées. Et cela n'est possible qu'avec le concours du calcul économique. L'esprit humain ne peut pas se reconnaître dans la multitude complexe des produits intermédiaires et des procédés de production si ce soutien lui fait défaut. Car sans lui il serait désemparé en face des problèmes que posent les procédés et les conditions géographiques[1].

C'est une illusion de croire que dans l'économie socialiste on pourrait remplacer le calcul en monnaie par le calcul en nature. Le calcul en nature ne peut s'appliquer même dans la société sans échange qu'aux biens prêts à être consommés. Il est totalement impuissant lorsqu'il s'agit de biens d'ordre supérieur ; dès qu'on abandonne la libre formation des prix en argent de ces biens on rend absolument impossible toute production rationnelle. Toute étape qui nous éloigne de la propriété privée des moyens de production et de l'usage de la monnaie nous éloigne en même temps de l'économie rationnelle.

On pourrait ne pas s'apercevoir de ce fait étant donné que tout ce qui a été réalisé autour de nous constitue seulement des oasis socialistes dans lesquelles subsistent encore dans une certaine mesure l'économie libre et la circulation monétaire. À ce point de vue particulier on peut se déclarer d'accord avec l'affirmation par ailleurs insoutenable et la défendre seulement pour les besoins de l'agitation politique, que l'étatisation et la municipalisation des entreprises ne constituent pas encore un morceau de socialisme réalisé ; en effet, la direction des entreprises est étayée de telle sorte par l'organisme de l'économie commerciale qui l'entoure, que les particularités essentielles de l'économie socialiste ne peuvent pas s'y manifester. Dans les entreprises étatistes et municipalisées on peut apporter certaines améliorations techniques parce qu'on a pu en observer les effets dans les entreprises privées analogues, nationales et étrangères. Il est possible dans ces entreprises de constater les avantages des transformations opérées parce qu'elles se trouvent situées à l'intérieur d'une société fondée sur la propriété privée des moyens de production et

[1] Cf. Gottl-Ottilienfeld, *Wirtschaft und Technik,* Grundrisse der Sozialiökonomik, Section II, Tubingue, 1914, p. 216.

sur la circulation monétaire, ce qui serait impossible avec des entreprises socialistes au sein d'une économie purement socialiste.

Sans calcul économique il ne peut y avoir d'économie. Le fait que le calcul économique y est impossible a pour conséquence qu'aucune économie n'est possible, au sens où nous entendons ce mot, dans la société socialiste. Dans le détail et dans les choses accessoires on peut encore continuer d'y procéder rationnellement, mais dans l'ensemble on n'y saurait plus parler de production rationnelle. On n'y disposerait plus d'aucun moyen pour reconnaître ce qui est rationnel, de sorte que la production ne pourrait plus être organisée efficacement en fonction du principe d'économie. Peut-être pourra-t-on pendant un certain temps, grâce au souvenir des expériences de l'économie libre accumulées au cours des siècles, empêcher la ruine complète de la science de l'économie. Les vieux procédés seront conservés non pas parce qu'on les considèrera comme rationnels mais comme consacrés par la tradition. Il pourra se faire qu'ils soient entre temps devenus irrationnels comme ne correspondant plus aux conditions nouvelles. La régression générale de la pensée économique leur fera subir des modifications qui les rendront antiéconomiques. La production ne sera plus anarchique, c'est exact. Toutes les actions ayant pour but la couverture des demandes seront réglées par les ordres d'une instance supérieure. Mais au lieu et place de la production anarchique de l'économie actuelle on assistera au fonctionnement inutile d'un appareil ne répondant pas aux fins poursuivies. Les roues tourneront, mais elles tourneront à vide.

Cherchons à nous représenter l'image de la communauté socialiste. Il y existe des centaines et des milliers d'ateliers où l'on travaille. La plus petite partie d'entre eux sont affectés à la fabrication de produits finis, la grande majorité à la fabrication des moyens de production et de produits semi-finis. Toutes ces exploitations sont en relation les unes avec les autres. Avant d'être mûr pour la consommation chaque bien doit suivre toute la filière, mais dans l'activité incessante de ce processus, la direction de l'économie ne possède aucun moyen de s'orienter. Elle ne peut pas se rendre compte si telle pièce qui est en train de parcourir la filière n'est pas inutilement arrêtée dans tel ou tel endroit ou si sa finition n'entraînera pas une dépense inutile de travail ou de matériel. Comment pourrait-elle savoir si telle ou telle méthode de production est vraiment plus avantageuse ? Elle est tout au plus capable de comparer la qualité et la quantité du résultat final de la production prête à être consommée. Mais, elle ne sera en mesure que dans des cas exceptionnels de comparer les frais nécessités par la production. Elle connaît exactement les fins qu'elle se propose ou du moins elle croit les connaître et elle

doit agir en conséquence, c'est-à-dire qu'elle doit s'efforcer d'atteindre les buts qu'elle s'est proposés avec le minimum de frais. Pour trouver la voie la plus économique il lui faut compter. Son calcul ne peut naturellement être qu'un calcul de valeur ; il est évident, et il n'est pas besoin d'explications détaillées pour le comprendre, que ce calcul ne peut pas être « technique », qu'il ne peut pas être basé sur la valeur objective d'usage (valeur d'utilisation) des biens et des indices.

Dans l'organisation économique fondée sur la propriété privée des moyens de production, le calcul économique est effectué par tous les membres indépendants de la société. Chaque individu y est intéressé à un double titre, comme consommateur d'une part, comme producteur d'autre part. Comme consommateur, il établit la hiérarchie des biens d'usage et des biens mûrs pour la consommation ; comme producteur il règle l'emploi des biens d'ordre supérieur de manière à en tirer le rendement maximum. Par là, les biens d'ordre supérieur reçoivent eux aussi la place qui leur revient, étant donné l'état momentané des conditions et des besoins sociaux. Par le jeu simultané des deux processus d'évaluation des valeurs, le principe d'économie arrive à triompher aussi bien dans la consommation que dans la production. Il se constitue une échelle de prix exactement réglée qui permet à chacun d'accorder sa propre demande avec le calcul économique.

Tout cela fait nécessairement défaut dans la communauté socialiste. La direction de l'économie socialiste peut bien savoir de quels biens elle a le besoin le plus pressant mais ce faisant, elle n'est encore en possession que de l'un des deux éléments exigés par le calcul économique. Le second élément, l'évaluation des moyens de production, lui fait défaut. Elle peut établir la valeur qu'il y a lieu d'attribuer à l'ensemble des moyens de production, valeur qui est nécessairement égale à celle de l'ensemble des besoins qu'elle satisfait. Elle peut aussi établir la valeur d'un moyen de production pris isolément, lorsqu'elle connaît l'importance des besoins que sa disparition ne permet plus de satisfaire. Mais elle n'est pas capable d'exprimer cette valeur au moyen d'une unité de prix unique comme le fait l'économie basée sur les échanges, laquelle peut donner à tous les prix une expression commune au moyen de la monnaie. Dans l'économie socialiste qui, il est vrai, n'est pas nécessairement contrainte de supprimer complètement l'usage de la monnaie qui rend impossible l'expression monétaire des prix des moyens de production (y com-

pris le travail) la monnaie ne peut plus jouer aucun rôle dans le calcul économique[1].

Prenons par exemple la construction d'une nouvelle voie ferrée. Doit-on la construire, et dans l'affirmative entre tous les tracés possibles lequel doit-on choisir ? Dans l'économie commerciale et monétaire on peut faire le calcul en argent. La nouvelle ligne abaissera les prix de transport de certaines expéditions de marchandises et il est possible de calculer si l'économie réalisée ainsi est suffisante pour l'emporter sur les dépenses qu'exigeraient la construction et l'exploitation de la nouvelle ligne. Ce calcul ne peut être effectué qu'en argent. On ne saurait le mener à bonne fin en confrontant les diverses dépenses et économies en nature quand on ne dispose d'aucun moyen pour ramener à un dénominateur commun la valeur d'heures de travail qualifié de nature différente, du fer, du charbon, du matériel de construction de toute espèce, des machines et de toutes les autres choses nécessaires à la construction et à l'exploitation des chemins de fer. L'établissement du tracé au point de vue économique n'est possible qu'à la condition qu'on puisse exprimer en argent la valeur de tous les biens entrant en ligne de compte. Certes le calcul monétaire a ses imperfections et ses défauts graves, mais nous n'avons rien de mieux à lui substituer ; pour les fins pratiques de la vie, le calcul en argent dans un système monétaire sain est en tout cas suffisant. Si nous renonçons à nous en servir, tout calcul économique devient purement et simplement impossible.

L'économie collective socialiste saura bien à la vérité se tirer d'affaire. En vertu de sa puissance, sa direction se prononcera pour ou contre la construction projetée. Mais cette décision ne sera tout au plus motivée que par des évaluations vagues ; elle ne pourra jamais être fondée sur des calculs exacts de valeur.

Une économie statique pourrait à la rigueur se passer du calcul économique, car elle ne fait que se répéter sans cesse. En admettant que l'organisation initiale de la société socialiste soit effectuée sur la base des derniers résultats de l'économie d'échange, en admettant en outre qu'aucune modification n'interviendra dans l'avenir, on peut sans doute se représenter une économie socialiste dirigée rationnellement. Mais ce n'est là qu'une vue de l'esprit. Indépendamment du fait qu'il ne peut pas y avoir dans la vie d'économie statique, les

[1] C'est ce qu'a reconnu Neurath lui-même (*Durch die Kriegswirtschaft zur Naturalwirtschaft*, Munich, 1919, pp. 216 et suiv.). Il pose en principe que toute économie administrative intégrale est en dernière analyse une économie naturelle. « Socialiser veut dire en conséquence : développer l'économie naturelle. » Seulement Neurath n'a pas aperçu les difficultés insurmontables qui s'opposent nécessairement au calcul économique dans la communauté socialiste.

données étant en perpétuel changement de sorte qu'une économie statique ne peut être qu'une hypothèse intellectuelle — encore qu'une hypothèse indispensable pour la pensée et pour l'étude des faits économiques —, hypothèse à laquelle rien ne correspond dans la vie, force nous est de constater au passage que le socialisme, ne serait-ce que comme conséquence du nivellement des revenus et des modifications qui en résulteraient dans la consommation et par suite aussi dans la production, bouleverserait les données existantes de telle sorte que l'économie nouvelle ne pourrait pas se rattacher au dernier état de l'économie commerciale. Dès lors nous nous trouvons en présence d'une organisation socialiste de la production qui flotte au hasard sur l'océan des combinaisons économiques possibles et pensables, sans avoir pour se guider la boussole du calcul économique.

Toute transformation économique devient ainsi dans la communauté socialiste une entreprise dont il est impossible aussi bien de prévoir que d'apprécier le résultat. Tout se déroule ici dans la nuit. Le socialisme, c'est la suppression du rationnel et par là même de l'économie.

4. — L'économie capitaliste

Les expressions « capitalisme » et « mode de production capitaliste » sont des mots faits pour la propagande et pour la lutte politique. Ils ont été créés par des écrivains socialistes, non pour faire avancer la connaissance, mais pour critiquer, attaquer et condamner. On n'a qu'à les employer aujourd'hui pour évoquer aussitôt l'exploitation des pauvres esclaves salariés dont les riches sans pitié sucent le sang. On ne mentionne guère ces mots qu'en liaison avec la pensée d'un blâme moral. Du point de vue des idées ces mots sont ci confus et ambigus qu'ils ne possèdent aucune valeur pour la science : c'est que ces mots servent à désigner le mode d'économie de l'époque la plus récente. Où trouver les signes caractéristiques de ce mode de production ? Là-dessus les avis diffèrent tout à fait. Ainsi les mots « capitalisme » et « capitaliste » n'ont exercé qu'une influence néfaste. C'est pourquoi la proposition que ces mots soient rayés du langage de l'économie politique pour être laissés aux populaires matadors de la littérature de haine mérite d'être prise en très sérieuse considération[1].

[1] Cf. Passow, « *Kapitalismus », eine begrifflich-terminologische Studie*, Iéna, 1918, pp. 1 et suiv. Dans la deuxième édition de ce livre, parue en 1927, Passow, à propos de la littérature la plus récente, dit que le mot « capitalisme » pourrait à la longue dépouiller sa nuance péjorative.

Si pourtant nous voulons essayer de les employer, c'est que nous voulons partir du concept du calcul capitaliste. Il s'agit là seulement d'une analyse des faits économiques et non d'une analyse des concepts théoriques de l'économie politique, qui emploie souvent l'expression : capital, dans un sens élargi, adapté à certains problèmes spéciaux. Aussi devons-nous tout d'abord nous demander quelle conception la vie, c'est-à-dire l'action économique, unit au mot capital. L'expression : capital ne se trouve là que dans le calcul économique. Il embrasse et délimite la fortune existant en argent, ou comptée en argent, d'une entreprise économique[1]. Cette délimitation a pour but de constater comment la valeur de cette fortune s'est changée au cours des opérations d'activité économique. L'idée du capital provient du calcul économique, qui se localise dans la comptabilité, principal instrument d'une rationalisation perfectionnée de l'activité. Le calcul en valeur d'argent est un élément essentiel du concept capital[2].

Si l'on emploie le mot capitalisme pour désigner un mode d'économie dans lequel les actions économiques sont réglées sur les résultats du calcul capitaliste, il revêt alors une importance particulière pour la caractéristique de l'action économique. Dans ce cas il n'est pas du tout erroné de parler de « capitalisme » et de « mode de production capitaliste ». Dans ce cas des expressions comme « esprit capitaliste », ou « convictions anticapitalistes » prennent aussi une signification nettement délimitée. Dans ce sens on peut très bien, conformément à l'usage courant, opposer l'un à l'autre : socialisme et capitalisme. L'expression : capitalisme convient mieux comme pendant à : socialisme, que l'expression, souvent employée, d'individualisme. Ceux qui emploient les mots individualisme et socialisme pour désigner les deux formes de société semblent admettre tacitement qu'il y a opposition entre les intérêts des différents individus et ceux de la collectivité et que le socialisme représente l'ordre social qui a pour but le bien général, tandis que l'individualisme ne sert que les intérêts particuliers des individus. Cette conception constituant l'une des plus graves erreurs sociologiques de notre époque, il importe d'éviter soigneusement une expression qui pourrait, sans en avoir l'air, acclimater cette erreur.

Passow est d'avis que dans la plupart des cas, si toutefois l'on unit une idée au mot « capitalisme », c'est le développement et la

[1] Cf. Carl Menger, *Zur Theorie des Kapitals* (S. A. aus den Jahrbüchern f. Nationalökonomie und Statistik, t. XVII), p. 41.

[2] Cf. Passow, *o.c.* (2e éd.), pp. 49 et suiv.

diffusion des grandes entreprises que l'on envisage[1]. C'est possible, quoiqu'on ne voie pas très bien comment cette conception peut s'accommoder des idées exprimées dans les mots : le grand capital, les grands capitalistes et aussi le petit capital. Si cependant l'on considère que le développement des grandes exploitations rationnelles et des grandes entreprises n'a pu avoir lieu que grâce au calcul capitaliste, cela ne peut être un argument contre l'emploi proposé par nous des expressions : « capitalisme » et « capitaliste ».

5. — Le concept de l'« économique »

La distinction usuelle dans l'économie politique entre l'action dans le domaine « économique » ou « purement économique » et l'action dans le domaine « extra-économique » est tout aussi insuffisante que la distinction entre les biens matériels et immatériels. En effet la volonté et l'action forment un tout inséparable. Le système des fins est nécessairement indivisible, et n'embrasse pas seulement les désirs, les appétits et les efforts qui peuvent être satisfaits par une action exercée sur le monde extérieur matériel, mais aussi tout ce qu'on a coutume de désigner par l'expression satisfaction des besoins immatériels. Il faut que les besoins immatériels eux aussi s'insèrent dans l'échelle unique des valeurs, étant donné que l'individu est contraint dans la vie de choisir entre eux et les biens matériels. Quiconque doit choisir entre l'honneur et la richesse, entre l'amour et l'argent, range dans une échelle unique ces différents biens.

Dès lors, l'économique ne constitue pas un secteur nettement délimité de l'action humaine. Le domaine de l'économie, c'est celui de l'action rationnelle : l'économie intervient partout où, devant l'impossibilité de satisfaire tous ses besoins, l'homme opère un choix rationnel. L'économie est d'abord un jugement porté sur les fins et ensuite sur les moyens qui conduisent à ces fins. Toute activité économique dépend ainsi des fins posées. Les fins dominent l'économie à qui elles donnent son sens.

Étant donné que l'économique embrasse toute l'activité humaine, on doit observer la plus grande circonspection lorsqu'on veut distinguer l'action « purement économique » des autres actions. Cette distinction souvent indispensable en économie politique isole une fin déterminée pour l'opposer à d'autres fins. La fin ainsi isolée — sans considérer pour l'instant s'il s'agit d'une fin dernière ou simplement d'un moyen en vue d'autres fins — réside dans la conquête d'un produit aussi élevé que possible en argent, le mot argent dési-

[1] Cf. Passow, (2e éd.), pp. 132 et suiv.

gnant dans le sens strict qu'il a en économie le ou les moyens d'échange en usage à l'époque considérée. Il est donc impossible de tracer une limite rigoureuse entre le domaine de l'« économique pur » et les autres domaines de l'action. Ce domaine a une étendue qui varie avec chaque individu en fonction de son attitude par rapport à la vie et à l'action. Il n'est pas le même pour celui qui ne considère pas l'honneur, la fidélité et la conviction comme des biens pouvant être achetés, qui se refuse à les monnayer, et pour le traître qui abandonne ses amis pour de l'argent, pour les filles qui font commerce d'amour, pour le juge qui se laisse corrompre. La délimitation de l'élément « purement économique » à l'intérieur du domaine plus étendu de l'action rationnelle ne peut résulter ni de la nature des fins considérées, ni du caractère particulier des moyens. La seule chose qui le différencie de toutes les autres formes d'action rationnelle, c'est la nature particulière des procédés employés dans ce compartiment de l'action rationnelle. Toute la différence réside dans le fait qu'il constitue le seul domaine où le calcul chiffré soit possible.

Le domaine de l'« économique pur » n'est pas autre chose que le domaine du calcul monétaire. La possibilité d'isoler du domaine de l'action humaine un compartiment où on soit en mesure de comparer entre eux les divers moyens jusque dans les moindres détails et avec toute la précision que permet le calcul est pour notre pensée et notre action un fait d'une importance telle que nous sommes facilement tentés d'assigner à ce compartiment une place prépondérante. Ce faisant on oublie aisément que si l'« économique pur » occupe une place à part, c'est seulement du point de vue de la pensée et de l'action technique, mais qu'il ne constitue pas par sa nature un domaine distinct à l'intérieur du système unique des moyens et des fins. L'échec de toutes les tentatives qui ont été faites pour isoler l'« économique » en tant que domaine particulier de l'action rationnelle et, à l'intérieur de l'« économique », l'« économique pur », ne doit pas être attribué à l'insuffisance des moyens intellectuels mis en œuvre. Il n'est pas douteux que les esprits les plus pénétrants ne sont appliqués à la solution de ce difficile problème. Si donc on n'a pu le résoudre, cela prouve de toute évidence qu'il s'agit là d'une question qui ne comporte pas de réponse satisfaisante. Le domaine de l'« économique » se confond purement et simplement avec celui de l'action humaine rationnelle et le domaine de l'« économique pur » n'est pas autre chose que le domaine où le calcul monétaire peut être réalisé.

Si l'on veut regarder les choses de près, tout individu humain n'a qu'un but : atteindre au bonheur le plus haut, étant donné les cir-

constances où il se trouve. L'éthique idéaliste a beau attaquer l'eudémonisme, les sociologues et les économistes ont beau contester sa valeur, ils sont forcés d'en tenir compte, comme d'une chose qui va de soi. La méprise regrettable où tombent les adversaires de l'eudémonisme en prenant dans un sens grossièrement matérialiste les concepts de plaisir, déplaisir, bonheur, est à peu près le seul argument qu'ils avancent contre une doctrine qui leur est odieuse. C'est combattre contre les moulins à vent que de montrer que l'action de l'homme n'a pas seulement pour but les jouissances sensuelles. Lorsqu'une fois on l'a reconnu, lorsqu'une fois l'on a saisi tout ce que contiennent les idées de plaisir, de déplaisir et de bonheur, alors apparaît clairement le néant de tous les essais non eudémoniques pour expliquer toute action humaine conformément à la raison.

Bonheur doit être entendu subjectivement. La philosophie moderne a enseigné cette conception subjectiviste et l'a opposée avec un tel succès aux conceptions anciennes, qu'on a tendance à oublier que par suite des conditions physiologiques de la nature humaine, par suite d'une communauté de conceptions, et de sentiments créée peu à peu par l'évolution de la société il s'est produit une assimilation profonde des opinions subjectives sur le bonheur et plus encore sur les moyens d'y parvenir. Et c'est précisément sur ce fait, sur cette assimilation que repose la vie en commun des membres de la société. C'est parce qu'ils suivent les mêmes routes, que les hommes peuvent s'unir pour un travail commun. Sans doute il y a encore des chemins menant au bonheur et que suit seulement une partie des hommes, mais ce fait n'est qu'accessoire, car les routes les plus nombreuses, les plus importantes, sont semblables pour tous.

La démonstration usuelle entre les motifs économiques et les motifs non économiques de l'action est inopérante parce que, premièrement, le but suprême de toute économie se trouve en dehors de l'économie et que, deuxièmement, toute action rationnelle est économie. Ce n'est pas néanmoins sans raison que l'on sépare l'action purement économique, c'est-à-dire celle qui est accessible au calcul en argent, des autres actions. Étant donné que, comme nous l'avons déjà vu, il n'existe en dehors du domaine du calcul monétaire que des fins intermédiaires de nature telle que leur évaluation et appréciation peut être l'objet de jugements d'évidence immédiate, il devient nécessaire, dès qu'on abandonne le domaine de l'« économique pur », de fonder les jugements de cette nature sur l'évaluation de l'utilité et du coût. C'est la reconnaissance de cette nécessité qui amène à séparer ce qui est purement économique de ce qui est en dehors de l'économie, par exemple les actions influencées par la politique.

Si l'on veut pour un motif quelconque faire la guerre, on ne peut pas dire *a priori* que cela est irrationnel, même quand le but de cette guerre est en dehors de ce qu'on appelle d'ordinaire l'économie, par exemple dans une guerre de religion. Si, malgré les sacrifices qu'on sait très bien que la guerre exige, l'on est résolu à la faire quand même, parce que l'on accorde plus de valeur au but poursuivi qu'aux frais causés par la guerre, et si l'on estime que la guerre est le moyen le plus efficace pour atteindre ce but, on ne peut dans ce cas considérer la guerre comme une action irrationnelle. Reste à savoir si ces prévisions sont exactes et si elles peuvent se réaliser. C'est là justement ce qu'il faut examiner lorsqu'il s'agit de choisir entre la paix et la guerre. La distinction entre l'action purement économique et les autres actions rationnelles a précisément comme résultat de contraindre l'esprit à une vision claire du problème.

Il suffit de rappeler que l'on a cherché à préconiser la guerre comme étant du point de vue économique une bonne affaire, ou encore qu'on a défendu la politique protectionniste pour des motifs économiques ; cela nous montre que c'est toujours au même principe que l'on se heurte. Toutes les discussions politiques depuis cinquante ans auraient été singulièrement simplifiées si l'on avait toujours fait attention à la différence entre les « motifs d'action purement économiques » et les « motifs d'action qui ne sont pas purement économiques ».

CHAPITRE II — LES CARACTÉRISTIQUES DU MODE DE PRODUCTION SOCIALISTE

1. — La socialisation des moyens de production

Dans la collectivité socialiste tous les moyens de production sont propriété de la communauté. La communauté seule peut en disposer et décider de leur emploi dans la production. C'est la communauté qui produit, c'est à elle que revient le rendement de la production et c'est d'elle que dépend la manière dont les produits doivent être utilisés.

Les socialistes modernes, en particulier les marxistes, désignant d'ordinaire la communauté socialiste sous le nom de « société », appellent « socialisation » le transfert des moyens de production à la disposition absolue de la collectivité. On n'aurait rien à redire à cette expression si l'on ne savait qu'elle a été inventée pour répandre une imprécision voulue sur un des points du socialisme, dont la propagande socialiste croyait ne pouvoir se passer.

Le mot « société » a dans notre langue trois sens différents. D'abord il sert à désigner d'une manière abstraite l'ensemble des relations réciproques au sein de la société. Puis il désigne d'une manière concrète la réunion des individus eux-mêmes. Entre ces deux significations dont le sens est très nettement séparé, le langage de tous les jours en intercale une troisième : la société abstraite, que la pensée personnifie et qui devient : « la société humaine, la société bourgeoise », etc. Marx emploie cette expression dans les trois sens. C'est parfaitement son droit, tant qu'il les emploie chacun avec l'idée qui leur est propre. Mais il fait justement le contraire. Quand cela lui plaît il les échange l'un pour l'autre avec l'adresse dialectique d'un prestidigitateur. Parle-t-il du « caractère social » de la production capitaliste, il a en vue la conception abstraite de la société. Parle-t-il de la « société » qui souffre de certaines crises, il a en vue la collectivité des hommes personnifiée. Parle-t-il enfin de la « société » qui exproprie les expropriateurs et qui « socialise » les moyens de production, il a en vue une formation concrète, une réunion d'individus en société. Et ces trois significations ne cessent d'être échangées l'une pour l'autre dans l'enchaînement des preuves, selon les exigences de la thèse à démontrer, et lorsqu'il s'agit de prouver, en apparence, ce qui est impossible à prouver. Cette manière de dire, soigneusement choisie et employée avec conséquence, a d'abord pour but d'éviter le mot « État », ou un mot analogue. Car ce mot sonnait mal aux

oreilles de ces républicains et de ces démocrates, au concours desquels le marxisme à ses débuts voulait encore faire appel. Un programme qui veut faire de l'État l'unique soutien et l'unique directeur de la direction, n'aurait eu aucune chance de trouver l'agrément de ces milieux. C'est pourquoi le marxisme devait et doit chercher une phraséologie qui lui permette de dissimuler le fond essentiel de son programme. Il arrive ainsi à camoufler l'abîme profond, insurmontable, qui sépare la démocratie du socialisme. Que les hommes de l'avant-guerre n'aient pas percé ces sophismes ne prouve pas de leur part une grande pénétration d'esprit.

La science politique d'aujourd'hui entend par « État » une association souveraine, un « appareil de contrainte », caractérisé non par le but où il tend, mais par sa forme. Le marxisme a arbitrairement réduit à un tel point le concept « État », que l'État socialiste n'y pouvait être inclus. On ne doit appeler « États » que les États et les forme d'État qui déplaisent aux publicistes socialistes ; ils repoussent avec indignation pour leur État futur cette appellation ignominieuse et dégradante. L'État futur s'appellera : société. C'est ainsi qu'on a pu voir d'un côté la social-démocratie marxiste donner libre cours à ses fantaisies sur la « débâcle » de la machine étatique, sur « l'agonie de l'État », et de l'autre combattre avec acharnement toutes les tendances anarchiques, et poursuivre une politique qui mène en droite ligne à l'omnipotence de l'État[1].

Qu'on donne tel ou tel nom à l'appareil de contrainte de la communauté socialiste importe peu. On peut l'appeler État et se conformer aux usages qui sont courants en dehors des écrits marxistes dépourvus de toute critique. On se sert ainsi d'une expression intelligible à tous qui éveille chez chacun l'idée qu'on veut justement éveiller. Dans une enquête d'économie politique on peut très bien se passer de ce mot, qui trouve chez beaucoup d'hommes un écho sympathique ou antipathique. Mais qu'on choisisse une expression ou l'autre, c'est affaire de style et non de fond.

Ce qui est plus important, c'est l'organisation de cet État ou de cette communauté socialiste. Lorsqu'il s'agit des manifestations de la volonté de l'État, la langue anglaise emploie très finement le mot : gouvernement, et non pas le mot : État. Rien n'est plus propre à éviter le mysticisme de l'État de la pensée étatiste, mysticisme que sur ce point aussi le marxisme développe à l'extrême. Les marxistes parlent naïvement des manifestations de la volonté de la société, sans se demander un instant comment cette « société » personnifiée serait capable de vouloir et d'agir.

[1] Cf. l'étude de critique dogmatique de Kelsen, *Staat und Gesellschaft*, pp. 11 et suiv.

La communauté ne saurait agir autrement que par l'intermédiaire d'organes qu'elle en a chargé. Pour la communauté socialiste, il va sans dire que cet organe doit nécessairement être unique. Dans cette communauté il ne peut y avoir qu'un seul organe réunissant en lui toutes les fonctions économiques et toutes les autres fonctions de l'État. Naturellement cet organe peut être articulé en plusieurs instances. Il peut subsister des postes subalternes, chargés de missions précises. Mais les résultats essentiels de la socialisation des moyens de production et de la production ne pourraient être obtenus sans l'unité dans la formation de la volonté. Il faut donc nécessairement qu'au-dessus de tous les postes chargés d'expédier certaines affaires il y ait un organe unique, confluent de tout le pouvoir et qui puisse concilier toutes les oppositions dans la formation de la volonté et veiller à l'homogénéité de la direction et de l'exécution.

Pour l'étude des problèmes de l'économie socialiste il est d'une importance secondaire de savoir comment cet organe est formé, et comment en lui et par lui la volonté collective arrive à s'exprimer. Peu importe que cet organe soit un prince absolu, ou la collectivité de tous les citoyens d'un pays organisés en démocratie directe ou indirecte. Il est sans intérêt de savoir comment cet organe prend sa décision et comment il exécute sa volonté. Pour notre démonstration nous considérerons cet organe comme parfait. Nous n'avons donc pas besoin de nous demander comment cette perfection pourrait être atteinte, si toutefois elle est accessible, ni si la réalisation du socialisme n'échouerait point, précisément parce que cette perfection ne peut être atteinte.

Il nous faut nous représenter ma communauté socialiste comme théoriquement sans bornes dans l'espace. Elle embrasse toute la terre et toute l'humanité qui l'habite. Si nous nous la représentons bornée dans l'espace, n'embrassant qu'une partie du globe et de ses habitants, il faudra admettre qu'il n'existe aucune relation avec les territoires en dehors de ces limites et avec leur population. C'est pourquoi nous parlons d'une communauté socialiste fermée.

La possibilité de l'existence de plusieurs communautés socialistes juxtaposées sera étudiée dans la section suivante.

2. — Le calcul économique dans la communauté socialiste

La théorie du calcul économique montre que dans la communauté socialiste le calcul économique est impossible.

Dans toute entreprise importante les différentes exploitations ou les sections des exploitations jouissent, pour l'établissement des comptes, d'une certaine indépendance. Elles font réciproquement le

compte des matériaux et du travail, et il est possible à chaque instant d'établir pour chaque groupe un bilan particulier, et d'embrasser dans un calcul les résultats de son activité. De cette manière on peut toujours constater le succès plus ou moins grand obtenu par chaque division. On en tirera les conclusions qui décideront de la transformation, de la réduction, de l'agrandissement des groupes existants, ou de la création de nouveaux groupes. Sans doute dans ces calculs certaines erreurs sont inévitables. La plupart proviennent des difficultés qui se produisent dans la répartition des frais généraux. D'autres erreurs viennent de ce que, en certains points, on est nécessairement forcé de calculer d'après des données approximatives, par exemple lorsque, en cherchant à se rendre compte de la rentabilité d'un procédé de fabrication on calcule l'amortissement des machines employées en estimant à une certaine durée le temps pendant lequel elles seront encore utilisables. Cependant toutes les erreurs de ce genre peuvent être maintenues dans certaines limites, de sorte qu'elles ne faussent pas le résultat d'ensemble du calcul. Ce qui reste encore incertain peut être mis au compte de l'incertitude des conditions futures de l'économie, incertitude qu'aucun système ne pourrait supprimer.

Il semblerait tout indiqué, dans la communauté socialiste, d'essayer le même calcul autonome pour les différents groupes de la production. Mais cela n'est pas possible, car ce calcul autonome pour les différentes branches d'une seule et même entreprise se fonde exclusivement sur les prix du marché établis pour toutes les sortes de biens et de travail employés. Mais là où il n'y a pas de marché, il ne peut se former de prix ; et sans formation de prix il n'y a pas de calcul économique.

On pourrait peut-être songer à permettre l'échange entre les différents groupes d'exploitation, pour arriver ainsi à la formation de relations d'échange (prix), qui fourniraient ainsi une base au calcul économique même dans la communauté socialiste. On organiserait, dans le cadre de l'économie unifiée sans propriété privée des moyens de production, les différents groupes de travail en groupes séparés jouissant du droit de disposition. Ils devraient naturellement se conformer aux instructions de la direction supérieure de l'économie, mais ils pourraient échanger entre eux des biens matériels et des services dont ils devraient acquitter le montant uniquement en se servant d'un moyen d'échange universel qui serait encore une monnaie. C'est ainsi qu'on se représente à peu près l'organisation de l'exploitation socialiste de la production, lorsqu'on parle aujourd'hui de « socialisation intégrale » et choses semblables. Mais ici encore on n'arrive pas à tourner la difficulté dont la solution aurait une impor-

tance décisive. Des relations d'échange ne peuvent, pour les biens de production, se former qu'avec, comme base, la propriété privée des moyens de production. Si la « communauté charbonnière » livre du charbon à la « communauté métallurgique », il ne peut se former aucun prix, à moins que les deux communautés ne soient propriétaires des moyens de production de leurs exploitations. Mais ce ne serait plus du socialisme. Ce serait du syndicalisme.

Pour le théoricien socialiste, avec sa théorie de la valeur-travail, la question est, il est vrai, fort simple. « Dès que la société est en possession des moyens de production et les emploie, elle-même et sans intermédiaire, à la production, le travail de chaque individu, quelles qu'en soient les différences d'utilité spécifique, devient dès l'origine et directement travail-de-la-société, travail social. La quantité de travail social incluse dans un produit n'a plus dès lors besoin d'être déterminé d'une manière indirecte : l'expérience quotidienne montre directement quelle en est en moyenne la quantité nécessaire. La société peut calculer facilement combien d'heures de travail sont incluses dans une machine à vapeur, dans un hectolitre de blé de la dernière récolte, dans cent mètres carrés de drap de telle ou telle qualité... Sans doute la société devra aussi savoir combien de travail est nécessaire à la fabrication de chaque objet d'usage. Elle devra établir le plan de production en fonction des moyens de production, dont les ouvriers sont un élément essentiel. Ce sont finalement les effets d'utilité des objets d'usage, comparés entre eux et par rapport aux quantités de travail nécessaires à leur fabrication, qui décideront du plan. Tout cela sera réglé très simplement sans qu'on ait besoin de faire intervenir la notion « valeur »[1] ».

Nous n'avons pas à reprendre ici les objections critiques contre la théorie de la valeur-travail. Elles sont cependant leur intérêt pour notre démonstration ; car elles aident à juger de l'emploi qu'on peut faire du travail comme unité de calcul dans une communauté socialiste.

Le calcul en travail tient compte également, semble-t-il à première vue, des conditions naturelles de la production, conditions extérieures à l'homme. Le concept du temps de travail social nécessaire tient compte de la loi du rendement décroissant dans la mesure où cette loi joue en raison de la différence des conditions naturelles de production. Si la demande pour une marchandise augmente et qu'on soit forcé par là d'avoir recours pour l'exploitation à des conditions naturelles de production inférieures, le temps de travail social généralement nécessaire pour la production d'une unité augmente

[1] Cf. Engels, *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, pp. 335 et suiv.

aussi. Si l'on arrive à trouver des conditions naturelles de production plus favorables, la quantité de travail nécessaire baisse alors. L'on tient compte des conditions naturelles de la production, mais seulement et exactement dans la mesure où cette considération s'exprime par des changements dans la quantité de travail social nécessaire[1]. C'est tout. Au delà, le calcul en travail ne fonctionne plus. Il ne tient aucun compte de la consommation en facteurs de production matériels. Admettons que deux marchandises P et Q exigent au total pour leur fabrication la même quantité de travail, soit dix heures. Admettons aussi que ces dix heures de travail se décomposent dans les deux cas de la façon suivante : en ce qui concerne Q, neuf heures pour sa fabrication proprement dite et une heure pour la production de la matière première *a* nécessaire à sa fabrication ; en ce qui concerne P, huit heures pour sa fabrication et deux heures pour la production de la quantité double, soit 2*a* matière première. Dans le calcul en travail, P et Q apparaissent équivalents. Dans le calcul en valeur, P devrait être estimé à une valeur supérieure à Q qui contient moins de matière première. Le calcul en travail est faux ; seul le calcul en valeur répond à la nature et au but du calcul. Il est vrai que ce « plus » accordé à P par le calcul en valeur par rapport à Q, il est vrai que cette base matérielle « existe de par la nature et sans que l'homme y soit pour rien[2] ». Cependant si ce « plus » n'existe qu'en une quantité tellement limitée qu'il devienne un objet ayant une importance pour l'économie, il faudra, d'une manière ou d'une autre, le faire entrer en ligne de compte dans le calcul de la valeur.

Le calcul en travail présente un second défaut : c'est de ne pas tenir compte des différentes qualités du travail. Pour Marx tout travail humain est, du point de vue économique, de même qualité, parce qu'il est toujours « une dépense productive de cerveau, de muscles, de main, de nerfs humains. Un travail complexe ne vaut que comme travail simple élevé à une puissance, ou plutôt que comme travail simple multiplié, de sorte qu'une petite quantité de travail complexe équivaut à une plus grande quantité de travail simple. L'expérience montre que cette réduction s'opère constamment. Une marchandise peut être le produit du travail le plus complexe ; sa valeur la rend équivalente au produit d'un travail simple et ne représente donc en elle-même qu'une certaine quantité de travail simple[3] ». Böhm-Bawerk n'a vraiment pas tort quand il qualifie cette argumentation de « chef-d'œuvre théorique d'une naïveté déconcer-

[1] Cf. Marx, *Das Kapital*, t. I, pp. 5 et suiv.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, pp. 10 et suiv.

tante[1] ». Aussi, pour juger des affirmations de Marx, inutile de se demander s'il est possible de trouver une mesure physiologique de tout travail humain, une mesure s'appliquant également et au travail physique et au travail soi-disant intellectuel. Car, c'est un fait, il y a entre les hommes des différences de capacités et d'habileté, qui forcément influent sur la qualité des produits et le rendement du travail. Le calcul en travail peut-il être employé pour le calcul économique ? Ce qui décidera de cette question, c'est de savoir s'il est possible de réduire à un dénominateur commun des travaux de caractères différents, sans avoir recours à l'opération intermédiaire de l'estimation de la valeur de ces produits par les personnes exploitantes. Marx s'efforçait de faire la preuve, il a échoué. L'expérience montre bien que les marchandises sont mises dans le courant des échanges sans qu'on s'occupe de savoir si elles ont été produites par un travail simple ou complexe. Mais pour prouver par là que certaines quantités de travail simple sont placées, sans opérations intermédiaires, en équivalence avec certaines quantités de travail complexe, il faudrait d'abord qu'il fût bien entendu que la valeur d'échange découle du travail. Or cela non seulement n'est pas une chose entendue une fois pour toutes, mais c'est précisément ce que les raisonnements de Marx cherchent d'abord à prouver.

Dans le mouvement des échanges il s'est établi, par le taux des salaires, un rapport de substitution entre le travail simple et le travail complexe — auquel du reste Marx ici ne fait pas allusion. Mais cela ne prouve nullement l'égalité de ces deux sortes de travail. Cette égalisation est la conséquence, et non le point de départ, des échanges du marché. Il faudrait, pour substituer le travail simple au travail complexe, que le calcul en travail établît un rapport arbitraire, qui exclurait toute utilisation de ce calcul pour la direction économique.

On a pensé pendant longtemps que la théorie de la valeur-travail était nécessaire au socialisme pour donner un fondement éthique à sa revendication touchant la socialisation des moyens de production. Nous savons aujourd'hui que cette conception était erronée. Sans doute la plupart des socialistes l'ont adoptée et employée dans ce sens. Marx lui-même, qui, par principe, se plaçait à un autre point de vue, ne s'est pas toujours gardé de cette erreur. Deux choses sont cependant bien certaines : 1° en tant que programme politique le socialisme n'a pas besoin d'être justifié par la théorie de la valeur-travail et ne saurait d'ailleurs l'être ; 2° ceux qui ont sur la nature et l'origine de la valeur économique une autre conception peuvent très bien être socialistes. Et cependant la théorie de la valeur-travail —

[1] Cf. Böhm-Bawerk, *Kapital und Kapitalzins*, 3e édit., I. Abt., Inspruck, 1914, p. 531.

sans doute pas au sens usuel — pour ceux qui préconisent la méthode de production socialiste, dans une société où existe la division du travail, ne pourrait être réalisée rationnellement que s'il y avait un étalon des valeurs objectivement reconnaissable qui rendrait possible le calcul économique même dans une économie sans échanges et sans monnaie. Le seul étalon auquel on puisse penser serait alors en effet le travail.

3. — Dernier état de la doctrine socialiste en ce qui concerne le calcul économique

Le problème du calcul économique est le problème fondamental de la doctrine socialiste. Qu'on ait pu pendant des années parler et écrire du socialisme sans traiter ce problème, prouve les ravages produits par l'interdiction marxiste d'étudier scientifiquement le caractère et les conséquences de l'économie socialiste[1].

Prouver que dans la communauté socialiste le calcul économique n'est pas possible, c'est prouver d'un même coup que le socialisme est irréalisable. Tout ce qui depuis cent ans, dans des milliers d'écrits et de discours, a été avancé en faveur du socialisme, tous les succès électoraux et les victoires des partis socialistes, tout le sang versé par les partisans du socialisme, n'arriveront pas à rendre le socialisme viable. Les masses peuvent désirer son avènement avec la plus grande ferveur, on peut en son honneur déclencher autant de révolutions et de guerres qu'on voudra, jamais il ne sera réalisé. Tout essai de réalisation ou bien mènera au syndicalisme, ou bien à un chaos qui dissoudra bientôt en infimes groupements autarciques la société fondée sur la division du travail.

La constatation de cet état de choses ne laisse pas de déplaire beaucoup aux partis socialistes. Dans une masse d'écrits des socialistes de toute nuance ont essayé de réfuter ma démonstration et

[1] Rappelons que dès 1854 Gossen savait et écrivait « que c'est seulement par l'établissement de la propriété privée que l'on trouvera l'échelle permettant de déterminer de la manière la plus opportune la quantité dans laquelle chaque objet devra être produit. Aussi l'autorité centrale proposée par les communistes pour répartir les différents travaux et leur rémunération serait bien forcée de se rendre compte au bout de peu de temps, qu'elle s'est proposée une tâche dont la solution dépasse de beaucoup les forces de quelques hommes. (Cf. Gossen, *Entwicklung der Gesetz des menschlischen Verkehrs*, nouv. édit., Berlin, 1897, pp. 364 et suiv.). — Pareto (*Cours d'Économie politique*, t. II, Lausanne, 1897, pp. 364) et Barone (*Il Ministro della Produzione nello Stato Colletiviste* dans le « Giornale degli Economisti », t. XXXVII, 1908, pp. 409 et suiv.) n'ont pas été jusqu'au fond du problème. En 1902 Pierson a aperçu clairement tout le problème. Cf. son étude : *Das Wertproblem in der sozialistischen Gesellschaft*. (Trad. allemande de Hayek, « Zeitschrift für Volkswirtschaft », nouvelle série, t. IV, 1925, pp. 607 et suiv.)

d'inventer un système de calcul économique socialiste. Ils n'y sont pas parvenus. Ils n'ont pas réussi à produire un seul argument nouveau que je n'aurais pas déjà indiqué et discuté soigneusement[1]. La preuve de l'impossibilité du calcul économique socialiste ne peut être ébranlée[2].

L'essai du bolchévisme russe pour faire passer le socialisme du programme de parti dans la vie réelle, n'a pas laissé apparaître le problème du calcul économique. Car les républiques soviétiques font partie d'un monde où des prix en argent sont établis. Les chefs du pouvoir prennent ces prix comme base des calculs qui les aident à prendre leurs décisions. Sans l'aide que leur apportent ces prix, leur action serait sans but, ni plan. C'est grâce à ce système de prix qu'ils peuvent calculer, c'est grâce à lui qu'ils ont pu concevoir leur plan quinquennal.

Le problème du calcul économique ne se pose pas actuellement davantage dans le socialisme d'État ou dans le socialisme communal des autres États. Toutes les entreprises qui sont dirigées par les gouvernements ou par les municipalités tablent sur les prix des moyens de production et des biens de premier ordre, qui sont établis sur les marchés de l'économie commerciale. Il serait donc prématuré de conclure de l'existence d'exploitations étatiques ou municipales à la possibilité du calcul économique socialiste.

C'est un fait connu que l'exploitation socialiste dans quelques branches ou dans quelques domaines de la production n'est rendue possible que par l'aide qui lui est prêtée par son entourage non socialiste. Des exploitations étatiques ou communales ne peuvent être assurées que parce que leurs pertes d'exploitation sont couvertes par les impôts payés par les entreprises capitalistes. En Russie, le socialisme abandonné à lui-même aurait échoué depuis longtemps s'il n'avait pas été soutenu financièrement par les pays capitalistes. Mais l'appui intellectuel fourni à la direction de l'exploitation socialiste

[1] Je me suis expliqué brièvement au sujet des principales objections dans deux articles : *Neue Beiträge zum Problem der sozialistischen Wirtschaftsrechnung* (« Archiv für Sozialwissenschaft », t. LI, pp. 480-500) et *Neue Schriften Problem der sozialistischen Wirtschaftsrechnung* (*ibid.*, t. LX, pp. 187-190). Voir l' APPENDICE.

[2] Dans les ouvrages scientifiques l'on ne trouve plus là-dessus aucun doute. Cf. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (Grundriss der Sozialökonomik, II-I^e^ Abt., Tubingue, 1922 Abt., Tubingue, 1922, pp. 45-49 ; — Adolf Weber, *Allgemeine Volkswirtschaftslehere*, 4^e^ éd. Munich et Leipzig, 1932, t. II, pp. 369 et suiv. ; Brutzkus, *Die Lehren des Marxismus im Lichte der russichen Revolution*, Berlin, 1928, pp. 21 et suiv. ; C. A. Verrijn Stuart, *Winstbejag versus behoeftenbevrediging* (« Overdruk Economist », t. LXXVI, 1^re^ livraison, pp. 18 et suiv. ; Pohle-Halm, *Kapitalismus und Sozialismus*, 4^e^ édit., Berlin, 1931, pp. 237 et suiv.

par l'économie capitaliste est bien plus important encore que cet appui matériel. Sans la base de calcul que le capitalisme met à la disposition du socialisme sous forme des prix du marché, la direction socialiste de l'économie — et même d'une économie socialiste restreinte à certaines branches de production ou à certains pays — serait impraticable.

Les écrivains socialistes peuvent continuer encore longtemps à écrire des livres sur la fin du capitalisme et sur l'avènement du millénaire socialiste, ils peuvent dépeindre les maux du capitalisme sous les couleurs les plus criardes et leur opposer toutes les séductions possibles des bienfaits socialistes, ils peuvent remporter avec leurs ouvrages les plus grands succès auprès des gens incapables de penser, cela ne changera rien au destin de l'idée socialiste[1]. L'essai d'organiser le monde selon le socialisme pourrait amener l'anéantissement de la civilisation, jamais l'édification d'une communauté socialiste.

4. — Le marché « artificiel » comme solution du problème de la comptabilité économique

Quelques jeunes socialistes sont d'avis qu'une communauté socialiste pourrait résoudre le problème de la comptabilité économique en créant un marché artificiel des moyens de production. Les anciens socialistes, estiment-ils, se sont trompés en cherchant à réaliser le socialisme par la suppression du marché et de la formation des prix pour les biens d'ordre supérieur, suppression qui constitue pour eux le socialisme. Si la communauté socialiste ne doit pas dégénérer en chaos stupide engloutissant toute la civilisation, elle doit, tout comme la société capitaliste, créer un marché où des prix s'établissent pour tous les biens et travaux. Grâce à ces prix elle pourra compter et calculer tout comme les chefs d'entreprise du régime capitaliste.

Les partisans de cette proposition ne voient pas ou ne veulent pas voir que le marché et que l'établissement des prix sur le marché

[1] Un spécimen caractéristique de ce genre d'écrits nous est fourni par l'ouvrage de C. Landauer, *Planwirtschaft und Verkehrswirtschaft*, Munich et Leipzig, 1931. Le problème du calcul économique dans la société socialiste y est résolu d'une manière simpliste : « Les différentes entreprises... pourraient s'acheter les unes aux autres, tout à fait comme dans les entreprises capitalistes » (p. 114). Quelques pages plus loin on explique que l'État socialiste devra « en outre établir un calcul de contrôle pour les biens économiques en nature. Lui seul sera en mesure de le faire parce qu'au contraire de l'économie capitaliste, il régit lui-même la production » (p. 122). Landauer ne peut pas comprendre qu'il est inadmissible, et pourquoi il est inadmissible, d'additionner ou de soustraire des chiffres énoncés différemment. Alors, inutile d'insister.

ne peuvent pas être détachés d'une organisation de la production et de la consommation fondée sur la propriété privée des moyens de production et où propriétaires fonciers, capitalistes et chefs d'entreprises disposent du sol et du capital comme ils l'entendent. Ce qui donne naissance à la formation des prix et aux salaires c'est le désir qu'ont les chefs d'entreprises et les capitalistes de gagner le plus d'argent possible en satisfaisant les vœux des consommateurs. On ne peut concevoir l'activité du mécanisme qu'est le marché sans le désir du gain des chefs d'entreprises (actionnaires compris), sans le désir de redevances, d'intérêts, de salaire, chez les propriétaires fonciers, les capitalistes, les ouvriers. C'est seulement la perspective du gain qui guide la production sur ces voies où elle cherche à répondre le mieux, et aux moindres frais, aux besoins des consommateurs. Si cette espérance du profit vient à manquer, le mécanisme du marché s'enraie et s'arrête. C'est que le marché est l'élément central, l'âme de l'ordre capitaliste. Il n'est possible que dans le capitalisme et il ne peut pas être imité « artificiellement » dans la collection socialiste.

Pour créer ce marché artificiel, rien de plus simple, disent ses partisans : On enjoindrait aux directeurs des différentes exploitations de se comporter comme les directeurs des différentes exploitations dans la société capitaliste. Dans l'économie capitaliste le directeur d'une société par actions ne travaille pas non plus à son compte, mais pour celui de la société par actions, donc des actionnaires. Dans la communauté socialiste il continuera à se comporter de la même manière, avec la même prudence, la même conscience. La seule différence c'est que le résultat de ses efforts et de sa peine profitera à la communauté et non aux actionnaires. On aurait là un socialisme décentralisé et non plus ce socialisme centraliste, le seul auquel les anciens socialistes, et surtout les marxistes, aient pensé.

Pour juger cette proposition des néo-socialistes il faut d'abord remarquer que les directeurs des différentes exploitations devront d'abord être nommés à leurs emplois. Dans les sociétés par actions de la société capitaliste les directeurs sont nommés directement ou indirectement par les actionnaires. En chargeant certains hommes du soin de produire à leur place avec les moyens de production qui leur sont confiés, les actionnaires risquent leur fortune ou au moins quelque partie de leur fortune. Le risque — car c'en est un forcément — peut bien tourner et c'est un gain. Il peut mal tourner, et alors c'est la perte de tout ou partie du capital investi. Confier ainsi son propre capital pour des affaires dont l'issue est incertaine à des hommes dont on ne peut connaître les succès ou insuccès futurs, quand bien même on connaît très bien leur passé, c'est là un fait essentiel dans les entreprises des sociétés par actions.

Il en est qui croient que le problème du calcul économique dans la communauté socialiste ne comprend que des faits rentrant dans le domaine de la conduite quotidienne des affaires assumée par le directeur d'une société par actions ; ceux qui croient cela ont devant les yeux l'image d'une économie stationnaire, c'est-à-dire l'image d'une économie tout à fait irréelle, que la vie ignore, que le théoricien bâtit dans son esprit pour se rendre compte, non pas de tous les problèmes, mais de quelques problèmes. Pour l'économie stationnaire le calcul économique ne présente du reste aucun problème. Car en exprimant l'idée « stationary state » nous avons en vue une économie où tous les moyens de production sont déjà utilisés de manière à pourvoir, d'une manière sûre et, en l'état actuel, aussi bonne que possible, aux besoins des consommateurs. Dans l'état stationnaire il n'y a plus à résoudre de tâche nécessitant le calcul économique. Car la tâche qu'il aurait eu à résoudre a déjà été, selon l'opinion que nous avons admise, résolue auparavant. Si nous voulions employer des expressions très répandues, parfois un peu fallacieuses, nous pourrions dire : le calcul économique est un problème de l'économie dynamique et non un problème de l'économie statique.

Le calcul économique est une tâche de l'économie soumise à de perpétuels changements, et placée chaque jour devant de nouvelles questions. Pour résoudre les problèmes d'un monde qui se transforme, il faut avant tout amener du capital dans certaines branches de la production, entreprises, exploitations, en le retirant à d'autres branches de la production, entreprises exploitations. Ce ne sont pas les directeurs de société par actions qui s'en chargent, mais les capitalistes qui vendent ou achètent des actions, accordent des prêts ou les dénoncent, déposent ou retirent de l'argent dans les banques, se livrent à toute sorte de spéculations sur les marchandises. Ces actes des capitalistes spéculateurs créent l'assiette et la situation du marché de l'argent, des bourses de valeurs et des grands marchés commerciaux. Le directeur d'une société par actions, qui n'est qu'un manager fidèle et zélé, tel que se le représentent nos écrivains socialistes, n'a ainsi qu'à partir de la situation du marché pour y adapter ses affaires et leur donner la direction requise.

L'idée socialiste d'un marché « artificiel » et d'une concurrence « artificielle » n'est pas viable, parce que sur le marché des moyens de production il y a d'autres facteurs que les producteurs achetant et vendant des marchandises. Il y a l'action de l'offre de capital des capitalistes, de la demande de capital des chefs d'entreprises qu'on ne peut supprimer sans détruire ce marché. Or c'est ce que les socialistes ne veulent point voir.

Sans doute un socialiste pourra proposer que l'État socialiste, propriétaire de tout le capital et de tous les moyens de production, attribue les capitaux aux entreprises dont on est en droit d'attendre le plus de bénéfice. Le capital disponible irait à ces entreprises qui promettent de rapporter les plus gros intérêts. Mais quelle serait la conséquence d'un pareil état de choses ? Les directeurs les moins prudents, qui envisagent avec optimisme l'évolution des événements futurs, recevraient les capitaux qui leur permettraient de donner une grande extension à leur exploitation, tandis que les directeurs prudents, et jugeant l'avenir avec quelque scepticisme, s'en iraient les mains vides. Dans la société capitaliste le capitaliste décide à qui il veut confier *son* capital. L'opinion des directeurs de sociétés par actions sur les chances futures des entreprises qu'ils dirigent, et celle de ceux qui établissent toute sorte de projets sur les possibilités de gain des affaires qu'ils proposent, ne jouent à peu près aucun rôle. Au-dessus d'eux il y a le marché de l'argent et du capital qui les juge, et qui décide. La tâche du marché de l'argent et du capital est précisément d'embrasser l'ensemble des données économiques et de ne pas suivre à l'aveuglette les propositions des directeurs des différentes exploitations, qui eux voient les choses de leur étroit point de vue de spécialistes. Le capitaliste ne place pas tout de go son capital dans une entreprise promettant de gros gains ou de gros intérêts. Il établit d'abord la balance entre son désir de gain et les risques de perte. Il doit être prudent, et s'il ne l'est pas, il subit des pertes qui ont pour effet de faire passer de ses mains le pouvoir de disposer des moyens de production dans les mains d'autres hommes qui savent mieux prévoir pour leurs affaires les chances de la spéculation.

L'État socialiste, s'il veut être socialiste, ne peut pas abandonner la faculté de disposer du capital, faculté qui décide de l'agrandissement ou de la réduction d'exploitations existantes, ou de la création de nouvelles exploitations. Il est peu vraisemblable que les socialistes — quelle que soit leur nuance — proposent sérieusement que l'État socialiste confie cette fonction à un groupe de personnes, qui auraient *simplement* à faire ce que font capitalistes et spéculateurs dans la société capitaliste, avec la seule différence que le rendement dû à leur action profiterait non à eux-mêmes, mais à la collectivité. Si des propositions de ce genre ont été faites c'est en songeant aux directeurs zélés et consciencieux des sociétés par actions, mais jamais aux capitalistes et aux spéculateurs. Car aucun socialiste ne contestera les points suivants : capitalistes et spéculateurs remplissent dans la société capitaliste une fonction qui est d'employer les biens-capitaux de manière à contenter au mieux les vœux des consommateurs. Cette fonction ils ne la remplissent que poussés par le désir de maintenir

leur propre fortune et de réaliser des gains qui ou bien accroissent leur fortune, ou leur permettent de vivre sans entamer leur capital.

Alors, il ne reste plus à la société socialiste autre chose à faire que de remettre la libre disposition des capitaux à l'État, ou plus exactement aux hommes qui, en tant que gouvernement, régissent les affaires de l'État. Mais cela équivaut à la suppression du marché et la suppression du marché est justement l'une des revendications du socialisme. Car l'économie du marché implique orientation de la production et répartition des produits d'après la puissance d'achat, se manifestant sur les marchés, des différents membres de la société, tous faits que le socialisme veut supprimer.

Il arrive aux socialistes de chercher à réduire l'importance du problème du calcul économique dans la communauté socialiste par le raisonnement suivant : le marché et la demande effective qui s'y fait de la part des acheteurs ne fournissent pour la production aucun critère dont la justesse apparaîtrait du point de vue éthique. Donc dans la société capitaliste le calcul économique qui en dernière analyse repose sur les prix du marché est loin d'être idéal. Ce raisonnement prouve que les socialistes ne savent pas en quoi consiste le problème qui nous occupe. Il ne s'agit pas de savoir s'il faut fabriquer des canons ou des habits, des maisons ou des églises, des objets de luxe ou des denrées alimentaires. Toute organisation sociale, y compris l'organisation socialiste, peut très facilement décider de la quantité et de la sorte des biens qui doivent être produits pour l'usage. Cela n'a jamais été contesté. Mais cette décision une fois prise, il s'agit d'établir d'une manière précise comment les moyens de production existants seront employés de la manière la plus rationnelle à la production de ces biens. Pour cette tâche on ne peut se passer du calcul économique, possible seulement grâce aux prix en argent que, dans la société reposant sur la propriété privée des moyens de productions, le marché établit pour les biens d'ordre supérieur, on ne peut se passer des prix en argent du sol, des matières premières, des matières semi-ouvrées, on ne peut se passer des salaires en argent et des taux d'intérêts.

Et c'est toujours la même alternative : socialisme *ou* économie avec marché.

5. — Économie du profit et économie du besoin. Rentabilité et productivité

L'économie de la communauté socialiste est soumise aux mêmes conditions qui régissent l'organisation économique reposant sur la propriété privée des moyens de production et toutes autres organisa-

tions économiques humainement possibles. Comme pour toute autre économie le principe d'économie vaut pour l'économie socialiste. Elle aussi connaît une hiérarchie des buts ; elle aussi doit s'efforcer d'atteindre d'abord les plus importants. C'est en cela seulement que consiste la nature de l'Économique.

La communauté socialiste elle aussi emploiera dans la production non seulement le travail, mais encore les moyens de production matériels. Selon un usage très répandu on donne aux moyens de production matériels le nom de capital, ou de capital réel. La production capitaliste est alors celle qui suit habilement des voies indirectes, au contraire de la production non capitaliste, qui marche droit au but, brutalement[1]. Si l'on s'en tient à cet usage linguistique, l'on est bien forcé de dire que la communauté socialiste travaillera avec du capital et produira d'une manière capitaliste. Le capital (en tant qu'il désigne les produits intermédiaires apparaissent au cours des diverses étapes de la production dans son processus complexe) ne sera pas pour l'instant[2] supprimé par le socialisme, mais seulement transféré du pouvoir de libre disposition des individus dans celui de la collectivité.

Mais si l'on veut, comme nous l'avons fait plus haut, entendre par production capitaliste ce genre d'économie où le calcul est établi en argent, de sorte que la quantité de biens employée pour une production, et calculée d'après sa valeur en argent, peut être comprise sous la désignation : capital, et de sorte que l'on peut constater, d'après les variations du capital, le résultat de l'activité économique, il est bien évident que le genre de production socialiste ne peut pas être qualifié de capitaliste. Dans un autre sens que le marxisme, nous pourrons alors distinguer entre les genres de production socialiste et capitaliste, entre le socialisme et le capitalisme.

Pour les socialistes la caractéristique de la production capitaliste réside dans le fait que le producteur travaille pour réaliser un bénéfice. À leurs yeux la production capitaliste est une économie du profit tandis que la production socialiste sera une économie ayant pour but la satisfaction des besoins. Il est exact que toute production capitaliste a pour but le gain. Mais la communauté socialiste est bien

[1] Cf. Böhm-Bawerk, *Kapital und Kapitalzins*, t. II, 3e édit., Inspruck, 1914, p. 21.

[2] La restriction contenue dans l'expression « pour l'instant » ne veut pas dire que plus tard le socialisme, par exemple après avoir atteint « une phase supérieure de la société communiste » procédera — conformément à son dessein — à une suppression du capital, entendu dans ce sens. Il ne viendra jamais à l'idée du socialisme de revenir à une manière de vivre au jour le jour. Ce que nous voulons seulement noter dès à présent, c'est que la production socialiste, en vertu d'une nécessité interne, mènera forcément à une consomption progressive du capital.

forcée, elle aussi, d'avoir pour but le gain, c'est-à-dire un excédent par rapport aux frais. Si l'économie est dirigée rationnellement, c'est-à-dire si elle satisfait les besoins les plus pressants avant les besoins les moins pressants, elle a déjà réalisé un gain. Car les frais, c'est-à-dire la valeur des besoins les plus importants parmi les besoins qui ne sont plus satisfaits, sont moindres que le résultat acquis. Dans l'économie capitaliste on ne peut obtenir un gain, que si la production va au-devant d'un besoin relativement pressant. Celui qui produit, sans se guider sur les conditions d'approvisionnement et sur les besoins, n'arrive pas au résultat qu'il cherchait. L'organisation de la production en vue du profit ne signifie pas autre chose que l'adaptation de la production aux besoins de tous les membres de la société. En ce sens elle s'oppose à la production de l'économie sans échanges ne visant à satisfaire que ses propres besoins. Mais cette dernière poursuit aussi la réalisation d'un gain, au sens que nous venons de définir. Entre la production en vue du profit et la production en vue du besoin, il n'y a donc pas d'opposition[1].

L'opposition entre l'économie du profit et l'économie tendant à satisfaire les besoins est en étroite connexion avec l'opposition usuelle entre la productivité et la rentabilité, ou entre le point de vue de l'économie nationale et le point de vue de l'économie privée. Un acte économique est qualifié de rentable, lorsque dans l'économie capitaliste il laisse un excédent de bénéfice comparativement aux frais. Un acte économique serait qualifié de productif, si, dans une économie nationale conçue comme une unité, donc dans une communauté socialiste, on le considérait aussi comme un acte dont le produit est plus important que les frais de production. La naïve partialité prosocialiste de la plupart des économistes trouve que cette constatation est déjà une raison suffisante pour condamner l'ordre social capitaliste. Ce que la société socialiste ferait, leur apparaît uniquement comme bon et raisonnable. Que dans la société capitaliste on puisse procéder autrement leur semble un intolérable excès. Un examen des différents cas où rentabilité et productivité divergent, va nous montrer que ce jugement est purement subjectif, et que cette apparence scientifique dans laquelle il se drape n'est qu'un vêtement d'emprunt[2].

[1] Cf. Pohle-Halm, pp. 12 et suiv.

[2] Cf. pour le cas des monopoles, III^e^ partie, section II, chapitre V, 1. De la nature des monopoles et de leur rôle dans la formation des prix, et sur le cas de la consommation « non économique », IV^e^ partie, chapitre V, 2. La consommation comme facteur déterminant de la production.

Dans la plupart des cas où l'on a l'habitude de voir une opposition entre la rentabilité et la productivité, cette opposition n'existe même pas. C'est par exemple le cas pour les gains de la spéculation. Dans l'économie capitaliste la spéculation remplit une tâche qui de toute manière doit être remplie dans quelque économie que ce soit ; c'est à elle que ressortit l'adaptation, dans le temps et dans l'espace, de l'offre et de la demande. La source des gains de la spéculation est une hausse des valeurs, indépendante de la forme particulière de l'organisation économique. Quand le spéculateur achète bon marché des produits existant en quantité relativement abondante sur le marché, et qu'il les revend plus cher, quand la demande a remonté, ce dont il a été enrichi par cette affaire représente aussi, du point de vue de l'économie nationale, un accroissement de valeur. Que ce gain si jalousé, si attaqué, revienne, dans la communauté socialiste, à la communauté et non à des individus est incontestable. Mais pour la question qui nous occupe, cela est sans importance. Ce qui importe seulement pour nous, c'est que la soi-disant opposition entre la rentabilité et la productivité n'existe pas ici. La spéculation remplit une fonction dont on ne voit pas bien comment elle pourrait ne pas exister dans l'économie. Si on la supprime, comme ce doit être le cas dans la collectivité socialiste, il faudra que sa fonction soit assumée par d'autres organes, et c'est la communauté elle-même qui jouera le rôle du spéculateur. Sans spéculation il n'y a pas d'activité économique s'étendant au delà de l'instant présent.

Si l'on arrive parfois à constater une opposition entre la productivité et la rentabilité, c'est parce que l'on considère à part certaines actions de détail que l'on a isolées de l'ensemble. On qualifie, par exemple d'improductives des dépenses nécessitées par la structure spéciale de l'économie capitaliste, comme frais des représentants de commerce, frais de publicité, etc. Cela ne saurait être admis. On doit comparer le rendement de la production tout entière, et non ses différentes parties. On ne doit pas considérer les dépenses sans mettre en face d'elles le bénéfice qu'elles ont aidé à réaliser[1].

6. — Produit brut et produit net

Dans les débats touchant la productivité et la rentabilité il faut donner la palme aux études sur les rapports entre le produit brut et le produit net. Chaque patron travaille dans l'économie capitaliste en vue du produit net maximum. Alors on entend soutenir, que du point de vue de l'économie nationale ce n'est pas le produit net maxi-

[1] Cf. ci-dessous, II[e] partie, section I, chapitre IV, 5. La productivité du travail.

mum, mais le produit brut maximum qui doit être le but de l'activité économique.

Le sophisme qu'implique une telle affirmation provient de la pensée primitive de l'économie de troc, et cette pensée étant encore actuellement très répandue, ce sophisme l'est aussi. On peut l'entendre exprimer tous les jours, par exemple quand on porte au crédit d'une branche de production le fait qu'elle emploie beaucoup de travailleurs, ou bien quand on fait valoir contre une amélioration de la production le fait qu'elle risquerait de priver des ouvriers de leur gagne-pain.

Si l'on voulait être conséquent dans son raisonnement, le principe du produit brut ne devrait pas valoir seulement pour les dépenses de main-d'œuvre, mais aussi pour les dépenses en moyens de production matériels. Le chef d'entreprise arrête la production au point où elle cesse de rapporter un produit net. Admettons que la continuation de la production au delà de ce point ne nécessitât plus de dépense de main-d'œuvre, mais seulement une dépense matérielle. Est-ce que la société a un intérêt à ce que le producteur continue la production pour atteindre un produit brut plus élevé ? Si elle avait elle-même en main la direction de la production, le ferait-elle ? À ces deux questions on doit, sans hésitation, répondre : non. Le fait qu'on ne trouve plus aucun intérêt à prolonger la dépense matérielle, prouve qu'il y a pour ces moyens de production, dans l'économie, une possibilité d'emploi meilleure, c'est-à-dire plus pressante. Et si on voulait quand même les employer dans la production non rentable, il s'ensuivrait qu'ils feraient forcément défaut à un endroit où l'on en aurait un besoin plus urgent. Dans l'économie capitaliste il n'en va pas autrement que dans l'économie socialiste. L'économie collective socialiste, en admettant qu'elle se comporte rationnellement, ne continuera pas non plus sans fin certaines productions pour en négliger d'autres. Elle aussi interrompra toute production du moment où la dépense ne vaudra plus la peine d'être faite, c'est-à-dire où la continuation de la dépense équivaudrait à la non-satisfaction d'un besoin plus pressant.

Ce qui vient d'être dit sur l'accroissement de dépenses en moyens de production matériels s'applique aussi bien à l'accroissement de la dépense en main-d'œuvre. Le travail consacré à une production dont il accroît le produit brut, tandis que le produit net diminue, est détourné d'un autre emploi où il rendrait des services de plus grande valeur. Ici encore la non-observation du principe du produit net aurait pour résultat de ne pas satisfaire des besoins importants pour en satisfaire de moins importants. C'est cela, et rien d'autre, que, dans le mécanisme de l'économie capitaliste, la baisse du pro-

duit net exprime clairement. Dans l'économie socialiste la tâche de la direction de l'économie devrait veiller à ce qu'un tel emploi irrationnel de la main-d'œuvre ne se produisît pas. On ne saurait donc parler ici d'une opposition entre la rentabilité et la productivité. Du point de vue de l'économie socialiste aussi, le but de l'économie demeure la réalisation du produit net maximum et non du produit brut maximum.

Malgré la clarté de cet état de choses l'on a l'habitude de porter sur lui, tantôt en général, tantôt seulement pour la dépense en main-d'œuvre, tantôt pour la production agricole, des jugements différents. Que l'ordre économique capitaliste ait avant tout en vue le produit net maximum est un fait qu'on critique et qu'on désapprouve ; on sollicite l'intervention de l'État pour remédier à ce prétendu abus. Adam Smith avait dit que les différentes branches de la production étaient plus ou moins productives, suivant la quantité plus ou moins grande de main-d'œuvre qu'elles mettaient en mouvement[1]. Ricardo répondit à cette assertion en prouvant que la prospérité d'un peuple augmente avec l'accroissement du produit net et non avec l'accroissement du produit brut[2]. Cette démonstration lui valut de violentes attaques. Déjà J.-B. Say les a mal interprétées et a reproché à Ricardo de faire fi du bien-être de beaucoup de vies humaines[3]. Sismondi, qui se complaît à opposer aux arguments de l'économie politique des déclamations sentimentales, se permet de résoudre le problème par une plaisanterie. Avec un roi, dit-il, qui en appuyant sur un levier pourrait produire du produit net, la nation serait tout à fait superflue[4]. Bernhardi se range à l'avis de Sismondi[5]. Proudhon enfin souligne violemment l'opposition entre les intérêts de l'économie sociale et ceux de l'économie privée : bien que la société doive viser le produit brut maximum, le but du chef d'entreprise est le produit net maximum[6]. Marx évite de donner ouverte-

[1] Cf. A. Smith, *An Enquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, t. II, chap. V (édition Basil, 1791, t. II, pp. 138 et suiv.).

[2] Cf. Ricardo, *Principles of Political Economy and Taxation*, chap. XXVI (Works, éd. Mac Culloch, 2e édit., Londres, 1852, pp. 210 et suiv.).

[3] Cf. Say, dans ses additions à l'édition française des œuvres de Ricardo, procurées par Constancio, t. II, Paris, 1819, pp. 222.

[4] Cf. Sismondi, *Nouveaux Principes d'Économie politique*, Paris, 1819, t. II, p. 331, remarque.

[5] Cf. Bernhardi, *Versuch einer Kritik der Gründe, die für grosses und kleines Grundeigentum angeführt werden*, Saint-Pétersbourg, 1849, pp. 367 et suiv. Cf. Cronbach, *Das landwirtschaftliche Betriebsproblem in der deutschen nationalökonomie bis zur Mitte des XIX. Jahrhunderts*, Vienne, 1907, pp. 292 et suiv.

[6] « La société recherche le plus grand produit brut, par conséquent la plus grande population possible, parce que pour elle produit brut et produit net sont identiques. Le monopole, au contraire, vise constamment au plus grand produit net, dût-il ne l'obtenir

ment son adhésion à cette conception. Cependant deux chapitres du premier livre de son ouvrage, *Le Capital*, sont remplis de développements sentimentaux, dans lesquels le passage de l'activité économique agraire intensive à l'intensité économique agraire extensive est dépeint par lui avec les couleurs les plus crues, comme étant, selon un mot de Thomas Moore, un système où « ce sont les moutons qui dévorent les hommes ». En même temps Marx ne cesse de mélanger pêle-mêle l'expropriation féodale des paysans et l'accaparement des terres communales, actes de violence brutale, rendus possibles par le pouvoir politique de la noblesse, qui caractérisent l'histoire agraire de l'Europe dans les premiers siècles de l'ère moderne, avec les changements dans les méthodes d'activité économiques accomplis par les propriétaires fonciers[1]. Depuis, les déclamations sur ce thème font partie intégrante des écrits et des discours de la propagande social-démocrate.

Un écrivain agraire allemand, le baron von der Goltz, a essayé de présenter la recherche du produit brut maximum comme étant productive non seulement du point de vue de l'économie collective, mais aussi comme étant rentable pour l'économie privée. Un produit brut élevé est, dit-il, la base pour un produit net élevé, et de ce point de vue les intérêts des particuliers des agriculteurs, qui demandent avant tout des produits nets élevés, concordent avec les intérêts de l'État qui demandent des produits bruts élevés[2]. Von der Golz n'a, il est vrai, apporté aucune preuve de ses affirmations. De pareils essais s'efforcent de se débarrasser de la contradiction apparente entre les intérêts de l'économie collective et ceux de l'économie privée, en ignorant les principes fondamentaux de la comptabilité agricole. Les économistes de l'école romantique et les étatistes allemands se sont placés à un point de vue plus logiques : l'agriculteur, disent-ils, remplit une fonction publique ; il a donc le devoir de planter et de culti-

qu'au prix de l'extermination du genre humain. » (Proudhon, *Système des contradictions économiques ou philosophie de la misère*, Paris, 1846, t. I, p. 270). Dans la langue de Proudhon « monopole » signifie : propriété privée. (Cf. *ibid*., t. I, p. 236. cf. Landry, *L'utilité sociale de la propriété individuelle*, Paris, 1901, p. 76).

[1] Cf. Marx, *Das Kapital*, t. I, pp. 613-726. Les raisonnements sur la « théorie de la compensation en ce qui touche les ouvriers refoulés par les progrès du machinisme », (*ibid*., pp. 403-412) sont sans objet, étant donné la théorie de l'utilité marginale.

[2] Cf. Goltz, *Agrarwesen und Agrarpolitik*, 2e édit., Iéna, 1904, p. 53. Cf. à ce sujet Waltz, *Vom Reinertrag in der Landwirtschaft*, Stuttgart et Berlin, 1904, pp. 27 et suiv. — Goltz se contredit dans son raisonnement, car après les affirmations que nous avons reproduites plus haut, il ajoute immédiatement : « Toutefois la part du produit brut qui reste, après déduction des frais de l'économie, comme produit net, diffère selon les cas. En moyenne elle est plus importante dans l'exploitation extensive que dans l'exploitation intensive. »

ver ce qui correspond à l'intérêt général. Or l'intérêt général demandant des produits bruts maximum, l'agriculteur ne doit pas se laisser guider par « l'esprit, les conceptions et les intérêts mercantiles », et malgré les désavantages qu'il pourrait y trouver, il doit se fixer pour tâche l'obtention des produits bruts maximum[1]. Tous ces écrivains admettent, comme évident, que la société est intéressée à des produits bruts élevés. Ils ne se donnent pas la peine de le prouver. Quand ils essaient de le faire, c'est seulement en se référant à des points de vue de puissance politique et nationale. L'État a intérêt à avoir une population très fortement agricole, attendu que la population agricole est conservatrice. C'est l'agriculture qui fournit surtout les soldats. Il faut pourvoir à l'approvisionnement du pays en temps de guerre, etc.

Au contraire, Landry cherche à prouver par un raisonnement économique le principe du produit brut. D'après lui la recherche du produit net maximum ne peut être considérée comme avantageuse, du point de vue de l'économie collective, que dans la mesure où les frais qui ne sont plus compensés sont causés par une dépense de biens matériels. Lorsqu'il s'agit d'une dépense de main-d'œuvre il en est autrement. Car, du point de vue de l'économie collective, la dépense de main-d'œuvre ne coûte rien ; elle ne fait pas diminuer la richesse collective. Une économie de salaires, ayant pour conséquence une diminution de produit brut, est nuisible[2]. Landry en arrive à cette conclusion, parce qu'il admet que la main-d'œuvre devenue libre ne pourrait ailleurs trouver d'emploi. C'est tout à fait faux. Le besoin en travailleurs de la société n'est jamais satisfait, tant que le travail n'est pas devenu un bien libre. Les ouvriers qui n'ont plus de travail trouvent ailleurs un emploi, là où ils ont à accomplir un travail plus pressant du point de vue de l'économie collective. Si Landry avait raison, il aurait mieux valu ne jamais mettre en service toutes les machines économisant la main-d'œuvre. Le comportement de ces ouvriers qui combattent toutes les innovations techniques économisant la main-d'œuvre, et qui détruisent des machines de ce genre, serait justifié. On ne voit pas pourquoi il y aurait une différence entre l'emploi de biens matériels et l'emploi de main-d'œuvre. Si la dépense en biens matériels pour l'extension de la production n'est pas rentable, étant donné le prix de ces moyens de production matériels et le prix des produits devant être réalisés, cela provient du fait que l'on a besoin de ces biens matériels pour satis-

[1] Cf. Waltz, pp. 19 et suiv. sur Adam Muller, Bullow-Cummerow et Philipp v. Armin, et pp. 30 et suiv. sur Rudolf Meyer et Adolf Wagner.

[2] Cf. Landry, p. 81.

faire des besoins plus pressants dans une autre production. Pour la main-d'œuvre c'est la même chose. Les ouvriers qui sont employés pour l'accroissement non rentable du produit brut, sont soustraits à une autre production où l'on a d'eux un besoin plus pressant. Que leur salaire soit trop élevé pour permettre une extension encore rentable de la production en vue de l'accroissement du produit brut, est dû au fait que la productivité marginale du travail est encore plus élevée dans l'économie du pays que dans la branche de production en question, si on la développait au delà de la limite fixée par le principe du produit net. Dans tout ceci on ne découvre nulle part d'opposition entre le point de vue de l'économie publique et celui de l'économie privée. Une économie socialiste, si elle était capable de calculer, ne pourrait agir autrement que les patrons en économie capitaliste.

Sans doute on met encore en avant d'autres arguments pour montrer qu'il est mauvais de s'attacher au principe du produit net, tous arguments ressortissant à la politique nationaliste et militariste. Ce sont les arguments connus qu'on invoque toujours en faveur d'une politique protectionniste. Une nation doit avoir une nombreuse population, parce que c'est de cela que dépend dans le monde sa puissance politique et militaire ; elle doit viser à l'autarcie économique, à tout le moins produire à l'intérieur de ses frontières ce dont elle a besoin pour son alimentation, etc. Landry lui aussi est forcé d'avoir recours à ces arguments pour étayer sa thèse[1]. Il est inutile de les discuter longuement dans une théorie de la communauté socialiste fermée.

La communauté socialiste est forcée elle aussi de prendre comme point de direction le produit net et non le produit brut. La communauté socialiste elle aussi changera des champs en prairies, quand elle verra qu'il lui est possible de labourer ailleurs des terres plus fertiles. Malgré Thomas Moore, en Utopie aussi « les moutons dévorent les hommes ». Les dirigeants de la communauté socialiste n'agiront pas autrement que la duchesse de Sutherland, « cette personne qui a fait ses classes économiques » comme l'appelle Marx ironiquement[2]. Le principe du produit net est valable pour toute production. L'agriculture n'y fait pas exception. Le mot de Thaer garde toujours sa valeur : Le but de l'agriculteur est forcément un produit net élevé, « même du point de vue de l'intérêt général[3]. »

[1] Cf. Landry, p. 109, pp. 127 et suiv.
[2] Cf. Marx, t. I., p. 695.
[3] Cité par Waltz, p. 29.

CHAPITRE III — LA RÉPARTITION DES REVENUS

1. — Nature de la répartition des revenus dans l'organisation libérale et dans l'organisation socialiste

Le problème des revenus devrait être traité à la fin des chapitres où est étudiée la vie de la communauté socialiste. Avant de procéder à la répartition, il faut d'abord produire. Il serait donc logique d'étudier la production avant la répartition. Mais dans le socialisme le problème de la répartition est tellement au premier plan, qu'il paraît indiqué de le placer autant que possible en tête de notre enquête. Au fond le socialisme n'est que la théorie d'une « juste » répartition, et le mouvement socialiste n'a pas d'autre but que cet idéal de la répartition. Aussi tous les plans socialistes partent-ils du problème de la répartition auquel finalement ils aboutissent. Pour le socialisme, le problème de la répartition est le problème économique en soi.

Le problème de la répartition est en outre une particularité du socialisme ; il ne se pose que dans l'organisation socialiste. On a, il est vrai, l'habitude de parler aussi de répartition pour l'ordre économique reposant sur la propriété privée des moyens de production et l'économie politique traite sous le nom de répartition les problèmes de la formation des revenus et de la formation des prix des facteurs de production. Cette appellation traditionnelle est si invétérée, qu'on ne peut songer à la remplacer par une autre. Cela ne l'empêche pas d'être impropre et au fond inexacte. Dans l'organisation capitaliste les revenus ont leur source dans le résultat des trafics du marché, liés indissolublement à la production. Ici il n'y a pas d'abord production, puis répartition. Quand les produits mûrs pour l'usage et la consommation sont livrés à l'usage et à la consommation, la formation des revenus, fondée sur le processus de production qui les fait naître, est déjà en grande partie achevée. Les ouvriers, les propriétaires fonciers, les capitalistes et un grand nombre de chefs d'entreprise participant à leur fabrication ont déjà reçu la part qui leur revient, avant même que le produit ne soit mûr pour la consommation. Les prix obtenus sur le marché pour le produit fini déterminent seulement le revenu que les chefs d'entreprise tirent du processus de production. La valeur qu'ont ces prix pour le revenu des autres couches de la société a déjà été prélevée à l'avance. Dans l'organisation capitaliste la totalisation des revenus individuels dans le concept du revenu social ne joue qu'un rôle de construction idéologique ; il en est de même du concept de répartition, qui ne peut être pris ici qu'au sens

figuré. Qu'on ait choisi l'expression de : répartition, au lieu de parler plus justement et plus simplement de formation des revenus, provient du fait que les fondateurs de l'économie politique scientifique, les physiocrates et les classiques anglais, n'ont su se libérer que peu à peu des conceptions étatiques du mercantilisme. Quoiqu'ils aient eu le très grand mérite de concevoir et de reconnaître comment se constituaient les revenus par une opération résultant des opérations du marché, ils ont pris l'habitude — sans qu'heureusement cela nuisît en rien à l'essentiel de leur doctrine — de résumer sous le nom de « répartition » ce chapitre de la catallactique, qui traite des différentes branches du revenu[1].

Au vrai sens du mot il n'y a que dans la communauté socialiste qu'a lieu une répartition d'une provision de biens de jouissance. Si, lorsqu'on considère les conditions de l'économie capitaliste, on se sert de l'expression : répartition autrement qu'au sens figuré, c'est que par la pensée on établit une comparaison entre la formation du revenu dans l'économie socialiste et dans l'économie capitaliste. Dans une étude du mécanisme de l'organisation économique capitaliste partant des particularités qu'elle présente, l'idée d'une répartition des revenus n'a pas de place.

2. — Le dividende social

Suivant l'idée fondamentale du socialisme, seuls les biens mûrs pour la jouissance peuvent entrer en ligne de compte pour la répartition. Les biens d'ordre supérieur qui ont été produits restent propriété de la collectivité, en vue d'une production ultérieure. Ils sont exclus de la répartition. Par contre tous les biens de premier ordre sans exception entrent dans la répartition ; ils forment le dividende social. Comme on n'arrive pas à se défaire entièrement des idées applicables à l'économie capitaliste, même quand on s'occupe de l'organisation socialiste, on a l'habitude de dire que la communauté retiendra une partie des biens mûrs pour la jouissance pour les utiliser au profit de la consommation collective. On a alors en vue cette consommation que dans l'économie collective on appelle : frais publics. Lorsque la propriété privée des moyens de production est rigoureusement réalisée, ces frais publics consistent uniquement en frais destinés à maintenir l'organisme chargé d'assurer la bonne marche des affaires. L'État fondé sur le libéralisme pur n'a pas d'autre tâche que d'assurer la vie des individus et la propriété privée contre

[1] Cf. Cannan, *A History of the Theories of Production and Distribution in English Political Economy from 1776 to 1848*, 3e édit., Londres, 1917, pp. 183 et suiv. Cf. plus loin, p. 301.

tous les troubles de l'intérieur ou de l'extérieur ; il est producteur de sécurité, ou comme Lasalle disait ironiquement, c'est « un État de sergent de ville ». Dans la communauté socialiste, il y aura une tâche analogue à remplir : assurer le maintien, sans troubles, de l'organisation socialiste et la bonne marche de la production socialiste. Qu'on appelle « État » l'appareil de contrainte et de force qui y pourvoira, ou qu'on lui donne un autre nom, qu'on lui assigne, parmi les autres tâches, incombant à la communauté, une position juridique spéciale, ne présente pour nous aucune importance. Nous avons seulement à constater, que toutes les dépenses faites à cet effet ressortissent, dans la communauté socialiste, aux frais généraux de la production. Dans la répartition du dividende social, on ne peut tenir compte de ces frais — en tant qu'ils représentent un emploi de main-d'œuvre — qu'en attribuant une quote-part aux camarades employés à ce service.

Mais il y a encore d'autres dépenses à porter au compte de ces frais publics. La plupart des États et communes mettent à la disposition des citoyens un certain nombre d'avantages en nature, parfois gratuitement, parfois à un prix trop bas pour couvrir les frais. En général il s'agit des différents services et avantages provenant des biens d'usage. Par exemple, des promenades publiques, des musées, des bibliothèques, des églises sont mis à disposition de tous ceux qui veulent s'en servir. De même les rues et les routes. Mais il se produit aussi une répartition directe des biens de consommation, par exemple : soins et nourriture aux malades, livres pour les écoliers. Des services personnels sont aussi assurés, par exemple : traitement médical. Tout cela n'est pas du socialisme, tout cela n'est pas fondé sur la propriété collective des moyens de production. On est bien en présence d'une répartition, mais ce qui a été réparti a été réuni grâce à la contribution de tous les citoyens. C'est seulement quand il est réparti des produits de la production étatique ou communale, que l'on peut considérer cette répartition comme un fragment de socialisme dans le cadre d'un ordre social libéral quant au reste. Nous n'avons pas besoin d'étudier ici dans quelle mesure cette branche de l'activité étatique et communale est déterminée d'une part par des conceptions tenant compte de la critique socialiste de l'organisation capitaliste, d'autre part par la nature spéciale de certains biens de consommation particulièrement durables et pouvant pratiquement fournir un nombre illimité de services et avantages. Ce qui importe pour nous, c'est que pour ces frais publics, même dans une communauté qui pour le reste est capitaliste, il s'agisse d'une véritable répartition.

La communauté socialiste, elle non plus, ne répartira pas tous les biens de premier ordre au sens physique du mot. La communauté

socialiste ne délivrera pas à chaque camarade un exemplaire de chaque livre nouvellement paru, mais elle mettra les livres à la disposition de toutes les salles de lecture publiques. Elle procédera de même dans la création d'écoles, dans la diffusion de l'enseignement, dans l'aménagement des jardins publics, terrains de sport, salles de réunion, etc. Les frais résultant de toutes ces institutions ne sont pas une retenue sur le dividende social ; au contraire ils en représentent une partie.

Cette partie du dividende social offre seulement une particularité : outre les règles appliquées à la répartition des biens d'usage et d'une fraction des biens de consommation, il pourra toujours y avoir, conformément à la nature particulière des services et avantages à répartir, des règles spéciales de répartition. La manière dont on rend accessible au public l'utilisation de musées et de bibliothèques scientifiques est entièrement indépendante des règles qu'on pourra appliquer pour la répartition des autres biens du premier ordre.

3. — Les principes de la répartition

Ce qui caractérise la communauté socialiste c'est qu'il n'y existe aucune liaison entre l'économie et la répartition. L'importance de la part assignée à chaque associé pour sa libre jouissance est tout à fait indépendante de la valeur attribuée à son travail en tant que contribution productive aux biens nécessaires à la communauté. Il serait du reste impossible de fonder la répartition sur un calcul de valeurs pour la raison qu'avec la méthode de production socialiste la part revenant aux différents facteurs dans le rendement de la production ne peut être déterminée, cette méthode ne permettant aucunement de calculer et de préciser l'écart entre ce que coûte et ce que rapporte la production. Aussi est-il impossible de fonder même une petite partie de la répartition sur le calcul économique du rendement des différents facteurs de production. Par exemple on commencerait par payer à l'ouvrier le produit intégral de son travail, qu'il touche dans la société capitaliste sous la forme de salaire ; puis l'on soumettrait à une répartition particulière les parts qui reviennent aux facteurs matériels de la production et à l'activité des entrepreneurs. Les socialistes ne se rendent pas compte de cette connexion entre le calcul économique et la répartition. Cependant il semble que la doctrine marxiste l'ait vaguement entrevue lorsqu'elle déclare que dans la société socialiste les catégories du salaire, du profit et des rentes ne sauraient exister.

Pour la répartition socialiste des biens de jouissance à chaque camarade on peut envisager quatre principes différents : 1° réparti-

tion égale par tête d'habitant ; 2° Répartition proportionnée aux services rendus à la communauté ; 3° Répartition suivant les besoins ; 4° répartition suivant que l'individu est plus ou moins digne ; ces principes pouvant du reste se combiner de diverses manières.

Le principe de la répartition égale s'appuie sur le très vieux postulat du droit naturel demandant l'égalité pour tout ce qui porte humaine figure. Rigoureusement appliqué, ce serait une absurdité. Il n'autoriserait à faire aucune différence entre adultes et enfants, malades et gens bien portants, entre hommes travailleurs et paresseux, entre bons et méchants. On ne pourrait songer à le réaliser qu'en tenant aussi quelque peu compte des trois autres principes. Il serait tout au moins indispensable, suivant le principe de la répartition d'après les besoins, de graduer cette répartition d'après l'âge, le sexe, l'état de santé, les nécessités professionnelles, de faire état du principe de la répartition d'après les services rendus, en distinguant parmi les ouvriers les plus zélés et les négligents, les bons et les mauvais, et finalement de faire aussi appel au principe de la répartition d'après la dignité par des récompenses ou des primes ou des amendes. Cependant en s'écartant ainsi du principe de la répartition égale pour se rapprocher des autres principes on ne supprime pas les difficultés qui s'opposent à la répartition socialiste. Ces difficultés du reste sont insurmontables.

Nous avons déjà montré quelles difficultés rencontrait le principe de la répartition d'après les services rendus à la société. Dans la société capitaliste, à chacun est attribué le revenu correspondant à la valeur de la contribution fournie par son travail à la production sociale. Chaque service rendu est rémunéré selon sa valeur. C'est précisément cet ordre de choses que le socialisme entend renverser, pour lui en substituer un, où la valeur économique attribuée aux facteurs matériels de la production et à l'activité des chefs d'entreprise sera répartie de telle sorte qu'en principe la situation des propriétaires et des chefs d'entreprises ne différera en rien de celle des autres citoyens. La répartition est ainsi entièrement séparée de l'imputation économique. Elle n'a plus rien à voir avec la valeur des services que chaque individu rend à la société. Ce n'est qu'extérieurement qu'on peut avoir l'air de la mettre en harmonie avec le travail effectué par l'individu, en se servant pour cette répartition d'indices extérieurs, par exemple en partant du nombre des heures de travail. Mais l'importance pour la société d'un travail effectué en vue de pourvoir à la production des biens dont elle a besoin, ne se mesure pas à la durée des heures de travail. La valeur du travail effectué dépend essentiellement de l'utilisation qu'on lui a destinée dans le plan économique ; un même travail peut produire un rendement

différent selon qu'il a été ou non fourni au bon endroit, c'est-à-dire là où le besoin s'en faisait le plus sentir : dans la société socialiste on n'en saurait rendre responsable l'ouvrier, mais seulement celui qui lui assigne son travail. La valeur du travail effectué diffère aussi suivant la qualité du travail, suivant les aptitudes de l'ouvrier, l'état de ses forces, son zèle plus ou moins grand. Sans doute il est aisé pour des raisons morales de préconiser l'égalité de salaire sans distinction pour tous les ouvriers. On dit que le talent et le génie sont des dons de Dieu où l'individu ne peut rien. Mais est-il opportun, ou même réalisable, de payer d'un salaire égal toutes les heures de travail ? Question non résolue.

Le troisième principe de répartition est celui qui se règle suivant les besoins de l'individu. La formule : à chacun selon ses besoins, est un vieux slogan des communistes les plus naïfs. Ceux qui la prônent évoquent ordinairement la communauté de biens de la communauté chrétienne primitive. D'autres sont d'avis que la formule est applicable, puisque dans le cadre de la famille ce principe de répartition a déjà fait ses preuves. Sans doute il serait possible de le généraliser, si l'on pouvait généraliser la tendresse des mères, qui mourraient de faim plutôt que de laisser leurs enfants mourir de faim. Les partisans de la formule : à chacun selon ses besoins, oublient cela et bien d'autres choses. Ils oublient qu'aussi longtemps qu'une économie demeurera nécessaire, une partie seulement de nos besoins pourra être satisfaite. Le principe de répartition : à chacun selon ses besoins demeurera vide de sens tant qu'on n'aura pas déterminé dans quelle mesure chaque individu peut satisfaire ses besoins. La formule est illusoire puisque chacun se voit forcé de renoncer à satisfaire entièrement tous ses besoins[1]. Sans doute, dans un cadre très restreint, elle se laisserait appliquer. On pourrait attribuer aux personnes malades ou infirmes des remèdes, des soins, un régime un peu meilleur correspondant à leurs besoins particuliers, sans que ces exceptions devinssent la règle générale.

Il est absolument impossible de faire de la « dignité » de l'individu un principe général de répartition. Qui déciderait de la dignité ? Les hommes au pouvoir ont eu souvent de bien singulières opinions sur la valeur ou la non-valeur de leurs contemporains. Et la voix du peuple n'est pas non plus la voix de Dieu. Qui des contem-

[1] Cf. la critique de cette formule de répartition dans Pecqueur, *Théorie nouvelle d'économie sociale et politique*, Paris, 1942, pp. 613 et suiv. Pecqueur se montre bien supérieur à Marx, qui se figure, très légèrement que « dans une phase supérieure de la société communiste... l'horizon juridique borné et étroit pourrait largement être dépassé et que la société pourrait inscrire sur son drapeau : de chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins ! » Cf. Marx, *Zur Kritik des sozialdemokratischen Programms*, p. 17.

porains sera choisi aujourd'hui par le peuple comme le meilleur ? Qui sait, peut-être une star de cinéma, ou chez d'autres peuples un champion de boxe. À notre époque le peuple anglais désignerait Shakespeare comme le plus grand des Anglais. Ses contemporains l'eussent-ils fait ? Et quelle valeur les Anglais reconnaîtraient-ils à un second Shakespeare qui vivrait aujourd'hui parmi eux ? Et ceux à qui la nature n'a départi ni génie ni talent en doivent-ils être punis ? Tenir compte de la dignité de l'individu pour la répartition des biens de jouissance, ce serait ouvrir toute grande la voie de l'arbitraire et abandonner sans défense l'individu aux brimades de la majorité. On créerait ainsi une situation qui rendrait la vie insupportable.

Du reste si l'on veut considérer du point de vue de l'économie politique les problèmes de la communauté socialiste, il est assez indifférent de savoir lequel de ces quatre principes, ou quelle combinaison de ces principes est adoptée pour la répartition. Cela ne change rien au fait. D'une manière ou d'une autre l'individu reçoit toujours de la communauté une attribution de part, un paquet de bons qu'il doit échanger dans un certain délai contre une certaine quantité de différents biens. C'est ainsi qu'il peut prendre plusieurs repas par jour, avoir un gîte assuré, s'offrir de temps à autre quelques distractions ou quelques vêtements. Il satisfera ainsi ses besoins d'une manière plus ou moins ample, proportionnée au rendement plus ou moins productif du travail commun de la société.

4. — La réalisation de la répartition

Il n'est pas indispensable que chacun consomme lui-même toute la part qui lui est attribuée. Il peut en laisser se détériorer une partie qu'il n'a pas consommée, ou en faire cadeau, ou si le bien en question s'y prête, le mettre en réserve pour plus tard. Il peut encore en échanger une partie. Le buveur de bière renoncera volontiers aux boissons non alcoolisées qui lui reviennent, si en échange il touche plus de bière. L'abstinent renoncera volontiers à sa part de boissons alcooliques, s'il peut en échange obtenir d'autres biens de jouissance. Le dilettante renoncera volontiers aux séances de cinéma pour pouvoir entendre plus souvent de bonne musique. Pour l'homme de goûts vulgaires ce sera le contraire. Tous seront prêts à faire des échanges qui ne pourront jamais avoir pour objet que des biens de jouissance. Les biens productifs sont *res extra commercium*.

Les opérations d'échange peuvent aussi se dérouler d'une manière indirecte dans le cadre restreint que leur assigne l'ordre social socialiste. Il n'est pas nécessaire qu'elles se fassent toujours sous la forme d'échanges directs. Les mêmes raisons qui ont déterminé ail-

leurs la formation de l'échange indirect le feront apparaître aussi dans la société socialiste comme avantageux pour les échangeurs. Il s'ensuit que la société socialiste offre elle aussi un champ à l'emploi du moyen d'échange employé généralement, à savoir l'argent. Son rôle sera en principe le même dans l'économie socialiste que dans l'économie libre. Dans l'une comme dans l'autre, il joue le rôle de l'intermédiaire d'échange le plus généralement employé. Mais dans l'ordre social reposant sur la propriété collective des moyens de production son rôle est autre que dans la société à propriété privée. Dans la société socialiste le rôle de l'argent est comme le rôle de l'échange, moins important, n'y ayant d'échange que pour les biens de consommation. Aucun bien de production n'étant échangé, il est impossible qu'un cours s'établisse pour les biens de production. Le rôle que joue l'argent dans l'économie commerciale et dans la comptabilité de la production disparaît dans la collectivité socialiste où le calcul des échanges est rendu impossible.

Les relations d'échanges qui s'établissent entre les citoyens doivent forcément retenir l'attention des directeurs de la production et de la répartition. Ils doivent en tenir compte lors de l'attribution des parts, s'ils veulent que tel ou tel bien puisse être échangé contre tel ou tel autre. Si dans les relations d'échange la proportion : 1 cigare égale 5 cigarettes s'est établie, la direction de la production ne pourrait pas décider purement et simplement : un cigare égale trois cigarettes, pour attribuer ensuite, d'après cette proportion, à l'un seulement des cigares, à l'autre seulement des cigarettes. Si le bon de tabac ne peut être touché d'une manière uniforme par chaque individu, pour une part en cigares et pour une autre part en cigarettes ; si, soit parce qu'ils le désirent, soit qu'il ne puisse en être autrement à l'endroit où les bons sont échangés contre le tabac, les uns ne reçoivent que des cigares et les autres que des cigarettes, il faudrait alors que les rapports d'échange du marché intervinssent. Autrement tous ceux qui recevraient des cigarettes seraient désavantagés par rapport à ceux qui toucheraient des cigares. Car celui qui a reçu un cigare peut l'échanger pour cinq cigarettes, tandis qu'un cigare ne lui serait compté que pour trois cigarettes.

Des changements dans les rapports des échanges entre les citoyens conduiront forcément la direction de l'économie à des changements correspondants dans les estimations touchant la valeur de remplacement des biens de jouissance. Tout changement de cet ordre indique que le rapport entre les différents besoins des individus et leur satisfaction a varié, et que certains biens sont maintenant demandés plus que d'autres. La direction de l'économie se verra probablement amenée à en tenir compte aussi dans la production. Elle

s'efforcera d'accroître la fabrication des articles les plus demandés et de diminuer celle des autres. Mais il y a une chose qu'elle ne pourra pas faire : elle ne pourra laisser chaque citoyen décider à sa guise s'il doit échanger son bon de tabac contre des cigares ou des cigarettes. Si elle donnait ce droit à chaque citoyen, il pourrait alors arriver que l'on demandât plus de cigares ou de cigarettes qu'il n'en est produit, ou que dans les bureaux de livraison des cigarettes ou des cigares restassent en souffrance, parce que personne n'en demanderait.

Si l'on se place au point de vue de la théorie de la valeur-travail, il y a pour ce problème une solution simple. Pour chaque heure de travail effectué le citoyen reçoit un jeton qui lui donne droit à un produit représentant une heure de travail (déduction faite d'une contribution aux charges de la collectivité, telles que l'entretien de ceux qui sont incapables de travailler, dépenses culturelles, etc.). Chacun peut aller chercher dans le magasin à provisions, pour les employer à sa propre consommation, les biens d'usage ou de consommation, à condition qu'il puisse offrir une compensation pour le temps de travail qui a été employé à leur production.

Mais un tel règlement de la répartition serait cependant impraticable, parce que le travail ne représente pas une grandeur toujours constante et identique. Entre divers travaux effectués il y a une différence qualitative, faisant varier l'offre et la demande pour les produits de ces travaux, et influant sur l'estimation de la valeur du travail elle-même. On ne peut pas augmenter l'offre de tableaux sans que la qualité de la production en souffre. On ne peut accorder à un ouvrier qui a effectué une heure de travail de manœuvre, le droit de consommer le produit d'une heure de travail qualifié. Dans la communauté socialiste il est absolument impossible d'établir une liaison entre l'importance d'un travail effectué pour la société et sa participation au rendement de la production sociale. La rémunération ne peut y être qu'arbitraire ; elle ne peut, comme dans l'économie commerciale libre reposant sur la propriété privée des moyens de production, être fondée sur le calcul économique du rendement, car nous avons vu que le calcul n'était pas possible dans la communauté socialiste. Les faits économiques imposent des limites très nettes au pouvoir de la société qui ne peut fixer à sa guise la rémunération des ouvriers : en aucun cas le total du salaire ne pourra dépasser à la longue le revenu social. À l'intérieur de ces limites la direction de l'économie peut agir librement. Elle peut décider que tous les travaux seront considérés comme ayant la même valeur et qu'ainsi pour chaque heure de travail, sans distinction de qualité, il sera accordé la même rémunération. Elle peut aussi décider le contraire. Mais dans les deux cas il lui faudrait se réserver le droit exclusif de

disposer de la répartition des produits du travail. La direction de l'économie ne pourrait jamais décider que celui qui a effectué une heure de travail ait par là même le droit de consommer le produit d'une heure de travail — même en faisant abstraction de la différence dans la qualité du travail et de ses produits, même en admettant en outre qu'il fût possible d'établir la quantité de travail incluse dans chaque produit. Car pour les différents biens économiques on doit considérer aussi, outre le travail, les dépenses matérielles qu'ils ont coûté. Un produit pour lequel on a employé plus de matière première ne peut pas être mis sur un pied d'égalité avec un produit pour lequel il a fallu moins de matière première.

5. — Les frais de la répartition

Dans la critique socialiste de l'organisation capitaliste une grande place est tenue par les plaintes sur les frais considérables nécessités par ce qu'on pourrait appeler l'appareil de répartition social, expression conforme à la pensée, sinon aux mots eux-mêmes employés par les socialistes. Quels sont ces frais ? D'abord ceux de toutes les organisations étatiques et politiques, y compris les dépenses militaires du temps de paix et du temps de guerre. Puis les frais que la libre concurrence impose à la société. Tout ce que dévore la réclame et l'activité des personnes engagées dans la lutte de la concurrence, agents d'affaires, voyageurs de commerce, tous les frais qui résultent du fait qu'à cause de la concurrence les entreprises conservent leur indépendance, au lieu de se réunir en de grands consortiums d'exploitation ou de spécialiser et par là de rendre moins coûteuse la production par la formation de cartels, tous ces frais dans la société capitaliste sont inscrits parmi les charges du service de répartition. On se figure que la société socialiste mettrait fin à ces prodigalités et pourrait ainsi réaliser d'énormes économies.

Les socialistes croient que la communauté socialiste pourra faire l'économie de toutes les dépenses, que l'on peut exactement qualifier de dépenses étatiques. Cette créance est propre aux socialistes marxistes et à un grand nombre d'anarchistes persuadés que la contrainte d'État est superflue dans une société qui ne repose pas sur la propriété privée des moyens de production. Les tenants de cette doctrine pensent que dans la communauté socialiste « l'observation des simples règles fondamentales de la vie en commun deviendra bientôt, par suite de l'habitude, une nécessité ». Ils pensent incroyablement motiver cette assertion en montrant que : « il serait incroyablement difficile de tourner le contrôle exercé par le peuple tout entier, ces manquements ayant pour suite immédiate une peine sévère,

car les ouvriers armés ne sont pas des intellectuels sentimentaux qui se laissent bafouer[1] ». Tout cela c'est jouer avec les mots. Contrôle, armes, peines, ne représentent-ils pas « un pouvoir de répression particulier » et donc, d'après les propres paroles d'Engels un « État[2] » ? Que la contrainte soit exercée par des ouvriers armés (du reste tant qu'ils sont sous les armes, ils ne peuvent pas travailler) ou par des fils d'ouvriers habillés en gendarmes, cela ne changera rien aux frais de cette répression.

Mais l'État n'est pas un appareil de contrainte seulement pour ses nationaux. Il emploie aussi la contrainte dans les relations extérieures. Évidemment un État qui embrasserait l'univers entier n'aurait pas besoin d'exercer une contrainte au dehors, pour la bonne raison que pour cette État il n'y aurait plus ni étranger, pays ou habitants, ni État étranger. Le libéralisme, avec son antipathie foncière pour la guerre, envisage une organisation, du genre étatique, pour le monde entier. Mais si elle était réalisée, elle ne saurait exister sans pouvoir de contrainte. Si les armées des différents États sont toutes supprimées, on ne pourra se passer d'une gendarmerie mondiale pour assurer la paix du monde. Que le socialisme réunisse toutes les communautés en un organe homogène et unitaire ou qu'il les laisse subsister les unes à côtés des autres, il ne pourra en aucun cas se passer d'un appareil de contrainte.

Et cet appareil de contrainte entraînera-t-il des frais plus ou moins importants que ceux de l'appareil étatique de la société capitaliste ? Nous ne pouvons pas le savoir. Il suffit ici de constater que ces frais réduiront d'autant le dividende social.

Dans la société capitaliste il n'y a pas de répartition au sens propre du mot et donc pas de frais de répartition. On ne peut pas appeler frais de répartition les frais du commerce et autres mouvements de biens, parce que d'abord ce ne sont pas les frais d'une répartition avec son organisation spéciale, et ensuite parce que les effets de l'activité consacrée au commerce dépassent de beaucoup la simple répartition des biens. L'effet de la concurrence ne s'arrête pas à la répartition, qui ne représente qu'une minime partie du travail effectué par la concurrence. La concurrence sert aussi à la direction de la production, à une direction de la production qui garantit une très haute productivité du travail social. Il ne suffit donc pas d'opposer aux dépenses de la concurrence seulement les frais qui incombent à la communauté socialiste pour l'appareil de répartition et pour la direction de l'économie. Si la méthode de production socia-

[1] Cf. Lénine, *Staat und Revolution*, p. 96.
[2] Cf. Engels, *Herrn Eugen Dührings Umwältzung der Wissenschaft*, p. 302.

liste devait — ce que nous étudierons plus loin — diminuer la productivité, il serait alors sans importance qu'elle économisât le travail des voyageurs de commerce, des courtiers, des agents de publicité, etc.

CHAPITRE IV — L'ÉCONOMIE COLLECTIVE À L'ÉTAT STATIQUE

1. — Les forces motrices de l'économie

Lorsqu'on suppose une économie à l'état statique, c'est pour apporter une aide temporaire à la pensée et non pour embrasser exactement la réalité. Sans cet artifice de pensée nous n'arriverions pas à connaître scientifiquement les lois des changements économiques. Pour étudier le mouvement, il faut nous représenter d'abord un état où il manque cet état d'équilibre vers lequel tous les objets de l'activité économique nous semblent tendre à l'instant, et qu'ils atteindraient si de nouveaux faits n'intervenaient pas pour amener un autre équilibre. Dans cet état d'équilibre qu'imagine la pensée toutes les parcelles des facteurs de production sont employées de manière répondant le mieux aux besoins de l'économie. Il n'y a aucune raison de les soumettre à des changements quelconques.

Sans doute il est impossible de se représenter une économie socialiste vivante, c'est-à-dire changeante, parce qu'une économie sans calcul économique est impossible. Mais il n'est pas impossible de se figurer une économie socialiste à l'état statique. À condition qu'on ne demande pas comment on en est arrivé à cet état statique. Si l'on fait abstraction de cette question, on peut très bien s'imaginer la situation d'une communauté socialiste. Toutes les théories et utopies socialistes ont toujours en vue un état de choses immuable.

2. — La jouissance du travail et la peine du travail

Les écrivains socialistes dépeignent la communauté socialiste comme un pays de Cocagne. C'est Fourier avec son imagination déréglée qui s'aventure le plus dans ces conceptions paradoxales. Dans l'État idéal de l'avenir les bêtes nuisibles auront disparu et auront été remplacées par des animaux qui aideront l'homme dans son travail, ou feront même tout le travail à sa place. Un anti-castor se chargera de la pêche, une anti-baleine remorquera les navires sur la mer les jours de calme plat, et un anti-hippopotame les bateaux sur les fleuves. À la place du lion il y aura un anti-lion, coursier d'une rapidité merveilleuse sur lequel les cavaliers trouveront une assiette aussi moelleuse que sur les coussins d'une voiture bien suspendue. « Ce sera un plaisir d'habiter ce monde quand on aura de tels serviteurs[1]. »

[1] Cf. Fourier, *Œuvres complètes*, t. IV, 2e édit., Paris, 1841, pp. 254 et suiv.

Godwin ne tient pas pour impossible qu'après l'abolition de la propriété, les hommes deviennent immortels[1]. Kautsky nous apprend qu'avec la société socialiste « naîtra un nouveau type d'homme... un surhomme, un homme sublime[2]. » Trotski entre encore plus dans le détail : « L'homme sera beaucoup plus fort, beaucoup plus perspicace, beaucoup plus fin. Son corps sera plus harmonieux, ses mouvements plus rythmiques, sa voix plus musicale. La moyenne humaine s'élèvera au niveau d'Aristote, de Goethe, de Marx. Et au-dessus de cette crête de montagnes s'élèveront de nouveaux sommets[3]. » Et les œuvres des écrivains qui écrivirent de telles calembredaines ont eu de nombreuses éditions, ont été traduites dans plusieurs langues et ont fait l'objet de travaux détaillés de la part de ceux qui étudient l'histoire des idées !

D'autres écrivains, plus prudents dans la forme, partent cependant de conceptions analogues. Les théories marxistes ont comme fondement latent, l'idée, plus ou moins confuse, que les facteurs naturels de la production n'ont pas besoin d'être économisés. Cette conclusion s'impose fatalement avec un système pour qui le travail est le seul et unique élément du coût de la production, qui ignore la loi du rendement non proportionnel, qui conteste le principe malthusien de population, et qui abonde en imaginations fumeuses sur la possibilité d'accroissement indéfini de la productivité du travail[4]. Il est inutile d'insister. Il suffit de constater que dans la communauté socialiste aussi les facteurs naturels de la production ne seront disponibles qu'en quantité restreinte, de sorte qu'il faudra bien les employer avec économie.

Le second élément de l'économie est le travail. Faisons tout à fait abstraction de la différence de qualité du travail. Le travail n'est disponible qu'en quantité restreinte, parce que l'individu ne peut fournir qu'une certaine mesure de travail. Même si le travail était un

[1] Cf. Godwin, *Das Eigentum* (trad. De Bahrfeld de la pertie de *Political Justice* traitant le problème de la propriété), Leipzig, 1904, pp. 73 et suiv.

[2] Cf. Kautsky, *Die soziale Revolution*, 3e édit., Berlin, 1911, t. II, p. 48.

[3] Cf. Trotski, *Literatur und Revolution*, Vienne, 1924, p. 179.

[4] « Aujourd'hui toutes les entreprises sont avant tout une question de rentabilité... La société socialiste ne connaît pas d'autre question que celle d'ouvriers en nombre suffisant. A-t-on le nombre d'ouvriers suffisants, l'œuvre est... accomplie. » (Bebel, *Die Frau und der Sozialismus*, p. 308). « Partout ce sont les institutions sociales déterminant le mode de fabrication et de répartition des produits qui engendrent le besoin et la misère et non le nombre des hommes. » *Ibid.*, p. 368. « Nous ne souffrons pas d'un manque mais d'un excédent des moyens de subsistance, de même que nous avons un superflu de produits industriels », *Ibid.*, p. 368. De même Engels dira dans son livre *Herrn Eugen Dühring's Umwältzung der Wissenschaft*, p. 305 : « Nous n'avons pas trop d'hommes, mais plutôt trop peu d'hommes », p. 370.

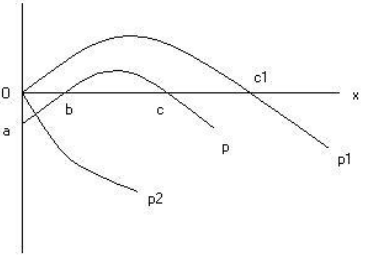
plaisir, il faudrait quand même en user économiquement avec lui, parce que la vie humaine est bornée dans le temps et que les forces humaines ne sont pas inépuisables. Même celui qui ne vit que pour son plaisir et qui n'a pas besoin d'économiser son argent, est forcé de répartir son temps, c'est-à-dire qu'il doit choisir entre plusieurs possibilités de l'employer.

Il faut une gestion économe parce que pour des besoins illimités le total des biens de premier ordre fournis par la nature ne suffit pas. D'autre part les biens d'ordre supérieur, étant donné un certain niveau de la productivité du travail, ne peuvent être utilisés pour la satisfaction des besoins qu'avec une consommation de force croissante ; et enfin l'augmentation de la masse du travail — qui du reste ne peut être réalisée que jusqu'à une certaine limite — est liée à un accroissement de peine.

Fourier et son école croient que la peine du travail est une conséquence d'institutions sociales absurdes. Elles seules sont cause que ces mots « travail » et « peine » soient synonymes. Le travail par lui-même ne serait pas repoussant. Au contraire tous les hommes éprouveraient le besoin d'être actifs. Le désœuvrement engendre un insupportable ennui. Si l'on veut rendre le travail attirant, il faut qu'il soit accompli dans des ateliers propres et sains, il faut réunir les ouvriers dans une agréable camaraderie qui augmente la joie au travail, il faut faire naître entre les ouvriers une joyeuse émulation. Mais la cause principale de la répulsion qu'inspire le travail provient de sa continuité. On se fatigue même des jouissances lorsqu'elles durent trop longtemps. On devrait laisser accomplir aux ouvriers à leur guise des travaux différents, alternés. Le travail deviendrait alors une joie et ne provoquerait plus de répulsion[1].

Il n'est pas difficile de montrer la faiblesse de cette argumentation qu'ont approuvée les socialistes de toute nuance. L'homme sent en lui le besoin de manifester son activité. Même si ses besoins ne le poussaient pas à travailler, il ne passerait pas son temps à se rouler dans l'herbe et à se chauffer au soleil. Les jeunes animaux et les enfants, qui ont des parents pourvoyant à leur nourriture, agitent leurs membres, dansent, sautent, courent pour employer en jouant les forces que ne requiert encore aucun travail. Se remuer est un besoin physique et psychique.

[1] Cf. Considérant, *Exposition abrégée du Système Phalanstérien de Fourier*, 4e tirage de la 3e édit., Paris, 1846, pp. 29 et suiv.



Et c'est ainsi qu'en général un travail, qui tend vers un but, procure une jouissance. Jusqu'à une certaine limite toutefois, au delà de laquelle il devient une peine. Dans le dessin ci-dessus la ligne *OX*, sur laquelle nous reportons le rendement du travail, sépare la peine du travail et la jouissance procurée par la manifestation de vitalité, jouissance que nous appellerons : jouissance directe du travail. La courbe *a b c p* représente la peine du travail et la jouissance du travail dans leur rapport avec le rendement du travail. Quand le travail commence, il est ressenti comme une peine. Lorsque les premières difficultés sont surmontées, et que le corps et l'esprit se sont adaptés, la peine du travail baisse. En *b* il n'y a ni peine de travail ni jouissance directe du travail. Entre *b* et *c* une jouissance directe de travail est ressentie. Au delà de *c* la peine du travail recommence. Pour d'autres travaux la courbe pourra affecter un autre tracé, par exemple Oc^1p^1 ou Op^2. Cela dépend de la nature du travail et de la personnalité de l'ouvrier. Nettoyer un canal ou conduire des chevaux ne demande pas le même travail, et est autre avec un homme indolent ou avec un homme ardent[1].

Pourquoi continue-t-on le travail, quand la peine causée par sa continuation l'emporte sur la jouissance de travail directe ? Justement parce qu'il y a encore autre chose que la jouissance du produit du travail. Nous l'appellerons jouissance de travail indirecte. Le travail est continué tant que le sentiment de déplaisir qu'il provoque est balancé par le sentiment de plaisir qu'éveille le produit du travail. Le travail est interrompu seulement au point où sa continuation créerait une peine plus grande que le plaisir résultant de l'accroissement des biens.

La méthode par laquelle Fourier veut enlever au travail son caractère antipathique, part d'une observation juste, mais se trompe complètement dans le jugement porté sur les quantités et les qualités.

[1] Cf. Jevons, *The Theory of Political Economy*, 3e édit., Londres, 1888, p. 169, pp. 172 et suiv.

Une chose est certaine, c'est que la quantité de travail qui procure encore une jouissance de travail directe ne satisfait qu'une parcelle infime des besoins. Or les hommes tiennent ces besoins pour si importants qu'ils leur consacrent, pour arriver à les satisfaire, tout un travail provoquant uniquement de la peine. Mais c'est une erreur de croire qu'en faisant souvent changer de travail les ouvriers, on remédierait à cet état de choses. Premièrement, en changeant souvent de travail les ouvriers seraient moins entraînés à leur tâche et moins adroits ; en outre, à chaque changement d'équipe, il y aurait une perte de temps ; de plus les déplacements des ouvriers causeraient des frais et diminueraient d'autant le rendement du travail. Deuxièmement, il faut noter que lorsque la peine du travail l'emporte sur la jouissance directe du travail, le dégoût de l'ouvrier pour le travail où il est occupé n'entre que pour une très faible part dans cette peine du travail, et qu'il est faux qu'il conserve intacte sa faculté d'éprouver à un autre travail une jouissance directe. La majeure partie de la peine du travail doit être mise au compte de la fatigue générale de l'organisme et à un besoin de se libérer de toute nouvelle contrainte. L'homme qui a passé des heures assis devant son bureau, aimera mieux fendre du bois pendant une heure que de faire encore une heure de travail à son bureau. Mais ce qui lui rend le travail pénible ce n'est pas tant le manque de changement que la longueur du travail. C'est seulement en accroissant la productivité que l'on pourrait raccourcir la durée de la journée de travail sans nuire au rendement. L'opinion très répandue qui prétend qu'il y a des travaux qui fatiguent seulement l'esprit et d'autres qui fatiguent seulement le corps est fausse, comme chacun peut le constater sur soi-même. Un travail, quel qu'il soit, fatigue tout l'organisme. On se trompe souvent, parce qu'en observant le travail des autres, on ne voit d'ordinaire que la jouissance directe du travail. Le scribe envie le cocher, parce qu'il aimerait un peu s'amuser à conduire des chevaux. La chasse et la pêche, l'alpinisme, l'équitation, l'automobile sont pratiqués en tant que sports. Mais le sport n'est pas un travail au sens économique. Les hommes ne peuvent pas s'en tirer avec la petite quantité de travail qui procure encore une jouissance directe de travail. C'est cela — et non pas la mauvaise organisation du travail — qui rend nécessaire l'acceptation par l'homme de la peine du travail.

Il est évident qu'en travaillant les conditions extérieures du travail on peut en accroître le rendement, tout en laissant subsister la même peine de travail, et l'on peut aussi diminuer la peine de travail tout en laissant subsister le même rendement. Cependant, ce n'est qu'à grands frais que les conditions extérieures du travail peuvent être améliorées au point qu'elles dépassent le niveau dans la société

capitaliste. Que le travail accompli en commun accroisse la jouissance directe du travail, est un fait connu depuis longtemps, et le travail en commun est indiqué partout où il peut être réalisé sans que cela nuise au produit net.

Sans doute il y a des natures exceptionnelles qui dépassent le niveau courant. Les grands génies créateurs, qui vivent leur vie dans leurs œuvres et leurs hauts faits, ne connaissent pas ces catégories de peine du travail et de jouissance du travail. Pour eux créer est la plus haute joie et la torture la plus amère, et surtout une nécessité intérieure. Ce qu'ils créent n'a pas pour eux la valeur d'un produit. Ils créent pour le plaisir de créer, non pour le plaisir d'un rendement. Leur production ne leur coûte rien à eux-mêmes, parce que, quand ils travaillent, ils ne renoncent pas à quelque chose qui leur serait agréable. Leur production ne coûte à la société que ce qu'ils pourraient produire par un autre travail, c'est-à-dire bien peu de chose au prix de leurs créations. Le génie est, en vérité, un don de Dieu.

Tout le monde connaît la vie des grands hommes. Aussi peut-il arriver aisément que les réformateurs sociaux soient tentés de considérer comme des phénomènes généraux ce qui est rapporté de ces grands hommes. On retrouve toujours cette tendance à prendre le style de vie des génies pour le type de vie habituel du plus simple camarade d'une communauté socialiste. Mais chaque homme n'est pas un Sophocle ou un Shakespeare, et tisser à un métier est autre chose qu'écrire les poésies de Goethe ou créer les empires de Napoléon.

Cela permet de juger la valeur des illusions auxquelles s'abandonne le marxisme touchant le rôle du travail dans l'économie du plaisir et de la peine des camarades de la communauté socialiste. Ici, comme dans tout ce qu'il écrit de la communauté socialiste, le marxisme suit la voie tracée par les utopistes. Engels, s'en référant expressément à Fourier et à Owen, entend rendre au travail « tout l'attrait que lui a fait perdre la division du travail » en changeant fréquemment le genre des travaux, qui ne seront que de courte durée. « Dans l'organisation socialiste le travail productif, au lieu d'être un moyen d'asservissement sera un moyen de libération ; il offrira à chacun l'occasion de développer et de manifester en tout sens toutes ses facultés, physiques et spirituelles, et ainsi au lieu d'être une charge le travail deviendra un plaisir[1]. » Marx parle d'« une phase supérieure de la société communiste, où, avec l'abolition de l'asservissante subordination des individus due à la division du travail, disparaîtra aussi l'opposition entre le travail physique et le travail intellectuel. Alors le travail ne sera plus un moyen pour vivre, il sera

[1] Cf. Engels, *Herrn Eugen Dühring's Umwältzung der Wissenschaft*, p. 317.

devenu le premier besoin de la vie[1]. » Max Adler promet que la société socialiste « ne fera, pour le moins, pas faire aux individus un travail qui pourrait provoquer leur déplaisir[2]. » Ces déclarations ne diffèrent des déductions de Fourier et de ses disciples qu'en ce qu'elles n'essaient même pas d'apporter de preuves.

Fourier et ses disciples préconisent, outre le changement de travail, un second moyen pour rendre le travail plus attrayant : l'émulation. Les hommes sont capables du plus bel effort, lorsqu'ils sont animés par « un sentiment de rivalité joyeuse ou de noble émulation[3]. » Eux qui autrement vitupèrent la pernicieuse concurrence en découvrent tout d'un coup les avantages. Si des ouvriers travaillent mal, il suffit de les répartir en groupes ; aussitôt commencera une lutte ardente entre les divers groupes, qui décuplera l'énergie de chaque ouvrier et éveillera soudain chez tous « un acharnement passionné au travail[4]. »

Que l'émulation accroisse le rendement est une observation juste, mais superficielle. L'émulation n'est pas un soi une passion humaine. Les efforts que font les hommes dans cette lutte ne sont point faits pour la lutte même, mais pour le but auquel ils pensent qu'elle leur permettra d'arriver. Un combat est mené à cause du prix qui doit couronner le vainqueur et non pour le combat lui-même. Dans la communauté socialiste quels prix pourraient stimuler l'émulation des ouvriers ? Les titres honorifiques, les prix d'honneur sont, comme chacun sait, assez peu prisés. Des biens matériels, qui améliorent la satisfaction des besoins, ne peuvent pas être donnés en prix ; la répartition est indépendante du travail accompli par l'individu, et l'effort accru d'un ouvrier augmente si peu la quote-part qu'on ne peut guère en tenir compte. La satisfaction qu'éprouve l'individu

[1] Cf. Marx, *Zur Krtik der sozialdemokratischen Programms*, p. 17.

[2] Cf. Max Adler, *Die Staatsaufassung des Marxismus,* Vienne, 1922, p. 287.

[3] Cf. Considérant, p. 33.

[4] Cf. Considérant, *Études sur quelques problèmes fondamentaux de l'avenir social*, publié dans : Fourier, *Système de la réforme sociale*. — Fourier a le mérite d'avoir introduit les lutins dans la science sociale. Dans son État de l'avenir les enfants sont organisés en « Petites Hordes », qui font le travail de l'avenir que les adultes ne font pas. Une de leurs tâches est l'entretien des routes. « C'est à l'amour-propre que l'Harmonie sera redevable d'avoir, par toute la terre, des chemins plus somptueux que les allées de nos parterres. Ils seront entretenus d'arbres et d'arbustes, même de fleurs, et arrosés au trottoir. Les petites Hordes courent frénétiquement au travail, qui est exécuté comme œuvre pie, acte de charité envers la Phalange, service de Dieu et de l'Unité. » À trois heures du matin ils sont déjà levés, nettoient les écuries, soignent le bétail et les chevaux, et travaillent aux abattoirs, où ils veillent à ce qu'on ne fasse pas souffrir les bêtes et à ce qu'on les abatte toujours de la manière la plus douce. « Elles ont la haute police du règne animal. » Une fois leur travail fait les lutins se lavent, s'habillent et apparaissent au déjeuner où on leur réserve un triomphe. Cf. Fourier, t. V, 2e édit., Paris, 1841, pp. 149 et 159.

pour avoir fait son devoir ne saurait non plus être un stimulant. C'est justement parce qu'on ne peut se fier à l'impulsion donnée par ce sentiment qu'on cherche d'autres stimulants. Et du reste, si ce stimulant était efficace, le travail n'en resterait pas moins une peine ; il ne serait pas devenu attrayant en soi.

Pour résoudre le problème social le fouriérisme considère comme le point essentiel de sa doctrine, la volonté de transformer en joie la torture du travail. Malheureusement les moyens qu'il indique sont tout à fait impraticables. Si Fourier avait vraiment montré comment on peut rendre le travail attrayant, il aurait alors mérité l'idolâtre vénération que ses disciples avaient pour lui[1]. Cependant toutes ses doctrines, si fêtées, ne sont que les imaginations d'un homme à qui manquait le sens de la réalité.

Dans la communauté socialiste, comme ailleurs, le travail éveillera des sentiments de déplaisir et non de plaisir[2].

3. — La joie du travail

Mais si l'on reconnaît ce fait, l'un des principaux piliers de l'édifice socialiste s'écroule. Aussi comprend-on que les socialistes s'accrochent opiniâtrement à l'idée que par nature les hommes ont un penchant inné au travail, qu'en soi le travail engendre la joie, et que ce sont seulement les conditions de la société capitaliste qui ont changé cette joie en peine[3].

À l'appui de cette affirmation on recueille soigneusement les déclarations d'ouvriers d'usines touchant le plaisir qu'ils ont à travailler. On les interroge, on leur pose des questions suggestives et l'on est très content lorsqu'ils répondent ainsi que l'interrogateur le désirait. On oublie de demander si entre les actes de l'ouvrier interrogé et ses réponses il n'y a pas une contradiction qui aurait besoin d'être élucidée. Si le travail procure de la joie, pourquoi l'ouvrier en est-il

[1] Cf. Fabre des Essarts, *Odes Phalanstériennes*, Montreuil-sous-Bois, 1900. Béranger et Victor Hugo ont aussi vénéré Fourier. Béranger lui a consacré une poésie reproduite dans l'ouvrage de Bebel, *Charles Fourier*, Stuttgart, 1890, pp. 294 et suiv.

[2] Les écrivains socialistes sont loin d'en être persuadés. Kautsky (*Die soziale Revolution*, t. II, pp. 16 et suiv.) considère comme la tâche primordiale du régime prolétarien « de faire du travail, aujourd'hui un fardeau, un plaisir. Travailler deviendra un plaisir et les ouvriers iront avec plaisir à leur travail. » Il reconnaît que « ce n'est pas une chose facile », et conclut en disant : « On arrivera à grand peine à rendre attrayant le travail dans les usines et dans les mines. » Mais Kautsky ne se résigne tout de même pas à abandonner l'illusion fondamentale du socialisme.

[3] Cf. Veblen, *The Instinct of Workmanship*, New York, 1922, pp. 31 et suiv. — De Man, *Zur Psychologie des Sozialismus*, pp. 45 et suiv. — De Man, *Der Kampf um die Arbeitsfreude*, Iéna, 1927, pp. 149 et suiv.

dédommagé par un salaire ? Pourquoi n'est-ce pas l'entrepreneur qui reçoit un salaire de l'ouvrier pour lui avoir procuré l'occasion de travailler ? D'ordinaire on ne paie pas celui à qui l'on procure des joies ; cela devrait donner à réfléchir. Par définition le travail ne peut pas procurer directement de plaisir. On appelle précisément travail quelque chose qui ne procure pas directement de plaisir et qui est accompli justement pour provoquer des sentiments de plaisir au moyen du rendement, au moyen du produit du travail, sentiments de plaisir qui contrebalancent les sentiments préalables de déplaisir[1].

Pour nous conformer autant que possible au langage usuel des écrivains socialistes — langage du reste tout empreint de passion — nous appellerons aussi joie du travail ce sentiment que l'on met en avant pour prouver que le travail provoque plaisir et non déplaisir. Or ce sentiment repose sur trois sentiments différents.

D'abord il y a la joie que le travailleur éprouve à faire mauvais usage de son travail. Si un fonctionnaire, extérieurement et formellement correct dans ses fonctions, abuse de sa position pour se procurer une satisfaction de son instinct de puissance, ou pour laisser libre cours à ses tendances sadiques, ou à ses désirs érotiques (qui ne sont pas forcément justiciables des règles du code ou de la morale), des joies naissent qui ne sont certes pas des joies du travail, mais des joies dues à certaines circonstances. On trouve pour d'autres travaux des phénomènes analogues. Dans les ouvrages de la psychanalyse il a été montré à plusieurs reprises combien de telles considérations influaient sur le choix d'une profession. Pour autant que ces joies contrebalancent le déplaisir du travail elles exercent une influence sur le taux du salaire. L'afflux vers telle ou telle profession en fait baisser le salaire. La « joie » dans ce cas-là est payée par l'ouvrier sous la forme d'une diminution de son revenu.

Deuxièmement, on parle aussi de la joie du travail, lorsqu'elle résulte de l'achèvement d'un travail. Or ce n'est pas là une joie due au travail, mais au contraire une joie procurée par la délivrance du travail. Nous avons ici un des nombreux cas d'une joie que l'on retrouve partout, la joie d'en avoir fini avec quelque chose de pénible, de désagréable, de fatigant, la joie de pousser un soupir de soulagement. Le romantisme socialiste et le socialisme romantique prônent le Moyen Âge comme une époque où la joie du travail pouvait se donner libre cours. Nous n'avons pas de témoignages sûrs des artisans et des paysans du Moyen Âge sur leur joie du travail, mais l'on peut présumer qu'elle provenait aussi du travail accompli et du plai-

[1] Nous faisons ici abstraction de ce sentiment de plaisir au début du travail, dont nous avons parlé plus haut, pp. 157-158.

sir qu'ils éprouvaient à avoir des heures de loisir et de repos. Des moines du Moyen Âge qui copiaient des manuscrits dans la tranquillité contemplative du cloître nous ont laissé des témoignages plus authentiques à la fin de ces beaux manuscrits : *Laus tibi sit Christe, quoniam liber explicit iste*[1], c'est-à-dire : Que Dieu soit loué, car le travail est achevé ; ce qui ne veut pas dire que le travail lui-même ait procuré de la joie.

Enfin la troisième source, la plus importante, de joie du travail, et qu'il ne faudrait pas oublier, c'est la satisfaction éprouvée par le travailleur en constatant qu'il réussit bien dans son travail et qu'il pourra gagner ainsi ce qui est nécessaire à sa subsistance et à celle de sa famille. Cette joie du travail a évidemment pour racine une joie du travail indirecte. L'ouvrier se réjouit parce qu'il voit dans sa faculté de travailler et dans son habileté à travailler le fondement de son existence et de sa valeur sociale. Il se réjouit d'avoir pu atteindre dans la concurrence sociale une position meilleure que celle d'autres hommes. Il se réjouit parce que sa faculté de travail lui apparaît comme le sûr garant de succès économiques futurs. Il est fier de pouvoir faire quelque chose de « bien », c'est-à-dire un travail que la société apprécie et qui par conséquent est payé sur le marché du travail. Aucun sentiment ne fortifie davantage la confiance en soi. Il est la source de la fierté professionnelle et du désir de ne rien faire à demi, ou d'une manière négligente ou insuffisante. Dans quelques cas assez rares ce sentiment poussé à l'extrême et jusqu'au ridicule, amène certaines gens à se croire indispensables. À l'homme de bon sens ce sentiment donne la force de s'accommoder d'une nécessité inéluctable : c'est qu'on ne peut satisfaire ses besoins qu'au prix de peine et d'effort. Ainsi l'homme, comme on dit, quelquefois, prend son mal par le bon côté.

Des trois sources de ce sentiment qu'on peut appeler joie du travail, la première ne manquera certainement pas dans la communauté socialiste, à savoir celle qui provient d'un abus de pouvoir dans les conditions du travail. Naturellement, comme dans la société capitaliste, elle restera là aussi bornée à un cercle assez étroit. Les deux autres sources de joie du travail seront, selon toute apparence, entièrement taries dans une communauté socialiste. Si la liaison entre le résultat du travail et le revenu de l'ouvrier est rompue, comme c'est forcément le cas en régime socialiste, l'individu aura toujours l'impression qu'on l'a relativement chargé de trop de travail. Il se déve-

[1] Cf. Wattenbach, *Das Schriftwesen im Mittelalter*, 3e édit., Leipzig, 1896, p. 500. Parmi les nombreux passages cités par Wattenbach, il en est un encore plus frappant : « Libro completo saltat scriptor pede laeto. »

loppera alors cette antipathie fiévreuse, neurasthénique, contre le travail, qui se manifeste presque sans exception dans les emplois publics, ou dans les entreprises régies par l'État. Dans ces entreprises où le salaire est réglée d'une manière schématique, chaque individu croit qu'il est vraiment surchargé de travail, et d'un travail désagréable et que son travail n'est ni estimé à sa juste valeur ni suffisamment rétribué. Ce mécontentement se change bientôt en une haine sourde du travail qui ne laisse plus même s'épanouir la joie que procure l'achèvement du travail.

La communauté socialiste ne doit donc pas compter sur la joie du travail.

4. — L'impulsion nécessaire pour surmonter la peine du travail

Le devoir de chaque camarade est de travailler de toutes ses forces et capacités pour la communauté. En revanche il a droit d'exiger de la communauté sa quote-part dans la répartition. Celui qui prétend se soustraire sans motif justifié à l'obligation du travail est contraint à l'obéissance par les moyens habituels de répression étatique. Le pouvoir dont la direction économique disposera vis-à-vis de l'individu sera si grand, qu'il serait presque impossible de se montrer longtemps récalcitrant.

Mais il ne suffit pas que les camarades arrivent ponctuellement à leur travail et y passent le nombre d'heures prescrites. Il faut que pendant ce temps ils travaillent vraiment.

Dans la société capitaliste le taux statique ou naturel du salaire est fixé assez haut pour que l'ouvrier touche le produit de son travail, c'est-à-dire une somme équivalent à la part imputable à son travail dans la production[1]. L'ouvrier a ainsi intérêt à ce que le rendement de son travail soit le plus fort possible. Et cela n'est pas seulement vrai du travail à la tâche. Le montant du salaire au temps dépend aussi de la limite de productivité finale du genre de travail. À la longue la forme technique et commerciale servant à l'établissement du salaire ne change rien au montant du salaire. Le taux du salaire a toujours tendance à revenir au salaire statique. Et le salaire à la journée ne fait pas exception.

Le salaire au temps nous permet déjà d'observer ce que donne le rendement quand l'ouvrier a le sentiment qu'il ne travaille pas pour lui-même, parce qu'il n'y a pas de liaison entre le travail accompli par lui et le salaire qui lui revient. Avec le salaire à la journée l'ouvrier habile n'est guère porté à faire plus que le minimum exigé de

[1] Cf. Clark, *Distribution of Wealth*, New York, 1907, pp. 157 et suiv.

chaque ouvrier. Le salaire à la tâche incite à un rendement maximum, le salaire au temps à un rendement minimum. Dans la société capitaliste le contrecoup social de cette tendance du salaire au temps est très atténué, parce que les taux de salaire pour les différentes catégories de travail sont très nettement gradués. L'ouvrier a tout intérêt à chercher une place où le minimum de rendement exigé représente pour lui le maximum de ce qu'il peut fournir de travail, car plus le minimum de rendement exigé est élevé et plus élevé est aussi son salaire.

C'est seulement dans la mesure où l'on s'écarte de la gradation du taux de salaire, gradation proportionnée au rendement du travail, que le salaire au temps freine plus ou moins la production. Cela apparaît nettement pour les personnes employées par l'État et les communes. Depuis trente ou quarante ans, d'une part le rendement minimum exigé de chaque travailleur n'a cessé d'être abaissé, et d'autre part on a supprimé l'élan qui poussait chaque travailleur à obtenir un meilleur rendement, à l'époque où les différentes classes d'employés étaient traitées différemment, et où les travailleurs zélés et capables jouissaient d'un avancement plus rapide que les autres. Le résultat de cette politique des dernières années a montré que le travailleur ne fait d'effort sérieux que lorsqu'il en attend un profit personnel.

Dans la société socialiste il ne peut y avoir pareille connexion entre le travail accompli et la rémunération de ce travail. Sous ce régime il est impossible de calculer la contribution productive des différents facteurs de production. Aussi il fallait s'attendre à un échec de tous les essais tendant à déterminer le rendement individuel et à y adapter le salaire. La communauté socialiste peut bien faire dépendre la répartition de certaines considérations extérieures au travail effectué, mais une telle différenciation repose sur l'arbitraire. Admettons que pour chaque branche de la production on fixe un minimum de rendement. Admettons qu'on prenne pour base de ces estimations ce que Rodbertus propose sous le nom de « journée de travail normale ». Pour chaque métier on fixe le temps pendant lequel un ouvrier peut travailler d'une manière continue avec une force et une fatigue moyenne, et en même temps l'on fixe le rendement auquel peut arriver pendant ce temps un ouvrier d'habileté et de zèle moyens[1]. Faisons abstraction des difficultés techniques que chaque cas concret présenterait, lorsqu'il s'agirait de juger si ce rendement minimum a été réellement atteint. Il y a une chose certaine, c'est que

[1] Cf. Rodbertus-Jagetzow, *Briefe und sozialpolitische Aufsätze*, publiés par R. Meyer, Berlin, s.d. (1881), pp. 553 et suiv.

cette estimation générale ne saurait être qu'arbitraire. Jamais on n'arrivera à une entente entre les ouvriers des différents corps de métiers. Chacun prétendra que par suite de cette estimation il a été surchargé de travail et il cherchera à faire diminuer la tâche qui lui a été imposée. Qualité moyenne de l'ouvrier, habileté moyenne, force moyenne, fatigue moyenne, zèle moyen sont des idées vagues que l'on ne peut fixer exactement.

Mais il est évident qu'un minimum de rendement calculé d'après un ouvrier de qualité, d'habileté et de force moyennes ne peut être atteint que par une partie, mettons la moitié des ouvriers. Le travail des autres sera d'un moindre rendement. Alors comment établir si c'est par paresse ou par incapacité qu'un ouvrier est resté en deçà du rendement minimum ? Ou bien on laissera une grande latitude au libre jugement des organes administratifs, ou l'on se résoudra à établir un certain nombre de points de repère. Ce qu'il y a de certain c'est que la quantité du travail effectué diminuera de plus en plus.

Dans la société capitaliste chaque individu jouant un rôle actif dans l'économie prend bien soin qu'à tout travail revienne le bénéfice entier de ce qu'il a produit. L'entrepreneur qui congédie un ouvrier méritant bien son salaire, se nuit à lui-même. Le contremaître qui congédie un bon ouvrier et en garde un mauvais, nuit au résultat commercial de la section qui lui a été confiée et donc à lui-même indirectement. Dans ces cas il n'est pas nécessaire d'établir de points de repère permettant de limiter le pouvoir de décision de ceux qui jugent le rendement du travail. Dans le régime socialiste il faut en établir, parce qu'autrement les supérieurs pourraient abuser arbitrairement des droits qui leur sont attribués. Et alors aucun ouvrier n'a plus d'intérêt à effectuer un travail d'un bon rendement. Son intérêt se limite à remplir les conditions imposées pour ne pas être punissable.

L'expérience de milliers et de milliers d'années, à l'époque du travail forcé des esclaves, nous renseigne sur le résultat fourni par des ouvriers non intéressés au travail. Un nouvel exemple nous en est offert par les fonctionnaires et employés des exploitations étatiques ou communales socialistes. On peut essayer d'affaiblir la portée de ces exemples, en montrant que si ces ouvriers ne prennent aucun intérêt au résultat de leur travail, c'est qu'eux-mêmes n'ont aucune part à la répartition ; dans la communauté socialiste chacun saura qu'il travaille pour lui-même, et cette pensée l'incitera au plus grand zèle. Mais c'est là précisément que gît le problème. Si l'ouvrier dans son travail fait un plus grand effort, il aura d'autant plus de peine du travail à surmonter. Mais du résultat procuré par ce plus grand effort il ne lui reviendra qu'une parcelle infime. La perspective de pouvoir

vraiment garder par devers lui un demi-milliardième de ce que cet effort plus grand aura rapporté n'est pas un attrait suffisant pour lui faire employer toutes ses forces[1].

Les écrivains socialistes ont pris l'habitude de passer sous silence ces questions épineuses, ou de glisser dessus avec quelques remarques insignifiantes. Ils ne savent mettre en avant que quelques sentences moralisantes[2]. L'homme nouveau du régime socialiste sera dépouillé de tout égoïsme mesquin, il sera moralement bien au-dessus de l'homme de la méchante époque de la propriété privée ; il aura une vue profonde de l'interdépendance de toutes choses et par une noble conception de son devoir il mettra toutes ses forces au service du bien général. À y regarder de plus près on s'aperçoit aisément que toutes ces déductions se réduisent à l'alternative que voici : libre obéissance à la loi morale sans autre contrainte que la propre conscience, ou bien rendement forcé grâce à un système de récompenses et de châtiments. Aucune de ces voies ne peut mener au but. La première, bien qu'on l'ait prônée publiquement des milliers de fois dans toutes les écoles et églises, ne saurait fournir l'impulsion suffisante qui permettrait de surmonter toujours et incessamment la peine du travail. La seconde ne peut réaliser qu'un accomplissement du devoir de pure forme, mais jamais un accomplissement du devoir auquel on consacre toutes ses forces.

John Stuart Mill est l'écrivain qui s'est occupée de ce problème de la manière la plus approfondie. Les raisonnements des écrivains postérieurs se rattachent tous à lui. Nous rencontrons ses idées partout, dans la littérature, dans les polémiques de la politique quotidienne. Elles sont vraiment devenues populaires. Elles sont familières à tous, quoique bien peu sachent quel en est l'auteur[3]. Depuis des années elles sont le principal soutien du socialisme et ont plus fait pour sa popularité que les écrits haineux, souvent contradictoires, des agitateurs socialistes.

Une des principales objections contre la réalisation des idées socialistes, dit Mill, c'est que dans la communauté socialiste chaque individu cherchera à se soustraire le plus possible à la tâche qui lui est imposée. Mais ceux qui font cette objection n'ont pas songé dans quelle proportion importante les mêmes difficultés existent déjà dans le système qui régit actuellement les neuf dixièmes des affaires so-

[1] Cf. Schäffle, *Die Quintessens des Sozialismus*, 18e édit., Gotha, 1919, pp. 30.

[2] Cf. Degenfeld-Schonburg, *Die Motive des volkswirtschaftlichen Handelns und der deutsche Marxismus*, Tubingue, 1920, pp. 80 et suiv.

[3] Cf. Mill, *Principles*, pp. 126. Mill a-t-il emprunté ces idées à d'autres ? Ce n'est pas le lieu de le rechercher. Ce qu'il y a de sûr, c'est que ces idées doivent leur diffusion à l'excellente démonstration que Mill a faite dans son ouvrage qui a trouvé tant de lecteurs.

ciales. Les objecteurs admettent qu'on ne peut obtenir le bon et efficace travail que d'ouvriers qui pensent recevoir pour eux-mêmes les fruits de leur peine. Or, dans l'ordre social actuel cette condition n'existe que pour une petite fraction de tous les travailleurs. Salaire journalier et appointements fixes sont les formes généralement employées pour la rémunération du travail. Le travail est assuré par des gens qui ont moins d'intérêt personnel à son exécution que les membres d'une communauté socialiste, parce qu'ils ne travaillent pas comme ces derniers pour entreprise dont ils sont les associés. Dans la plupart des cas ils ne sont même pas surveillés et dirigés directement par ceux dont l'intérêt personnel est lié au rendement de l'entreprise. Cette activité de surveillance, de direction et d'intelligence est assumée par des employés payés à la journée ou à l'année. On devrait reconnaître que le travail est plus productif avec un système où tout le bénéfice, ou une grande part du bénéfice résultant d'un rendement maximum, revient à l'ouvrier. Or avec le système économique actuel c'est précisément cette incitation au travail qui fait défaut. Quand bien même dans une communauté socialiste le travail serait moins intensif que celui d'un paysan travaillant sur ses terres, ou d'un artisan travaillant à son propre compte, il serait vraisemblablement plus productif que le travail d'un ouvrier salarié, qui n'a absolument aucun intérêt personnel à l'entreprise.

Il n'est pas difficile de reconnaître d'où proviennent les erreurs de Mill. Il est le dernier représentant de l'école classique de l'économie politique, il n'a pas assisté au bouleversement de l'économie politique par la théorie de l'utilité marginale. Aussi ignore-t-il la connexion existant entre le montant du salaire et la productivité marginale du travail. Il ne voit pas que l'ouvrier a intérêt à effectuer le plus de travail possible, parce que son revenu dépend de la valeur du travail qu'il effectue. Mill n'a pas la rigueur d'observation qu'on trouve dans les méthodes employées par l'économie politique moderne. Il s'en tient à la surface et ne pénètre pas jusqu'au fond des phénomènes. Évidemment l'ouvrier isolé, travaillant à la journée, n'a aucun intérêt à dépasser le minimum de rendement qu'il doit fournir s'il ne veut pas perdre sa place. Cependant, lorsque ses connaissances, ses capacités et ses forces lui permettent d'effectuer un travail plus important, il s'efforce d'obtenir une place où il y aura plus de travail, parce qu'ainsi il pourra accroître son revenu. Il peut arriver qu'il renonce à toute ambition, par paresse. Mais ce n'est pas l'ordre social qui est en cause. La société capitaliste, en attribuant à chacun le fruit de son travail, fait tout ce qu'il faut pour inciter tous les individus au plus grand zèle. Ce que l'on reproche à la société so-

cialiste, c'est précisément de ne pouvoir offrir ce stimulant, et c'est là la grande différence qui la sépare de la société capitaliste.

Mill est d'avis que dans les cas extrêmes où le travailleur refuserait opiniâtrement de remplir son devoir, la communauté socialiste aurait à sa disposition le même moyen de coercition que la société capitaliste : les travaux forcés. Car le congédiement, aujourd'hui seul remède employé, ne remédie en rien au mal. Tout ouvrier mis à la place de l'ouvrier congédié, ne travaillera pas mieux que son prédécesseur. Le droit de congédier l'ouvrier, dit Mill, donne tout au plus au patron la possibilité d'obtenir de ses ouvriers le rendement de travail usuel (*the customary amount of labour*). Mais ce rendement usuel peut dans certaines circonstances être très faible. On voit par où pêche le raisonnement de Mill. Il ne tient pas du tout compte du fait que le taux du salaire est proportionné précisément à cette norme usuelle du rendement et que l'ouvrier qui veut gagner plus doit travailler plus. Sans doute partout où est usité le travail au temps, chaque ouvrier est forcé de chercher un travail où la norme usuelle du rendement est plus haute, parce qu'il lui est impossible, s'il reste dans la même place, d'accroître son revenu en effectuant plus de travail. Si les circonstances l'exigent, il lui faudra passer au travail à la tâche ou changer de profession, ou même émigrer. C'est ainsi que dans les pays européens où la norme usuelle de l'intensité du travail est basse, des millions de travailleurs ont émigré vers l'Europe occidentale ou aux États-Unis, où il leur faut travailler plus mais où aussi ils gagnent davantage. Les mauvais ouvriers sont restés dans leur pays où avec un moindre travail ils se contentent de salaires moins élevés.

Si l'on ne perd pas de vue ces considérations, on comprendra clairement pourquoi actuellement l'activité de surveillance et de direction peut elle aussi être assurée par des employés. Eux aussi sont payés d'après la valeur de leur rendement. Ils doivent faire un maximum d'efforts, s'ils veulent faire monter leur revenu aussi haut que possible. On peut leur confier le droit d'embaucher et de congédier les ouvriers au nom du patron, sans qu'on ait à redouter d'abus de leur part. Ils ont à accomplir une tâche sociale : attribuer aux ouvriers le salaire correspondant au travail effectué par eux, sans se laisser influencer par d'autres considérations[1]. On peut se rendre un compte exact du résultat de leur activité grâce au calcul économique. C'est ce dernier point qui distingue leur action de tous les genres de contrôle pratiqués dans la communauté socialiste. Ils se nuiraient

[1] La concurrence entre chefs d'entreprise empêchera les salaires de tomber au-dessous de la norme usuelle.

à eux-mêmes si, par exemple, pour assouvir une vengeance, ils traitent un ouvrier plus mal que son travail ne le mérite. Les patrons, et les directeurs d'ateliers nommés par eux, ont le droit de congédier les ouvriers et de fixer leur salaire. La doctrine socialiste trouve dangereux ce droit conféré à des particuliers ; elle oublie que dans l'exercice de ce droit le patron n'est pas libre, qu'il ne peut arbitrairement congédier ou traiter défavorablement l'ouvrier sans nuire à son propre bénéfice. En cherchant à acheter le travail aussi bon marché que possible le patron accomplit une des plus importantes tâches sociales.

Selon Mill, c'est un fait patent que dans la société actuelle les salariés appartenant aux basses classes du peuple accomplissent avec négligence leur devoir ; mais cela provient du bas niveau de leur culture. Dans la société socialiste, où la culture sera générale, les camarades rempliront certainement leur devoir à l'égard de la communauté avec le zèle que l'on constate déjà chez la plupart des salariés des hautes et des moyennes classes. Mill retombe toujours dans la même erreur. Il ne voit pas qu'ici encore salaire et rendement coïncident. Mais finalement Mill reconnaît comme une chose évidente, le fait qu'en général la « *remuneration by fixed salaries* » — et quel que soit le genre d'activité — ne provoque pas le maximum de zèle (*the maximum of zeal*). C'est une objection qu'on peut opposer raisonnablement à l'organisation du travail de la doctrine socialiste.

Mais que ce moindre rendement doive nécessairement persister dans une communauté socialiste, comme le prétendent ceux qui, dans leurs jugements, se laissent influencer par la situation actuelle, Mill se refuse à l'admettre. Il est fort possible que dans la communauté socialiste l'esprit de solidarité soit si généralement répandu, que le dévouement désintéressé au bien public y prenne la place de l'égoïsme actuel. Et Mill de s'abandonner à son tour aux rêveries des utopistes et de croire que l'opinion publique sera assez forte pour inciter les individus à un zèle accru, et pour faire de l'ambition et de la vanité d'efficaces mobiles d'activité, etc. Mais quel point de repère avons-nous, qui nous autorise à admettre que la nature humaine sera tout autre en régime socialiste que maintenant. ? Rien ne prouve que des récompenses (distinctions, dons matériels, ou simplement attestations honorifiques de la part des concitoyens) pourront inciter les ouvriers à faire plus qu'à remplir strictement et formellement les obligations qui leur incombent. Rien ne peut remplacer l'impulsion qui pousse à surmonter la peine du travail et qui est donnée seulement à l'ouvrier par la perspective qu'il touchera la valeur intégrale de son travail.

Beaucoup de socialistes croient, il est vrai, enlever toute force à cette objection en montrant qu'aujourd'hui comme autrefois on trouve des travailleurs qui ont œuvré sans que l'attrait d'une rémunération les y incitât. Ils évoquent l'inlassable effort du savant et de l'artiste, le médecin qui se sacrifie au lit du malade, le soldat qui meurt au champ d'honneur, le politique qui consacre toute sa vie à son idéal. Mais le savant et l'artiste trouvent leur satisfaction dans la jouissance immédiate que leur procure le travail et dans la reconnaissance de leur talent qu'ils espèrent, de leur vivant ou après la mort, quand bien même le succès matériel leur serait refusé. Quant au médecin et au soldat de carrière ils sont dans la même situation que beaucoup d'autres travailleurs exerçant un métier au péril de leur vie. Il y a, en raison de leur moindre attrait, beaucoup moins de candidats à ces métiers, et cela se traduit dans le taux de leur rémunération. Mais celui qui, malgré les dangers, s'est consacré à ces métiers mieux rémunérés et présentant différents avantages, ne peut plus se dérober au danger concret sans se nuire gravement à lui-même. Le soldat de carrière qui fuit lâchement, le médecin qui refuse de soigner un contagieux compromettent à tel point leur avenir dans la profession choisie par eux, qu'il leur est bien difficile de faillir. Évidemment il y a des médecins qui accomplissent leur devoir jusqu'à l'extrême, même dans des cas où l'on trouverait tout naturel qu'ils ménageassent leurs forces. Il y a des soldats de carrière qui bravent le danger, alors que personne ne leur reprocherait de ne pas le faire. Mais dans ces cas très rares, auxquels on pourrait encore ajouter celui du politique prêt à mourir pour ses convictions, l'individu s'élève à la plus haute humanité — privilège accordé à bien peu d'hommes —, à cette humanité en qui s'unissent étroitement la volonté et l'action. En se vouant exclusivement à la poursuite d'un but unique qui refoule toute autre volonté, toute autre pensée, tout autre sentiment, qui abolit l'instinct de conservation et qui rend insensible à la douleur et à la peine, l'homme capable d'un tel désintéressement en arrive à oublier le monde ; il ne lui reste plus que l'idéal auquel il sacrifie sa vie. Autrefois l'on disait de tels hommes, selon la valeur qu'on attribuait à leur effort, que l'esprit divin était descendu en eux, ou qu'ils étaient possédés du démon, tellement la masse comprenait peu les mobiles de leur conduite.

Il est certain que l'humanité ne se serait jamais haussée hors de l'état animal, si elle n'avait eu de pareils guides. Mais il est tout aussi certain que l'humanité ne se compose pas seulement de tels hommes. Le problème social consiste précisément à faire entrer dans les cadres du travail de la société le commun des hommes.

Il y a longtemps que les écrivains socialistes ont renoncé à mettre au service de ces problèmes insolubles leur perspicacité et leur peine. Là-dessus Kautsky ne trouve rien à nous dire, si ce n'est que l'habitude et la discipline continueront à décider l'ouvrier à travailler. « Le capital a habitué l'ouvrier d'aujourd'hui à travailler jour après jour ; il ne supporte plus de rester longtemps sans travail. Il y a même des gens qui sont si habitués à leur travail, qu'ils ne savent que faire de leurs loisirs, et qui se trouvent malheureux quand ils ne peuvent pas travailler. » Kautsky ne semble pas redouter que l'on puisse se défaire de cette habitude plus facilement que d'autres habitudes, par exemple : manger ou dormir. Mais il ne veut pas s'en remettre entièrement à cette habitude du travail, mobile qu'il reconnaît ouvertement comme étant « le plus faible ». C'est pourquoi il recommande la discipline. Naturellement pas « la discipline militaire, pas l'obéissance aveugle à une autorité imposée d'en haut, mais la discipline démocratique, la soumission volontaire à une direction qu'on a choisie soi-même ». Cependant Kautsky n'est pas sans éprouver quelques doutes ; il cherche à les dissiper en écrivant « que ce sera un plaisir de travailler. » Finalement il reconnaît qu'on n'en est pas encore là, et il finit par avouer qu'à côté de la force d'attraction du travail, il y a encore une autre attraction qui doit entrer en jeu : « la rémunération du travail[1]. »

Kautsky lui-même doit donc en arriver, après toute sorte de réserves, d'atténuations, au résultat suivant : la peine du travail ne peut être surmontée que lorsque le produit du travail, et seulement du travail qu'il a effectué lui-même, revient au travailleur (quand il n'est pas propriétaire ou patron). C'est là la négation de la possibilité d'une organisation socialiste du travail. Car si l'on supprime la propriété privée des moyens de production, on est forcé de supprimer en même temps la rémunération de l'ouvrier par le produit de son travail.

5. — La productivité du travail

Les théories du « partage » partaient de l'hypothèse qu'il suffirait d'un partage égal des biens, pour donner à tous les hommes, sinon la richesse, du moins le bien-être d'une existence assurée. Cette idée semblait si évidente, qu'on ne se donnait même pas la peine d'en prouver le bien-fondé. Le socialisme ancien l'avait prise tout à fait à son compte. De la seule réalisation d'un partage égal du revenu national il attend le bien-être pour tous. Mais la critique adverse mon-

[1] Cf. Kautsky, *Die soziale Revolution*, t. II, pp. 15 et suiv.

tra que la répartition égale de tout le revenu de l'économie nationale ne pourrait guère améliorer d'une façon sensible la situation de la grande masse. C'est alors seulement que le socialisme prétendit que le mode de production capitaliste entravait la productivité du travail ; mais le socialisme supprimerait ces entraves, multiplierait les forces productives, de telle sorte que l'on pourrait assurer à chaque camarade une vie facile. Sans se soucier de l'objection des libéraux (ils avaient vainement essayé de la réfuter) disant que dans la communauté socialiste la productivité du travail baisserait tellement que la misère deviendrait générale, les écrivains socialistes se répandirent en déductions fantastiques sur l'accroissement de la productivité qu'amènerait le socialisme.

Kautsky indique deux moyens pour augmenter la production grâce au passage du régime capitaliste au régime socialiste. Le premier est la concentration de l'ensemble de la production dans les entreprises les plus parfaites, et l'arrêt de toutes celles qui le sont moins[1]. Évidemment, c'est un moyen pour accroître la production. Mais c'est précisément dans l'économie d'échange, dans l'économie capitaliste, que ce moyen se révèle le plus efficace. La concurrence élimine inexorablement les entreprises et exploitations qui sont d'un mauvais rapport. C'est le reproche que lui font toujours ceux qui sont touchés par cette élimination. Et c'est pourquoi les entreprises faibles demandent des subventions officielles, un traitement préférentiel pour les fournitures publiques, en un mot toute sorte de restrictions à la liberté de concurrence. Les trusts reposant sur l'économie privée utilisent sur une grande échelle ces moyens pour accroître la production. Kautsky est bien forcé de le concéder, et même il les cite comme modèles à la révolution sociale. Mais il est fort douteux que l'État socialiste éprouve au même degré la nécessité de réaliser de telles améliorations de la production. Ne continuera-t-il pas une exploitation déficitaire pour ne pas provoquer des dommages locaux ? L'entrepreneur privé supprime brutalement des exploitations déficitaires, et force par là des ouvriers à changer d'endroit, parfois même à changer de métier. Assurément cela constitue d'abord un dommage pour les ouvriers touchés par cette suppression, mais pour la masse c'est un avantage, car cette mesure facilite un approvisionnement, meilleur et moins cher, du marché. L'État socialiste agira-t-il de même ? Ne tâchera-t-il pas au contraire, pour des raisons politiques, d'éviter des mécontentements locaux ? Dans la plupart des chemins de fer d'État toutes les réformes de ce genre ont échoué, parce qu'on a cherché à éviter le tort qu'on aurait causé à certaines

[1] Cf. Kautsky, *Die soziale Revolution*, t. II, pp. 21 et suiv.

localités, en supprimant des directions, des ateliers, des dépôts superflus. Même la direction de l'armée a rencontré des difficultés parlementaires, lorsque pour des raisons militaires elle voulait enlever à telle ou telle villes sa garnison.

Kautsky reconnaît aussi que le second moyen qu'il préconise pour accroître la production : « économies de toute sorte » est déjà réalisé par les trusts. Il mentionne surtout les économies de matériaux, de frais de transport, d'annonces et de publicité[1]. Pour ce qui est des économies de matériel et de transports, nous savons par expérience, que c'est dans les services publics et dans les exploitations publiques qu'il y a le moins d'économies et le plus de gaspillage en travailleurs et en matériel de toute sorte. L'économie privée cherche au contraire, dans l'intérêt même des propriétaires, à travailler avec le moins de frais possible.

Sans doute l'État socialiste fera l'économie de toutes les dépenses de publicité, de tous les frais des commis-voyageurs et des agents commerciaux. Mais l'on peut se demander s'il n'emploiera pas beaucoup plus de personnes dans les services de répartition sociale. Pendant la guerre nous avons constaté par expérience que l'appareil de répartition socialiste était coûteux et pesant. Les frais pour les cartes de farine, de viande, de sucre, etc., étaient-ils vraiment moindres que les frais de publicité ? Le grand appareil, abondamment pourvu en personnel, nécessité pour l'administration et la distribution de tout ce rationnement de fortune était-il moins coûteux que les dépenses occasionnées par les commis-voyageurs et agents commerciaux ?

Le socialisme supprimera les petites boutiques d'épiciers. Mais à leur place il lui faudra mettre des offices pour la délivrance des marchandises, qui ne seront pas meilleur marché. Les coopératives n'utilisent pas moins d'employés que le commerce de détail organisé selon la conception moderne, et elles ne pourraient pas — précisément à cause de leurs frais élevés — soutenir la concurrence des commençants, si elles ne jouissaient d'avantages fiscaux.

Du reste il ne suffit pas de prendre telles ou telles dépenses faites dans la société capitaliste, et qui pourraient disparaître dans une société socialiste, pour conclure que le rendement de l'économie socialiste sera plus élevé que celui de l'économie capitaliste. Si l'on compare, du point de vue économique, une automobile à essence et une automobile électrique, on ne conclura pas de prime abord que l'exploitation de l'automobile électrique est meilleur marché parce que cette voiture ne consomme pas d'essence.

[1] Cf. Kautsky, *ibid.*, t. II, p. 26.

Comme on le voit, l'argumentation de Kautsky repose sur une base fragile. Lorsqu'il prétend que « en employant ces deux moyens le régime prolétarien pourra tout de suite hausser la production à un tel niveau qu'il sera possible d'élever considérablement les salaires et en même temps de réduire les heures de travail » Kautsky émet une affirmation que rien jusqu'ici n'a permis de confirmer[1].

Les autres arguments, employés habituellement pour prouver la soi-disant supériorité de la productivité en économie socialiste, ne sont pas plus solides. Quand par exemple on montre que dans la communauté socialiste tout homme capable de travailler sera vraiment forcé de travailler, on se fait de singulières illusions sur le nombre des oisifs dans la société capitaliste.

On a beau chercher loin et longtemps, on ne découvre nulle part une raison vraiment fondée, un argument sérieux prouvant que dans la communauté socialiste le travail doive être plus productif que dans l'État capitaliste. C'est le contraire que l'on constate : dans un ordre social qui n'offre au travailleur aucun stimulant lui permettant de surmonter la peine du travail et de faire tout son effort, la productivité du travail baissera sensiblement. Mais le problème de la productivité ne doit pas être considéré exclusivement dans le cadre de l'économie statique. La question de savoir si le passage au socialisme accroîtra par lui-même la productivité est beaucoup moins importante que cette autre question : à l'intérieur d'une économie socialiste déjà constituée y aura-t-il place pour une productivité continuant à s'accroître, y aura-t-il place pour le progrès économique ? Cette question nous amène aux problèmes du mouvement et du changement.

[1] Dans les années de l'économie forcée on a souvent entendu parler de pommes de terres gelées, de fruits pourris, de légumes gâtés. Cela ne s'est-il jamais produit auparavant ? Certainement, mais sur une bien plus petite échelle. Le marchand, dont les fruits pourrissaient, perdait de l'argent. Cela le rendait plus prudent ; car s'il ne l'était pas, il se ruinait, et c'était sa déchéance économique. Il était exclu de la direction de la production et envoyé en disgrâce à une place où il ne pourrait plus nuire. Il en va autrement quand le commerce porte sur des articles produits par une économie d'État. Derrière la marchandise il n'y a pas de marchand personnellement intéressé, mais des fonctionnaires dont la responsabilité est si diluée, qu'aucun ne songe à s'émouvoir de ce qui n'est pour lui qu'une petite maladresse.

CHAPITRE V — L'INSERTION DE L'INDIVIDU DANS LA COMMUNAUTÉ SOCIALE DU TRAVAIL

1. — Sélection des individus et choix d'une profession

La communauté socialiste est une grande association autoritaire, dans laquelle on ordonne et on obéit. C'est cette notion que l'on cherche à exprimer avec les mots : « économie planifiée » et « suppression de l'anarchie dans la production ». On peut comparer la communauté socialiste, en ce qui concerne la structure interne, avec une armée. Du reste un certain nombre de socialistes aiment assez à employer le mot : « armée du travail ». Comme dans une armée, tout, dans la communauté socialiste, est dans la dépendance des dispositions prises par la direction supérieure. Chacun doit occuper la place qui lui est assignée et y rester aussi longtemps qu'il n'est pas muté. L'homme en tout cela n'est jamais que l'objet des actions de ses supérieurs. L'individu ne s'élève que si on lui donne de l'avancement ; il décline, si on le dégrade. Il n'est pas nécessaire de décrire plus longuement cette situation que du reste tout sujet d'un état bureaucratique connaît.

La nomination à toutes les places doit se faire d'après l'aptitude personnelle. Pour chaque place on doit choisir celui qui présente les meilleures aptitudes, sous réserve qu'il ne soit pas plus utile dans un poste plus important. C'est là ce qu'exigent les règles fondamentales de toute organisation autoritaire systématique réalisée, par exemple du mandarinat chinois et de la bureaucratie moderne.

Le premier problème qu'il s'agit de résoudre dans l'application de ce principe est la désignation de l'organe le plus élevé. Il n'y a ici qu'une seule solution : le recours à une mystique, sous ses deux formes possibles, la forme oligarchico-monarchique et la forme démocratique. Le ou les directeurs suprêmes sont désignés par la grâce divine qui s'épanche sur eux. Ils possèdent une force et des facultés surnaturelles, qui les élèvent au-dessus des autres mortels. Se révolter contre eux, ce serait non seulement attenter à l'ordre terrestre mais en même temps enfreindre les lois divines et éternelles. C'est là le fondement des théocraties, des aristocraties alliées au clergé, et de la royauté « des oints du Seigneur ». Et c'est aussi l'idéologie du régime despotique des bolcheviks en Russie. Appelé par l'évolution historique à remplir une tâche particulièrement auguste, le bolchévisme, aile avancée du prolétariat, se pose en représentant de l'humanité ; il exécute les choses nécessaires, il parfait le plan du monde.

Lui résister est le plus grand de tous les crimes. Mais tous les moyens lui sont permis à lui dans la lutte contre ses adversaires. Sous un vêtement nouveau il est la réincarnation de la vieille idéologie théocratico-aristocratique.

Voilà maintenant la solution de la démocratie. Elle consiste à en appeler partout à la décision de la majorité. À la tête de la collectivité doit être mis celui ou ceux qui ont été désignés par la majorité des suffrages. Cette théorie est aussi, comme l'autre, imprégnée de mysticisme, avec cette différence que la grâce n'est plus le privilège d'un homme ou de quelques hommes. La grâce s'étend à tous. La voix du peuple est la voix de Dieu. Dans la *Cité du Soleil* de Thomas Campanella on voit cela très clairement. Le régent que l'assemblée du peuple élit, est en même temps grand-prêtre, et son titre est « le Soleil » ou le « métaphysicien[1] ». Dans l'idéologie de la société autoritaire la démocratie n'est pas appréciée d'après ses fonctions sociales, mais en tant que moyen de connaissance de l'absolu[2].

D'après la conception charismatique l'organe suprême transmet la grâce qui a été départie à tous ceux qui dépendent de lui en leur conférant des emplois. Le simple mortel est élevé au-dessus de la masse par sa nomination comme fonctionnaire. À partir de ce moment il vaut plus que les autres. Sa valeur s'accroît encore tout particulièrement lorsqu'il est en service. Est-il capable et digne de remplir son emploi ? Il est défendu d'en douter. La fonction fait l'homme.

Si l'on fait abstraction de leur valeur apologétique, toutes ces théories sont purement formelles. Sur la manière dont s'effectue la désignation du pouvoir suprême elles sont muettes. Elles ignorent si les dynastes et les aristocrates sont arrivés au pouvoir en tant que guerriers favorisés par le sort. Elles ne donnent aucun renseignement sur le mécanisme de la formation des partis qui porte au pouvoir le chef de la démocratie. Elles ignorent les mesures prises par le chef suprême pour passer au crible et choisir les candidats au fonctionnariat.

Il faut pour cela certaines organisations, parce qu'autrement seul un souverain omniscient pourrait s'en tirer. Comme il ne peut pas lui-même se former un jugement sur l'aptitude de chaque individu, il doit laisser à ses auxiliaires le soin de nommer à tout le moins les fonctionnaires subalternes. Mais pour ne point laisser dégénérer en arbitraire le pouvoir dont ceux-ci disposent, il faut leur fixer cer-

[1] Cf. George Adler, *Geschichte des Sozialismus und Kommunismus*, Leipzig, 1899, pp. 185 et suiv.

[2] Sur les fonctions dynamiques de la démocratie dans la société, voir plus haut, pp. 48 et suiv.

taines limites. Finalement ce n'est plus la véritable aptitude qui joue, mais la preuve formelle de l'aptitude, preuve procurée par : examens, fréquentation de telles ou telles écoles, services accomplis, pendant un nombre d'années fixé, dans une position subalterne, etc. Tout le monde est d'accord sur les défectuosités de cette méthode. Pour bien administrer des affaires, il faut d'autres qualités que pour passer un examen, même si dans cet examen sont comprises certaines matières qui ont plus ou moins de rapport avec l'exercice de la profession de fonctionnaire. Celui qui a bien rempli un poste subalterne n'est pas forcément apte à un poste supérieur. Il n'est pas vrai que pour apprendre à commander, le mieux est d'apprendre à obéir. L'âge ne peut pas non plus remplacer les capacités personnelles. Bref le système est défectueux. Pour le justifier on peut dire seulement qu'on ne trouve rien de mieux à mettre à sa place.

Dans ces dernières années on a commencé à traiter les problèmes de l'aptitude professionnelle selon les méthodes de la psychologie expérimentale et de la physiologie. Beaucoup s'en promettent un succès qui pourrait être d'un grand secours pour le socialisme. Il n'est pas douteux que dans la communauté socialiste il faudra organiser sur une grande échelle et avec des méthodes plus souples, quelque chose qui corresponde aux examens médicaux du conseil de révision décidant de l'aptitude au service. Il faudra examiner ceux qui prétextent quelques faiblesses physiques pour se dérober à des travaux désagréables ou pénibles avec autant de soin que ceux qui se pressent vers des travaux plus agréables, mais pour lesquels ils ne sont point faits. Quel serait le rendement de ces méthodes ? On arriverait tout au plus à tracer, encore assez vague, une limite aux actes d'arbitraire les plus grossiers des autorités. Les plus chauds partisans de ces méthodes seront bien forcés de le reconnaître : dans tous les domaines du travail où il ne faut pas seulement du muscle et des sens bien développés, de telles méthodes sont absolument inapplicables.

2. — Art et littérature, science et presse

La société socialiste est une société de fonctionnaires. Cela caractérise assez bien le genre de vie qui y prédomine et l'état d'esprit des membres qui la composent. Ce sont des gens qui attendent de l'avancement, qui ont toujours au-dessus d'eux un supérieur vers qui ils lèvent anxieusement les yeux, des gens qui ne comprennent pas la connexion qui existe entre la satisfaction de leurs besoins et la production des biens, parce qu'ils jouissent d'appointements fixes. Depuis environ un demi-siècle on a vu naître ce type d'homme un peu

partout en Europe, et surtout en Allemagne. L'*habitus* psychologico-social de notre époque en a été profondément influencé.

La communauté socialiste ne connaît pas le libre choix d'une carrière. Chacun doit faire ce dont il a reçu mission, et aller là où il est envoyé. Il n'en peut être autrement. Nous montrerons plus tard quelles suites cela comporte pour le développement de la productivité du travail. Pour l'instant nous voulons d'abord parler de la place qui revient dans la communauté socialiste à l'art, à la science, à la littérature et à la presse.

Les bolchévismes russe et hongrois ont dispensé de l'obligation générale du travail ceux que des juges spéciaux avaient officiellement reconnus comme artistes, savants ou écrivains ; ils les ont pourvus des ressources nécessaires à leur travail et leur ont alloué un traitement. Les autres, qui n'avaient pas reçu l'estampille officielle, étaient astreints aux obligations du travail général et ne recevaient aucune aide pour l'exercice de leur activité artistique ou scientifique. Quant à la presse, elle avait été étatisée.

C'est là la solution la plus facile du problème et assurément la seule qui corresponde à la structure de la communauté socialiste. Le fonctionnariat est étendu au domaine de la production intellectuelle. Quiconque ne plaît pas aux maîtres souverains n'a pas le droit d'être sculpteur, peintre, chef d'orchestre ; ses œuvres ne doivent être ni imprimées, ni représentées. Que la décision en ces matières ne soit pas laissée au libre jugement de la direction économique mais à l'avis d'une commission d'experts ne change rien à la chose. Au contraire on reconnaîtra que ces commissions composées naturellement de personnes d'un certain âge et d'une réputation déjà établie, de talents reconnus et appréciés, sont encore moins aptes que les gens qui ne sont pas du métier, à encourager les jeunes talents qui s'écartent des anciens dans leurs tendances et dans leurs conceptions et qui les dépassent peut-être en valeur. Mais quand même le peuple entier serait appelé à décider, l'éclosion et le développement des natures indépendantes, volontiers en révolte contre l'art et les opinions traditionnels, n'en seraient pas facilités. De pareilles méthodes n'enfantent qu'un art d'épigones.

Dans l'*Icarie* de Cabet l'on n'imprime aussi que les livres qui plaisent à la République. La République soumet à un examen les livres datant de l'ère présocialiste et fait refondre ceux dont on peut encore tirer quelque parti. On brûle ceux que l'on considère comme dangereux ou inutiles. Si l'on objecte à de pareilles mesures qu'elles ne font que rappeler Omar incendiant la Bibliothèque d'Alexandrie, Cabet estime cette objection inopérante, car, dit-il, « nous faisons en faveur de l'humanité ce que ces oppresseurs faisaient contre elle :

nous avons fait du feu pour brûler les méchants livres, tandis que des brigands ou des fanatiques allumaient des bûchers pour brûler d'innocents hérétiques[1]. » Évidemment, en se plaçant à ce point de vue, on ne comprendra jamais ce qu'est le problème de la tolérance. Tous les hommes — à l'exception de peu scrupuleux opportunistes — sont persuadés de la justesse de leurs propres convictions. Si cette persuasion seule suffisait à établir le principe de l'intolérance, alors tous ceux-là auraient raison, qui revendiquent l'intolérance et entendent persécuter ceux qui ne pensent pas comme eux[2]. Revendiquer la tolérance restera toujours l'apanage des faibles. La force, qui permet d'opprimer les faibles, amène avec elle l'intolérance. Et alors il n'y a entre les hommes que guerre et inimitié. Une coopération paisible des membres de la société est impossible. La politique libérale, elle, veut la paix et demande la tolérance pour toutes les opinions.

Dans la société capitaliste plusieurs voies s'ouvrent devant l'artiste et le savant. S'ils ont de la fortune, ils peuvent librement marcher vers leur but ; ils peuvent trouver de riches mécènes ; ils peuvent aussi être fonctionnaires publics. Ils peuvent encore essayer de vivre du produit de leur travail créateur. Chacune de ces voies, surtout les deux dernières, ont leurs dangers, car elles peuvent influer sur la production créatrice. Il peut arriver qu'un homme, qui apporte ou qui pourrait apporter à l'humanité de nouvelles valeurs, sombre dans la misère et le malheur. À cela il n'est pas possible de remédier efficacement. L'esprit créateur est novateur, il faut qu'il se fraie un chemin, qu'il s'impose, qu'il détruise les vieilles idoles pour en mettre de neuves à leur place. On ne peut même pas songer à lui éviter cet effort, à le décharger de ce fardeau. Ce novateur n'aurait plus ni audace, ni génie, s'il supportait qu'on l'aidât. Le progrès ne se laisse pas organiser[3]. Il n'est pas difficile de couronner de laurier l'homme

[1] Cf. Cabet, *Voyage en Icarie*, p. 127.

[2] Luther demandait aux princes qui avaient pris son parti, de ne pas tolérer plus longtemps le monachisme et la messe. Il serait, disait-il, tout à fait opportun de répondre à cette demande en disant que l'empereur Charles, persuadé que la doctrine papiste est vraie, est fondé, étant donné cette conviction, à anéantir l'hérésie qu'est pour lui la doctrine luthérienne. Car nous savons « que l'empereur n'est pas ni ne peut être sûr de sa conviction, parce que nous savons qu'il est dans l'erreur et qu'il se bat contre l'Évangile. Car nous ne sommes pas forcés de croire qu'il est sûr de sa conviction, parce qu'il ne s'appuie pas comme nous sur la parole de Dieu. Mais l'empereur doit reconnaître la parole de Dieu et comme nous la propager de toutes ses forces. » Cf. Luther, *Briefe, Sendschreiben un Bedenken*, éd. de Wette, IV[e] partie, Berlin, 1827, pp. 93 et suiv. ; Paulus, *Protestantismus und Toleranz im XVI. Jahrhundert*, Fribourg, 1911, p. 23.

[3] « Dire qu'on doit *organiser le progrès* est une expression fallacieuse. Ce qui est véritablement productif ne se laisse pas circonscrire dans les formes toutes faites, l'œuvre vraiment productive ne prospère qu'en pleine liberté ; les imitateurs peuvent ensuite s'or-

de génie qui a parfait son œuvre, d'ensevelir ses restes dans un tombeau glorieux, de lui élever des statues. Mais il est impossible d'aplanir la route qu'il doit suivre pour accomplir sa vocation. L'organisation de la société ne peut rien pour l'avancement du progrès. Elle a fait tout ce qu'on peut attendre d'elle quand elle n'a pas mis à l'individu des chaînes imbrisables, quand elle n'a pas élevé autour du cachot où elle l'enferme de murailles infranchissables.

Le génie trouvera bien alors en lui-même le moyen de lutter et de parvenir au grand air.

L'étatisation de la vie intellectuelle, que le socialisme est forcé d'envisager, rendrait impossible tout progrès intellectuel. On s'abuse peut-être sur la portée de ce système, parce qu'il a réussi en Russie à assurer la prédominance de nouvelles tendances artistiques. Mais ces novateurs existaient avant que le régime soviétique ne parvînt au pouvoir ; s'ils s'y sont ralliés, c'est qu'ils espéraient que le nouveau régime en les encourageant assurerait leur consécration. Il s'agit de savoir si les nouvelles écoles qui viendront par la suite pourront à leur tour évincer celles qui donnent le ton aujourd'hui.

Dans l'utopie de Bebel le travail physique seul est reconnu par la société. À l'art et à la science sont attribuées les heures de loisir. Ainsi, dit Bebel, la société future « comptera un nombre infini de savants et d'artistes de toute sorte. » Chacun d'eux pourra à ses moments perdus s'adonner « suivant ses goûts à ses études et à son art[1]. » Bebel se laisse ici entraîner par le ressentiment assez vil du travailleur manuel contre tous ceux qui ne traînent pas de fardeaux ou ne tournent pas de manivelles. Il considère tout travail intellectuel comme un badinage. Il le met en effet sur le même rang que le « commerce mondain[2] ». Et pourtant il faut examiner s'il ne serait pas possible d'assurer de cette manière au travail intellectuel la liberté sans laquelle il ne peut exister

A priori cette possibilité est exclue pour tout travail artistique et scientifique qui ne peut être accompli sans un important sacrifice de

ganiser, et, comme on dit, former une école. » Spranger, *Begabung und Studium*, Leipzig, 1917, p. 8. — Cf. aussi Mill, *On Liberty*, 3e éd., Londres, 1864, pp. 114 et suiv.

[1] Cf. Bebel, p. 284.

[2] La description suivante montre assez bien comment Bebel se représentait la vie dans la communauté socialiste : « Ici la femme exerce son activité dans les mêmes conditions que l'homme. Après avoir travaillé comme ouvrière dans une industrie, elle est dans une autre partie de la journée éducatrice, institutrice, infirmière, dans une troisième partie de la journée elle s'adonne à un art ou à une science, pour occuper dans une quatrième partie de la journée une fonction administrative. Elle fait des études, s'amuse, se distrait avec d'autres femmes ou avec des hommes, comme il lui plaît, et comme l'occasion s'en présente. En amour elle jouit comme l'homme d'une entière liberté. Elle fait la cour ou se la laisse faire », etc. (Bebel, p. 342).

temps, sans voyages, sans l'acquisition d'une formation technique et sans l'aide d'une grande dépense matérielle. Admettons qu'il soit possible, après que l'on a achevé sa tâche quotidienne, de consacrer sa soirée à la production littéraire ou musicale. Admettons encore que la direction économique n'entrave pas cette activité par une intervention malveillante, par exemple en mutant un auteur mal vu et en l'envoyant dans un trou perdu, admettons que l'auteur d'un ouvrage, — avec l'appui de quelques amis généreux — et en se privant de tout, arrive à réunir ce que demande l'imprimerie officielle pour imprimer son livre dans une édition de tirage modeste. Peut-être arrivera-t-il ainsi à créer aussi une petite publication périodique indépendante, et même à organiser quelques représentations dans les théâtres[1]. Mais cette activité intellectuelle indépendante aurait toujours à lutter contre la puissante concurrence de la tendance officielle, forte de tous les appuis, et elle pourrait être arrêtée net par la direction économique. Car il ne faut pas oublier, qu'avec l'impos-sibilité de calculer les frais d'impression et de vente d'une œuvre, la direction économique aurait le champ libre pour fixer absolument à sa guise les conditions commerciales imposées à l'auteur. Il n'est censure, empereur, ni pape, qui aient jamais possédé pour opprimer la liberté intellectuelle le pouvoir qu'aurait une communauté socialiste.

3. — La liberté personnelle

Quand on parle de la place qui reviendra à l'individu dans l'État socialiste, on dit d'ordinaire que la liberté y fera défaut ; la communauté socialiste sera une maison de réclusion. Juger la valeur de ce jugement n'est pas l'affaire de la science. La liberté est-elle un bien ou un mal, ou une chose indifférente, la science n'a pas à en connaître ; la science peut seulement se demander : qu'est-ce que la liberté, où est la liberté ?

Le concept : liberté, est un concept sociologique. Il est stupide de l'appliquer à des situations qui se trouvent en dehors de la formation sociale. La meilleure preuve en sont les malentendus auxquels a donné lieu le fameux débat sur le libre arbitre. La vie de l'homme dépend de conditions naturelles qu'il n'est au pouvoir de personne de changer. L'homme naît, vit et meurt sous l'empire de ces conditions. Il doit s'y adapter, car elles ne se laissent pas régir par lui. Toutes ses actions subissent l'influence de ces conditions. Si l'homme lance une pierre, la trajectoire obéit aux lois fixées par la nature.

[1] Cela correspondrait assez bien aux idées de Bellamy (*Ein Rückblick*, trad. Hoops, éd. Meyers Volksbücher, pp. 130 et suiv.).

S'il mange et boit, les aliments deviennent dans son corps ce que la nature en veut faire. En voyant que l'on ne peut ni tourner ni influencer les lois des phénomènes naturels nous cherchons à nous représenter le train du monde dépendant de certaines relations fonctionnelles entre les phénomènes. L'homme vit sous la souveraineté de ces lois qui le tiennent de toute part. On ne saurait concevoir de volonté ou d'action humaine en dehors de ce cadre. En présence de la nature et dans la nature il n'y a pas de liberté.

La vie de la société fait aussi partie de la nature ; elle est, elle aussi, régie par des lois immuables, qui déterminent les actions humaines et leurs résultats. Si une idée de liberté est associée à la naissance des actions humaines, et à leurs effets dans la société, cela ne veut pas dire que ces actions soient alors indépendantes des conditions qui régissent le monde. On doit se représenter tout autrement cette idée de liberté.

Nous n'avons pas affaire ici au problème de la liberté intérieure, associée à la naissance des actes de la volonté, mais au problème de la liberté extérieure, associée aux effets des actions. Chaque homme est dans la dépendance de ses semblables. Leurs actions rejaillissent sur lui de mainte façon. S'il est forcé de les laisser agir comme si lui aussi n'était pas un homme avec sa volonté propre ; si ceux-ci dans leurs actes ne se gênent point pour passer par-dessus sa volonté, alors il se sent vis-à-vis d'eux dans une dépendance unilatérale et il ne dit pas qu'il n'est pas libre. S'il est faible, il faut qu'il se plie à la contrainte. Dans la coopération sociale pour un travail commun la dépendance unilatérale devient une dépendance réciproque. Chaque homme, organisant sa vie de manière que son action devienne une partie de la vie sociale, est forcé de s'adapter à la volonté de ses semblables. L'un n'est pas plus dépendant des autres, que les autres ne le sont de lui. C'est ce que l'on entend d'habitude sous le nom de liberté extérieure. C'est l'adaptation de l'individu aux nécessités de la vie sociale ; d'un côté limitation de la propre liberté d'action par rapport à autrui, de l'autre limitation de la liberté d'action d'autrui par rapport à l'individu.

Un exemple illustrera cette situation. Dans la société capitaliste le patron a, semble-t-il, un grand pouvoir sur l'ouvrier. Embaucher un ouvrier, l'employer à telle ou telle besogne, le payer, le congédier, tout cela dépend de lui. Cependant cette liberté, et ce manque de liberté des autres qui y correspond ne sont qu'apparents. Le comportement du patron vis-à-vis de l'ouvrier et les effets qui en résultent sont compris dans le cadre de la vie sociale. Si le patron traite l'ouvrier autrement qu'il ne le devrait d'après la valeur sociale de son travail, il s'ensuit des conséquences qui retombent sur le patron. Il

peut évidemment traiter l'ouvrier arbitrairement et plus mal que ce dernier ne le mérite, mais le patron paiera les frais de sa mauvaise humeur. Par conséquent l'ouvrier ne dépend pas du patron autrement que tout citoyen, dans un État fondé sur le droit, dépend de son voisin. Le voisin peut aussi à sa guise casser vos vitres, vous porter des coups, vous blesser, s'il entend en supporter les conséquences.

En ce sens, et en prenant les choses à la lettre, l'arbitraire dans les actions intéressant la société n'arrive pas à se faire jour. Même le Khan, qui, semble-t-il, peut au gré de son caprice disposer de la vie d'un ennemi prisonnier, est forcé de réfléchir aux suites de son acte. Il y a cependant des différences de degré, selon la proportion qu'il y a entre le coût d'un acte arbitraire et la satisfaction qu'il procure à son auteur. Il n'y a point de règle juridique qui puisse m'assurer protection contre les attaques injustes d'une personne qui, dans sa haine, se moque des conséquences fâcheuses qu'elle pourrait attirer sur elle en lésant mes droits. Mais si ces conséquences juridiques sont assez graves pour m'assurer, dans le cours normal de la vie, que je ne serai pas lésé, je me sens déjà fort indépendant de la malveillance de mes semblables. Si au cours de l'histoire les peines criminelles ont pu devenir toujours plus douces, il ne faut pas en chercher la raison dans un adoucissement des mœurs, ou dans la faiblesse d'un législateur décadent. La sévérité de la peine a pu être atténuée, sans nuire à sa force préventive, dans la mesure où une estimation plus nette des conséquences d'une action refoulait les sentiments violents. La menace d'un court emprisonnement est aujourd'hui une protection plus efficace contre les coups et blessures qu'autrefois la peine du talion.

Tant que l'action peut être estimée à sa juste valeur, au moyen d'un calcul d'argent précis, il n'y a pas de place pour l'adversaire. Celui qui, selon l'usage courant, se lamente sur la dureté d'une époque qui compte jusqu'au dernier sou, oublie généralement que c'est justement cette liaison entre l'action et sa rentabilité calculée en argent qui oppose aux actes arbitraires de ses semblables la barrière la plus efficace dans le corps social. C'est cette liaison qui met dans la dépendance des conditions imposées par la coopération sociale d'une part les chefs d'entreprise, les capitalistes, les propriétaires fonciers et les ouvriers, bref tous ceux qui travaillent pour les besoins d'autrui, et d'autre part les consommateurs dans tous leurs faits et gestes. C'est seulement par une méconnaissance totale de ces dépendances réciproques qu'on a pu poser la question de savoir si c'était le débiteur qui dépendait du créancier, ou l'inverse. En réalité ils se trouvent dans une dépendance réciproque, comme acheteur et vendeur, patron et ouvrier. On se plaint que l'élément personnel ait été éliminé de la vie des affaires où l'argent seul prévaut. Mais ce qu'on dé-

plore c'est tout bonnement que l'arbitraire, le favoritisme et le bon plaisir ne jouent plus qu'un rôle tout à fait effacé dans cette partie de la vie sociale que nous avons l'habitude de qualifier de purement économique ; ce qu'on déplore c'est que, dans ce domaine, toutes les considérations doivent se plier aux exigences de la coopération sociale.

La liberté dans la vie extérieure de l'homme réside dans le fait qu'il est indépendant de la bienveillance de ses semblables. Dans le droit primitif, dans l'état primitif de l'humanité, cette liberté n'existait pas. Elle doit sa pleine réalisation au développement du capitalisme. L'homme de l'ère précapitaliste avait au-dessus de lui un seigneur et maître dont il devait rechercher la faveur. Le capitalisme ne connaît pas de faveur et de défaveur, il n'a plus à faire de distinction entre les seigneurs sévères et les valets obéissants. Les relations entre individus sont toutes concrètes, impersonnelles ; on peut les calculer et les échanger. Grâce à la possibilité de calcul qu'offre l'économie monétaire capitaliste la liberté est descendue du domaine des rêves dans celui de la réalité.

L'homme habitué à la liberté dans les relations purement économiques la demande aussi dans les autres domaines de la vie. C'est pourquoi la tendance à éliminer de l'État tout arbitraire et toute dépendance personnelle marche de pair avec le développement du capitalisme. Conquérir, aussi dans le droit public, des droits subjectifs pour les citoyens, limiter au strict minimum le pouvoir discrétionnaire des autorités, tel est le but du mouvement bourgeois pour la liberté. Ce mouvement demande le droit, non la faveur. Pour réaliser cette revendication il n'est pas d'autre moyen que de réduire énergiquement la puissance dont l'État dispose vis-à-vis de l'individu ; la liberté consistera ainsi dans la liberté vis-à-vis de l'État.

Car l'État (c'est-à-dire cet appareil de contrainte social manié par une majorité de personnes : le gouvernement) ne fait pas courir de dangers à la liberté tant qu'il est lié dans son action à des règles précises, obligatoires pour tout et tous, ou tant qu'il est forcé de se conformer aux principes obligatoires pour toutes entreprises travaillant en vue d'un bénéfice, en vue de la rentabilité. Par exemple, dans le premier cas, lorsque l'État exerce une activité judiciaire : le juge est lié par la loi, qui ne laisse que peu de latitude à son appréciation personnelle. Dans le second cas — liaison avec le principe de la rentabilité — lorsque l'État se fait chef d'entreprises et recherche dans ses exploitations un succès commercial. Ce qui déborde ce cadre ne peut ni être lié à des lois, ni être assez limité d'autre manière, pour que l'arbitraire des organes officiels puisse être suffisamment contenu. Il arrive alors que l'individu se trouve sans défense vis-à-vis des déci-

sions des fonctionnaires. Lorsqu'il agit, il ne peut pas prévoir quelles conséquences son action aura pour lui-même, parce qu'il ne peut pas savoir comment ceux dont il dépend apprécieront ses actes. Et cela c'est le contraire de la liberté.

On a l'habitude de poser le problème de la liberté sous l'angle de l'indépendance plus ou moins grande de l'individu vis-à-vis de la société[1]. Mais la liberté politique n'est pas toute la liberté. Pour être libre dans son action il ne suffit pas qu'on puisse faire tout ce qui ne nuit pas aux autres, sans en être empêché par le gouvernement ou par la force répressive et latente des mœurs. On doit encore pouvoir agir, sans avoir à redouter à l'avance des conséquences sociales imprévisibles. Cette liberté est garantie seulement par le capitalisme qui ramène prosaïquement toutes les relations réciproques entre les hommes au principe de l'échange, dépouillé de tout élément personnel, du : *do ut des*.

Le socialisme a pris l'habitude de rejeter l'argument : liberté, en déclarant que dans la société capitaliste la liberté n'existe que pour les possédants, le prolétaire n'étant pas libre, puisqu'il lui faut travailler pour gagner sa vie. On ne peut méconnaître de façon plus grossière l'idée de liberté. L'homme doit travailler s'il veut satisfaire plus de besoins qu'un animal errant librement à travers les monts et la plaine. C'est une des conditions imposées à sa vie par la nature. Que les possédants puissent vivre même sans travailler est un avantage qu'ils retirent de la coopération sociale du travail, sans nuire à personne, sans nuire aux non-possédants. Car la coopération sociale procure aussi à ces derniers un bénéfice, en accroissant la productivité du travail. La société socialiste ne pourrait adoucir la dépendance des conditions naturelles où se trouve l'individu, qu'en augmentant encore la productivité du travail. Si elle n'y parvient pas, si au contraire elle amène une diminution de la productivité, elle aura rendu l'homme encore moins libre vis-à-vis de la nature.

[1] Par exemple Stuart Mill, *On Liberty*, p. 7.

CHAPITRE VI — L'ÉCONOMIE COLLECTIVE DYNAMIQUE

1. — Les forces motrices de l'économie

L'état stationnaire de l'économie est un moyen auxiliaire de la spéculation théorique. Dans la vie il n'y a rien de permanent. Car les conditions dans lesquelles s'exerce l'économie sont soumises à de perpétuels changements, que les forces humaines ne sauraient empêcher.

On peut réunir en six groupes principaux les influences qui maintiennent l'économie en perpétuel mouvement. D'abord et en première ligne il faut placer les changements qui s'accomplissent dans la nature au milieu de laquelle on se trouve. Il ne s'agit pas là seulement des grands ou petits changements des conditions climatiques ou autres de ce genre. Il faut compter aussi dans ce premier groupe les changements que produit l'action des hommes sur la nature, par exemple l'épuisement du sol, des ressources en bois ou en minéraux. Viennent ensuite, en second lieu, les changements dans le nombre et la composition de la population, puis dans l'importance et les éléments du capital, les changements dans la technique de la production, dans l'organisation sociale du travail et enfin les changements dans les besoins de la population[1].

De toutes les causes de changement la première est de beaucoup la plus importante. Il est possible — ne discutons pas pour l'instant cette possibilité — qu'une communauté socialiste règle le mouvement démographique et la formation des besoins de telle sorte que ces deux éléments ne troublent plus l'équilibre économique. Alors il serait peut-être aussi possible que tout changement cessât dans les autres conditions de l'économie. Cependant la communauté socialiste ne pourra exercer la moindre influence sur les conditions naturelles de l'économie. La nature ne s'adapte pas à l'homme : c'est l'homme qui doit s'adapter à la nature. Même la communauté socialiste devra tenir compte des variations naturelles ; elle sera forcée d'envisager les conséquences des grands événements élémentaires ; il lui faudra tenir compte du fait que les forces et les trésors de la nature ne sont pas inépuisables. Dans le cours tranquille de l'économie socialiste des troubles pénétreront donc de l'extérieur, l'empêchant, aussi bien que l'économie capitaliste, de rester stationnaire.

[1] Cf. Clark, *Essentials of Economic Theory*, New York, 1907, pp. 131 et suiv.

2. — Changements démographiques

D'après la conception naïve du socialisme il y a sur terre assez de biens pour que chaque homme soit heureux et satisfait. S'il est des hommes qui manquent du nécessaire, cela est dû à des institutions sociales défectueuses, qui d'une part entravent la force protectrice et d'autre part, par suite d'une inégale répartition, attribuent trop aux riches et trop peu aux pauvres[1].

Le principe de population de Malthus et la loi du rendement décroissant ont mis fin à ces illusions. *Caeteris paribus*, au-delà d'une certaine mesure, l'accroissement de la population ne marche pas de pair avec un accroissement proportionnel des moyens de subsistance. Au-delà de cette limite (surpopulation absolue) le contingent de ressources en biens pour chaque individu diminue. Que cette limite, étant donné les circonstances, soit déjà atteinte ou non, est une question de fait qui ne doit pas être confondue avec l'étude et la connaissance de la question de principe.

Sur cette question les socialistes diffèrent d'avis. Les uns rejettent purement et simplement les principes de Malthus. Aucun écrivain n'a été combattu au XIX^e^ siècle plus vivement que Malthus. Les ouvrages de Marx, Engels, Dühring et autres regorgent d'insultes contre Malthus, le « calotin[2] ». Mais ils ne l'ont pas réfuté. Aujourd'hui l'on peut considérer comme définitivement closes les discussions sur la loi de la population. L'on ne conteste plus non plus la loi du rendement. Il est donc inutile d'insister sur les écrits qui repoussent ou ignorent cette doctrine.

D'autres socialistes croient dissiper toutes les objections en attirant l'attention sur l'accroissement inouï de la production. Il faudra d'abord examiner si vraiment l'on peut compter dans la communauté socialiste sur un accroissement de la productivité. En admettant que cet accroissement se réalise, cela ne changerait rien au fait qu'à chaque situation donnée de la productivité correspond un maximum idéal du chiffre de la population au-delà duquel toute augmentation de la population amène forcément une diminution pour chaque individu de sa part de revenu du travail. Si l'on veut réfuter la validité de la loi de population et de la loi du rendement décroissant dans la société socialiste, il faudrait prouver que chaque enfant, né en plus du chiffre idéal de la population, apporte en naissant une telle amé-

[1] Cf. Bessel, p. 340. À ce propos Bebel cite les vers bien connus du poète Heine.

[2] Cf. Heinrich Soetbeer, *Die Stellung der Sozialisten zur Malthusschen Bevölkerungslehere*, Berlin, pp. 33 et suiv., pp. 52 et suiv., pp. 85 et suiv.

lioration de la productivité, que la part individuelle des revenus n'en sera pas diminuée.

Un troisième groupe affirme qu'on aurait tort de s'alarmer, attendu que l'expérience démontre qu'avec l'accroissement de la civilisation, avec la rationalisation toujours plus poussée de l'existence, avec les exigences accrues des besoins, l'accroissement de la population se ralentit. Mais on oublie que le chiffre des naissances ne baisse pas parce que le bien-être augmente, mais que la cause en est la « moral restraint ». Pour l'individu tout prétexte à n'avoir pas d'enfants cesse dès l'instant où la fondation d'une famille peut avoir lieu sans sacrifices personnels parce que l'entretien des enfants incombe à la société. Au fond c'est la même conclusion fallacieuse que celle de Godwin, lorsqu'il montrait qu'il y a « *a principle in human society* », qui enferme toujours la population dans les limites fixées par les possibilités en moyens de subsistance. Malthus a dégagé l'essence de ce mystérieux principe[1].

Sans réglementation par la contrainte du mouvement démographique une communauté socialiste est impossible. La société socialiste doit être suffisamment armée pour empêcher que le chiffre de la population dépasse un certain maximum ou minimum. Elle doit chercher à maintenir toujours ce chiffre de population idéal qui permet d'attribuer à chacun la plus grande part possible du revenu commun. Comme toute autre forme de société, elle est forcée de considérer comme un mal et le dépeuplement et le surpeuplement. Mais comme les mobiles y font défaut qui, dans une société reposant sur la propriété privée des moyens de production, harmonisent le nombre des naissances et la quantité des moyens de subsistance, elle devra prendre elle-même en main le règlement de ces questions. Nous n'avons pas besoin d'examiner ici quelles seront les mesures de détail prises en vue de la réalisation d'une politique démographique. Il ne nous intéresse pas davantage de savoir si, à côté de ces mesures, la communauté socialiste cherchera ou non à réaliser un programme d'eugénisme et d'amélioration de la race. Ce qui est sûr, c'est qu'une communauté socialiste peut instaurer « l'amour libre » mais non l'enfantement libre. Il ne saurait être question du droit à l'existence pour chaque nouveau-né, tant qu'on n'aura pas obvié aux naissances indésirables. De telles naissances, il y en aura aussi dans la communauté socialiste ; des enfants naîtront pour qui « au grand banquet de la nature aucun couvert ne sera mis », et auxquels on intimera de disparaître le plus vite possible. Toute l'indignation suscitée par ces paroles de Malthus n'y changera rien.

[1] Cf. Mathus, t. II, pp. 245 et suiv.

3. — Variations de la demande

Il ressort des principes auxquels le socialisme doit se conformer dans la répartition des biens de jouissance, qu'il ne peut laisser libre cours au développement des besoins. Si le calcul économique existait dans la communauté socialiste, et si donc une estimation, même approximative, du coût de la production était possible, on pourrait laisser à chaque associé la faculté de décider librement de ses besoins dans le cadre des unités qui lui sont attribuées pour sa consommation. Chacun pourrait ainsi choisir selon ses préférences. Sans doute il pourrait arriver que, par suite de la mauvaise volonté du directeur de la production, par suite de la mauvaise volonté du directeur de la production, par suite d'un faux calcul exagérant les frais généraux leur incombant, par suite d'une fabrication mal comprise, les biens de jouissance devinssent beaucoup trop chers. Il ne resterait plus alors aux associés lésés d'autres moyens de défense que la lutte politique contre le gouvernement. Tant qu'ils seraient en minorité il leur serait impossible d'établir autrement les comptes ou d'améliorer la production. Mais leurs revendications trouveraient déjà quelque appui dans le fait que la plus grande partie au moins des facteurs en question peuvent être exprimés en chiffres, et qu'ainsi la question se trouverait relativement clarifiée.

Mais puisque dans la communauté socialiste il n'y a pas de calcul économique, il s'ensuivra forcément que toutes les questions touchant la détermination des besoins ressortiront au gouvernement. Les associés, pris dans leur ensemble, exerceront sur cette détermination la même influence que sur tout autre acte du gouvernement. L'individu y aura exactement la part qu'il a dans la formation de la volonté générale. La minorité devra s'incliner devant la volonté de la majorité. Elle ne trouvera aucune protection dans le système de la représentation proportionnelle, qui de par sa nature ne vaut que pour des élections et non pour des votes sur telle ou telle action.

La volonté générale, c'est-à-dire la volonté des maîtres du moment, assumera donc les fonctions qui dans l'économie d'échange reviennent à la demande. Quels sont les besoins les plus importants et qui par conséquent doivent être d'abord satisfaits, ce n'est pas l'individu qui en décidera, mais le gouvernement.

La demande deviendra ainsi beaucoup moins variée, beaucoup moins variable aussi que dans l'économie capitaliste, où les forces qui tendent à la faire varier sont incessamment agissantes, tandis qu'elles manquent dans l'économie socialiste. Comment des novateurs réussiraient-ils à imposer à la majorité leurs idées qui s'écartent des errements traditionnels ? Comment un chef pourrait-il secouer la

torpeur des masses indolentes ? Comment les déterminer à quitter de vieilles habitudes que leur âge a rendues chères pour les échanger contre ce qui est nouveau et meilleur ? Dans l'économie capitaliste où chacun peut régler sa consommation d'après ses moyens, il suffit de persuader un individu ou quelques individus qu'ils trouveront dans une telle nouvelle voie une meilleure satisfaction de leurs besoins. Les autres suivront peu à peu leur exemple. L'acclimatation progressive d'une nouvelle manière de satisfaire les besoins est accélérée du fait que les revenus sont inégalement répartis. Les plus riches accueillent d'abord les nouveautés et s'habituent à s'en servir. Ainsi ils donnent un exemple que les autres s'efforcent de suivre. Lorsque les classes supérieures ont une fois adopté une certaine habitude de vie, la production en reçoit une impulsion, elle cherche à améliorer la fabrication, afin que les classes pauvres aient bientôt la possibilité de marcher sur les traces des riches. C'est la fonction du luxe de promouvoir le progrès. La nouveauté « est le caprice d'une élite avant de devenir un besoin public et une nécessité. Le luxe d'aujourd'hui est le besoin de demain[1] ». Le luxe est le fourrier du progrès, car il développe les besoins latents et rend les gens insatisfaits. Les prédicateurs de morale, qui condamnent le luxe, en arrivent, s'ils sont tant soit peu conséquents, à considérer le manque relatif de besoins des animaux errant dans la forêt, comme l'idéal d'une existence morale.

4. — Changements dans la grandeur du capital

Les biens-capitaux qui entrent dans la production s'y usent plus ou moins rapidement. Et cela ne vaut pas seulement pour les biens dont se compose le capital en circulation, mais aussi pour ceux dont se compose le capital fixe. Eux aussi sont consommés plus ou moins vite par la production. Pour que le capital ne diminue pas, ou pour qu'il s'accroisse, il faut toujours de nouvelles interventions de ceux qui dirigent la production. Il faut veiller à ce que les capitaux usés dans la production soient reconstitués et qu'en plus nouveau capital soit créé ; le capital ne se reproduit point pas génération spontanée.

Dans une économie entièrement immobile, ces opérations n'ont pas besoin d'être préparées par une pensée réfléchie. Lorsque dans l'économie tout demeure immuable, il est aisé de constater ce qui a été consommé et de décider des mesures à prendre pour en assurer le

[1] Cf. Tarde, *Les lois sociales*, Paris, 1898, p. 29 ; cf. les nombreux exemples cités par Roscher, *Ansichten der Volkswirtschaft vom geschichtlichen Standpunkt*, 3e éd. Leipzig, 1878, t. I, pp. 112 et suiv.

remplacement. Il en va tout autrement pour une économie soumise à des changements. La direction de la production et les procédés de fabrication sont en perpétuelle transformation. Ici il ne s'agit pas seulement de remplacer les installations hors de service et les produits semi-ouvrés tels qu'ils étaient antérieurement, mais de mettre à leur place quelque chose de meilleur ou qui corresponde du moins mieux à la nouvelle tendance des besoins. Ou bien le remplacement des capitaux consommés dans une branche de production qui doit être restreinte se fait par l'investissement de nouveaux biens-capitaux dans d'autres branches de production qui doivent être agrandies, ou créées. Pour entreprendre des opérations aussi compliquées il faut calculer. Sans calcul économique le calcul des capitaux est irréalisable. L'économie socialiste, qui ne peut procéder à des calculs économiques, se trouve ainsi complètement désarmée en présence d'un des problèmes fondamentaux de l'économie. Avec la meilleure volonté il ne lui sera pas possible de procéder aux opérations intellectuelles lui permettant de mettre en harmonie production et consommation de telle sorte que, au moins, la valeur globale du capital soit maintenue, et que l'excédent seulement soit affecté à la consommation.

Mais en dehors de ces difficultés qui à elles seules sont déjà insurmontables, il existe encore bien d'autres obstacles qui s'opposent à une économie rationnelle des capitaux dans la communauté socialiste.

Tout maintien du capital et tout accroissement de capital nécessitent des frais. Ils imposent le renoncement à des jouissances actuelles pour en obtenir en échange de plus abondantes dans l'avenir. Dans l'économie reposant sur la propriété privée des moyens de production ces sacrifices sont accomplis par les propriétaires des moyens de production, et par ceux qui en restreignant leur propre consommation sont en voie de le devenir. Ils tirent ainsi une traite sur l'avenir, dont ils ne recueilleront pas seuls les avantages. Ils devront les partager avec les ouvriers, attendu qu'avec l'accroissement du capital, *caeteris paribus*, la productivité marginale et donc le salaire montent. Mais le fait seul que ne pas gaspiller (c'est-à-dire de ne pas épuiser le capital), et économiser (c'est-à-dire accroître le capital) est avantageux pour eux suffit à les inciter au maintien et à l'accroissement du capital. L'impulsion dans ce sens est d'autant plus forte, que leurs besoins actuels sont plus abondamment satisfaits. Car la décision en faveur de la satisfaction future des besoins est d'autant plus facile, que les besoins actuels qui ne peuvent être satisfaits apparaissent moins pressants. Dans la société capitaliste c'est l'inégalité

dans la répartition des revenus et de la fortune qui remplit la fonction de conserver et d'accroître le capital.

Dans l'économie socialiste le maintien et l'accroissement du capital sont la tâche de la collectivité organisée, de l'État. L'utilité d'un emploi rationnel du capital est le même que dans l'économie capitaliste. L'avantage du maintien et de la formation nouvelle du capital profite également à tous les membres de la collectivité, et les frais en sont aussi supportés également par tous. La décision quant à l'administration du capital est remise aux mains de la communauté, d'abord de la direction économique, et indirectement de tous les associés. Ils devront décider, s'il faut produire plus de biens de jouissance ou plus de biens de production, s'il faut choisir pour la production des processus plus courts, mais procurant un moindre bénéfice, ou bien des processus plus lents, mais qui procurent de plus importants bénéfices. On ne peut savoir quelles seront ces décisions de la majorité. Les hypothèses à ce sujet n'ont pas de sens. Le point de départ de ces décisions est autre que dans l'économie capitaliste. Dans cette dernière, l'épargne est une affaire qui intéresse les plus industrieux et les plus riches. Dans l'économie de la collectivité socialiste la décision tranchant la question : doit-on épargner ou non, devra être prise par tous sans distinction, y compris donc les plus paresseux et les plus prodigues. De plus, il ne faut pas oublier que l'aisance incite à épargner, impulsion qui ici fera complètement défaut. Il faut aussi remarquer que l'on laissera libre carrière à la démagogie des chefs et de ceux qui veulent devenir des chefs. L'opposition sera toujours prête à montrer que l'on devrait mettre davantage à la disposition des besoins actuels qu'il ne conviendrait de le faire et le gouvernement sera assez porté à gaspiller pour se maintenir plus longtemps au pouvoir. Après nous le déluge est une vieille maxime gouvernementale.

Les expériences faites jusqu'ici avec l'administration du capital par des organismes officiels ne permettent pas d'espérer que les futurs gouvernements socialistes feront preuve d'une grande capacité d'épargne. En général, de nouvelles installations n'ont été créées que lorsque les sommes nécessaires avaient été fournies par l'emprunt, c'est-à-dire par l'esprit d'épargne des citoyens. Avec l'argent des impôts et autres revenus publics on a rarement rassemblé un capital. Par contre on pourrait citer de nombreux exemples montrant que la valeur globale des moyens de production appartenant à des organismes officiels avait diminué parce que, pour décharger le plus possible le budget des dépenses, on avait négligé de les maintenir en bon état.

Le gouvernement soviétique a proclamé son intention de réaliser un grand programme d'investissement, le plan quinquennal. La crédulité avec laquelle dans le monde entier on accueille les nouvelles répandues par les bolchévistes a fait déjà croire à beaucoup qu'en Russie le capital était en voie de formation.

Le pan quinquennal est un plan destiné à réaliser les mesures économiques qu'exige une guerre ouverte contre toutes les autres nations. Les bolchévistes trouvent insupportable de n'être pas encore aujourd'hui suffisamment autarciques pour pouvoir transformer les hostilités dissimulées en hostilités déclarées. Aussi veulent-ils poursuivre en grand leurs armements. Ils créent des installations pour se libérer de l'étranger en ce qui touche l'armement, le matériel de guerre et les articles d'industrie les plus indispensables. Les crédits consentis par les entreprises industrielles d'Europe et d'Amérique leur en fournissent les moyens. C'est en fait tout à fait caractéristique de l'aveuglement pro-bolchévique, de voir des pays comme l'Allemagne et l'Autriche dont les finances sont si faibles, se porter garants de ces crédits. La formation du capital en Russie s'accomplit ainsi : l'étranger accorde à la Russie des crédits, que les Russes ont bien l'intention de ne jamais rembourser. La suppression de la propriété privée figure à leur programme et un de ses articles institue évidemment la caducité de tout contrat de dettes[1]. La formation du capital n'est donc pas le fait de l'épargne réalisée en Soviétie, mais de l'épargne réalisée en pays capitaliste. Que les Russes meurent de faim n'est pas une preuve qu'ils épargnent et constituent du capital. Ils meurent de faim parce que la production socialiste ne rend pas. Le communisme russe ne constitue pas de capital ; il a dévoré la majeure partie du capital amassé en Russie avant le bolchévisme, et il continue à confisquer le capital que d'autres ont amassé dans les pays d'économie capitaliste.

5. — Les changements caractéristiques de l'économie collective

Tout ce qui vient d'être dit montre assez que même dans l'économie socialiste il ne saurait y avoir à l'état pur de situation stabilisée. Non seulement les changements incessants dans les conditions naturelles de l'économie s'y opposent, mais aussi les changements dans le nombre de la population, dans la contexture des besoins, dans l'importance du capital sont des forces toujours agissantes,

[1] Jusqu'ici les Russes ont payé leurs traites à échéance. Mais pour le faire ils ont recours à des crédits nouveaux et importants, de sorte que leur dette s'accroît d'année en année.

qu'on ne s'imagine pas absentes de l'économie socialiste. Tous ces bouleversements amèneront-ils aussi des changements dans l'organisation sociale du travail et dans les procédés de production ? C'est une question, qu'étant donné ces circonstances, on peut laisser sans réponse. Car si l'économie a une fois quitté l'état stationnaire, il est sans intérêt de savoir si les hommes méditent quelque nouveauté et s'ils essaient de la réaliser dans l'économie. Dès qu'à la stabilité a succédé partout le mouvement, tout ce qui se produit dans l'économie est innovation. Même si c'est quelque chose d'ancien que l'on répète seulement dans un milieu nouveau, ce quelque chose d'ancien produit d'autres effets qui en font aussi une nouveauté.

Cela ne veut pas dire que l'économie socialiste progresse. Changement économique et progrès économique ne sont pas du tout la même chose. Qu'une économie ne soit pas à l'état statique, ne prouve pas que par là même elle progresse. Un changement dans l'économie résulte déjà d'un changement dans les conditions qui la régissent. Si les conditions changent, l'économie change aussi. Seuls constituent un progrès économique les changements qui s'accomplissent dans une direction précise, celle qui nous rapproche du but économique, à savoir : pourvoir les hommes de biens aussi abondants que possible. L'idée de progrès est prise ici sans acception de valeur. S'il est pourvu aux besoins d'un plus grand nombre d'hommes, ou pour le même nombre d'hommes, mais en plus grande abondance, alors l'économie est en progression. La valeur du progrès économique ne se laisse pas mesurer exactement ; il n'est pas prouvé que ce progrès rende les hommes « plus heureux », mais cela n'a rien à voir avec le problème qui nous occupe.

Les voies, que le progrès peut suivre, sont nombreuses. L'organisation économique, la technique de la production, peuvent être améliorées, la constitution du capital augmentée. Bref, il y a beaucoup de voies qui mènent au but[1]. La société socialiste s'y engagera-t-elle ?

Admettons que la société socialiste réussît à confier aux personnes les plus compétentes la direction de l'économie. Seulement, comment ces personnes, si géniales soient-elles, pourront-elles agir rationnellement, s'il n'est pas possible de faire des calculs et des comptes ? Rien que cela suffirait à faire échouer toutes les tentatives du socialisme.

[1] Sur les difficultés que dans l'économie collective socialiste recontreraient l'élaboration et surtout la réalisation d'innovations techniques cf. Dietzel, *Technischer Fortschritt und Freiheit der Wirtschaft*, Bonn et Leipzig, 1922, pp. 47 et suiv.

6. — La spéculation

Dans l'économie dynamique toute action économique est accomplie en vue d'une situation future encore incertaine, elle inclut un risque, elle est spéculation.

La spéculation a une très mauvaise presse auprès de la masse, incapable de spéculer avec succès, et auprès des écrivains socialistes de toute nuance. Le littérateur et le fonctionnaire étrangers aux affaires sont remplis de jalousie et de colère à l'égard des spéculateurs, et des chefs d'entreprises qui réussissent. C'est à leur ressentiment que nous devons les essais de nombreux économistes qui cherchent à découvrir de subtiles différences entre la spéculation d'une part, et d'autre part la production créatrice de véritables valeurs, le commerce « légitime[1] ». En réalité toute économie qui s'écarte de l'économie statique pure est spéculation. Entre le brave artisan, qui promet de livrer dans les huit jours à un prix déterminé une paire de souliers et un charbonnage qui cède pour des années la vente de ses produits, il n'y a qu'une différence de degré. Celui qui place son argent en valeurs de père de famille à revenu fixe, sans parler même du risque encouru du fait de la solvabilité du débiteur, se livre aussi à une spéculation. Il achète de l'argent à terme, comme le spéculateur en coton fait pour le coton. L'économie est nécessairement spéculation, parce qu'elle est organisée en fonction d'un avenir incertain. La spéculation est le lien intellectuel qui rassemble les diverses actions économiques en cet ensemble intelligent qu'est l'économie.

On attribue en général le rendement médiocre — et bien connu — des entreprises économiques collectives au fait qu'avec un tel système les intérêts de l'individu ne sont pas suffisamment reliés au résultat du travail. Si l'on arrivait à faire comprendre à chaque citoyen que son propre zèle est intimement lié au rendement du travail collectif, dont il lui vient une quote-part, si on lui insufflait la force morale nécessaire, pour résister aux tentations de paresse et de négligence, alors l'exploitation collective connaîtrait un rendement aussi abondant que les entreprises privées. Le problème de la socialisation serait donc un problème moral. Il suffirait d'élever le niveau intellectuel et moral des individus que l'affreuse époque capitaliste a rabaissé, pour assurer à l'économie collective socialiste une possibilité d'existence. Tant qu'on n'en sera pas arrivé là il y aura lieu de

[1] Cf. la critique pertinente de ces aspirations, pleines de bonnes intentions plus que de perspicacité scientifique, dans : Michaelis, *Volkswirtschaftliche Schriften*, Berlin, 1873, t. II, pp. 3 et suiv. et : Petrisch, *Zur Lehre von der Überwältzung der Steuren mit besonderer Beziehung auf den Borsenverkehr*, Gratz, 1903, pp. 28 et suiv.

stimuler le zèle au travail des individus par des primes ou autres encouragements.

Nous avons déjà montré que la productivité dans la communauté socialiste était fatalement réduite au minimum parce qu'il manquait à chaque individu une impulsion efficace lui permettant de surmonter la peine du travail. Mais à cet obstacle qui existe déjà dans l'activité économique collective à l'état statique s'en ajoute un autre qui est propre à l'économie dynamique. C'est la difficulté que rencontre la spéculation dans la communauté socialiste.

Dans l'économie fondée sur la propriété privée des moyens de production le spéculateur est intéressé au plus haut point au succès de la spéculation. En cas de succès, il y trouve, tout le premier, son avantage. En cas d'insuccès c'est lui, d'abord, qui y perd. Le spéculateur est au service de la masse, mais lui-même ressent d'autant plus vivement le succès ou l'insuccès de son action, que ses gains ou ses pertes comparativement à ses moyens sont beaucoup plus importants que comparativement à la fortune collective de la société. Plus il est heureux dans ses spéculations et plus il dispose de moyens de production, et plus s'accroît son influence sur la direction des affaires de la société. Moins il est heureux dans ses spéculations et plus sa fortune se réduit en même temps que son influence sur les affaires. Ses mauvaises spéculations l'ont-elles ruiné, alors il disparaît des rangs de ceux qui sont appelés à diriger l'économie.

Dans l'économie collective il en va autrement. Là le directeur de l'économie n'est intéressé au gain et à la perte qu'en tant que citoyen — un citoyen parmi des millions d'autres. Son action décide du destin de tous. Il peut conduire le peuple à la richesse. Il peut tout aussi bien le précipiter dans le besoin et la misère. Son génie peut apporter le salut à l'humanité, son incapacité ou sa négligence peuvent amener la ruine ou l'anéantissement. Bonheur et malheur sont dans ses mains comme aux mains de la divinité. Pour réaliser sa tâche il faudrait que ce directeur de l'économie socialiste fût un dieu. Son regard devrait embrasser tout ce qui est important pour l'économie. Il lui faudrait un jugement infaillible capable d'embrasser la situation des contrées les plus éloignées et les nécessités des temps futurs.

Il est évident que le socialisme serait immédiatement réalisable, si un dieu omniscient et tout-puissant daignait descendre en ce basmonde pour régir les affaires humaines. Mais tant qu'on ne peut compter sur ce miracle, il est peu vraisemblable que les hommes accordent à un homme comme eux une telle puissance et lui attribuent un tel rôle. Les hommes ont leurs propres pensées, leur propre volonté, c'est un des faits fondamentaux de toute vie en société dont le réformateur social est bien obligé de tenir compte. Comment ad-

mettre que, tout d'un coup et pour toujours, les hommes consentent à devenir le jouet d'un homme comme eux, fût-ce le plus sage et le meilleur ?

Si l'on renonce à mettre aux mains d'*un seul* la direction de l'économie, il faudra bien qu'elle dépende des décisions prises par une majorité dans des commissions, offices, assemblées de conseillers et, en dernière ligne, par la majorité de la population tout entière. Mais on suscite par là ce danger qui mène infailliblement à la ruine toute économie collective : la paralysie de l'initiative et de la responsabilité. Il devient alors impossible d'introduire des innovations, parce que l'on n'arrive pas à entraîner la masse des membres qui composent les conseils compétents. Si, étant donné l'impossibilité qu'il y a de faire prendre toutes les décisions par un seul homme, ou par un seul corps de conseillers, on se met à créer de nombreuses instances qui prendront chacune leurs décisions, la situation n'en deviendra pas meilleure. Toutes ces instances ne seront que des subdivisions de la direction unique, exigée par le socialisme en tant qu'économie centralisée, et dirigée d'après un plan unique. On ne peut leur laisser aucune liberté, parce que cela est incompatible avec l'unité de la direction. Ces instances, forcément liées aux instructions de la direction supérieure, finissent par perdre tout sentiment de responsabilité.

Tout le monde connaît l'image que présente l'appareil de l'économie socialiste : une multitude de fonctionnaires, jaloux de leurs attributions, qui s'ingénient à empêcher qui que ce soit de pénétrer dans le cercle de leurs attributions et qui s'efforcent cependant à faire faire par d'autres le plus gros de leur travail. Cette bureaucratie si affairée offre un remarquable exemple de paresse. Rien n'avance, à moins d'une impulsion extérieure. Dans les exploitations étatisées d'une société, où pour le reste existe encore la propriété privée des moyens de production, l'impulsion pour des réformes ou pour des améliorations des procédés de production est donnée par les chefs d'entreprise, qui, en tant que fournisseurs de pièces et de machines, espèrent y trouver profit. Les directions des exploitations publiques ne procéderaient jamais d'elles-mêmes à une innovation ; elles se contenteraient d'imiter ce que des entreprises privées auraient déjà réalisé. Du jour où toutes les exploitations seraient étatisées, on n'entendrait plus guère parler de réformes et d'améliorations.

7. — L'économie socialiste et les sociétés par actions

Une des assertions courantes, et erronées, du socialisme dit que les sociétés par actions représentent une sorte d'anticipation de l'ex-

ploitation socialiste. Le raisonnement est le suivant : les directeurs des sociétés par actions ne sont pas propriétaires des moyens de production et cependant, sous leur direction, les entreprises prospèrent. Si, à la place des actionnaires, la société (l'État) entre en possession des moyens de production, il n'y aura pas de changement. Les directeurs ne travailleraient pas plus mal pour l'État qu'ils ne font pour les intérêts des actionnaires.

On s'est figuré que dans les sociétés par actions la fonction de chefs d'entreprises incombait aux actionnaires et que tous les organes de cette société n'exerçaient leur activité qu'en tant qu'employés des actionnaires. Cette conception a pénétré la doctrine juridique ; aussi a-t-on entrepris d'édifier le droit des sociétés par actions sur cette base. Par cette idée la pensée commerciale sur laquelle est fondée l'organisation de ces sociétés a été faussée et l'on n'est pas encore arrivé aujourd'hui à trouver pour elles une forme juridique leur permettant de travailler sans conflits ; c'est pour cette raison que partout le système des sociétés par actions est affecté de vices graves.

Jamais et nulle part il n'y a eu de sociétés par actions florissantes qui eussent répondu à l'idéal des juristes étatistes. Les sociétés par actions n'ont obtenu d'heureux résultats que lorsque leurs directeurs commerciaux avaient un intérêt personnel, primordial, à la prospérité de la société. La vitalité et les possibilités de développement des sociétés par actions ont leur origine dans l'association qui unit, d'une part, les directeurs de la société — qui, la plupart du temps, disposent d'une partie, sinon de la majorité des actions — et d'autres part, les autres actionnaires. C'est seulement lorsque les directeurs de l'affaire ont le même intérêt à la prospérité de l'entreprise que tout propriétaire, c'est seulement lorsque leurs intérêts coïncident avec ceux des actionnaires, que les affaires sont menées dans l'intérêt de la société par actions. Lorsque les directeurs de l'affaire ont d'autres intérêts que ceux d'une partie de la majorité, ou de l'ensemble des actionnaires, les affaires sont menées à l'encontre des intérêts de la société. Car dans toutes les sociétés par actions, que le bureaucratisme n'a pas stérilisées, les véritables maîtres dirigent toujours les affaires dans leur propre intérêt, que cet intérêt coïncide ou non avec celui des actionnaires. Une part importante du bénéfice réalisé par l'entreprise leur revient, les échecs de l'entreprise les touchent en première ligne : il y a là pour la prospérité de l'entreprise, une condition préalable essentielle. Dans toutes les sociétés par actions florissantes ce sont des hommes — peu importe leur situation du point de vue juridique — qui exercent une influence décisive. Le directeur général, sorte de pseudo-fonctionnaire, issu assez souvent des cadres de l'administration officielle et dont la qualité principale est d'entre-

tenir de bonnes relations avec les dirigeants politiques, le directeur général n'est pas le type d'homme à qui les sociétés par actions sont redevables de leurs succès. Le véritable animateur, le véritable promoteur est le directeur intéressé à l'affaire et qui en possède des actions.

Sans doute la doctrine socialiste-étatique ne veut pas admettre ce fait ; elle s'efforce de plier les sociétés par actions à une forme juridique dans laquelle elles doivent forcément dépérir. Elle ne veut voir dans les directeurs de sociétés que des fonctionnaires, l'étatiste voulant peupler le monde entier de fonctionnaires. L'étatiste combat aux côtés des employés et ouvriers organisés corporativement dont les gros appointements des directeurs excitent la colère ; l'étatiste se figure sans doute que les bénéfices des sociétés naissent par génération spontanée et sont amoindris par les appointements des directeurs. Et finalement on se tourne aussi contre les actionnaires. La doctrine la plus récente demande : « étant donné le développement des idées morales, que ce ne soit plus l'intérêt particulier des actionnaires qui décide, mais l'intérêt et la prospérité de l'entreprise, sa valeur économique, juridique et sociologique permanente, indépendamment des intérêts d'une majorité changeante d'actionnaires changeant eux-mêmes ». On veut donner aux administrations des sociétés une position très forte qui rende leur pouvoir indépendant de la volonté de ceux qui ont apporté la majeure partie du capital des actions[1].

Que dans l'administration des sociétés par actions prospères des « mobiles altruistes » aient jamais prévalu est une pure invention. Les essais tentés pour transformer le droit des sociétés par actions d'après l'idéal irréel des économistes étatistes ne sont jamais arrivés à faire des sociétés par actions une section de « l'économie administrative » à laquelle on rêvait. Elles en ont simplement ruiné la structure économique.

[1] Pour la critique de ces doctrines et tendances cf. Passow, *Der Strukturwandel der Aktiengesellschaft im Lichte der Wirtschaftsenquete*, Iéna, 1930, pp. 1 et suiv.

CHAPITRE VII — L'IMPRATICABILITÉ DU SOCIALISME

1. — Les problèmes de l'économie socialiste dynamique

Le résultat des enquêtes menées dans les précédents chapitres est d'avoir montré à quelles difficultés se heurtait l'édification d'une économie socialiste. Dans la communauté socialiste manque la possibilité d'une comptabilité économique, de sorte qu'il est impossible de déterminer le coût et le rendement d'une action économique et de prendre le résultat du calcul comme norme de l'action. Cette seule raison suffirait déjà à montrer que le socialisme est irréalisable. Mais outre cela un second obstacle, infranchissable, s'oppose encore à sa réalisation. Il est impossible de trouver une forme d'organisation rendant l'activité économique de l'individu indépendante de la collaboration des autres camarades, sans faire de cette activité un jeu de hasard d'où toute responsabilité serait exclue. Tant que ces deux problèmes ne seront pas résolus, le socialisme dans une économie qui ne serait pas à l'état complètement statique apparaîtra impossible et irréalisable.

Jusqu'ici on a prêté trop peu d'attention à ces deux questions capitales. La première de ces questions a été presque ignorée, parce qu'on n'arrivait pas à se défaire de l'idée que le temps de travail pouvait servir d'échelle pour mesurer la valeur. Mais beaucoup de ceux qui ont reconnu que la théorie de la valeur-travail était insoutenable, persistent à croire que l'on peut mesurer la valeur. Les nombreux essais tentés pour découvrir un étalon de la valeur en sont la preuve. Il fallait reconnaître l'impossibilité de mesurer la valeur et saisir le véritable caractère des rapports d'échange s'exprimant dans les prix du marché, pour pouvoir pénétrer le problème de la comptabilité économique. Pour découvrir ce problème — qui est l'un des plus importants — il fallait employer les moyens fournis par l'économie de la valeur marginale de notre époque. Dans la vie quotidienne d'une économie nationale en marche vers le socialisme, mais non encore foncièrement socialiste, ce problème n'était pas encore d'une actualité si pressante, qu'on eût été forcé de l'apercevoir.

Pour le second problème il n'en est pas ainsi. Plus l'exploitation socialiste s'étendait, et plus l'attention publique était attirée sur les mauvais résultats commerciaux des entreprises étatisées ou communalisées. Et l'on était bien forcé de voir d'où venait le mal. Un enfant l'aurait vu. On ne peut pas dire qu'on ne se soit pas occupé de ce problème, mais on l'a fait d'une manière vraiment insuffisante. On a

méconnu le caractère organique du problème ; on a pensé qu'on s'en tirerait en choisissant mieux les personnes et les qualités de ces personnes. On n'a pas voulu observer que même des hommes brillamment doués et d'une haute valeur morale ne pouvaient répondre aux tâches qu'impose la direction économique socialiste.

2. — Essais pour résoudre ces problèmes

Les adeptes de la plupart des fractions socialistes ne peuvent trouver d'accès à ces problèmes, d'abord parce qu'ils continuent à croire dur comme fer à la théorie de la valeur-travail, et aussi à cause de leur conception de l'activité économique. Ils n'ont pas le sentiment que l'économie doit être toujours en mouvement. L'image qu'ils se font de la communauté socialiste implique toujours pour eux une situation statique. Tant qu'ils critiquent l'économie capitaliste, ils s'en tiennent aux phénomènes d'une économie qui progresse et dépeignent, avec des couleurs criardes, les conflits issus des transformations économiques. Ils tendent du reste à considérer tous les changements, et non seulement les conflits provoqués par la réalisation de ces changements, comme une particularité de la société capitaliste. Dans la félicité de l'État de l'avenir tout se passera sans mouvements ni heurts.

On discerne très clairement ces tendances si l'on considère le portait du chef d'entreprise, tel que l'esquisse d'ordinaire le socialisme. Un seul trait caractérise l'entrepreneur aux yeux du socialisme, c'est qu'il touche un revenu. Dans une analyse de l'économie capitaliste ce n'est pas le capital, ni le capitaliste, mais le chef d'entreprise qui devrait être mis en vedette. Et pourtant le socialisme, y compris le marxisme, voit dans l'entrepreneur un homme étranger à la production sociale, dont toute l'activité se borne à accaparer des bénéfices ; il pense qu'il suffit d'exproprier ces parasites pour instaurer le socialisme. Marx, et d'une manière encore plus marquée, bien d'autres socialistes ont devant les yeux les souvenirs historiques de l'affranchissement des serfs et de l'abolition de l'esclavage. Mais la position du seigneur féodal était tout autre que celle du chef d'entreprise. Le seigneur n'exerçait aucune influence sur la production ; il était en dehors de son processus. C'est seulement quand la production était achevée, qu'il faisait valoir ses droits et réclamait sa part. Le propriétaire foncier et le possesseur d'esclaves, par contre, demeurèrent les directeurs de la production même après l'abolition de la corvée et de l'esclavage. À partir de ce moment ils furent forcés de rémunérer intégralement leurs ouvriers, mais cela ne changea rien à leur fonction économique. Mais le chef d'entreprise remplit une

tâche dont quelqu'un, même dans la communauté socialiste, devrait être chargé. C'est ce que le socialisme ne voit pas, ou feint de ne pas voir.

L'inintelligence du socialisme en ce qui concerne le rôle de l'entrepreneur dégénère en idiosyncrasie, dès que le mot : spéculateur est prononcé. Sur ce point Marx, pourtant animé de bonnes intentions, se montre tout à fait « petit bourgeois ». Et ses disciples vont encore bien plus loin. Tous les socialistes oublient que dans la communauté socialiste aussi toute action économique doit s'adapter à un avenir indéterminé et que son succès économique reste encore incertain, même si cette action est techniquement réussie. Dans l'insécurité qui mène à la spéculation ils voient une conséquence de l'anarchie dans la production, alors qu'en réalité elle est une conséquence de la variabilité des conditions économiques.

La grande masse est incapable de reconnaître que, dans l'économique, il n'y a qu'un phénomène constant : le changement. Elle considère l'état actuel des choses comme éternel ; il en a toujours été ainsi, il en sera toujours de même. Mais même si la grande masse était capable de se rendre compte que πάντα ρεϊ, elle n'en serait pas moins désemparée en face des problèmes que pose à l'action cet incessant écoulement de toute chose. Prévoir, pourvoir, frayer des voies nouvelles ne fut jamais l'apanage que de quelques-uns, des chefs. Le socialisme est la politique économique des masses, à qui le caractère de l'économie est entièrement étranger ; les théories socialistes ne sont que le précipité de leurs opinions sur la vie économique. Les créateurs et les partisans du socialisme sont des hommes étrangers à l'économie et, si l'on peut dire, des hommes a-économiques.

De tous les socialistes il n'est guère que Saint-Simon pour avoir reconnu, dans une certaine mesure, le rôle du chef d'entreprise. Aussi lui refuse-t-on parfois le nom de socialiste. Les autres ne s'aperçoivent pas du tout que les fonctions remplies dans la société capitaliste par le chef d'entreprise devront aussi être remplies par quelqu'un dans la communauté socialiste. Les écrits de Lénine sont à ce sujet tout à fait caractéristiques. Selon lui toute l'activité assumée dans l'économie capitaliste par ceux auxquels il dénie le nom de « travailleurs » se borne à « un contrôle de production et de répartition » et à « un enregistrement du travail et des produits ». Cela pourrait être fait « par des ouvriers armés, par l'ensemble du peuple armé[1] ». Lénine fait ici très justement la distinction entre ces fonctions des « capitalistes et fonctionnaires » et le travail du personnel ayant

[1] Cf. Lénine, *Staat und Revolution*, p. 94.

reçu une instruction technique supérieure. Naturellement il profite de l'occasion pour jeter une pierre dans le jardin de ce personnel compétent, formé scientifiquement, pour qui il ne manque pas d'afficher le mépris du snobisme prolétarien des marxistes pour tout travail qualifié. « Le capitalisme, dit Lénine, a réduit au strict minimum cet enregistrement, cet exercice d'un contrôle ; ce ne sont plus que des opérations très simples, de surveillance et de notation accessibles à tous ceux qui savent lire et écrire, faire les quatre opérations et établir des quittances[1] ». Donc nulle difficulté pour rendre tous les membres de la société capables de s'acquitter eux-mêmes de cette tâche[2]. Et c'est tout. C'est vraiment tout ce que Lénine trouve à dire sur ce problème. Aucun socialiste n'y a ajouté un mot. Le sauteruisseau qui n'a observé de l'activité du chef d'entreprise qu'une chose : c'est qu'il écrit sur le papier des lettres de l'alphabet et des chiffres, a pénétré aussi loin dans la connaissance de l'économie.

Aussi était-il tout à fait impossible à Lénine de reconnaître pourquoi sa politique avait échoué. Sa vie et ses lectures l'avaient tellement éloigné de la vie économique, qu'il était, en face du comportement de la « bourgeoisie », aussi étranger qu'un cafre peut l'être en face de l'explorateur qui procède à des mensurations géographiques. Lorsque Lénine constata qu'il était impossible de continuer comme il avait commencé, il se décida à faire appel aux spécialistes « bourgeois » non plus sous la menace des « ouvriers armés » mais en leur accordant de « hauts appointements » pour une courte période de transition ; quand ils auraient mis en marche l'économie socialiste, on pourrait se passer d'eux. Il pensait y arriver en un an[3].

Ceux des socialistes qui ne se représentent pas la communauté socialiste sous une forme aussi centralisée que les socialistes conséquents — forme aussi bien qui est la seule concevable — croient que grâce à des mesures démocratiques introduites dans les exploitations on pourra résoudre toutes les difficultés que rencontre la direction de l'économie. Ils croient possible de laisser aux différentes exploitations une certaine autonomie, sans nuire à l'homogénéité de l'économie et à l'exacte coopération de tous. Si dans chaque exploitation la direction est placée sous le contrôle d'un comité d'ouvriers, il ne pourrait plus y avoir de difficultés. Tous ces raisonnements sont spécieux et erronés. Les problèmes de la direction économique, qui nous occupent ici, ne se posent guère à l'intérieur des différentes exploitations ; ils concernent surtout l'accord, la cohésion à établir en-

[1] *Ibid.*, p. 95.
[2] *Ibid.*, p. 96.
[3] Cf. Lénine, *Die nächsten Aufgaben der Sowjetmacht*, Berlin, 1918, pp. 16 et suiv.

tre les rendements des différentes exploitations en vue de l'ensemble de l'économie nationale. Il s'agit de questions telles que : agrandissement, transformation, réduction, suppression d'exploitations, ou création de nouvelles exploitations, toutes questions qui ne pourront jamais être tranchées par les ouvriers d'une seule exploitation. Les problèmes, que la direction économique doit résoudre, débordent le cadre d'une exploitation particulière.

Le socialisme étatique ou communal a fait suffisamment d'expériences défavorables pour se trouver incité à étudier de très près le problème de la direction économique. Cependant ce problème a été examiné en certains pays avec aussi peu de soin que par les bolchévistes en Russie. L'opinion générale voit le vice capital des exploitations en économie socialiste dans le fait qu'on n'y travaille pas « commercialement ». On pourrait, d'après ce slogan, s'attendre à un jugement judicieux sur la situation. L'esprit commercial fait en effet défaut à l'exploitation socialiste et pour le socialisme il s'agit donc de combler cette lacune. Mais ce n'est pas ainsi que ce slogan doit être compris. Ce slogan est né dans le cerveau de « fonctionnaires », c'est-à-dire de gens pour qui toute activité humaine consiste à remplir des obligations purement formelles et professionnelles. Les fonctionnaires classent les degrés d'activité d'après les examens et les années de service exigés pour habiliter tel ou tel individu à exercer tel ou tel emploi. « Instruction » et « ancienneté », tel est le bagage que le fonctionnaire apporte dans sa « place ». Si le rendement d'un corps de fonctionnaires s'avère insuffisant, il ne peut y avoir à cela qu'une raison : c'est que les fonctionnaires n'ont pas reçu l'instruction préparatoire qui leur était nécessaire. On proposera donc de donner à l'avenir aux candidats fonctionnaires une instruction préparatoire d'un nouveau genre. Quand les fonctionnaires des exploitations socialistes auront reçu une instruction commerciale, l'exploitation revêtira un caractère commercial. Mais le fonctionnaire, à qui il n'a pas été donné de pénétrer l'esprit de l'économie capitaliste, n'a en vue que certains aspects extérieurs de la technique commerciale : expédition rapide du courrier et des affaires courantes, emploi de certains moyens auxiliaires techniques, qui n'ont pas encore pénétré suffisamment dans les bureaux officiels, par exemple : tenue des livres selon les méthodes modernes, diminution de la paperasserie, etc. Sur quoi les « commerçants » font leur entrée dans les bureaux des exploitations socialistes. Et l'on est tout étonné qu'ils échouent, qu'ils échouent bien plus complètement que ces juristes si vilipendés et qui eux au moins leur étaient supérieurs par la discipline formelle.

Il n'est pas difficile de montrer les erreurs contenues dans ce raisonnement. On ne peut pas séparer la qualité de commerçant de la

position de chef d'entreprise dans l'économie capitaliste. Le sens commercial n'est pas une qualité innée de la personne ; seules les qualités intellectuelles dont un commerçant a besoin, peuvent être innées. Ce n'est pas davantage une faculté qu'on puisse acquérir par l'étude. Seules les connaissances et facultés dont un commerçant a besoin peuvent être enseignées et apprises. On ne devient pas commerçant parce qu'on aura fait un stage dans un commerce ou été élève d'une école de commerce, parce qu'on aura quelques notions de comptabilité, parce qu'on saura le jargon commercial, parce qu'on connaîtra des langues étrangères et qu'on pourra taper à la machine ou sténographier. Ce sont là toutes choses dont l'employé de bureau a besoin. Mais l'employé de bureau n'est pas un commerçant, malgré l'usage courant qui le fait appeler « commerçant de profession ».

Finalement on a essayé de placer comme directeurs d'exploitations socialistes des chefs d'entreprise qui avaient, pendant des années, donné des preuves d'une heureuse activité. Ils n'ont pas fait mieux que les autres, sans compter qu'il leur manquait cet ordre formel qui distingue les fonctionnaires de carrière. Un chef d'entreprise, que l'on prive de la position caractéristique qu'il occupait dans la vie économique, cesse d'être commerçant. Il peut apporter dans sa nouvelle place autant d'expérience et de pratique des affaires qu'il voudra, il n'y sera plus qu'un fonctionnaire.

On n'obtiendra pas un meilleur résultat en essayant de résoudre le problème grâce à une réforme de la rémunération. On se figure qu'en payant mieux les directeurs des exploitations socialistes, on provoquera une concurrence pour l'obtention de ces places, qui permettra de choisir les meilleurs. D'autres vont plus loin et croient qu'en assurant aux directeurs une participation aux bénéfices on aplanira toutes les difficultés. Il est significatif que jusqu'à présent on n'ait guère réalisé cette proposition. Et pourtant il semble qu'on pourrait la mettre en pratique. Car tant qu'à côté des exploitations socialistes il reste des entreprises privées, on peut, grâce à la comptabilité économique, déterminer les résultats atteints par l'exploitation socialiste, ce qui ne sera plus possible dans la communauté socialiste intégrale. Le problème n'est pas tant dans la participation du directeur au bénéfice que dans sa participation aux pertes causées par sa gestion. En dehors de la responsabilité morale on ne peut que pour une part minime rendre responsable des pertes le directeur sans fortune d'une exploitation socialiste. Si d'une part il est intéressé matériellement aux bénéfices et d'autre part à peine intéressé aux pertes, c'est presque un encouragement donné à son insouciance. Du reste l'expérience en a été faite non seulement dans les exploitations socia-

listes mais aussi dans les entreprises privées, partout où des employés sans fortune, placés à des postes de direction, avaient droit à des tantièmes.

C'est renoncer à résoudre les problèmes, qui nous occupent ici, que de chercher à se consoler à l'idée que l'ennoblissement moral des hommes, conséquence attendue de la réalisation des plans socialistes, suffira à remettre toutes choses en ordre. Le socialisme aura-t-il ou n'aura-t-il pas les conséquences morales qu'on attend de lui ? La question peut rester pendante. Car ce n'est pas de l'imperfection morale des hommes que sont nés les problèmes traités ici. Ce sont des problèmes qui ont pour objet la logique de la volonté et de l'action, qui sont valables pour toute action humaine sans restriction de temps ou de lieu.

3. — L'économie capitaliste, seule solution possible

Donc tous les efforts socialistes ont échoué, nous l'avons constaté, sur ces problèmes. Essayons cependant de chercher maintenant quels moyens l'on pourrait employer pour les résoudre. Et d'abord peuvent-ils être résolus dans le cadre du régime socialiste ?

Le premier pas à faire serait de former, à l'intérieur de la communauté socialiste, des sections qui auraient pour mission de s'occuper de certaines branches des affaires. Tant que la direction de l'économie socialiste viendra d'une instance unique, prenant seule toutes les décisions et portant seule toute la responsabilité, le problème ne pourra être résolu, tous les autres hommes actifs n'étant que des instruments d'exécution, sans zone d'action librement délimitée et donc sans responsabilité particulière. Ce à quoi nous devons tendre est précisément d'avoir la possibilité non seulement d'embrasser et de contrôler l'activité dans son ensemble, mais aussi de considérer et de juger séparément les diverses activités, qui s'exercent dans des cadres plus restreints.

En procédant ainsi nous sommes d'accord avec tous les essais tâtonnants dans l'obscurité qu'on a tentés jusqu'ici pour résoudre des problèmes. Tout le monde se rend compte que l'on ne parviendra au but que si l'on introduit la responsabilité à tous les échelons, en partant des plus bas. On partira donc d'une exploitation, ou d'une branche d'affaires isolée. Peu importe l'unité qu'on prendra pour base et pour point de départ. Peu importe que cette unité soit plus ou moins grande. Le principe, que nous avons employé pour décomposer le tout en unités, peut toujours être employé à nouveau, lorsqu'il est nécessaire de décomposer encore une unité trop grande. Beaucoup plus importante que la question de savoir où et comment il faut

pratiquer la coupure, est celle de savoir comment malgré la décomposition de l'économie en différentes parties l'unité de coopération, indispensable à l'économie sociale, pourra être maintenue.

Nous nous représentons l'économie de la communauté socialiste décomposée tout d'abord en un nombre quelconque de sections, dont chacune est subordonnée à un directeur particulier. Chaque directeur de section assume la pleine responsabilité de son action. C'est-à-dire que le bénéfice, ou une partie notable des bénéfices lui revient ; d'autre part les pertes sont à sa charge, en ce sens que les moyens de production qu'il a perdus par de mauvaises mesures d'économie ne sont pas remplacés par la société. Si sa gestion économique est déficitaire il cesse d'être directeur de section et rentre dans la masse des autres camarades. Pour que cette responsabilité du directeur de section ne soit pas illusoire, il faut que son action se distingue nettement de celle des autres directeurs de section. Tout ce qu'il demande à d'autres directeurs de section en fait de matières premières ou de pièces demi-fabriquées, ou d'outils devant être employés dans sa sections, tout travail qu'il fait effectuer dans sa section sont inscrits à son débit. Tout ce qu'il livre à d'autres sections ou à la consommation est inscrit à son crédit. Pour cela il est nécessaire qu'il ait le libre choix pour décider quelles machines, quelles matières premières, quelles pièces semi-ouvrées, quels ouvriers il entend employer et quelles choses il entend produire dans sa section. S'il n'en était pas ainsi, on ne pourrait pas lui imposer de responsabilité. Car ce ne serait pas sa faute si, sur l'ordre de la direction supérieure, il avait produit des choses qui, dans les circonstances données, ne répondaient pas à un besoin, ou si sa section était désavantagée pour avoir reçu d'autres sections du matériel de production peu utilisable ou, ce qui revient au même, trop coûteux. Dans le premier cas l'insuccès de sa section incomberait aux décisions de la direction supérieure, dans le second à l'insuccès des autres sections qui fabriquent du matériel de production. D'autre part il faut que la société puisse revendiquer pour elle-même le même droit qu'elle concède au directeur de section. C'est-à-dire que la société prend seulement en proportion de ses besoins les produits qu'elle a fabriqués, et seulement aussi si elle peut les obtenir au taux le moins coûteux. La société lui compte le travail qu'elle lui fournit au taux le plus haut qu'elle puisse obtenir. Elle le donne en quelque sorte au plus offrant.

La société en tant que collectivité productrice se répartit ainsi en trois groupes. Premier groupe : la direction. Elle doit simplement surveiller la marche régulière de l'ensemble du processus de production, dont elle confie entièrement l'exécution aux directeurs de sec-

tions. Le troisième groupe comprend les camarades qui ne sont ni au service de la direction supérieure, ni directeurs de sections. Entre ces deux groupes les directeurs de sections forment un groupe à part. Ces derniers, lors de l'introduction du régime, ont reçu de la société une dotation, non renouvelable, et gratuite, en moyens de production. Les directeurs de sections reçoivent continuellement de la société la main-d'œuvre, prise dans le troisième groupe, et attribuée aux plus offrants d'entre eux. La direction doit inscrire au compte de chaque camarade du troisième groupe tout ce qu'elle a reçu des chefs de section du fait de son travail, ou, au cas où elle l'emploierait dans son propre rayon d'action, tout ce qu'elle aurait pu recevoir des chefs de section pour son travail, partagent ensuite les biens de jouissance, toujours par adjudication aux plus offrants, que ces camarades appartiennent ou non à l'un quelconque des trois groupes. Le montant de l'adjudication est inscrit à l'actif des chefs de sections qui ont fourni la main-d'œuvre.

Grâce à cette articulation de la société les directeurs de sections peuvent être rendus pleinement responsables de leurs actes et de leurs manquements. Le champ de leur responsabilité est nettement séparé des autres. Ici l'on n'a plus affaire au résultat général et à l'ensemble de l'activité économique de la collectivité, où l'on n'arrive plus à distinguer les contributions fournies par le travail individuel. La « contribution productive » de chaque directeur de section peut être l'objet d'une estimation particulière, de même aussi que la « contribution productrice » de chaque camarade du troisième groupe.

Mais les chefs de sections doivent avoir la possibilité de transformer, d'élargir ou de restreindre leur section, d'après la « demande » des camarades, demande dont la tendance changeante se manifeste clairement lors de l'adjudication des biens de jouissance. Il faut que les directeurs de sections aient la possibilité de céder les moyens de production de leur section à d'autres sections qui en auraient un besoin plus urgent qu'eux. Et ils doivent pouvoir exiger pour cette cession le maximum de ce que les circonstances du moment permettent d'atteindre.

Il est inutile de pousser plus loin la démonstration de ce système. Il apparaît clairement que ce système n'est pas autre chose que celui de l'ordre social capitaliste. Et en effet cette forme d'économie sociale est la seule où soit possible une application rigoureuse du principe de la responsabilité personnelle pour chaque camarade. Le capitalisme est la réalisation d'une économie sociale sans les manques et les défauts du système socialiste, que nous avons exposés

plus haut. Le capitalisme est la seule forme possible et concevable d'une économie sociale avec division du travail.

SECTION II — LA COMMUNAUTÉ SOCIALISTE ET LES ÉCHANGES EXTÉRIEURS

CHAPITRE PREMIER — SOCIALISME MONDIAL ET SOCIALISME NATIONAL

1. — Étendue dans l'espace de la communauté socialiste

La caractéristique de l'ancien socialisme est de prôner le retour à la production très simple d'autrefois. Son idéal est le village autarcique, ou tout au plus le district autarcique : une ville avec quelques villages groupés autour d'elle. Pour les champions de ce socialisme ancien, commerce et relations commerciales sont plutôt antipathiques ; à plus forte raison le commerce extérieur leur apparaît-il comme quelque chose de nuisible et qu'il faut supprimer. Le commerce extérieur, disent-ils, apporte dans le pays des marchandises inutiles, dont on pouvait se passer autrefois. Il est donc prouvé qu'on n'en a pas besoin ; c'est seulement la facilité qu'on eut de se les procurer qui provoqua cette dépense inutile. Ce commerce extérieur pervertit les mœurs et traîne avec lui des usages et des conceptions étrangers. Le cynique et stoïque principe vital de l'autarcie est interprété de bonne heure par les utopistes comme signifiant : se suffire à soi-même économiquement. Plutarque vante la Sparte de Lycurgue, idéalisée de manière romanesque, quand il écrit qu'aucun vaisseau chargé de biens marchands n'entrait dans ses ports[1].

Attachés à cet idéal de l'autarcie économique et méconnaissant le caractère du commerce et des relations commerciales, les utopistes perdent de vue le problème de l'étendue de leur État idéal. Que les frontières de leur pays fabuleux soient vastes ou restreintes ne joue aucun rôle dans leurs raisonnements. Le plus petit village offre assez de place pour la réalisation de leurs plans. C'est ainsi que l'idée se fait jour de réaliser à titre d'essai l'utopie sur une petite échelle. Owens fonde New-Harmony à Indiana, Cabet au Texas une petite Icarie, Considérant également au Texas un phalanstère modèle, « réduction lilliputienne de la nouvelle Jérusalem », comme il est dit avec mépris dans le Manifeste Communiste.

Peu à peu les socialistes s'aperçurent que l'on ne pouvait prendre comme principe du socialisme l'autarcie d'un espace restreint.

[1] Cf. Poehlmann, t. I, pp. 110 et suiv., pp. 123 et suiv.

Thompson, un élève d'Owens, fait remarquer que l'égalité entre membres d'une commune ne prouve pas que l'on pourrait mener à bien l'égalité entre membres de différentes communes. Aussi, suite logique de cette observation, son idéal revêt la forme d'un socialisme centralisateur. Saint-Simon et son école étaient nettement centralistes[1]. Pecqueur disait de ses plans de réformes qu'ils étaient nationaux et universels[2].

Ainsi se pose au socialisme un problème particulier. Peut-il y avoir sur cette terre un socialisme limité dans l'espace, ou bien toute la terre habitée doit-elle former une communauté socialiste homogène ?

2. — Le problème des frontières physiques de la communauté socialiste et le marxisme

Pour le marxisme il ne peut y avoir qu'une solution de ce problème : la solution œcuménique.

Le marxisme part de ce principe que déjà le capitalisme, par une nécessité interne, a imposé sa marque au monde entier. Le capitalisme n'est pas limité à un peuple ou à quelques peuples. Il est au-dessus des nations, il est cosmopolite. « À la place de l'ancienne simplicité de besoins, à la place de l'isolement local et national, des relations commerciales se sont établies de toute part, rendant toutes les nations dépendantes les unes des autres. » Avec les bas prix de ses marchandises — son arme la plus puissante — la bourgeoisie contraint toutes les nations à adopter la manière de produire de la bourgeoisie, si elles ne veulent pas courir à leur ruine. « La bourgeoisie force les nations à introduire chez elles la soi-disant civilisation, c'est-à-dire à s'embourgeoiser. En un mot elle se crée un monde à son image. » Et cela est valable non seulement pour la production matérielle, mais aussi pour la production intellectuelle. « Les produits intellectuels des diverses nations deviennent un bien commun à toutes. La partialité et la mesquinerie nationales deviennent de jour en jour plus impossibles, et les nombreuses littératures locales et nationales finissent par former une littérature mondiale[3] ».

Il s'ensuit, d'après la conception matérialiste de l'histoire, que le socialisme lui aussi n'est pas un phénomène national, mais international. Il représente une phrase historique de toute l'humanité et non

[1] Cf. Tugan-Baranowsky, *Der moderne Sozialismus in seiner geschichtlichen Entwiclung*, Dresde, 1908, p. 136.
[2] Cf. Pecqueur, p. 699.
[3] Cf. Marx-Engels, *Das kommunistische Manifest*, p. 23.

pas d'un seul peuple. La question de savoir si telle ou telle nation est déjà « mûre » pour le socialisme n'a même pas besoin, d'après le marxisme, d'être posée. Le capitalisme rend le monde entier mûr pour le socialisme et non pas seulement un pays isolé, ou même une industrie isolée. Les expropriateurs, dont l'expropriation marquera un jour le dernier pas vers la réalisation du socialisme, l'on ne peut se les représenter autrement que comme de grands capitalistes, dont les capitaux sont placés dans le monde entier. Pour le marxiste les expériences socialistes des utopistes sont aussi stupides que la proposition, évidemment ironique, qu'avait faite Bismarck d'introduire à titre d'essai le socialisme dans un des districts polonais de la Prusse[1]. Le socialisme est une époque historique que l'on ne peut fabriquer artificiellement, à titre d'essai réduit, dans une cornue. Pour le marxisme le problème de l'autarcie d'une communauté socialiste ne peut même pas se poser. La seule communauté socialiste qu'il puisse envisager embrasse toute l'humanité et tout l'univers. La direction économique est unique pour le monde entier.

Les marxistes d'une époque plus récente ont reconnu, il est vrai, que tout au moins pour un temps il fallait envisager l'existence juxtaposée de plusieurs communautés socialistes indépendantes[2]. Si l'on accorde cela, il faut aller jusqu'au bout et considérer le cas où une ou plusieurs communautés socialistes existeraient au milieu d'un monde reposant à peu près partout sur une base capitaliste.

3. — Le libéralisme et le problème des frontières

Lorsque Marx et à sa suite la plupart des écrivains socialistes modernes, se représentent la réalisation du socialisme exclusivement sous la forme d'un État socialiste mondial et homogène, ils oublient que de puissantes forces s'opposent à cette génération œcuménique.

D'où provient cette légèreté qui escamote simplement ces problèmes ? Nous ne croyons pas nous tromper en disant qu'elle est la conséquence d'opinions régnant à l'époque de la formation du marxisme sur la contexture politique future du monde, opinions dont rien ne justifiait l'emprunt, ainsi que nous le montrerons plus tard. À cette époque la doctrine libérale se croyait fondée à considérer tous les particularismes régionaux ou étatiques comme la survivance d'un atavisme politique. Le libéralisme avait exposé, d'une manière irréfutable pour tous les temps, sa doctrine sur les effets du protection-

[1] Cf. Bismarck, Discours prononcé à la séance du *Reichstag*, le 19 février 1878. *Fürst Bismarcks Reden*, édit. v. Stein, t. VII, p. 34.

[2] Cf. Bauer, *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie*, Vienne, 1907, p. 519.

nisme et du libre-échange. Il avait montré que tout ce qui entrave les échanges commerciaux tourne au détriment de tous ceux qui y sont intéressés. Il s'était employé avec succès à réduire les fonctions de l'État à la production de la sécurité. Pour lui l'État n'a d'autre mission que de protéger la vie et la propriété des citoyens contre les assassins et les voleurs. Il est donc de peu d'importance pour le libéralisme que tel ou tel pays fasse ou non partie de « chez nous ». Que l'État s'étende plus ou moins dans l'espace semble indifférent à une époque qui abolit les barrières douanières et qui cherche à uniformiser les systèmes juridiques et administratifs des différents États. Vers le milieu du XIX[e] siècle pour les libéraux les plus optimistes l'idée d'une société des nations, d'un véritable État mondial pouvait sembler réalisable dans un avenir assez proche.

En ce temps-là les libéraux n'avaient pas assez prêté attention au plus grand obstacle qui s'opposait au développement du libre-échange mondial : le problème national. Les socialistes, eux, ne s'aperçoivent pas du tout que pour la société socialiste cet obstacle est encore bien plus important. L'incapacité qui empêche les marxistes d'aller plus loin que Ricardo en matière d'économie politique et leur inintelligence de toutes les questions de politique nationale leur interdit d'entrevoir seulement les problèmes qu'elles soulèvent.

CHAPITRE II — LE PROBLÈME DES MIGRATIONS ET LE SOCIALISME

1. — Les oppositions nationales et les migrations

Si les relations commerciales jouissaient d'une entière liberté, il se produirait le fait suivant : seules les conditions de production les plus favorables seraient utilisées. Pour la production des matières premières on rechercherait les biens-fonds qui, à données égales, pourraient fournir le plus grand rendement. L'industrie de fabrication s'installerait à l'endroit où pour la fabrication d'une unité de marchandise (absolument prête à la consommation, y compris donc le transport jusqu'au lieu de la consommation) le minimum de frais de transport serait nécessaire. Les ouvriers s'établissant dans le voisinage des endroits de production, la répartition de la population doit s'adapter aux conditions naturelles de la production.

Les conditions naturelles de la production ne sont immuables que lorsque l'économie l'est elle-même. Les forces qui donnent leur mouvement à l'économie ne cessent de les transformer. Dans l'économie qui se transforme les hommes émigrent des endroits moins favorisés du point de vue des conditions de la production vers les endroits plus favorisés. Dans l'organisation économique capitaliste capital et travail, sous la pression de la concurrence, émigrent vers les places les plus favorisés. Dans le cercle de la communauté socialiste le même événement se produit d'après les décisions de ceux qui assurent la direction de l'économie. C'est toujours le même phénomène. Les hommes émigrent vers les endroits où ils trouvent les conditions de vie les plus favorables[1].

Ces migrations ont pour l'organisation des relations internationales des conséquences très importantes. Elles amènent les tenants d'une nation offrant sur soi des possibilités de production moins avantageuses, sur le sol d'autres nations plus favorisées par la nature. Les conditions dans lesquelles se produisent ces immigrations peuvent avoir des résultats opposés. Ou bien les immigrés sont assimilés par leur nouveau milieu, et alors la nation des émigrés est affaiblie proportionnellement au nombre des émigrés. Ou bien les immigrés conservent dans leur nouvelle patrie leur caractère national, ou même s'assimilent les habitants du pays, alors c'est la nation où ils ont

[1] Cf. mon exposé dans *Nation, Staat und Wirtschaft*, Vienne, 1919, pp. 45 et suiv. et dans *Liberalismus*, Iéna, 1927, pp. 93 et suiv.

émigré qui peut redouter de cette immigration un préjudice causé à sa position nationale.

Le fait d'appartenir à une minorité nationale crée à ceux qui en font partie maint désavantage politique[1]. Ces désavantages sont d'autant plus forts et sensibles que le rayon d'action du pouvoir politique est plus étendu. Dans un État nettement libéral ces désavantages se font moins sentir ; c'est dans un État socialiste qu'ils sont le plus forts. Plus ces désavantages sont fortement ressentis et plus s'accroît chez chaque peuple le désir de préserver ses ressortissants du destin qui frappe les minorités nationales. Grandir en nombre, posséder la majorité dans de vastes et riches régions devient un but politique digne d'un grand effort. Mais cela c'est l'impérialisme[2]. Dans les trente dernières années du XIX^e^ siècle et dans les premières du XX^e^ l'impérialisme employait très volontiers, comme moyens servant ses fins, les offensives de politique commerciale : tarifs protectionnistes, interdictions d'importation, primes à l'exportation, avantages de fret, etc. On a accordé moins d'attention à un autre moyen important de la politique impérialiste, qui revêt chaque jour une plus grande importance : les barrières opposées à l'immigration et à l'émigration. Mais l'*ultima ratio* de la politique impérialiste est la guerre. Tous les autres moyens qu'elle emploie ne lui semblent que des expédients insuffisants.

Rien ne nous autorise à croire que dans un État socialiste il serait moins désavantageux d'appartenir à une minorité nationale. Ce serait plutôt le contraire. Plus l'individu dépend, en toute chose, de l'autorité, plus les décisions des corps politiques ont d'importance pour la vie de chaque individu, et plus fortement sera ressentie l'impuissance politique à laquelle sont condamnées les minorités nationales.

Cependant, si nous étudions le problème de la migration dans la communauté socialiste, nous pouvons nous dispenser d'examiner particulièrement les difficultés qui surgissent entre les nations du fait des migrations. Car dans une communauté socialiste, il doit déjà se produire entre membres d'une même nation des difficultés causées par le problème de la répartition du sol — problème sans intérêt pour le libéralisme, mais problème capital pour le socialisme.

[1] Cf. *Nation, Staat und Wirtschaft*, Vienne, 1919, pp. 37 et suiv.
[2] Cf. *ibid.*, pp. 63 et suiv. — *Liberalismus*, pp. 107 et suiv.

2. — La tendance décentralisatrice du socialisme

Dans l'économie capitaliste le capital et le travail sont en mouvement jusqu'à ce que le profit ait atteint partout le même niveau. L'état de repos est atteint lorsque le capital et le travail en sont arrivés dans tous leurs emplois à la même productivité limite.

Considérons d'abord les migrations d'ouvriers, en négligeant pour l'instant les migrations de capital. Les ouvriers qui accourent en foule à un certain endroit y pèsent sur la productivité-limite. Le revenu du travail, le salaire, baisse, et par là un tort est causé aux ouvriers qui travaillaient en cet endroit avant l'immigration. Ces ouvriers voient dans les immigrés la cause de leurs salaires réduits. Leur intérêt particulier exige une prohibition de l'immigration. Empêcher l'afflux de nouveaux ouvriers devient un point du programme de la politique particulière de tous les groupements d'ouvriers.

Le libéralisme a montré qui faisait les frais de cette politique. D'abord ce sont les ouvriers qui sont touchés, forcés de se contenter d'un salaire peu élevé, en des endroits où les conditions de production sont moins favorables et où la productivité-limite est moindre. Ensuite ce sont les propriétaires des moyens de production assurant des conditions plus favorables, qui ne peuvent atteindre le résultat qu'ils pourraient obtenir s'ils embauchaient un plus grand nombre d'ouvriers. Mais cette politique produit encore d'autres effets. Un système qui protège les intérêts particuliers immédiats de différents groupements entrave la production générale et nuit en définitive à tous, y compris ceux qu'elle favorise en première ligne. Quel sera le résultat final pour l'individu, gagnera-t-il ou perdra-t-il avec le système de protection, comparativement au bénéfice que lui procurerait la pleine liberté de mouvement économique ? Cela dépend du degré de protection qui lui est assuré à lui et à d'autres. Sans doute le résultat total de la production avec le système protectionniste est inférieur à celui obtenu avec l'économie libre et la moyenne du revenu y est moindre. Mais il est fort possible qu'avec le système protectionniste certains individus s'en tirent plus avantageusement qu'avec l'économie libre. Plus la protection des intérêts particuliers sera appliquée d'une manière rigoureuse, et plus grande sera la perte générale pour la collectivité et il sera d'autant moins vraisemblable qu'il puisse y avoir des individus qui à ce régime gagnent plus qu'ils ne perdent.

Du reste dès qu'existe, en principe, la possibilité de sauvegarder des intérêts particuliers et des privilèges, la lutte s'engage entre les intéressés pour savoir qui passera avant l'autre. Chacun cherche à devancer son voisin et à acquérir plus de privilèges que les autres, pour pouvoir encaisser plus d'avantages. L'idée d'une protection

égale, sans aucune lacune, de tous les intérêts n'est qu'un mirage issu d'une théorie superficielle.

Car si tous les intérêts particuliers étaient également protégés, personne ne retirerait un avantage de cette protection. Tous sentiraient également les désavantages d'une productivité diminuée. Chaque individu a l'espoir d'obtenir pour lui-même une protection plus forte qui lui donnera l'avantage sur ceux qui sont moins protégés, et c'est cela seulement qui l'attire vers le système protectionniste. Chacun demande à ceux qui ont le pouvoir, de lui accorder et maintenir des privilèges particuliers.

En dévoilant les effets de la politique protectionniste le libéralisme a brisé les forces qui combattaient pour l'obtention de privilèges. On s'était enfin rendu compte, qu'en mettant les choses au mieux il n'y aurait que très peu de personnes pouvant retirer du système protectionniste un véritable bénéfice, et que la grande majorité y perdrait. Cette constatation priva les champions du système protectionniste de l'adhésion de la masse ; les privilèges disparurent, parce qu'ils avaient perdu leur popularité.

Pour rappeler à la vie le système protectionniste il fallait d'abord anéantir le libéralisme. L'attaque fut menée de deux côtés : du point de vue nationaliste, et du point de vue des intérêts des ouvriers et de la classe moyenne compromis par le capitalisme. Le point de vue nationaliste a abouti à un effort en vue de fermer les frontières, le second point de vue à accorder des privilèges aux chefs d'entreprises et ouvriers qui n'étaient pas assez forts pour soutenir la concurrence. Mais une fois que le libéralisme est complètement surmonté et que le système protectionniste n'a plus à redouter de lui aucune atteinte, rien ne s'oppose plus à l'élargissement du domaine des privilèges particuliers. On a cru longtemps que les mesures de protection territoriale efficaces étaient liées aux frontières nationales et politiques, de sorte que l'on ne saurait plus songer au rétablissement de douanes intérieures, à la suppression de la liberté de circulation et aux mesures de cette sorte. Sans doute l'on ne pouvait penser à de telles mesures, aussi longtemps qu'on tenait encore compte de ce qui restait des conceptions libérales. Lorsque, en Allemagne et en Autriche, on s'en fut entièrement débarrassé, dans l'économie des années de guerre, on vit s'introduire du jour au lendemain toute sorte de mesures d'isolement locales. Les districts de population agricole surabondante, pour assurer à leur population le bon marché des aliments se groupèrent pour s'isoler des districts qui ne peuvent nourrir leur population qu'en important des vivres. Les villes et les régions industrielles rendirent l'immigration plus difficile pour empêcher la hausse des vivres et des loyers. Les intérêts particuliers des régions brisèrent

l'unité du territoire économique, sur laquelle le néomercantilisme étatique avait fondé tous ses plans.

En admettant que le socialisme puisse jamais être réalisé, de grandes difficultés s'opposeraient à une réalisation homogène du socialisme mondial. Il se pourrait — et l'on ne peut négliger cette éventualité — que les ouvriers des différents pays, districts, communes, entreprises, industries, estimassent que les moyens de production qui se trouvent dans leur domaine sont leur propriété dont aucun « forain » ne doit tirer profit. Alors le socialisme se décomposerait en de nombreuses communautés socialistes indépendantes, si même il n'arrivait à se réduire complètement en syndicalisme. Le syndicalisme n'est pas autre chose que la réalisation logique du principe décentralisateur.

CHAPITRE III — LA POLITIQUE COMMERCIALE ÉTRANGÈRE DES COMMUNAUTÉS SOCIALISTES

1. — Autarcie et socialisme

Pour une communauté socialiste, qui n'embrasse pas toute l'humanité, il n'y aurait aucune raison de s'isoler de tous les pays étrangers et de vivre sur ses propres ressources. Il peut être désagréable aux chefs d'un tel État qu'avec les produits étrangers des idées étrangères passent la frontière. Ils peuvent craindre pour la durée du système socialiste que les camarades aient la possibilité de faire des comparaisons entre leur situation et celle des étrangers n'appartenant pas à des communautés socialistes. Mais ce sont là des considérations politiques. Elles n'ont plus de raison d'être, si les États étrangers sont aussi organisés selon une base socialiste. Du reste un homme d'État persuadé de l'excellence du socialisme devrait attendre d'un contact avec les ressortissants d'États non socialistes une conversion de ces étrangers au socialisme. Il ne devrait pas redouter que ces étrangers ébranlent la conviction socialiste de ses compatriotes.

La fermeture des frontières empêchant l'importation des marchandises étrangères il en résulterait de grands désavantages pour l'approvisionnement des camarades socialistes : c'est ce que nous montre la théorie du libre-échange. Capital et travail devant être employés dans les conditions de production relativement moins favorables, leur rendement serait moindre. Pour illustrer ce fait prenons un exemple voyant. Une Allemagne socialiste pourrait à grand renfort de capital et de travail cultiver du café dans des serres. Mais il serait beaucoup plus avantageux, au lieu de cultiver du café dans le pays avec de si grands frais, de le faire venir du Brésil et d'exporter en revanche des produits que la situation de l'Allemagne lui permet de fournir dans des conditions plus favorables que le café[1].

2. — Le commerce extérieur en régime socialiste

Ainsi sont données les directives que la politique commerciale d'une communauté socialiste devrait suivre. Si elle veut procéder

[1] Il est superflu de discuter les plans d'autarcie, lancés bruyamment par les innocents gens de lettres du « Tat ». (Cf. Fried, *Das Ende des Kapitalismus*, Iéna, 1931). L'autarcie rabaisserait beaucoup plus les conditions de vie du peuple allemand que ne l'eût fait la charge des répartitions même centuplée.

d'une manière purement économique elle ne devra pas chercher à atteindre autre chose que ce qui se produirait avec une liberté de commerce complète par le libre jeu des forces économiques. La communauté socialiste bornera sa production aux biens pour lesquels le pays présente des conditions de production relativement plus favorables qu'à l'étranger. Elle ne développera chacune de ces productions que dans la mesure relative où ces conditions sont supérieures à celles de l'étranger. Quant aux autres marchandises elle se les procurera par voie d'échange avec les autres pays.

Pour la question de principe peu importe si ce commerce avec l'étranger se fait ou non avec un moyen d'échange universellement employé, avec de l'argent. De même que l'économie intérieure de la communauté socialiste, les relations commerciales avec l'étranger, qui n'en diffèrent en rien, ne pourront pas être organisées d'une manière rationnelle s'il n'existe pas de calcul en argent et d'évaluation des prix en argent pour les moyens de production. Là-dessus rien à ajouter à ce qui a été dit. Cependant nous voulons nous représenter une communauté socialiste au milieu d'un monde non socialiste. Une communauté de ce genre pourrait compter et évaluer en argent comme une compagnie de chemin de fer de l'État, ou un service municipal des eaux, comme il en existe dans les sociétés reposant par ailleurs sur la propriété privée des moyens de production.

3. — Le placement des capitaux à l'étranger

Il n'est indifférent pour personne de savoir comment vont les affaires du voisin. La productivité du travail est accrue par la division du travail ; aussi est-il dans l'intérêt de chacun que cette division du travail soit aussi pleinement réalisée que les circonstances le permettent. Il est dommageable pour moi qu'il y ait encore des gens attachés à l'autarcie de leur économie domestique. S'ils participaient au commerce général, la division du travail pourrait être assurée d'une plus ample manière. Si les moyens de production se trouvent entre les mains de chefs d'entreprise peu doués, le tort causé atteint aussi tout le monde. Dans la société capitaliste cet intérêt, c'est-à-dire l'intérêt de tous et de la collectivité est servi efficacement par l'ambition qui anime chaque chef d'entreprise. D'un côté le chef d'entreprise cherche toujours de nouveaux débouchés ; avec ses marchandises meilleures et meilleur marché il refoule les produits plus chers et moins bons des producteurs travaillant moins rationnellement que lui. D'autre part il cherche toujours des sources plus abondantes et meilleur marché où se procurer les matières premières et procure ainsi à la production des conditions plus favorables. C'est là le fond

véritable de la tendance expansionniste du capitalisme, tendance que le néo-marxisme méconnaît lorsqu'il l'appelle d'un mot alambiqué : « l'effort de mise en valeur du capitalisme », et lorsque, à notre grand étonnement, il cherche à se servir de cette formule pour expliquer l'impérialisme moderne.

L'ancienne politique coloniale des puissances européennes était entièrement mercantile, militariste et impérialiste. Après que le libéralisme l'eut emporté sur le mercantilisme, le caractère de la politique coloniale changea complètement. Parmi les anciennes puissances coloniales, quelques-unes — Espagne, Portugal et France — avaient perdu la majeure partie de leurs possessions. L'Angleterre, qui était devenue la première puissance coloniale, se mit en devoir d'administrer ses possessions conformément aux doctrines du libre-échange. Lorsque les libre-échangistes anglais parlaient de la mission qu'avait l'Angleterre de faire entrer au sein de la civilisation les peuples arriérés, ce n'était pas un vain mot. L'Angleterre a prouvé qu'elle avait conçu sa position dans les Indes, dans les colonies de la couronne et dans les protectorats comme un mandat de la civilisation européenne. Ce n'est pas hypocrisie de la part du libéralisme anglais que de déclarer que la domination de l'Angleterre aux colonies a été aussi utile pour ceux qu'elle avait soumis et pour les autres peuples du monde que pour l'Angleterre elle-même. Le fait seul qu'aux Indes l'Angleterre ait maintenu le libre-échange, montre qu'elle a considéré la politique coloniale d'un tout autre point de vue que les États qui dans la dernière moitié du XIX^{e} siècle ont fait leur entrée ou leur rentrée dans la politique coloniale : France, Allemagne, États-Unis, Japon, Belgique et Italie. Les guerres entreprises par l'Angleterre à l'époque du libéralisme pour étendre son domaine colonial et pour ouvrir au commerce étranger des territoires qui lui étaient jusque-là fermés, ces guerres ont jeté les fondements de l'économie mondiale. Pour comprendre leur importance, on n'a qu'à se représenter les conséquences d'une Chine et d'Indes dont l'arrière-pays resterait en dehors du trafic mondial. Chaque Chinois, chaque Hindou, mais aussi chaque Européen et chaque Américain seraient beaucoup moins bien pourvus en marchandises nécessaires. Si aujourd'hui l'Angleterre perdait les Indes et que ce pays, riche en trésors naturels, tombât dans l'anarchie, et livrât au marché mondial moins de marchandises que jusqu'ici, ou pas du tout, cela serait une catastrophe économique de la première importance.

Le libéralisme veut ouvrir au commerce toutes ses portes. Il n'est pas du tout dans ses intentions de forcer quelqu'un à acheter ou à vendre. Ce qu'il veut, c'est supprimer les gouvernements qui par des interdictions commerciales et par d'autres restrictions apportées aux

échanges commerciaux cherchent à priver leurs sujets des avantages que procure la participation au commerce mondial, et qui par là nuisent à l'approvisionnement de tous les hommes. La politique libérale n'a rien de commun avec l'impérialisme qui veut conquérir des territoires pour les isoler du commerce mondial.

Les communautés socialistes ne pourront pas agir autrement que les politiques libéraux ; elles ne pourront pas tolérer que des territoires, envers lesquels la nature s'est montrée prodigue de richesses, soient exclus du trafic, et que des peuples entiers soient empêchés de prendre part à l'échange des biens. Mais cela créera pour le socialisme un problème qu'il ne peut résoudre, parce que seule la société capitaliste peut le faire : le problème de la propriété des moyens de production étrangers.

Dans le monde capitaliste, tel que les libre-échangistes désireraient qu'il fût, les frontières des États sont sans importance. Les flots du commerce passent par-dessus sans que rien les arrête ; elles n'entravent pas l'acheminement des moyens de production immobiliers vers le meilleur chef d'entreprise et elles ne gênent pas non plus l'établissement des moyens de production mobiliers aux endroits qui offrent les conditions de production les plus favorables. La propriété des moyens de production est indépendante de la nationalité. Il y a des placements de capitaux qui sont faits à l'étranger.

Avec le socialisme il en va autrement. Une communauté socialiste ne peut pas posséder en propre des moyens de production qui se trouvent en dehors des frontières de l'État. Elle ne peut non plus faire de placements de capitaux à l'étranger pour en obtenir le plus haut rendement possible. Une Europe socialiste, par exemple, assisterait impuissante au fait suivant : les Indes socialistes exploitant mal les richesses de leur sol, de sorte que sur le marché des échanges mondiaux elles pourraient fournir moins de biens que si elles étaient soumises à une économie plus rationnelle. Les Européens devraient faire en Europe de nouveaux placements de capitaux moins favorables, tandis qu'aux Indes des conditions de production plus favorables ne pourraient être exploitées à fond, faute de capitaux. Une juxtaposition de communautés socialistes indépendantes, qui ne seraient reliées entre elles que par des échanges de biens, s'avérerait insensée. Il en naîtrait des situations qui, en dehors d'autres considérations, suffiraient à abaisser considérablement la productivité.

Ces difficultés seront insurmontables, tant qu'on laissera subsister l'une à côté de l'autre des communautés socialistes indépendantes. Pour les surmonter, il faudrait que les communautés socialistes isolées fussent réunies en une communauté unique embrassant le monde entier.

SECTION III — LES DIVERSES CONCEPTIONS DE L'IDÉAL SOCIALISTE ET LES CONCEPTIONS PSEUDO-SOCIALISTES

CHAPITRE PREMIER — LES DIVERSES CONCEPTIONS DE L'IDÉAL SOCIALISTE

1. — La nature du socialisme

La nature du socialisme se résume en ceci : tous les moyens de production sont à la disposition exclusive de la communauté organisée. Le socialisme n'est que cela et rien d'autre. Toutes les autres définitions sont fausses. On peut penser que la réalisation du socialisme n'est possible que dans des conditions politiques et morales bien précises. Mais cela n'autorise pas à qualifier de socialisme une forme précise de socialisme et à refuser ce nom à toutes les autres réalisations possibles de l'idéal socialiste. Le socialisme marxiste s'est donné beaucoup de mal pour vanter son idéal socialiste particulier comme étant le seul socialisme véritable et pour prétendre que tous les autres idéaux socialistes et tous les moyens employés par d'autres que lui pour réaliser le socialisme n'avaient rien à voir avec le véritable socialisme. Du point de vue politique ce comportement de la social-démocratie était fort adroit. Si elle avait dû reconnaître que sur certains points son idéal se rencontrait avec l'idéal d'autres partis politiques, cela aurait rendu sa propagande plus difficile. La social-démocratie n'aurait jamais pu grouper autour de son drapeau des millions d'Allemands mécontents si elle avait dû avouer publiquement que ses aspirations ne différaient pas essentiellement du but que les classes dirigeantes de l'État prussien cherchaient à atteindre. Si avant le mois d'octobre 1917, on demandait à un marxiste en quoi son socialisme différait du socialisme d'autres tendances et en particulier du socialisme des puissances conservatrices, il répondait que dans le socialisme marxiste la démocratie et le socialisme s'étaient indissolublement réunis. Le socialisme marxiste était, de plus, a-étatique, attendu qu'il faisait disparaître l'État. Nous avons déjà montré ce qu'il faut penser de ces arguments. Du reste, depuis la victoire bolchévique, ils ont disparu de la collection des slogans marxistes. Tout au moins les idées que les marxistes se font aujourd'hui de la démocratie et de l'a-étatisme sont-elles tout autres que celles qui prévalaient auparavant.

L'on pouvait aussi obtenir des marxistes la réponse suivante à ces questions : leur socialisme était révolutionnaire, en opposition avec le socialisme réactionnaire ou conservateur des autres. Cette réponse sert plutôt à expliquer la différence entre la social-démocratie marxiste et les autres tendances socialistes. Pour le marxiste, Révolution ne signifie pas simplement le changement violent d'un état de choses existant, mais au sens du chiliasme marxiste, une action qui rapproche l'humanité de la perfection de sa destinée[1]. La révolution sociale de demain, que le socialisme doit réaliser, sera le dernier acte qui procurera à l'humanité un éternel bonheur. Les révolutionnaires sont ceux-là que l'histoire a élus pour être les instruments qui réaliseront son plan. L'esprit révolutionnaire est l'esprit sacré qui est descendu sur eux et les rend capables d'accomplir toutes ces grandes choses. C'est dans ce sens que le socialiste marxiste aperçoit, comme la qualité la plus haute de son parti, d'être un parti révolutionnaire. C'est dans ce sens qu'il considère tous les autres partis comme une masse homogène réactionnaire, parce que ces partis s'opposent à sa conception d'un éternel bonheur.

Que tout cela n'ait rien à voir avec les concepts sociologiques de la communauté socialiste, est évident. Qu'un groupement de personnes s'arroge, en vertu d'une prédestination particulière, le monopole de nous apporter le salut, est certainement digne de remarque. Mais si ces personnes ne connaissent pas d'autre chemin menant au salut, que celui que suivent beaucoup d'autres hommes, il ne suffit pas de mettre en avant une particulière prédestination pour créer une opposition foncière entre le but qu'elles se proposent et celui où tendent les autres hommes.

2. — Le socialisme d'État

Pour comprendre le *socialisme étatique*, il ne suffit pas d'expliquer cette expression étymologiquement. L'histoire de ce mot montre simplement que le socialisme étatique était un socialisme qu'avaient adopté les hommes au pouvoir en Prusse et dans d'autres États allemands. Comme ces hommes s'identifiaient avec l'État, avec la forme de leur État et avec la conception de l'État en général, il était assez indiqué d'appeler leur socialisme : socialisme étatique. Cet usage linguistique s'acclimate d'autant plus facilement que le marxisme avait obscurci la notion d'État avec sa doctrine de l'État caractérisé par la division en classes et condamné à la disparition progressive.

[1] Sur les autres sens du mot *Révolution* dans les théories marxistes, voir plus haut, p. 91.

Le socialisme marxiste avait grand intérêt à distinguer l'étatisation de la socialisation des moyens de production. Les slogans de la social-démocratie ne seraient jamais devenus populaires, s'ils avaient indiqué, comme but suprême de l'effort socialiste, l'étatisation des moyens de production. Car l'État, qu'avaient sous les yeux les peuples où le marxisme s'était le plus répandu n'était pas précisément fait pour qu'on pût attendre grand-chose de son intervention en matière économique. Les disciples du marxisme en Allemagne, en Autriche et en Russie vivaient sur le pied de guerre avec les hommes au pouvoir en qui, à leurs yeux, s'incarnait l'État. L'occasion du reste ne leur manquait pas de faire la critique des résultats de l'étatisation et de la municipalisation. Même avec la meilleure bonne volonté on ne pouvait pas ignorer les graves défauts de l'administration étatique et municipale. Il était vraiment impossible de s'enthousiasmer pour un programme qui avait pour but l'étatisation. Un parti d'opposition devait avant tout combattre l'odieux État autoritaire. C'était le seul moyen d'attirer à soi les mécontents. C'est aussi à des fins d'agitation politique que la doctrine marxiste de la disparition de l'État doit sa naissance. Les libéraux avaient demandé la limitation des pouvoirs de l'État et la remise du gouvernement aux représentants du peuple. Ils avaient demandé l'État libre. Marx et Engels, voulant renchérir, et sans y réfléchir prirent à leur compte la doctrine anarchiste de la suppression de tout pouvoir étatique, sans se soucier de savoir si la socialisation ne commandait pas, non point la suppression, mais au contraire le renforcement incessant de l'État.

La doctrine de l'État qui meurt est, dans le socialisme, aussi peu défendable et aussi stupide qu'une autre idée, très voisine de cette doctrine, à savoir la différence scolastique entre étatisation et socialisation. Les marxistes se rendent très bien compte de la faiblesse de leur argumentation. Aussi, en général, se gardent-ils d'insister sur ce point. Ils se contentent de parler toujours de socialisation des moyens de production, sans définir exactement ce concept, de sorte que la socialisation semble être une tout autre chose que l'étatisation dont tout le monde a une idée. Lorsqu'ils ne peuvent éviter ce sujet pénible, ils doivent reconnaître que l'étatisation d'entreprises est « le premier pas vers la prise de possession par la société même de toutes les forces productives[1] », ou bien « le point de départ naturel de l'évolution qui mène à l'association communiste[2]. » Finalement Engels se refuse à admettre que *toute* étatisation soit « *ipso facto* socialiste. » Avant tout il ne voudrait pas qu'on qualifiât de socialistes les étatisa-

[1] Cf. Engels, *Herrn Dührings Umwältzung der Wissenschaft*, p. 299.
[2] Cf. Kautsky, *Das Erfurter Programm*, 12e éd., Stuttgart, 1914, p. 129.

tions faites pour satisfaire aux besoins financiers de l'État et qui n'ont pour but que « de procurer à l'État une source de revenus indépendante des décisions du parlement ». Pourtant traduits en langage marxiste, des actes d'étatisation accomplis pour de pareils motifs signifieraient que, pour une part de la production, la prise de possession du bénéfice par des capitalistes serait supprimée. Il n'en va pas autrement avec les étatisations faites par politique pure ou par politique militaire, qu'Engels qualifie également de non socialistes. Pour lui le critère des étatisations socialistes est le suivant : lorsque les moyens de production et de trafic étatisés « sont développés au point de déborder *vraiment* le cadre des sociétés par actions, de sorte que l'étatisation est devenue, du point de vue économique, inévitable. » Cette nécessité, pense-t-il, apparaît d'abord « dans de grandes institutions de trafic : poste, télégraphe, chemin de fer[1]. » Or justement les plus grandes lignes de chemin de fer du monde, celles des États-Unis, et les plus importantes lignes télégraphiques, les câbles sous-marins, ne sont pas étatisés ; par contre, de petites lignes insignifiantes, dans des pays étatistes, ont été nationalisées depuis longtemps. Mais qu'est-ce qui a provoqué l'étatisation de la poste ? Des motifs purement politiques. Qu'est-ce qui a provoqué l'étatisation des chemins de fer ? Des raisons militaires. Peut-on prétendre que ces étatisations étaient, « du point de vue économique, inévitables » ? Du reste, qu'est-ce que cela veut dire : « du point de vue économique inévitables » ?

Kautsky se contente aussi de combattre l'opinion « que toute étatisation d'une fonction économique ou d'une entreprise économique soit un pas en avant vers l'association socialiste et que celle-ci puisse sortir d'une étatisation générale de l'ensemble des entreprises économiques, sans qu'on ait besoin de rien changer à la structure de l'État[2]. » Mais personne n'a jamais voulu contester que la structure de l'État subirait une profonde transformation, si par l'étatisation de l'ensemble des entreprises économiques l'État se transformait en une communauté socialiste. Kautsky se contente d'ajouter que « tant que les classes possédantes seront aussi les classes dominantes » l'on ne pourra parvenir à une étatisation complète. Celle-ci ne pourra être réalisée que « lorsque les classes ouvrières seront devenues les classes dominantes de l'État. » Il est réservé aux prolétaires, lorsqu'ils auront conquis la puissance politique, « de transformer l'État en une grande association économique qui pourra, pour l'essentiel, se suf-

[1] Cf. Engels, *Herrn Dührings Umwältzung der Wissenschaft*, p. 298.
[2] Cf. Kautsky, *Das Erfurter Programm*, p. 129.

fire entièrement à elle-même[1] ». Kautsky se garde de répondre à la question capitale : Est-ce qu'une étatisation complète réalisée par un autre parti que le parti socialiste provoquerait la fondation du socialisme ? Sans doute il y a une différence foncière très importante entre l'étatisation et la municipalisation de certaines entreprises, au milieu d'une société par ailleurs attachée à la propriété privée des moyens de production, et la réalisation intégrale du socialisme, qui ne tolère aucune propriété privée des moyens de production à côté de la propriété de la communauté. Tant que quelques entreprises seulement sont exploitées par l'État, des barèmes de prix pour les moyens de production sont encore fixés par le marché. Ainsi est donnée aux entreprises étatiques elles aussi la possibilité de compter. Voudront-elles ou pourront-elles prendre les résultats du calcul comme directives de leur gestion, cela est une autre question. Cependant le fait seul que, en une certaine mesure, le succès d'une entreprise puisse être évalué en chiffres, fournit à la direction commerciale de ces entreprises publiques un point d'appui qui fait forcément défaut à la direction d'une communauté purement socialiste. La manière dont une entreprise étatique est dirigée, peut être qualifiée, avec raison, de mauvaise gestion, mais au moins c'est une gestion. Dans une communauté socialiste, il ne peut y avoir, comme nous l'avons déjà vu, de véritable gestion économique[2].

L'étatisation de tous les moyens de production de l'économie nationale amène cependant avec elle le socialisme intégral. L'étatisation de quelques-uns des moyens de production est un acheminement vers la socialisation complète. Qu'on s'en tienne là ou qu'on aille plus loin ne change rien au caractère de ces premières étatisations. Si l'on veut faire passer toutes les entreprises dans la propriété de la société organisée, on ne pourra procéder autrement qu'en étatisant chacune de ces entreprises, ou bien l'une après l'autre, ou bien toutes à la fois.

L'imprécision que le marxisme avait répandue sur le concept : étatisation, s'est fait sentir très vivement en Allemagne et en Autriche, en novembre 1918 après la conquête du pouvoir par les social-démocrates. Du jour au lendemain, un slogan, qu'on n'entendait guère auparavant, devint populaire : socialisation. C'était sans doute une sorte de périphrase destinée à remplacer le mot allemand : étatisation, par un mot étranger qui faisait plus d'effet. Que le socialisme ne fût rien de plus que l'étatisation ou la municipalisation était une idée qui ne pouvait venir à presque personne. Celui qui avait le

[1] *Ibid.*, p. 130.
[2] Voir plus haut, p. 111-112.

malheur de l'exprimer était considéré comme un homme qui n'entendait rien à rien, attendu qu'entre l'étatisation et la socialisation il y avait une différence énorme. Après la conquête du pouvoir par le parti social-démocrate des commissions de socialisation furent instituées. Elles avaient pour mission de trouver pour la socialisation des modalités, qui, au moins extérieurement, la distinguassent des étatisations et des municipalisations.

Le premier compte rendu de la commission sur la socialisation des mines de charbon écarte l'idée de réaliser cette socialisation par l'étatisation des mines à charbon, en montrant les défauts inhérents à la gestion nationale des mines. Mais le compte rendu est muet sur la question de savoir en quoi la socialisation diffère de l'étatisation. Le compte rendu reconnaît « que l'étatisation isolée des mines, alors que l'économie capitaliste subsiste encore dans d'autres branches de l'économie, ne saurait être considérée comme une socialisation, mais simplement comme le remplacement d'un patron par un autre. » Mais une socialisation isolée, telle que ce compte rendu l'a en vue et la propose, étant donné les mêmes circonstances, eût-elle pu avoir une autre signification[1] ? C'est là une question qui reste sans réponse. On aurait compris que la commission indiquât, que pour provoquer les effets bienfaisants de la société socialiste, il ne suffisait pas d'étatiser quelques branches de la production, mais qu'il fallait que l'État prît d'un coup en main toutes les entreprises, comme le firent les bolcheviks en Russie et en Hongrie, et comme les spartakistes voulaient le tenter en Allemagne. La commission ne l'a pas fait. Au contraire, elle a élaboré des plans de socialisation qui prévoient l'étatisation isolée de quelques branches de la production, d'abord des mines de charbon et du commerce des produits fournis par le charbon. La commission évite d'employer le mot : étatisation, mais cela ne change rien au fond de la question. Ce n'est qu'une subtilité juridique si, d'après les propositions de la commission, ce n'est pas l'État allemand qui doit devenir propriétaire des mines allemandes socialisées, mais une « Association allemande des charbons. »

Lorsque le compte rendu de la majorité de la commission expose que cette propriété est « conçue seulement dans un sens formel et juridique », mais qu'il est défendu à cette association des charbons « d'occuper la place matérielle du propriétaire privé et que par là lui est enlevée la possibilité d'exploiter les ouvriers et les consomma-

[1] Cf. *Bericht der Sozialisierungskommission über die Frage der Sozialisierung des Kohlenbergbaues vom 31. Juli 1920, mit Anhang : Vorläufiger Bericht vom 15.II.1919*, 2e éd., Berlin, 1920, pp. 32 et suiv.

teurs » la commission ne fait qu'emprunter les slogans les plus vides au langage de la rue. Du reste le compte rendu n'est qu'un ramassis de toutes les erreurs populaires touchant le système économique capitaliste. Le seul sur lequel, d'après les propositions de la majorité de la commission, la gestion socialisée des charbons se différencierait des autres entreprises publiques, serait la composition de la direction supérieure. À la tête des mines de charbon il ne doit pas y avoir un fonctionnaire unique, mais un conseil recruté d'une manière particulière. La montagne accouche d'une souris !

Ce n'est pas un signe caractéristique du socialisme d'État que ce soit sur l'État que porte toute l'organisation de l'économie, car on ne peut se représenter autrement le socialisme. Si nous voulons reconnaître son véritable caractère, il ne faut pas nous cramponner au nom lui-même. Cela ne nous avancerait pas plus que celui qui, voulant saisir le concept : métaphysique, croirait le trouver dans le sens littéral des parties formant ce mot composé. Ce qu'il faut, c'est nous demander quelles idées recouvrait le mot pour les partisans de la tendance socialiste étatiste, qu'on appelle habituellement : étatistes radicaux.

Le socialisme étatiste diffère en deux points des autres systèmes socialistes. Il est en opposition avec beaucoup d'autres tendances socialistes qui envisagent une répartition aussi égale que possible du revenu de la société socialiste entre chacun de ses membres. Le socialisme étatique, lui, est pour une répartition proportionnée au mérite de chaque individu. Inutile de remarquer que cette estimation de la dignité est tout à fait subjective et n'est pas la suite d'un examen désintéressé des rapports entre les hommes. L'étatisme a des conceptions très arrêtées sur l'estimation morale des différentes couches de la société. Il est rempli d'estime pour la royauté, la noblesse, les grands propriétaires terriens, le clergé, le militarisme professionnel, en particulier le corps d'officiers, et les fonctionnaires. Sous certaines conditions, il accorde aussi aux savants et aux artistes une situation privilégiée. Il n'attribue qu'une place modeste aux paysans et aux petits industriels. Les simples artisans sont encore plus mal placés. Mais les moins bien traités de tous sont les éléments peu sûrs qui ne sont contents ni du rôle, ni du revenu qui doivent leur revenir d'après le plan établi et qui cherchent à améliorer leur situation matérielle. L'étatiste classe dans son esprit à différents échelons tous les membres de son État futur. Le plus noble doit jouir d'une plus grande influence et recevoir plus d'honneurs et de revenus que le moins noble. Qu'est-ce qui est noble, qu'est ce qui n'est pas noble ? À la tradition de décider. Le plus grand reproche que l'étatisme adresse à la société capitaliste, c'est de ne pas répartir les revenus selon ses es-

timations à lui. Il lui paraît intolérable qu'un marchand de lait ou un fabricant de boutons de culottes puisse jouir d'un plus gros revenu que le descendant d'une vieille famille de l'aristocratie, ou qu'un conseiller intime ou un sous-lieutenant. C'est surtout pour remédier à de pareilles anomalies qu'il lui semble nécessaire de remplacer la société capitaliste par l'étatiste.

Désireux de maintenir l'échelle des rangs sociaux traditionnelle et l'estimation morale des différentes couches de la société, l'étatisme ne songe pas à bouleverser de fond en comble l'ordre juridique devenu historique en transformant expressément la propriété privée en propriété d'État. Seules doivent être étatisées les grandes entreprises, étant bien entendu qu'il y aura des exceptions pour les grandes exploitations agricoles, en particulier pour les grandes propriétés héréditaires. Dans l'agriculture, dans la moyenne et petite industrie la propriété doit être maintenue, du moins pour la forme. Malgré certaines restrictions les professions libérales doivent jouir d'une certaine latitude. Mais toutes les entreprises doivent, au fond, devenir des exploitations de l'État. L'agriculteur conservera les honneurs et le nom de propriétaire. Mais il lui sera défendu « de ne penser égoïstement qu'au gain mercantile. » Il a le devoir « d'aller au-devant du but poursuivi par l'État. » Car dans l'idée des étatistes l'agriculture est une fonction publique. « L'agriculteur est un fonctionnaire de l'État. Il doit cultiver soit de sa propre initiative, soit d'après les prescriptions de l'État, ce qui est nécessaire au pays. S'il retire de son exploitation ses intérêts et un traitement suffisant, il a tout ce qu'il est en droit de demander[1]. » Pour le commerçant et l'artisan il ne doit pas en être autrement. Pour le chef d'entreprise indépendant, qui dispose librement des moyens de production il n'y a dans le socialisme étatique pas plus de place que dans une autre forme de socialisme. Les prix sont réglés par l'autorité, qui décide de l'objet, de la manière et de la quantité de la production. Il n'y a plus de place pour la spéculation au gain excessif. Les autorités veillent à ce que chaque citoyen retire un profit convenable, c'est-à-dire qui lui permette de vivre conformément à son rang. Le bénéfice exagéré, l'impôt se chargera de le supprimer.

On ne doit pas transférer immédiatement les petites exploitations dans la propriété de l'État, et cela est même impossible. Le propriétaire de l'exploitation en restera en principe le propriétaire, mais il

[1] *Ibid.*, p. 2 (cité par Waltz, p. 21). — Cf. Lenz, *Agrarlehre und Agrarpolitik der deutschen Romantik*, Berlin, p. 84. — Cf. des réflexions analogues du prince Aloyse Liechtenstein, l'un des chefs des socialistes chrétiens autrichiens, cité par Nitti, *Le socialisme catholique*, Paris, 1894, pp. 370.

sera subordonné à un contrôle étatique décidant de tout ce qui est essentiel. C'est la seule manière dont la socialisation puisse être exécutée, même d'après l'opinion des écrivains marxistes. Kautsky est d'avis que « aucun socialiste sérieux n'a jamais demandé que les paysans soient expropriés ou que leurs biens soient confisqués[1]. » Kautsky ne veut pas non plus exproprier formellement la petite industrie[2]. Le paysan et l'artisan doivent être incorporés dans le mécanisme de la communauté socialiste en tant que leur production et la mise en valeur de leurs produits seront soumises aux ordres de la direction économique ; ils conserveront, tout au moins de nom, la propriété. La suppression du marché libre les transforme de propriétaires et chefs d'entreprise travaillant à leur compte, en fonctionnaires de la communauté socialiste, qui ne se distinguent que par la forme de leur rémunération des autres camarades de la communauté[3]. On ne peut donc voir une particularité du plan social étatique dans le fait que des restes de la propriété privée des moyens de production subsistent ainsi de nom. Seule l'ampleur avec laquelle sera réalisée cette ordonnance des conditions de production sociales constitue une particularité caractéristique. Nous avons déjà mentionné que l'étatisme, d'une manière générale, a l'intention de laisser à la grande propriété terrienne — à l'exception peut-être des latifundia — le caractère de propriété privée, avec les restrictions indiquées. Ce qui est plus important, c'est que l'étatisme part de cette conception que la majeure partie de la population se cantonnera dans les exploitations de l'agriculture et de la petite industrie, et que le nombre de ceux, employés dans de grandes entreprises, qui entreront au service immédiat de l'État sera relativement peu élevé. Contrairement aux marxistes orthodoxes dans le genre de Kautsky l'étatisme est d'avis que la petite exploitation rurale n'est pas inférieure en productivité à la grande exploitation, et il croit qu'il s'ouvre encore un grand champ d'activité à la petite industrie à côté de la grande industrie. C'est là la seconde particularité qui différencie le socialisme étatiste de toutes les autres formes du socialisme, et surtout de la social-démocratie.

Il est inutile de considérer plus longtemps l'image que le socialisme étatiste se fait de la forme d'État idéale. Sur de vastes étendues de l'Europe il est, depuis des années, l'idéal auquel aspirent en secret des millions et des millions d'hommes. Il est connu de tous, quoiqu'on ne l'ait jamais clairement défini. C'est le socialisme du paisible et loyal fonctionnaire, du propriétaire de domaine foncier, du

[1] Cf. Kautsky, *Die soziale Revolution,* II, p. 33.
[2] *Ibid.*, II, p. 35.
[3] Cf. Bourguin, pp. 62 et suiv.

paysan, du petit industriel et de nombreux ouvriers et employés. C'est le socialisme des professeurs, le fameux socialisme de la chaire universitaire ; c'est le socialisme des artistes, des poètes et des écrivains à une époque, il est vrai, qui présente tous les caractères d'une décadence de l'art. C'est le socialisme auquel les églises de toute confession prêtent leur appui. C'est le socialisme du césarisme et de l'impérialisme ; c'est l'idéal de la royauté sociale. Il est le but lointain que visait la politique de la plupart des États européens, et au premier rang les États allemands. C'est l'idéal social de l'époque qui a préparé la guerre mondiale et qui s'est écroulée avec elle.

Un socialisme qui gradue d'après la dignité de l'individu la part des dividendes sociaux qui lui sera attribuée, n'est imaginable que sous la forme du socialisme étatiste. La hiérarchie sociale qu'il veut mettre à la base de la répartition est la seule qui soit relativement populaire, en ce sens qu'elle ne soulèverait pas d'opposition trop violente. Moins encore que beaucoup d'autres classements qu'on pourrait envisager, elle ne résisterait à une critique rationnelle, mais sa valeur est consacrée par les années. En cherchant à conserver pour l'éternité la hiérarchie sociale, en cherchant à empêcher tout changement dans la hiérarchie sociale, le socialisme étatiste justifie l'appellation de socialisme conservateur qu'on lui attribue parfois[1].

Plus que toute autre forme de socialisme, ce socialisme d'État croit qu'il est possible que la vie économique s'immobilise sans plus progresser. Ses partisans jugent superflu ou même nuisible toute innovation économique. Les moyens que les étatistes comptent employer pour arriver à leurs fins, correspondent à ces conceptions. Dans le socialisme marxiste nous trouvons l'idéal social d'hommes qui attendent tout d'un bouleversement brutal de ce qui existe, et de révolutions sanglantes, tandis que le socialisme d'État est l'idéal de ceux qui pour remédier à tous les maux appellent la police à leur secours. Le marxisme est fondé sur le jugement infaillible des prolétaires animés de l'esprit révolutionnaire, l'étatisme sur l'infaillibilité des autorités traditionnelles. Socialisme et étatisme se rencontrent au moins sur ce point qu'ils admettent tous deux un absolutisme politique excluant toute possibilité d'erreur.

En opposition avec le socialisme d'État le socialisme communal ne représente pas une forme particulière de l'idéal de la société socialiste. La municipalisation d'entreprises n'est pas conçue comme un principe général, d'après lequel on puisse réaliser une nouvelle structure de la vie économique. Elle ne doit s'étendre qu'à des entreprises

[1] Dans *Les Origines du Socialisme d'État en Allemagne*, 2e éd., Paris, 1911, p. 2, Andler insiste sur ce caractère du socialisme étatiste.

dont les débouchés sont restreints et locaux. Dans le socialisme d'État réalisé dans toute sa rigueur les exploitations communales, subordonnées à la direction générale de l'économie, n'ont pas pour se développer plus de latitude que les entreprises agricoles et industrielles qui sont encore, de nom, propriétés privées.

3. — Le socialisme militariste

Le socialisme militariste est le socialisme d'un État où toutes les institutions tendent à la préparation de la guerre. C'est un socialisme d'État en ce sens que la dignité, qui décide de la valeur sociale et de la portion du revenu qui revient à chaque citoyen, est estimée exclusivement, ou principalement, d'après le rang qu'occupe l'individu dans l'armée. Plus le rang militaire est élevé, et plus sont élevées aussi l'estimation sociale et la part des dividendes sociaux.

L'État militaire, État de gens de guerre, où tout est subordonné à un seul but : la conduite de la guerre, ne saurait admettre la propriété privée des moyens de production. L'organisation qui rend l'État toujours prêt à entrer en guerre à chaque instant est irréalisable si la vie de chacun, à côté de cet idéal militaire, est encore attirée vers d'autres buts. Toutes les castes guerrières qui ont attribué comme moyens d'existence à leurs membres des revenus seigneuriaux ou fonciers, des exploitations rurales indépendantes, ou des entreprises industrielles travaillant avec des serfs, toutes ces castes ont, au cours des ans, dépouillé leur caractère guerrier. Le seigneur se consacra entièrement à son activité économique. Il s'intéressa à d'autres choses qu'à guerroyer et à récolter des honneurs militaires. Dans le monde entier la féodalité a provoqué la démilitarisation des guerriers. Les descendants des chevaliers sont devenus des gentilshommes campagnards. Le propriétaire s'intéresse à l'économie et se désintéresse de la guerre. C'est seulement en écartant la propriété privée que l'on conservera à l'État son caractère militaire. Seul le guerrier, qui en dehors de la guerre ne connaît pas d'autre champ d'action que la préparation de la guerre, est toujours prêt à la guerre. Avec des hommes qui pensent avant tout à leur exploitation agricole, on peut faire des guerres défensives, mais non une guerre de conquêtes prolongée.

Un État militaire est un État de brigands. Il vit surtout de butin et de tributs. À côté de ces ressources le produit de l'activité économique individuelle ne joue qu'un rôle de second plan ; souvent même ce genre d'activité fait complètement défaut. Il est évident que le butin et les tributs venant de l'étranger ne peuvent revenir directement aux individus, mais au fisc qui ne saurait les répartir que d'après le rang militaire de chacun. L'armée qui seule assure la conti-

nuité de cette source de revenus ne pourrait concevoir une autre répartition. Il est donc tout indiqué d'appliquer les mêmes règles pour la répartition du revenu provenant de la production intérieure du pays aux tributs et redevances effectués par les sujets. C'est ainsi que l'on peut expliquer le « communisme » des pirates grecs de Lipara et de tous les autres États de pirates[1]. C'est un « communisme de brigands et de guerriers[2] » produit par la mentalité militaire appliquée à toutes les relations sociales. César nous rapporte au sujet des Souabes qu'il appelle la « *gens longe bellicosissima Germanorum omnium* » que chaque année ils envoient des troupes au-delà de la frontière pour en rapporter du butin. Ceux qui restent au pays vaquent aux travaux agricoles dont le produit est destiné aussi à ceux qui sont partis en campagne. L'année suivante, les deux groupes échangent leurs fonctions. Il n'y a point de champs appartenant en propriété personnelle aux individus[3]. Chacun participe aux bénéfices de l'activité guerrière et agricole, qui est exercée au compte et aux risques de tous ; c'est ainsi seulement qu'il est possible à l'État guerrier de faire de chaque citoyen un guerrier et de chaque guerrier un citoyen. Si cet État laissait les uns être toujours guerriers, les autres citoyens toujours agriculteurs sur leur propriété propre, des conflits ne manqueraient point de se produire bientôt entre les deux castes. Alors, ou bien les guerriers subjugueraient les citoyens, et dans ce cas pourraient-ils entreprendre leurs razzias, en laissant derrière eux au pays une masse populaire opprimée ? Ou bien les citoyens l'emporteraient ; les guerriers seraient rabaissés au rang de mercenaires, auxquels on interdirait les razzias, car ils constituent un danger permanent, et l'on craindrait qu'ils n'acquissent trop de richesse et d'orgueil. Dans les deux cas l'État serait forcé de dépouiller son caractère purement militaire. C'est pour cela que : affaiblissement des institutions communistes signifie : affaiblissement du caractère guerrier de l'État. Le type de société guerrière se transforme lentement en type industriel[4].

Pendant la guerre mondiale on a pu observer nettement les forces qui poussent un État guerrier vers le socialisme. Plus la guerre se prolongeait, plus elle transformait en grands camps de guerre les États de l'Europe et plus inadmissible apparaissait le contraste entre

[1] Sur Lipara, cf. Poehlmann, t. I, pp. 44 et suiv.

[2] Cf. Max Weber, *Der Streit um den Charakter der allgermanischen Sozialverfassung in der deutschen Literatur des letzen Jahrzehnts* (« Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik », t. XXVIII, 1904, p. 445).

[3] Cf. Caesar, *De bello Gallico*, IV, 1.

[4] Cf. Herbert Spencer, *Die Prinzipie der Soziologie*, trad. Vettr, t. III, Stuttgart, 1899, pp. 710 et suiv.

le soldat, supportant toutes les peines et les dangers du combat et l'homme qui, resté à la maison, tirait profit des conjectures de la guerre. C'étaient des sorts vraiment trop inégaux. Si avec une guerre encore plus longue ces différences avaient été maintenues, les États auraient été infailliblement déchirés en deux camps, et les armes des armées se seraient finalement tournées contre leur propre pays. Le socialisme des armées du service militaire obligatoire demande comme complément dans le pays le socialisme du service du travail obligatoire.

S'ils veulent conserver leur caractère guerrier, les États guerriers ne peuvent avoir qu'une organisation communiste. Et cela ne les fortifie pas pour le combat. Le communisme est pour eux un mal qu'ils sont forcés d'accepter avec le reste du système. C'est le communisme qui les affaiblit et cause finalement leur perte. En Allemagne on a, dès les premières années de la guerre, commencé à marcher dans la voie du socialisme, parce que l'esprit militariste-étatiste, qui a conduit la politique des États européens à la guerre, poussait au socialisme d'État. Vers la fin de la guerre on a activé toujours plus énergiquement la socialisation, parce que, pour les raisons que nous venons d'indiquer, il fallait assimiler le régime de l'intérieur à celui du front. Cependant le socialisme guerrier, au lieu de rendre la situation de l'État allemand plus facile, n'a fait que la rendre plus difficile. Il n'a pas accru mais entravé la production. Il n'a pas amélioré mais empiré le ravitaillement de l'armée[1]. Ne parlons pas du fait que l'esprit étatiste est responsable si dans les formidables secousses du temps de guerre et de la révolution qui a suivi, aucune forte individualité n'est sortie des rangs du peuple allemand.

La faible productivité de l'économie communiste tourne au désavantage de l'État guerrier communiste, lorsqu'un conflit se produit avec des peuples riches, donc mieux armés et mieux nourris, chez qui existe la propriété privée. Le socialisme paralyse inévitablement l'initiative de l'individu, de sorte qu'à l'heure décisive du combat, manquent les chefs pour indiquer la route qui mène à la victoire, et les sous-chefs capables d'exécuter les directives des chefs. Le grand empire communiste-militaire des Incas a été détruit sans peine par une poignée d'Espagnols[2].

Si l'ennemi que l'État guerrier doit combattre réside à l'intérieur du pays lui-même, on peut alors dire qu'il s'agit d'un communisme

[1] Cf. mon exposé dans *Nation, Staat und Wirtschaft*, pp. 115 et suiv., 143 et suiv.

[2] Wiener (*Essai sur les institutions politiques, religieuses, économiques et sociales de l'Empire des Incas*, Paris, 1874, p. 64, pp. 90 et suiv.) explique la facilité avec laquelle Pizzaro a conquis le Pérou par le fait que le communisme avait enlevé au peuple toute énergie.

de conquérants. Max Weber, en pensant à l'association pour les repas des Syssities, appelle « communisme de casino » les organisations sociales des Doriens à Sparte[1]. Quand la caste des seigneurs, au lieu d'appliquer des mesures communistes, attribue à quelques membres, comme bien particulier, les domaines fonciers, y compris leurs habitants, elle finit, au bout d'un temps bref ou long, à se fondre, du point de vue ethnique dans la population assujettie. Elle se transforme en noblesse foncière, qui finalement appelle les assujettis au métier des armes. Ainsi l'État perd son caractère d'État guerrier. C'est l'évolution qui se produisit dans les royaumes des Lombards, des Wisigoths et des Francs et partout où les Normands avaient pénétré en conquérants.

4. — Le socialisme d'Église

La forme d'État théocratique demande ou l'économie familiale autarcique ou l'organisation socialiste de l'économie. Elle est inconciliable avec une vie économique qui laisse à l'individu toute latitude pour déployer ses forces. La simplicité de la foi et le rationalisme économique ne peuvent pas vivre côte à côte. On ne peut se figurer des prêtres commandant à des chefs d'entreprise.

Le socialisme ecclésiastique, tel qu'il a pris pied dans ces dernières dizaines d'années parmi de nombreux fidèles de toutes les confessions chrétiennes, n'est qu'une variété du socialisme d'État. Le socialisme d'État et le socialisme ecclésiastique sont tellement liés ensemble qu'il est difficile de tracer entre eux une ligne de démarcation et de dire de tels ou tels politiques sociaux à laquelle des deux nuances ils appartiennent. Plus encore que l'étatisme le socialisme chrétien est dominé par l'idée que l'économie nationale demeurerait immuable si la chasse au profit et l'égoïsme des hommes qui ne cherchent à satisfaire que leurs intérêts matériels ne venaient toujours en troubler le cours paisible. L'utilité d'une amélioration progressive des moyens de production, tout au moins dans une certaine mesure, n'est pas contestée. Mais la faute est de ne pas reconnaître que ce sont précisément ces innovations qui rendent impossible l'immobilité de l'économie d'un pays. Le socialisme ecclésiastique qui a reconnu ce fait préfère à tout changement nouveau l'immobilité sur les positions déjà acquises. Les seules occupations qu'il peut admettre sont l'agriculture, le métier d'artisan, et à la rigueur, l'épicerie. Le commerce et la spéculation sont considérés comme superflus et condamnables du point de vue moral. Les fabriques et la

[1] Cf. Max Weber, p. 445.

grande industrie sont des inventions nuisibles de « l'esprit juif. » L'on n'y produit que des marchandises de mauvaise qualité que les grands magasins et autres monstres du commerce moderne imposent aux acheteurs trompés. Le devoir du législateur serait de faire disparaître ces excès de l'esprit mercantile et de rendre à l'artisanat dans la production la place d'où il n'a été chassé que par les machinations des grands capitalistes. Quant aux grandes entreprises de transport et de communication, qu'on ne peut songer à supprimer, il n'y aurait qu'à les étatiser.

L'idéal social du socialisme chrétien, tel qu'il ressort de toutes les démonstrations de ses représentants, est un idéal « stationnaire. » Aussi dans l'image que se font ces gens de l'économie nationale il manque les chefs d'entreprises, il n'y a pas de spéculation ni de gain « exagéré. » Les prix et les salaires, demandés et accordés, sont « justes. » Chacun est content de son sort parce que le mécontentement serait considéré comme une révolte contre les lois divines et humaines. Quant à ceux qui sont incapables de gagner leur vie, les œuvres de bienfaisance chrétiennes prendront soin d'eux. Cet idéal avait été, à ce qu'on prétend, réalisé au Moyen Âge. Seule l'incroyance a pu chasser les hommes de ce paradis terrestre. Si l'on veut le retrouver, il faut d'abord reprendre le chemin de l'église. La vulgarisation de la science et le libéralisme sont les fauteurs de tout le mal qui infeste aujourd'hui le monde.

En général les champions de la réforme sociale chrétienne ne tiennent pas le moins du monde pour socialiste l'idéal social du socialisme chrétien. Ce en quoi ils s'illusionnent. Leur socialisme paraît être conservateur parce qu'il veut, en ce qui touche la propriété, maintenir l'ordre établi, ou plutôt il semble être réactionnaire parce qu'il veut d'abord rétablir et maintenir une conception de la propriété qui, paraît-il, aurait existé quelque part autrefois. Il est exact aussi qu'il s'oppose énergiquement à tous les plans des autres socialismes tendant à supprimer radicalement la propriété privée, et que contrairement à ces partis politiques il prétend avoir pour objectif, non le socialisme, mais la réforme sociale. Cependant le conservatisme ne peut être autrement réalisé que par le socialisme. Dans un pays où la propriété privée des moyens de production existe vraiment, et non pas seulement pour la forme, le revenu ne peut pas être partagé selon des règles précises, historiques ou autres. Là où existe la propriété privée les prix du marché peuvent seuls décider de la quotité du revenu. Dans la mesure où cette constatation se fait jour les réformistes qui s'appuient sur l'Église sont poussés pas à pas vers le socialisme, qui pour eux ne peut être que le socialisme d'État. Ils sont forcés de se rendre à l'évidence : s'en tenir complètement et immua-

blement à la tradition historique, comme l'exige leur idéal, est une chose impossible. Ils reconnaissent qu'on ne peut songer à maintenir des prix et des salaires fixes sans une autorité toute-puissante qui empêche de dépasser ces prix par des ordres donnés sous menace de châtiments. Mais ils doivent aussi comprendre que les salaires et les prix ne peuvent pas être fixés arbitrairement d'après les idées de celui qui prétend améliorer le monde, alors qu'en s'écartant des prix du marché, on détruit l'équilibre de la vie économique. Ainsi ils sont forcés peu à peu d'exiger d'abord des taxations des prix et ensuite une direction autoritaire de la production et de la répartition. C'est le même chemin que celui qu'a suivi l'étatisme pratique. Finalement on a affaire dans les deux cas à la réalisation rigoureuse d'un socialisme, qui ne laisse subsister que de nom la propriété privée, mais qui en réalité fait passer aux mains de l'État tout pouvoir de disposer des moyens de production.

Une partie seulement des socialistes chrétiens s'est ralliée ouvertement à ce programme social. Les autres ont eu peur de parler franchement. Ils ont évité anxieusement de tirer les dernières conséquences de leurs prémisses. Ils prétendent ne vouloir combattre que les abus et les excès de l'ordre social capitaliste. Ils disent et redisent qu'ils ne veulent pas supprimer la propriété privée et ils ne cessent d'affirmer qu'ils sont opposés au socialisme marxiste. Mais — et cela est assez caractéristique — cette opposition se manifeste pour eux avant tout dans des différences d'opinions sur la voie qui doit mener à l'état social le meilleur. Ils ne sont pas révolutionnaires et leur espoir c'est qu'on reconnaîtra de plus en plus la nécessité des réformes. Mais ils ont beau répéter qu'ils ne veulent pas toucher à la propriété privée, ce qu'ils veulent en conserver n'est plus une propriété privée que de nom. Quand la direction de la production sera passée à l'État, le propriétaire de moyens de production ne sera plus qu'un fonctionnaire, un employé de la direction économique.

On voit, sans plus y insister, quelles relations étroites relient ce socialisme ecclésiastique du temps présent à l'idéal économique de la scolastique. Tous deux ont un point de départ commun, la revendication de la « justice » des salaires et des prix, c'est-à-dire établis d'après une répartition des revenus fixée par une tradition historique. Mais cette revendication est irréalisable, si on laisse subsister une économie nationale reposant sur la propriété privée des moyens de production, et c'est cette constatation qui pousse le socialisme chrétien moderne vers le socialisme. S'il veut arriver à ses fins — quand bien même il maintiendrait l'apparence de la propriété privée — il lui faut recommander un certain nombre de mesures qui n'aboutissent à rien moins qu'à la socialisation complète de la société.

Il faudrait encore montrer que ce socialisme chrétien d'aujourd'hui n'a rien à voir avec le soi-disant communisme — dont on a tant parlé — du christianisme originel. L'idée socialiste dans l'Église est une chose nouvelle. Là-dessus il ne faut pas se faire d'illusion sous prétexte que dans son évolution la plus récente, la théorie sociale de l'Église a admis, comme principe, le bon droit de la propriété privée des moyens de production[1], alors que les anciennes doctrines de l'Église, eu égard aux défenses des évangiles réprouvant toute activité économique, avaient peur de trouver un accommodement sans restriction avec le seul nom de propriété privée. Mais cette reconnaissance du bon droit de la propriété privée signifie simplement que l'Église condamne les aspirations de la social-démocratie tendant au bouleversement violent de l'état de choses actuel. En réalité ce que l'Église souhaite, c'est un socialisme d'État d'une nuance particulière.

Les conditions de la production socialiste sont par essence indépendantes de la forme concrète dans laquelle on cherche à les réaliser. Tout effort socialiste, de quelque manière qu'il soit tenté, est voué à l'échec, en raison de l'impossibilité qu'il y a à mettre debout une économie purement socialiste. C'est cela, et non l'insuffisance du caractère moral des hommes, qui doit provoquer la ruine du socialisme. Il faut reconnaître que l'Église est particulièrement apte à développer les qualités morales qui sont demandées aux camarades de la communauté socialiste. L'esprit qui devrait régner dans une communauté socialiste s'apparente le mieux à l'esprit d'une communauté chrétienne. En tout cas pour obvier aux difficultés qui s'opposent à l'établissement d'un ordre social socialiste, il faudrait changer la nature humaine ou les lois de la nature qui nous entoure. Mais cette transformation la foi elle-même ne saurait l'accomplir.

5. — L'économie planifiée

L'économie planifiée est une nuance récente du socialisme d'État. Tout essai pour réaliser les plans socialistes se heurte très rapi-

[1] Dans les pages précédentes nous avons toujours parlé de l'Église en général sans nous arrêter aux différentes confessions. C'est parfaitement légitime. L'évolution vers le socialisme est commune à toutes les confessions. En 1891 dans l'encyclique *Rerum novarum*, Léon XIII a reconnu que la propriété privée découlait du droit naturel. En même temps l'Église a posé un certain nombre de principes moraux pour la répartition des revenus, qui ne peuvent être mis en pratique que dans le socialisme d'État. L'encyclique de Pie XI, *Quadragesimo anno*, de 1931, repose sur le même fondement. Dans le protestantisme allemand l'idée du socialisme chrétien est si intimement liée au socialisme d'État, qu'il est presque impossible de les différencier l'un de l'autre.

dement à des difficultés insurmontables. On l'a vu pour le socialisme d'État prussien. L'insuccès de l'étatisation sautait aux yeux de tous. La situation dans les exploitations d'économie étatisées n'était pas faite pour encourager de nouveaux essais de régie étatiste et communale. On en fit porter la responsabilité au corps des fonctionnaires. On avait commis une faute, disait-on, en éliminant les techniciens. Il fallait absolument mettre les forces des chefs d'entreprise au service du socialisme. C'est de cette idée qu'est née tout d'abord l'organisation des entreprises d'économie mixte. Au lieu d'une étatisation ou d'une municipalisation complète on voit apparaître une entreprise privée avec participation de l'État ou de la commune. Ainsi l'on donne d'une part satisfaction à ceux qui trouvent injuste que l'État et la commune ne participent pas aux bénéfices des entreprises qui se trouvent sur les territoires soumis à leur autorité. Sans doute on obtiendrait par l'impôt une participation plus efficace, sans que les finances publiques courussent le risque d'une perte toujours possible. D'un autre côté, avec ce système on croit mettre au service de l'exploitation commune toutes les forces des entreprises particulières. C'est une erreur grossière. Car dès l'instant que les représentants de l'administration publique participent à la direction, toutes les contraintes qui paralysent la force de décision d'employés publics se font sentir. Les exploitations d'économie mixte permettent au moins pour la forme de ne pas appliquer aux employés et aux ouvriers les règlements valables pour les fonctionnaires, et d'atténuer un peu l'effet nuisible produit par l'esprit fonctionnaire sur la rentabilité des entreprises. L'exploitation économique mixte a mieux fait ses preuves que l'exploitation en régie pure. Pour la possibilité de réalisation du socialisme cela n'a pas plus d'importance que les résultats heureux obtenus parfois par telle ou telle exploitation publique. Qu'avec des circonstances favorables il soit possible de diriger presque rationnellement une exploitation étatisée au milieu d'un ordre économique reposant sur la propriété privée des moyens de production, ne prouve rien quant à la possibilité d'une socialisation complète de l'économie nationale.

Pendant la guerre mondiale on a tenté, en Allemagne et en Autriche, un essai de socialisme de guerre en laissant aux chefs d'entreprises la direction des exploitations étatisées. La hâte avec laquelle, au milieu des circonstances les plus difficiles de la guerre, on procéda à des mesures de socialisation, et le fait qu'avant de se lancer dans cette voie on ne s'était pas clairement rendu compte ni de la portée de cette nouvelle politique ni de la limite jusqu'où on pouvait aller ne permettaient pas qu'on opérât autrement. On confia la direction des différentes branches de la production à des associations

obligatoires de chefs d'entreprises, placées sous le contrôle du gouvernement. Fixation des prix d'un côté, lourdes impositions des gains d'un autre côté, tout cela était fait pour rabaisser les chefs d'entreprises au rôle d'employés participant aux bénéfices[1]. Ce système a donné de très mauvais résultats. Pourtant, à moins d'abandonner tout essai de socialisation, on était bien forcé de s'y tenir, faute de mieux. Le mémoire du 7 mai 1919 du ministère de l'Économie du Reich allemand, rédigé par Wissel et Moellendorff, dit très nettement que pour un gouvernement socialiste il n'y a pas autre chose à faire que de s'en tenir à ce que pendant les hostilités on a appelé socialisme de guerre. On lit dans ce mémoire : « Un gouvernement socialiste ne peut pas assister avec indifférence à l'empoisonnement de l'esprit public, que, par des préjugés intéressés, on excite contre une économie dirigée. Le gouvernement socialiste peut améliorer l'économie dirigée, donner une vie nouvelle au vieux bureaucratisme. Il peut, sous la forme d'une administration autonome, faire porter la responsabilité sur le peuple lui-même chargé de l'exploitation, mais le gouvernement doit se proclamer partisan résolu de l'économie dirigée, c'est-à-dire partisan de deux idées très impopulaires : obligation morale et contrainte[2]. »

Cette économie dirigée est l'esquisse d'une communauté socialiste qui cherche à résoudre d'une certaine manière l'insoluble problème de la responsabilité des organes dirigeants de la société. Non seulement l'idée sur laquelle repose cette tentative de solution est fausse, mais la solution elle-même n'est qu'une pseudo-solution. Que ceux qui ont trouvé et prôné ce projet ne s'en soient pas aperçus, caractérise bien l'état d'esprit des fonctionnaires. L'administration autonome qui doit être accordée aux différentes régions et aux différentes branches de production, n'a d'intérêt que pour les choses de second ordre. Ce qui l'emporte de beaucoup dans l'économie d'un pays c'est l'équilibre entre les différentes régions et les différentes branches de la production. Or cet équilibre ne peut être obtenu que par des mesures générales et homogènes. Sinon, tout ce plan n'a plus rien que de syndicaliste. Et en effet Wissel et Moellendorff prévoient aussi un conseil de l'économie de l'empire, qui a comme attribution « la direction supérieure de l'économie allemande en coopération avec les organes compétents suprêmes du Reich[3]. » Ainsi toutes ces propositions n'aboutissent qu'à faire partager par

[1] Sur le caractère du socialisme de guerre et ses effets, cf. mon exposé dans *Nation, Staat und Wirtschaft*, pp. 140 et suiv.

[2] Cf. *Denkschrift des Reichswirtschaftsministeriums*, reproduit par Wissel, p. 106.

[3] Cf. *ibid.*, p. 116.

une seconde instance la responsabilité des mesures prises pour la direction de l'éco-nomie par les ministères.

La principale différence entre le socialisme d'État de la Prusse des Hohenzollern et le socialisme de l'économie dirigée est la suivante. Dans l'un ce sont le parti des hobereaux et la bureaucratie qui avaient la prééminence dans la direction des affaires et dans la répartition des revenus, fonctions réservées dans l'autre à ceux qui étaient jusqu'ici les chefs d'entreprise. Et cela est une innovation due à la transformation de la situation politique après la débâcle subie par les princes, la noblesse, la bureaucratie et les corps des officiers. Pour les problèmes du socialisme, c'est du reste sans importance.

Dans ces dernières années on a inventé un nouveau mot pour désigner ce qu'on entend d'ordinaire par économie dirigée, à savoir le mot : capitalisme d'État. On verra apparaître encore beaucoup de propositions pour sauver le socialisme. Nous apprendrons beaucoup de mots nouveaux désignant une vieille chose. Mais ce ne sont pas les noms qui importent, c'est le fond. Or tous ces projets ne peuvent rien changer au fond du socialisme.

6. — Le socialisme des guildes

Dans les années qui suivirent la grande guerre le *socialisme corporatif* passait en Angleterre et sur le continent pour une panacée. Aujourd'hui il est oublié depuis longtemps. Cependant dans une étude des différents essais socialistes on ne saurait le passer sous silence, ne serait-ce que pour la raison qu'il représente la seule contribution aux plans socialistes modernes qui ait été fournie par les Anglo-Saxons qui, en matière économique, marchent à la tête des nations.

Ce socialisme corporatif est lui aussi un essai pour résoudre l'insoluble problème de la direction socialiste de l'économie. Le peuple anglais, habitué à la longue souveraineté des idées libérales, a été préservé de la valeur exagérée qu'on accordait, surtout dans l'Allemagne moderne, à l'État. Le peuple anglais n'avait donc pas besoin que l'insuccès des tentatives du socialisme d'État lui ouvrît les yeux. Le socialisme en Angleterre n'a jamais cru que l'État fût capable de diriger pour le mieux tout ce qui intéresse les hommes. Alors qu'avant 1914 les autres Européens entrevoyaient à peine le problème, les Anglais en avaient depuis longtemps saisi toute l'importance.

Dans le socialisme corporatif trois éléments différents doivent être distingués. Le socialisme corporatif veut d'abord motiver la nécessité de remplacer le système capitaliste par le socialiste : théorie éclectique dont nous ne nous occuperons pas. En second lieu il indique la voie qui doit mener au socialisme. Ceci est important, car

cette voie menant au socialisme pourrait fort bien aboutir au syndicalisme. Et enfin il esquisse le programme d'une organisation future socialiste de la société. C'est de ce dernier point que nous devons nous occuper.

Le but du socialisme corporatif est la socialisation des moyens de production. Nous sommes donc en droit de l'appeler socialisme. Ce qui le caractérise c'est l'organisation particulière qu'il entend donner à l'organisation administrative du futur État socialiste. La production doit être dirigée par les ouvriers des différentes branches de la production. Ils nomment les chefs d'équipe, les contremaîtres et les autres dirigeants de l'entreprise. Ils règlent directement ou indirectement les conditions du travail et fixent à la production sa voie et son but[1]. En face des corporations, organisations de ceux qui travaillent dans les différentes branches de l'industrie, il y a l'État, qui représente l'organisation des consommateurs et a le droit de lever des impôts sur les corporations et par là de contrôler leur politique des prix et des salaires[2].

Le socialisme corporatif s'illusionne fort s'il croit que de cette manière il serait possible de créer un ordre socialiste de la société, qui respecterait la liberté individuelle et éviterait tous les maux causés par ce socialisme centralisé que les Anglais qualifient de « Prussian ideas[3] » et qu'ils détestent. Dans le socialisme corporatif tout le poids de la direction de la production retombe aussi sur l'État. C'est lui seul qui assigne son but à la production et indique les voies pour y parvenir. Par les mesures de sa politique fiscale il décide directe-

[1] « Les partisans des corporations condamnent la propriété industrielle privée et se montrent favorables à la propriété publique. Bien entendu, cela ne signifie pas qu'ils désirent voir l'industrie administrée bureaucratiquement par des organismes d'État. Ils tendent à établir le contrôle de l'industrie par des corporations nationales comprenant tout le personnel de l'industrie. Mais ils ne souhaitent pas que la propriété d'une industrie quelconque passe aux ouvriers qui y travaillent. Leur but est d'établir la démocratie industrielle en remettant l'administration entre les mains des ouvriers, mais en même temps, à éliminer le profit en plaçant la propriété entre les mains du public. Ainsi, les ouvriers, dans une corporation, ne travailleront pas pour un profit : les prix des produits et, indirectement du moins, le niveau des salaires seront assujettis au contrôle public. Le système des corporations est une forme de partenariat entre les ouvriers et le public, et en conséquence, il est nettement séparé des propositions vulgairement décrites comme « syndicalistes »... La conception essentielle du corporatisme national réside dans la notion d'un auto-gouvernement industriel et démocratique. Ses partisans estiment que les principes démocratiques sont intégralement applicables aussi bien dans le domaine de l'industrie que dans celui de la politique. » (Cf. Cole, *Chaos and order in Industry*, Londres, 1920, pp. 58).

[2] Cf. Cole, *Self-Government in Industry*, 5e éd., Londres, 1920, pp. 235 et suiv. ; Schuster, *Zum englischen Gildensozialismus* (Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik, t. CXV, pp. 487 et suiv.).

[3] Cf. Cole, *Self-Government*, p. 255.

ment ou indirectement des conditions du travail. Il déplace les capitaux et les ouvriers en les faisant passer d'une industrie à une autre. Il cherche des compromis et aplanit les difficultés entre les diverses corporations et entre les producteurs et les consommateurs. Ces tâchent qui échoient à l'État sont la seule chose qui importe, elles constituent l'essence même de la direction économique[1]. La seule tâche laissée aux corporations, et à l'intérieur des corporations aux associations locales ainsi qu'aux exploitations particulières, c'est d'exécuter les travaux dont l'État les a chargées. Tout le système est une transposition de la constitution politique de l'État anglais dans le domaine de la production des biens ; il se modèle sur les rapports entre l'administration locale et l'administration de l'État. Du reste ce socialisme tient expressément à être considéré comme un fédéralisme économique. Cependant avec la constitution politique d'un État libéral il n'est pas difficile d'accorder une certaine indépendance aux différentes administrations locales. L'intégration nécessaire des parties dans le tout est assurée suffisamment par la contrainte où se trouve, pour régler ses affaires, toute administration locale de s'en tenir aux lois de l'État. Pour la production il n'en est pas de même. La société ne peut pas laisser le soin à ceux qui exercent leur activité dans les différentes branches de la production de décider eux-mêmes la quantité et le genre de travail qu'ils ont à exécuter, ni la dépense en moyens de production matériels qu'ils entendent faire[2]. Quand les

[1] « Il n'y a pas besoin de réfléchir longuement pour se rendre compte de la différence qu'il y a entre creuser des fossés et décider où ces fossés doivent être creusés, entre cuire du pain et décider combien de pain doit être cuit, entre bâtir des maisons et décider où elles doivent être bâties. On pourrait allonger la liste. L'intensité du zèle démocratique n'arrivera pas à faire disparaître ces différences. Le socialisme corporatif, placé en face de ces faits, dit qu'il doit y avoir des organisations centrales et locales chargées de contrôler aussi cette partie importante de la vie sociale, qui est en dehors du domaine de la production. Un architecte, même s'il ne désirait que construire des maisons, vit tout de même, comme citoyen, dans un autre milieu et sait les limites de son horizon technique. C'est qu'il n'est pas seulement producteur. Il est aussi citoyen. » Cole et Mellor, *Gildensozialismus* (trad. allemande de *The Meaning of Industrial Freedom*), Cologne, 1921, pp. 36 et suiv.

[2] Tawney (*The Acquisitive Society*, Londres, 1921, p. 122), trouve qu'un avantage du système corporatif pour l'ouvrier est de mettre fin à « the odious and degrading system under which he is thrown aside, like unused material, whenever his services do not happen to be required. » C'est pourtant là que se montre le défaut essentiel du système recommandé. Si l'on a besoin de peu de travaux de construction, parce qu'il y a assez de constructions, et qu'on doive quand même bâtir pour occuper les ouvriers du bâtiment, qui ne veulent point passer dans d'autres branches de la production où l'on a besoin d'ouvriers, c'est là de l'économie peu ménagère et dépensière. Le système capitaliste, dans ce cas, contraint à changer de métier. Du point de vue de l'intérêt général, c'est précisément un de ses mérites, quoiqu'il en puisse résulter quelque désavantage pour les intérêts particuliers de quelques petits groupements.

ouvriers d'une corporation travaillent avec peu de zèle, ou que par leur travail ils gaspillent les moyens de production, ce n'est pas un fait qui intéresse seulement les ouvriers, mais la société tout entière. C'est pourquoi l'État qui dirige la production ne peut absolument pas se désintéresser de ce qui se passe à l'intérieur des corporations. S'il lui demeure interdit d'exercer directement son contrôle en nommant les contremaîtres et les directeurs de travaux, il doit cependant s'efforcer, avec les moyens qu'il a en main (droit d'imposition, influence exercée sur la répartition des biens de jouissance), de réduire l'autonomie administrative des corporations et de n'en laisser subsister qu'une vaine apparence. L'ouvrier déteste surtout les supérieurs, qu'il rencontre tous les jours et à toute heure et qui doivent diriger et surveiller son travail. Des réformateurs sociaux, influencés par l'état d'esprit des ouvriers, croient qu'on pourrait remplacer ces supérieurs par des hommes de confiance choisis librement par les ouvriers. Cette idée est un peu moins absurde que celle des anarchistes qui se figurent que sans contrainte tout individu serait prêt à observer les règles indispensables à la vie sociale, mais elle ne vaut pas beaucoup mieux. La production sociale est un tout homogène, où chaque partie doit occuper exactement la place que sa fonction lui assigne dans l'ensemble de la production. On ne peut pas laisser les parties choisir à leur guise la façon dont elles s'adapteront à l'activité générale. Si le chef librement choisi ne montre pas dans son activité de surveillance le même zèle et la même ténacité qu'un chef non élu par les ouvriers, la productivité du travail baissera.

On voit donc que le socialisme corporatif ne résout aucune des difficultés qui s'opposent à l'établissement d'un ordre socialiste de la société. Il rend le socialisme plus acceptable pour les esprits anglais, en remplaçant le mot d'étatisation, qui leur est antipathique, par le slogan : « Self-Government in Industry. » Au fond ce socialisme corporatif n'apporte rien de nouveau. Il propose la même chose que les socialistes continentaux : faire diriger la production par des comités composés de représentants des ouvriers et employés d'une part, des consommateurs, d'autre part. Nous avons déjà dit qu'ainsi on n'avançait point d'un pas vers la solution des problèmes du socialisme.

Du reste le socialisme corporatif devait une bonne part de sa popularité à l'élément syndicaliste que beaucoup de ses partisans croyaient y trouver. Le socialisme corporatif, tel que ses écrivains le conçoivent, n'est certes pas syndicaliste. Mais il est vrai que la voie qu'il suit pour arriver à ses buts mène d'abord au syndicalisme. Si, en attendant, des corporations nationales étaient instituées dans quelques branches importantes de la production, au milieu d'un système économique encore capitaliste, cela équivaudrait à une syndicali-

sation de quelques branches de l'industrie. Comme partout, l'on voit qu'ici aussi le chemin des socialistes peut facilement dévier sur la voie syndicale.

CHAPITRE II — LES CONCEPTIONS PSEUDO-SOCIALISTES

1. — Le solidarisme

Depuis le milieu du XX^e^ siècle il est bien peu de personnes qui n'aient subi l'influence des succès que remportait le socialisme dans sa critique de l'ordre social capitaliste. Même ceux qui ne voulaient pas le moins du monde adhérer au socialisme ont cherché à tenir plus ou moins compte de sa critique de la propriété privée des moyens de production. C'est ainsi qu'ont pris naissance quelques systèmes assez superficiels, éclectiques dans la théorie, faibles dans la politique, qui cherchaient à concilier les extrêmes. De ces systèmes tombés bientôt dans l'oubli un seul a trouvé une diffusion relativement importante : le solidarisme. Il est né en France. C'est avec assez de raison qu'on l'a qualifié de philosophie sociale de la III^e^ République. En dehors de la France le nom : solidarisme est moins connu. Cependant les doctrines qui constituent le solidarisme inspirent un peu partout l'opinion politico-sociale de tous les cercles conservateurs, ou attachés aux croyances chrétiennes, qui n'adhèrent ni au socialisme chrétien ni au socialisme d'État. Le solidarisme ne se distingue ni par la profondeur de sa théorie, ni par le nombre de ses partisans. Ce qui cependant lui confère une certaine importance, c'est qu'il a influencé beaucoup d'hommes et de femmes fort distingués de notre époque.

Le solidarisme part du principe que les intérêts de tous les membres de la société concordent. La propriété privée des moyens de production est une institution sociale qui doit être maintenue non seulement dans l'intérêt des possédants, mais dans l'intérêt de tous. Cela porterait préjudice à tous si on la remplaçait par la propriété commune qui nuirait à l'abondance de la production de la société. Jusque là solidarisme et libéralisme marchent de conserve. Ensuite leurs chemins divergent. La théorie solidariste estime que dans un ordre social fondé sur la propriété privée des moyens de production le principe de la solidarité sociale n'est pas encore réalisé pleinement. Sans entrer dans le détail et sans du reste énoncer des idées qui n'aient déjà été avancées par les socialistes, surtout par les non-marxistes, la théorie solidariste conteste qu'à elle seule la conscience des intérêts capitalistes individuels dans le cadre d'un ordre juridique garantissant la liberté et la propriété suffise à assurer la collaboration harmonieuse des différentes activités conformément aux buts de la coopération sociale. Les membres de la société sont, par la nature

même de la vie commune en société, vie dans laquelle seule ils peuvent décider, intéressés réciproquement les uns les autres au bien-être de leurs semblables. Leurs intérêts sont solidaires, leurs actions doivent donc l'être aussi. Or la solidarité n'est pas encore atteinte dans une société avec division du travail par l'organisation de la propriété privée des moyens de production. Pour arriver à une activité solidaire, des mesures spéciales doivent être prises. L'aile du solidarisme qui penche vers l'étatisme pense y parvenir par une contrainte de l'État : des lois doivent imposer aux possédants certaines charges au profit des classes pauvres et au profit de la collectivité. L'aile du solidarisme d'une nuance plus confessionnelle pense arriver à son but en agissant sur les consciences. Pas de lois, mais des prescriptions morales, l'amour du prochain, doivent déterminer les individus à remplir leur devoir social.

Les représentants du solidarisme ont exposé leurs conceptions philosophiques et sociales dans de brillants essais, où se manifestent les qualités de l'esprit français. Personne n'a mieux montré la dépendance réciproque des hommes composant la société. À leur tête, Sully Prudhomme dans son célèbre sonnet. Le poète s'éveille ; dans un mauvais rêve il se trouvait dans une société où la division du travail n'existait plus, personne ne voulait plus travailler pour lui. Il se voyait « seul, abandonné de tout le genre humain » et il a compris

> « qu'au siècle où nous sommes,
> Nul ne peut se vanter de se passer des hommes ;
> Et depuis ce jour-là, je les ai tous aimés. »

Les écrivains du solidarisme ont eu l'art de motiver leurs postulats avec une remarquable acuité, que ce fût par une argumentation théologique[1] ou juridique[2]. Mais cela ne dissimule point la faiblesse interne de leur doctrine.

La théorie du solidarisme est un éclectisme confus. Il est superflu de la discuter. Ce qui nous intéresse en elle, c'est son idéal social :

[1] Surtout le père Jésuite Pesch (*Lehrbuch der Nationalökonomie*, t. I, 2e éd., Fribourg, 1914, pp. 392-438). En France, il y a entre les solidaristes catholiques et les solidaristes libres-penseurs une opposition, plutôt en ce qui concerne les rapports de l'Église avec l'État et la société qu'à propos des principes propres de la théorie et de politique sociales. Le mot : solidarisme éveille la défiance des milieux religieux. Cf. d'Haussonville, *Assistance publique et bienfaisance privée* (*Revue des Deux Mondes*, 1900, pp. 773-808). — Bouglé, *Le Solidarisme*, Paris, 1907, pp. 8 et suiv.

[2] Cf. Bourgeois, *Solidarité*, 6e éd., Paris, 1907, pp. 115 et suiv. — Waha, *Die Nationalökonomie in Frankreich*, Stuttgart, 1910, pp. 432 et suiv.

« éviter les fautes du système individualiste et du système socialiste. Ne garder que ce qu'il y a de juste dans les deux systèmes[1]. »

Le solidarisme veut maintenir la propriété privée des biens de production. Cependant il met au-dessus du propriétaire une instance — soit l'État représenté par la loi, soit la conscience, conseillée par l'Église — qui doit inciter le propriétaire à faire de sa propriété un juste usage. L'on doit empêcher l'individu d'exploiter outre mesure sa position dans le processus économique. Il faut imposer à la propriété certaines limites. L'État ou l'Église, la loi ou la conscience, deviennent ainsi dans la société le facteur décisif. La propriété doit se soumettre à leurs directives et cesse d'être l'élément fondamental de l'ordre social. Elle ne subsiste que dans la mesure où la loi ou la morale lui en laissent la latitude. En réalité la propriété est supprimée, puisque le propriétaire doit, pour gérer ses biens, se conformer à d'autres principes que ceux qui le guidaient dans la défense de ses intérêts pécuniaires. Que l'on n'objecte pas qu'en tout état de cause le propriétaire est tenu d'observer les prescriptions du droit et de la morale et que tout ordre fondé sur le droit ne reconnaît la propriété qu'en tant qu'elle se tient dans les limites légales. Si les règles publiques n'ont d'autre but que de maintenir la libre propriété et d'assurer au propriétaire la disposition de sa propriété et d'assurer au propriétaire la disposition de sa propriété, aussi longtemps qu'elle ne passe pas à d'autres en vertu de contrats conclus par lui, ces règles n'ont pas d'autre objet que la reconnaissance de la propriété privée des biens de production. Le solidarisme cependant n'estime pas que ces règles seules suffisent pour réaliser une harmonie féconde du travail accompli par les membres de la société. Au-dessus de ces règlements il veut en établir d'autres. Et ces autres règles deviendront ainsi la loi fondamentale de la société. Le solidarisme remplace la propriété par un droit plus élevé, c'est-à-dire qu'il la supprime.

En réalité les solidaristes ne veulent pas aller si loin. Ils veulent, disent-ils, limiter seulement la propriété, mais la maintenir en principe. Cependant, lorsqu'on en arrive à fixer à la propriété d'autres limites que celles qui découlent de son essence même, on l'a en fait déjà supprimée. Si le propriétaire ne peut faire de sa propriété que ce qui lui est prescrit, alors ce n'est plus la propriété qui dirige l'économie, mais le pouvoir qui édicte les prescriptions.

Par exemple le solidarisme veut régler la concurrence. Elle ne doit pas mener à « la ruine de la classe moyenne » ou à « l'oppression des faibles[2] ». Qu'est-ce que signifie cela, sinon qu'un certain

[1] Cf. Pesch, t. I, p. 420.
[2] Cf. Pesch, t. I, p. 422.

état de la production sociale doit être maintenu, quand bien même sous la domination de la propriété privée il aurait été forcé de disparaître. Il est prescrit au propriétaire de produire telle chose, de telle manière, en telle quantité, de vendre à tel ou tel prix, à tel ou tel acheteur. Avec toutes ces prescriptions il cesse d'être propriétaire. Il devient un associé privilégié d'un ordre économique dirigé, un fonctionnaire qui touche un traitement spécial.

Qui décidera, dans chaque cas particulier, jusqu'où la loi ou la morale peuvent aller dans la délimitation des droits du propriétaire ? Mais ce ne peut être que la loi ou la morale elles-mêmes.

Si le solidarisme, ce qui n'est pas du tout le cas, se rendait compte des conséquences de ses postulats, on serait forcé de ne voir en lui qu'une nuance du socialisme. Mais il croit être foncièrement différent du socialisme d'État[1] et la plupart de ses partisans seraient stupéfaits s'ils apercevaient ce que leur idéal est en réalité. C'est pourquoi l'on peut encore classer son idéal social parmi les conceptions pseudo-socialistes. Mais l'on ne doit pas oublier qu'un pas seulement le sépare du socialisme. C'est l'atmosphère spirituelle de la France, favorable en général au libéralisme et au capitalisme qui a empêché les solidaristes français, et le jésuite Pesch influencé par l'esprit français, de franchir la frontière qui s'étend entre le solidarisme et le socialisme. Cela n'empêche que plus d'un, qui s'intitule solidariste, doive être compté au nombre des étatistes, par exemple : Charles Gide.

2. — De quelques projets d'expropriation

Les essais de réforme de la propriété, à l'époque précapitaliste, visaient avant tout l'égalisation des fortunes. Tous doivent être également riches, aucun ne doit posséder plus ou moins que les autres. Cette égalité sera réalisée par un nouveau partage des terres, et maintenue par l'interdiction d'aliéner ou d'hypothéquer ces terres. Il est évident que ce n'est pas là le socialisme, quoiqu'on appelle parfois cette doctrine : le socialisme agraire.

Le socialisme n'entend pas du tout partager les moyens de production, et il veut faire plus qu'exproprier ; il veut produire en ayant pour base la propriété sociale des moyens de production. Aussi tous les projets qui ne tendent qu'à l'expropriation des moyens de production ne doivent pas être considérés comme socialistes. Ce sont tout au plus des projets sur la route qui conduit au socialisme.

[1] Cf. Pesch, t. I, p. 420.

Si par exemple on propose de fixer un maximum pour la propriété privée d'un seul et même individu, et de confisquer tout ce qui le dépasse, on qualifiera cette mesure de socialiste seulement si l'on a l'intention d'employer cette fortune revenant à l'État comme fondement de la production socialiste. Nous aurions là un projet sur les voies à suivre pour la socialisation. Il n'est pas difficile d'en reconnaître l'inanité. Quelle sera la quantité des moyens de production qui pourront, dans cette opération, être socialisés, cela dépendra du maximum que l'on fixera pour la propriété privée. Si l'on fixe ce maximum assez bas, la différence, comparée à la socialisation immédiate, est très peu importante. Si l'on fixe ce maximum assez haut, le résultat pour la socialisation des moyens de production est fort mince. Dans les deux cas du reste il se produirait un certain nombre de con-séquences inattendues. Car ce sont précisément les chefs d'entreprise les plus énergiques et les plus actifs qui seraient prématurément é-liminés du champ de travail économique. Quant aux riches dont la fortune s'approche du maximum permis ils seraient incités à vivre avec prodigalité. La limitation des fortunes particulières aurait pour effet de ralentir la formation du capital.

Il en est de même pour la suppression du droit d'hériter réclamée de différents côtés. La suppression du droit d'hériter et du droit de faire des donations pour tourner la défense d'hériter ne mènerait pas au socialisme intégral, mais au bout d'une génération une partie très considérable des moyens de production serait passée aux mains de la société. Mais cette mesure aurait surtout pour conséquence de ralentir de nouvelles formations de capital et de faire disparaître une partie du capital existant.

3. — La participation aux bénéfices

Une école d'écrivains et de chefs d'entreprise bien intentionnés préconisa une forme de salaire faisant participer les ouvriers aux bénéfices (Industrial Partnership). Les bénéfices de l'entreprise ne doivent plus revenir exclusivement à l'entrepreneur ; ils doivent être partagés entre les entrepreneurs et les ouvriers, le salaire des ouvriers étant augmenté d'une part des bénéfices de l'entreprise qui les emploie. De l'exécution de ce projet Engels n'attendait pas moins que « un armistice mettant fin à la lutte et donnant satisfaction aux deux parties, et en même temps la solution de la question sociale[1]. » La

[1] Cf. Engels, *Der Arbeitsvertrag und die Arbeitsgesellschaft* (dans l'*Arbeiterfreund*, 1867, pp. 129-154). On trouve un résumé des écrits allemands sur la participation aux bénéfices dans le supplément spécial du *Reichsarbeitsblatt* du 3 mars 1920 qui publie le mémoire de

plupart de ceux qui préconisent la participation aux bénéfices ne sont pas moins optimistes.

La proposition d'accorder aux ouvriers une part du profit des entrepreneurs part de ce principe que dans la société capitaliste les ouvriers sont frustrés par l'entrepreneur de la part du bénéfice à laquelle ils ont droit. C'est l'idée confuse d'un droit inaliénable au produit intégral du travail, c'est la théorie de l'exploitation capitaliste sous sa forme la plus populaire et la plus naïve, qui, plus ou moins ouvertement, inspire cette idée de participation aux bénéfices. Dans l'esprit de ses représentants la question sociale apparaît comme une lutte dont l'enjeu est le bénéfice réalisé par les chefs d'entreprises. Les socialistes veulent le faire passer entièrement aux mains des ouvriers. Les entrepreneurs le revendiquent entièrement pour eux-mêmes. Alors on recommande de mettre fin au conflit par un compromis. Que chacune des parties se contente de réaliser une partie de ses prétentions. Tous les deux s'en trouveront bien. Les entrepreneurs parce que vraiment leurs prétentions sont injustes ; les ouvriers, parce qu'ils obtiendront sans lutte un accroissement considérable de leur revenu. Ce raisonnement qui veut traiter comme une question de droit le problème de l'organisation sociale du travail et qui cherche à résoudre un débat historique mondial comme une discussion entre deux commerçants qui finalement partagent en deux la somme en litige, ce raisonnement est si faux, qu'il ne mérite guère qu'on s'y arrête. Ou la propriété privée des moyens de production est une institution nécessaire de la société humaine, ou elle ne l'est pas. Dans ce dernier cas on peut ou l'on doit la supprimer, et il n'y a aucune raison d'avoir égard à l'intérêt personnel des entrepreneurs et de s'arrêter à mi-chemin. Mais si la propriété privée est une nécessité, elle n'a besoin pour être maintenue d'aucune justification et il n'y a aucune raison d'affaiblir son efficacité sociale en la supprimant en perte.

Les amis de la participation aux bénéfices croient qu'elle stimulera les ouvriers et qu'ils rempliront leurs obligations avec plus de zèle que des ouvriers ne participant pas aux bénéfices. En cela ils se trompent. Là où l'intensité du travail n'est pas amoindrie par les sabotages destructionnistes, là où l'ouvrier peut être congédié sans difficulté, là où son salaire, sans souci de contrat collectif, est proportionné à la valeur du travail fourni, là il n'est pas besoin de stimuler le zèle de l'ouvrier. L'ouvrier travaille avec le sentiment bien net que son salaire dépend de la valeur du travail qu'il aura fourni. S'il

l'Office de statistique allemand : *Untersuchungen und Vorschläge zur Beteiligung der Arbeiter an dem Ertrage wirtschaflichen Unternehmungen*.

en est autrement, ce n'est pas la perspective de toucher une partie du bénéfice net de l'entreprise, qui poussera l'ouvrier à accomplir plus de besogne que celle à quoi il est strictement obligé. C'est, sur une moins grande échelle, le même problème que celui dont nous nous sommes déjà occupés en étudiant les stimulants destinés dans la communauté socialiste à faire surmonter la peine du travail : du produit du travail supplémentaire dont le poids retombe seulement sur lui, l'ouvrier ne reçoit qu'une petite part, qui n'est pas assez importante pour le payer de l'effort supplémentaire qu'il a dû faire.

Si l'on applique individuellement la participation aux bénéfices des ouvriers, de sorte que chaque ouvrier participe au bénéfice de l'entreprise où justement il travaille par hasard, alors on crée sans motif des différences dans les revenus, différences qu'aucune fonction économique ne motive, que rien ne justifie et qui semblent injustes à tous. « Il n'est pas juste qu'un tourneur gagne dans une entreprise 20 marcs, plus 10 marcs de participation aux bénéfices, tandis que dans une entreprise concurrente, marchant moins bien, moins bien dirigée, il ne gagne que 20 marcs. Ou bien ce système implique la création d'une rente, ou bien cet ouvrier déclare à son entrepreneur : peu m'importe sur quels fonds tu me paies les 30 marcs. Puisque mon camarade les touche dans la maison concurrente, je les demande aussi[1]. » La participation individuelle aux bénéfices doit forcément mener au syndicalisme, à un syndicalisme il est vrai où le chef d'entreprise conserve encore une part de son bénéfice d'entrepreneur.

Mais on peut suivre encore une autre voie. Ce n'est pas l'ouvrier qui participe individuellement aux bénéfices mais l'ensemble des camarades. Tous sans distinction reçoivent une part des bénéfices de toutes les entreprises. Cela a déjà été réalisé par la voie de l'impôt. Longtemps avant la guerre les sociétés par actions en Autriche devaient déjà payer à l'État et autres autorités fiscales 20 à 40 pour cent de leur profit brut. Dans les premières années qui suivirent la guerre ces impôts montèrent à 60, 90 pour cent et plus. L'entreprise d'économie mixte représente un essai pour donner à la participation de la communauté une forme légale qui assure à la communauté une influence sur la direction des entreprises, avec cette contrepartie : que la communauté doit aussi fournir la moitié du capital. Mais on ne voit pas pourquoi on se contenterait de supprimer seulement à moitié la propriété privée, si sa suppression complète pouvait être réalisée sans nuire à la productivité du travail. Mais la suppression de la

[1] Cf. l'exposé de Vogelstein au congrès de Ratisbonne : *Verein für Sozialpolitik* (*Schriften des Vereins für Sozialpolitik*, t. 159), pp. 132 et suiv.

propriété privée est désavantageuse, une suppression faite à moitié l'est aussi et peut-être à peine moins qu'une suppression totale. On fait d'habitude valoir en faveur de l'exploitation économique mixte le fait qu'elle laisserait une certaine latitude à l'activité du chef d'entreprise. Pourtant, comme nous l'avons déjà montré, l'influence exercée par l'État ou par la commune paralyserait la liberté du chef d'entreprise dans ses décisions. Une entreprise liée à la coopération de fonctionnaires publics est incapable d'employer les moyens de production au mieux de ses intérêts et de son bon rendement[1].

4. — Le syndicalisme

En tant que tactique politique le syndicalisme représente l'une des formations de combat employée par la classe ouvrière organisée pour atteindre ses buts politiques. Ce but peut être aussi l'établissement du socialisme véritable, donc la socialisation des moyens de production. Mais on emploie le mot syndicalisme dans un autre sens ; il désigne alors un but politico-social particulier. C'est la tendance qui cherche à amener un état social où les ouvriers sont les possesseurs des moyens de production. C'est seulement de cette tendance qui a pour but le syndicalisme que nous nous occupons ici. L'autre, pour laquelle le syndicalisme n'est qu'un mouvement politique, une tactique politique, ne nous intéresse pas.

Le syndicalisme en tant que but, et le syndicalisme en tant que mouvement politique, ne marchent pas toujours de conserve. De nombreux groupements, qui ont fait de l'action directe syndicaliste la base de leur action, cherchent à réaliser une communauté vraiment socialiste. Et inversement l'on peut songer à réaliser le syndicalisme en tant que but, autrement que par les méthodes de combat préconisées par Sorel.

Dans la conscience des masses ouvrières, qui s'intitulent socialistes ou communistes, le syndicalisme comme but du grand bouleversement apparaît au moins aussi vivant que le socialisme. Les idées de « petits bourgeois », que Marx avait cru surmonter, sont aussi très répandues parmi les socialistes marxistes. La grande masse ne désire pas le véritable socialisme, c'est-à-dire le socialisme centralisé, mais le syndicalisme. L'ouvrier veut être le maître des moyens de production qui sont employés dans l'entreprise où il travaille. Le mouvement social montre de jour en jour plus clairement que c'est cela, et non autre chose, que l'ouvrier désire. Tandis que le socialisme est un produit intellectuel du cabinet de travail, les idées syn-

[1] Voir plus haut, 5. L'économie planifiée.

dicalistes sortent directement du cerveau de l'homme simple, qui voit toujours d'un mauvais œil des revenus acquis sans travail, tant que c'est autrui et non pas lui qui en est le bénéficiaire. Le syndicalisme, comme le socialisme, s'efforce de supprimer la séparation entre l'ouvrier et les moyens de production. La différence est qu'il suit une autre voie pour y arriver. Ce n'est pas l'ensemble des ouvriers qui doit devenir propriétaire de l'ensemble des moyens de production. Ce sont les ouvriers occupés dans une certaine exploitation ou entreprise, ou dans une branche entière de la production, qui doivent arriver à posséder les moyens de production employés dans ces entreprises. Les chemins de fer aux cheminots, les mines aux mineurs, les fabriques aux ouvriers de fabriques, telle est la devise.

Laissons de côté toute manière « brutale » de réaliser sans méthode les idées syndicalistes, et ne prenons comme point de départ de notre étude que l'application absolument conséquente du principe syndicaliste à l'économie nationale tout entière. On peut sans peine se figurer comment cette application pourrait se produire. Toute mesure qui retire la propriété des moyens de production aux entrepreneurs, capitalistes et propriétaires fonciers, sans remettre cette propriété à l'ensemble de tous les citoyens du pays, doit être considérée comme une syndicalisation. Il est indifférent que dans cette société un plus ou moins grand nombre d'associations soit formé. Il importe peu que l'on constitue des branches entières de la production en organismes séparés, ou bien certaines entreprises qui, au cours de leur développement historique, se sont réunies en groupes, ou bien des exploitations, ou même des ateliers isolés. Le fond de la question ne sera pas changé parce que l'on aura tiré plus ou moins de lignes à travers la société, horizontales ou verticales. Ce qui importe, c'est que l'associé d'une telle communauté se trouve posséder une part de certains moyens de production et ne posséder rien des autres, que même il peut arriver — par exemple s'il est incapable de travailler — qu'il ne possède rien. Que les ouvriers, avec cette méthode, jouissent ou non d'un accroissement réel de leurs revenus, n'est qu'une question secondaire. La plupart des ouvriers se font des images fantastiques de l'accroissement de richesse que leur procurerait l'aménagement syndicaliste des conditions de la propriété. Ils se figurent que rien que le partage de ce que les propriétaires fonciers, capitalistes et chefs d'entreprise, gagnent sous le régime de l'économie capitaliste, leur apporterait à chacun un accroissement considérable de leurs revenus. En outre ils comptent que les entreprises rapporteront beaucoup plus, lorsqu'elles seront dirigées par eux-mêmes, car ils s'attribuent une compétence technique toute spéciale, et lorsque chaque ouvrier aura un intérêt personnel à la prospérité de l'entreprise. Car

l'ouvrier ne travaillera plus pour autrui, mais pour lui-même. Les libéraux sont là-dessus d'une tout autre opinion. Ils démontrent qu'une répartition du bénéfice des propriétaires et des entrepreneurs ne procurerait aux ouvriers qu'une augmentation insignifiante de leurs émoluments. Les libéraux prétendent en outre que les entreprises qui ne seraient plus dirigées par les entrepreneurs travaillant dans leur propre intérêt et à leur propre compte, mais par des chefs ouvriers non préparés à cette tâche, verraient leurs bénéfices diminuer. Et non seulement l'ouvrier ne gagnerait pas davantage qu'avec l'économie libre, il gagnerait beaucoup moins.

Si la réforme syndicaliste se bornait à confier aux différents groupements d'ouvriers la propriété des moyens de production employés par eux dans leur travail et si, pour le reste, elle laissait subsister sans changement la propriété de la société capitaliste, le résultat n'équivaudrait qu'à un partage primitif des biens. Un partage des biens pour établir l'égalité de la propriété et de la fortune, tel est le rêve des hommes simples touchant la réforme des relations sociales, tel est le fondement populaire de tous les projets de « socialisation ». Ce désir se comprend très bien chez l'ouvrier agricole qui ne voit qu'un but à toutes les activités économiques : acquérir un foyer et un champ assez grand pour qu'il puisse nourrir sa famille. Au village on peut concevoir que le « partage » soit la solution populaire de la question sociale, mais dans l'industrie, dans les mines, dans le trafic ferroviaire ou autre, dans le commerce, dans la banque, partout où le partage en nature n'est même pas concevable, on y substitue le désir du partage du droit de propriété, tout en maintenant l'unité d'exploitation et d'entreprise. Réalisé sous cette forme simple, le partage pourrait, en mettant les choses au mieux, supprimer provisoirement l'inégalité dans la répartition du revenu et de la fortune. Au bout de peu de temps les uns auraient gaspillé leur part. Les autres, acquérant les parts de ceux qui auraient mal administré la leur, se seraient enrichis. Il faudrait donc procéder toujours à de nouveaux partages et ainsi récompenser la prodigalité et l'étourderie, bref tous les comportements antiéconomiques. Administrer son bien d'une manière rationnelle, économique, ne présenterait plus aucun intérêt, puisque les gens travailleurs et économes se verraient toujours dépouillés du fruit de leur zèle et de leur économie au profit des paresseux et des prodigues.

Mais la syndicalisation ne pourrait parvenir même à cette égalité provisoire du revenu et de la fortune. Car la syndicalisation n'a pas pour tous les ouvriers une importance égale. La valeur des moyens de production employés dans les différentes branches de la production n'est pas proportionnée au nombre des ouvriers qui y travail-

lent. Il n'est pas besoin de l'expliquer longuement ; il y a des productions où l'on emploie plus du facteur de production : travail, et moins du facteur de production : nature. Un partage des facteurs de production aurait déjà, dès les débuts historiques de la production humaine, amené des inégalités ; à plus forte raison, à une époque où la syndicalisation se produit alors que la formation du capital a déjà fait de grands progrès, et que non seulement les facteurs de production naturels, mais les moyens de production, produits eux-mêmes, sont partagés. La valeur des parts revenant à chaque ouvrier dans un tel partage différera donc beaucoup. Les uns recevront plus, les autres moins et par conséquent les uns tireront un plus grand revenu de la propriété que les autres. La syndicalisation n'est pas du tout le moyen propre à réaliser en aucune manière l'égalité du revenu. Elle abolit l'inégalité existante de la répartition du revenu et de la propriété pour lui en substituer une autre. Il se peut que l'on considère cette inégalité syndicaliste comme étant plus juste que celle de l'ordre social capitaliste. Là-dessus la science ne peut émettre un jugement.

Si la réforme syndicaliste envisage autre chose de plus que le seul partage des biens de production, alors elle ne peut laisser subsister les règles de la propriété de l'économie capitaliste concernant les moyens de production. Elle doit retirer de la circulation les biens de production. Les associés n'ont pas le droit d'aliéner les parts des moyens de production qui leur ont été attribuées. Ces parts sont liées à la personne du propriétaire bien plus étroitement que la propriété dans la société libérale. De quelle manière, dans certaines circonstances, ces parts peuvent être séparées de la personne à qui elles avaient été attribuées, cela pourra être réglé de différentes manières.

Les raisonnements naïfs de ceux qui préconisent le syndicalisme présupposent *a priori* un état immuable, inchangeable, de la société et ne se soucient pas des changements de données économiques qui mettraient le système en face de nouveaux problèmes. Si nous admettons que dans les méthodes de production, dans les rapports d'offre et de demande, dans la technique et dans la population aucun changement ne se produit, alors tout semble parfait. Chaque ouvrier n'a qu'un seul enfant et disparaît du monde à l'instant où son descendant et unique héritier est capable de travailler et de prendre sa place[1]. On peut encore admettre comme possible et permis un changement d'occupation, le passage d'une branche de la production à une autre, ou d'une entreprise indépendante à une autre, grâce à un

[1] Pour simplifier nous ne parlons que des hommes. Il serait facile d'élargir le schéma en y adjoignant les femmes.

échange volontaire et simultané de la place où l'on travaille et de la part revenant sur les moyens de production. Pour tout le reste l'ordre social syndicaliste inclut un système de castes rigoureux et un arrêt complet de toute la vie économique, et de la vie tout court. Rien que la mort d'un associé sans enfants dérange tout le système et soulève des problèmes insolubles.

Dans la communauté syndicaliste le revenu de l'associé se compose du rendement de sa part de propriété et de son salaire. Pour peu que les parts de propriété des moyens de production soient librement transmissibles par héritage, il se produira en très peu de temps des différences dans la propriété, même si les changements entre personnes vivantes sont interdits. Si, au début de l'ère syndicaliste, la séparation entre l'ouvrier et les moyens de production est supprimée, chaque associé étant, dans l'entreprise où il travaille, à la fois ouvrier et entrepreneur, il peut arriver en très peu de temps que des parts d'entreprise soient acquises par voie d'héritage, par des associés qui ne travaillent pas dans cette entreprise. Cela doit mener à bref délai la communauté syndicaliste sur la voie de la séparation du travail et de la propriété, sans qu'elle y trouve en compensation aucun des avantages de l'ordre social capitaliste[1].

Tout changement dans l'économie nationale soulève aussitôt des problèmes que le syndicalisme ne saurait aborder sans échouer. Si des changements dans l'orientation ou l'importance de la demande, ou dans la technique de la production nécessitent des changements dans l'organisation de l'exploitation et qu'il faille transférer des ouvriers d'une exploitation à une autre, d'une branche de production à une autre, alors la question se pose immédiatement : comment régler la question des parts des moyens de production pour les ouvriers. Est-ce que ces ouvriers et leurs héritiers conserveront leur part dans les entreprises auxquelles ils appartenaient lors de la syndicalisation ; devront-ils entrer dans de nouvelles entreprises en tant que simples ouvriers, qui travaillent pour un salaire, sans pouvoir obtenir une part des bénéfices de l'entreprise ? Ou bien, en quittant une entreprise, doivent-ils abandonner leur part et, dès leur entrée dans une nouvelle entreprise, recevoir une part individuelle comme les ouvriers qui y travaillaient déjà auparavant ? Dans le premier cas le principe de la syndicalisation serait bientôt réduit à rien. Si du reste l'on permettait d'aliéner les parts, l'on verrait bientôt réapparaître la situation existant avant la réforme. Mais si l'ouvrier en quittant une entreprise perd sa part et en reçoit une en entrant dans une autre

[1] Aussi est-ce une appellation trompeuse d'appeler le syndicalisme : « capitalisme ouvrier » comme je l'ai fait moi aussi. (*Nation, Staat und Wirtschaft*, p. 164.).

entreprise, alors les ouvriers, qui subiraient de ce fait un préjudice, s'opposeraient énergiquement à tout changement dans la production. L'organisation d'un plus grand rendement du processus du travail serait combattue par eux, si elle avait pour conséquence le libre placement des ouvriers. D'autre part les ouvriers d'une entreprise ou d'une branche de production se refuseraient à ce qu'on donnât une plus grande extension à l'exploitation par l'embauchage de nouveaux ouvriers, s'ils craignaient que cela ne réduisît leur revenu sur la propriété. Bref, le syndicalisme rendrait à peu près impossible une transformation de la production. Là où le syndicalisme serait maître, il ne saurait plus être question de progrès économique.

Le syndicalisme, en tant que but, est tellement stupide, qu'il n'a jamais trouvé parmi ses représentants d'écrivains qui eussent le courage de le recommander ouvertement et clairement. Ceux qui se sont faits les champions de ce qu'ils appelaient le « socialisme syndical » n'en ont jamais étudié à fond les problèmes. Le syndicalisme n'a jamais été autre chose que l'idéal d'une horde de pillards.

5. — Le semi-socialisme

La propriété naturelle des moyens de production peut être partagée, comme elle l'est en général dans la société capitaliste[1]. Cependant le pouvoir de libre disposition qui revient à celui qui a en main la direction du processus de production, pouvoir que nous désignons uniquement comme propriété, ne peut ni être partagé, ni être limité. Ce pouvoir peut bien revenir à plusieurs personnes en commun, mais il ne peut être partagé de telle sorte que le pouvoir de libre disposition se morcelle en plusieurs pouvoirs de libre disposition. On ne peut disposer de l'emploi d'un bien dans la production que d'une manière unique et homogène. On ne peut décomposer cet emploi en ses éléments. Au sens naturel la propriété ne peut pas être limitée. Si l'on parle de limitation, ou s'il s'agit de resserrer un tant soit peu une définition juridique trop lâche, ou il s'agit de la constatation d'un fait, à savoir que la propriété au sens naturel revient dans un cas concret à un autre que le propriétaire au regard de la loi.

Aussi tous les essais pour trouver un compromis, moitié, moitié, entre la propriété commune et la propriété privée des moyens de production, sont-ils voués à un échec. La propriété est toujours là où est le droit de disposition[2]. C'est pourquoi le socialisme d'État et l'économie dirigée qui veulent conserver le nom et la forme juridique

[1] Voir plus haut, pp. 33 et suiv.
[2] Sur l'interventionnisme, voir mon livre : *Kritik des Interventionismus*, pp. 1 et suiv.

de la propriété privée, mais en réalité la socialisent, en subordonnant aux ordres de l'État l'exercice du pouvoir de disposition sont, au vrai sens du mot, des systèmes socialistes. La propriété privée n'existe que là où l'individu peut user de sa propriété des moyens de production de la manière qu'il juge la plus avantageuse. Que ce faisant il serve les intérêts des autres membres de la société parce que dans une société où il existe la division du travail, l'individu est le serviteur de tous et tous sont les maîtres de l'individu, cela ne change rien au fait qu'il cherche lui-même le chemin où il pourra le mieux servir.

On ne saurait non plus arriver à un compromis en mettant une partie des moyens de production à la disposition de la société et en laissant le reste à la disposition des individus. Les deux systèmes se dressent alors l'un à côté de l'autre, sans liaison entre eux, et étendant leur activité aussi loin que le leur permet la place qu'ils occupent. Ce mélange des principes d'organisation sociale apparaîtra à tout individu comme stupide et nuisible. Personne ne saurait trouver juste que le principe qu'il tient pour le plus juste ne soit pas réalisé jusqu'au bout. Personne ne peut affirmer que l'un ou l'autre principe ne se montre à l'épreuve le meilleur que pour tel ou tel groupe de moyens de production. Lorsque cette idée semble être exprimée, on veut en réalité affirmer que tel système doit ou bien être appliqué au moins à un groupe de moyens de production, ou qu'il ne peut être concédé au plus qu'à un groupe. Le compromis n'est jamais que le résultat de la situation présente de la lutte entre les deux principes, et non une création due à une étude pénétrante du problème. Considérées du point de vue des deux partis ces demi-mesures représentent un demi-succès provisoire sur la route qui mène au succès intégral.

Il est vrai que le plus connu et le plus considéré des systèmes de compromis croit pouvoir préconiser comme une organisation durable cette demi-réforme. Les réformistes agraires veulent socialiser les facteurs de production naturels, mais pour le reste laisser subsister la propriété privée des moyens de production. Ils partent de l'idée, évidente à leurs yeux, que la propriété commune des moyens de production amène un plus fort rendement de la production que la propriété privée. Comme ils considèrent le sol comme le moyen de production le plus important ils veulent en transférer la propriété à l'État. L'idée de la réforme agraire tombe en même temps que la thèse qui soutient que la propriété commune obtient de meilleurs résultats que la propriété privée. Celui qui considère le sol comme le plus important moyen de production, doit précisément lutter pour la propriété privée du sol, s'il tient la propriété privée pour la forme supérieure de l'économie.

Les mêmes observations sont valables pour un système exposé avec une présomption énorme, mais fort peu connu en dehors d'un petit milieu viennois : l'idée du droit à la subsistance de Popper-Lynkeus. Popper veut au moyen de la production socialiste assurer à chacun un certain minimum lui permettant de suffire à ses besoins. Pour le reste la propriété privée des moyens de production doit subsister. Après avoir fait son temps de service dans « l'armée chargée du ravitaillement » de l'organisme socialiste de la production, l'individu jouit de sa liberté personnelle et peut à son gré exercer son activité comme ouvrier, ou comme chef d'entreprise dans la partie non socialiste de l'État, mais il recevra sa vie durant le « minimum en denrées[1]. » Popper part aussi de l'idée que la production socialiste est d'un meilleur rendement qu'une autre. Si l'on constate que cette idée est indéfendable, tous les calculs de Popper doivent être rangés parmi les fantaisies sans fondement réel.

[1] Cf. Popper-Lynkeus, *Die allgemeine Nährpflicht*, Vienne, 1912, pp. 333 et suiv.

TROISIÈME PARTIE :
LA DOCTRINE DE L'INÉLUCTABILITÉ DU SOCIALISME

SECTION I — L'ÉVOLUTION SOCIALE

CHAPITRE PREMIER — LE CHILIASME SOCIALISTE

1. — Origine du chiliasme

Le socialisme tige sa force de deux sources différentes. D'une part c'est une exigence éthique, politique et économico-politique : l'économie « immorale » du capitalisme doit être remplacée par l'ordre social socialiste répondant aux exigences les plus hautes de la moralité ; la « dictature économique » exercée sur la masse par une minorité doit céder la place à un ordre coopératif seul capable de rendre possible l'avènement de la vraie démocratie ; le système irrationnel de l'économie privée, l'économie anarchique fondée sur le profit, doit disparaître devant l'économie planifiée, seule rationnelle parce que seule fondée sur des principes uniformes. Le socialisme apparaît ainsi comme un but vers lequel nous devons tendre parce qu'il est à la fois moral et rationnel. Il s'agit donc de vaincre les résistances que lui opposent l'incompréhension et la mauvaise volonté. Telle est l'idée fondamentale du socialisme que Marx et son école appellent le socialisme utopique.

Mais d'un autre côté nous voyons le socialisme se présenter comme l'aboutissement nécessaire de toute l'évolution historique. Une force obscure, à laquelle il est impossible de se soustraire, conduit par degrés l'humanité à des formes plus hautes d'existence sociale et morale. L'histoire est un mouvement progressif de purification au terme duquel le socialisme représente la perfection. Cette conception ne contredit pas les idées du socialisme utopique. Elle les contient toutes en elle dans la mesure où elle postule que l'ordre socialiste est meilleur, plus noble et plus beau que l'ordre non socialiste. Mais elle les dépasse dans la mesure où elle considère l'évolution vers le socialisme — évolution qui lui semble un progrès, un mouvement vers un stade plus élevé — comme indépendante de la volonté humaine. Le socialisme est une nécessité naturelle, le résultat inévitable vers

lequel tendent les forces de la vie sociale ; telle est l'idée fondamentale du socialisme évolutionniste qui, sous sa forme marxiste, s'est donné à lui-même le nom orgueilleux de socialisme « scientifique. »

On s'est récemment donné beaucoup de peine pour prouver que les idées qui dominent la conception matérialiste ou économique de l'histoire avaient déjà été exprimées avant Marx par d'autres penseurs, et parmi eux par certains de ceux que Marx et ses disciples se plaisent à qualifier dédaigneusement d'utopistes. Mais ces recherches et la critique de la conception matérialiste de l'histoire qui les accompagne ont tendance à restreindre beaucoup trop l'étendue du problème en ne s'occupant que des particularités de la théorie marxiste de l'évolution, de son caractère spécifiquement économique et de l'importance qu'elle donne à la lutte des classes, sans tenir compte que le marxisme est aussi une théorie de la perfection, du progrès et de l'évolution.

La conception matérialiste de l'histoire contient trois éléments qui se combinent pour former un système clos mais dont chacun présente une signification particulière à l'intérieur de la théorie marxiste. Cette conception est tout d'abord une méthode déterminée de recherche historique et sociologique ; en tant que telle elle essaie d'expliquer la relation qui existe entre la « structure » économique et la vie tout entière d'une période donnée. Elle est ensuite une théorie sociologique en tant qu'elle érige en élément sociologique un concept déterminé de classe et de lutte des classes. Enfin elle est une théorie du progrès, une doctrine concernant la destinée de l'humanité, le sens et la nature, le but et la fin de la vie humaine. Or cet aspect de la conception matérialiste de l'histoire, qui a moins attiré l'attention que les deux premiers, est précisément le seul qui intéresse la doctrine socialiste en tant que telle. Il est évident que la conception matérialiste de l'histoire, en tant que simple méthode de recherche, simple principe heuristique pour la connaissance de l'évolution sociale, demeure encore incapable de rien affirmer en ce qui concerne la nécessité de l'avènement d'une société socialiste. De l'étude de l'histoire économique ne découle pas d'une façon nécessaire la conclusion que la société tend vers le socialisme. Il en va de même de la théorie de la lutte des classes. Si l'on admet que l'histoire de toute la société antérieure se confond avec l'histoire des luttes de classe, il devient difficile de comprendre pourquoi la lutte des classes cesserait brusquement d'exister. Ne pourrait-on supposer que ce qui a toujours constitué l'essence de l'histoire continuera jusqu'à la fin des siècles à jouer ce rôle ? Ce n'est que dans la mesure où elle est une théorie du progrès que la conception matérialiste de l'histoire peut s'occuper du but vers lequel tend l'évolution historique et affir-

mer que la ruine du capitalisme et la victoire du prolétariat sont également inévitables. Rien n'a contribué davantage à l'extension des idées socialistes que cette croyance en la fatalité du socialisme. Il n'est pas jusqu'à la majorité des adversaires du socialisme qui ne soient sous le charme de cette théorie et qui ne se sentent paralysés par elle dans leur résistance. L'homme cultivé craindrait de paraître rétrograde s'il ne se montrait imprégné d'esprit social, car l'âge du socialisme, le jour historique du quatrième état est censé s'être déjà levé et quiconque demeure encore partisan du libéralisme est par là même un réactionnaire. Toute conquête de l'idée socialiste qui nous rapproche du système de production socialiste, est considérée comme un progrès ; toute mesure protégeant la propriété privée est un recul. Les uns avec mélancolie, ou même avec une tristesse plus profonde, les autres avec joie assistent à la disparition progressive de la propriété privée dans le cours des temps, mais tous sont convaincus que l'histoire l'a vouée irrévocablement à la ruine.

En tant que théorie du progrès transcendant à la fois l'expérience réelle et toute expérience possible, le *matérialisme historique* ne relève pas de la science, mais de la métaphysique. L'essence de toute métaphysique de l'évolution et de l'histoire réside dans une théorie du commencement et de la fin, de l'origine et du but des choses. Ou bien elle est cosmique, auquel cas elle cherche à expliquer l'univers entier, ou bien elle est anthropocentrique et alors c'est sur l'homme seul qu'elle fait porter son effort. Elle peut être religieuse ou philosophique. Les théories anthropocentriques de l'évolution ayant un caractère philosophique sont connues sous le nom de philosophies de l'histoire. Les théories de l'évolution ayant un caractère religieux, — théories qui sont toujours nécessairement anthropocentriques, car seule une doctrine anthropocentrique est capable de justifier la haute signification attachée à l'humanité par la religion — admettent généralement à leur base l'idée d'un paradis originel, d'un âge d'or dont l'humanité s'éloigne sans cesse davantage pour revenir finalement à un âge de perfection égale ou même supérieure. Tout cela implique en règle générale l'idée du salut. L'humanité sera délivrée par le retour de l'âge d'or de tous les maux qui se sont abattus sur elle dans l'âge du mal. La doctrine tout entière apparaît ainsi comme une promesse de salut sur la terre. Elle ne doit pas être confondue avec ce raffinement suprême de l'idée religieuse de salut que l'on trouve dans les doctrines qui transportent le salut de l'homme de sa vie terrestre dans un au-delà meilleur. Dans ces doctrines le séjour sur terre de l'individu n'apparaît jamais comme une fin en soi ; il n'est que la préparation à une existence d'un autre ordre, meilleure et sans souf-

frances, existence qui peut consister aussi bien dans un non-être que dans une dissolution dans le tout ou un anéantissement.

Pour notre civilisation la promesse de salut des prophètes juifs fut d'une importance particulière. Ils n'annoncent pas le salut dans un au-delà meilleur ; ils annoncent un royaume de Dieu sur terre. « Vois, dit le Seigneur, voici venir le jour où l'on pourra en même temps labourer et moissonner, planter la vigne et aller au pressoir ; et les montagnes ruisselleront de vin doux et toutes les collines seront fertiles[1]. » « Les loups vivront avec les agneaux et les léopards reposeront auprès des chevreaux. Un petit enfant conduira côte à côte les veaux et les jeunes lions et le bétail à l'engrais. Et les vaches et les ours iront ensemble au pâturage, et leurs petits reposeront côte à côte ; et les lions mangeront du foin comme les bœufs. Et le nourrisson jouera près du nid de l'aspic, et l'enfant sevré mettra sa main dans l'antre du basilic. On ne pourra détruire ni faire de mal sur toute ma montagne sacrée ; car la terre sera pleine de la connaissance du Seigneur, comme les eaux couvrent la mer[2]. » Une telle promesse de salut ne peut être accueillie avec joie que si elle concerne le futur immédiat. Et en effet Isaïe dit que l'homme n'est séparé de l'heure promise que par « un court moment[3]. » Mais plus l'accomplissement de la prophétie se fait attendre, plus les croyants deviennent impatients. Que leur importe un royaume de salut dont ils ne pourront voir l'avènement ? C'est ainsi que nécessairement la promesse du salut doit s'élargir en une doctrine de la résurrection des morts, d'une résurrection qui fera comparaître chaque individu devant le tribunal du Seigneur, lequel séparera alors les bons des méchants.

Le judaïsme est plein de telles idées, lorsque Jésus apparaît au milieu de son peuple comme le Messie. Il ne vient pas seulement annoncer le salut imminent ; il apparaît aussi comme le réalisateur de la prophétie, il apporte avec lui le royaume de Dieu[4]. Il va parmi le peuple et prêche, mais le monde poursuit sa marche comma auparavant. Il meurt sur la croix, mais tout continue d'être comme par le passé. Cela ébranle tout d'abord profondément la foi des disciples. Sur le moment ils sont désemparés et la petite communauté primitive se disperse. Seule la croyance dans la résurrection du Crucifié les ranime, les emplit d'un nouvel enthousiasme et leur donne la

[1] Amos, IX, 13.
[2] Isaïe, XI, 6-9.
[3] Isaïe, XXIX, 17.
[4] Nous n'avons pas à examiner ici de plus près la question de savoir si Jésus lui-même est ou non considéré comme le Messie. La seule chose qui nous importe, c'est qu'il annonça la venue imminente du royaume de Dieu et que la communauté primitive le regarda comme étant le Messie.

force de gagner à leur doctrine de salut de nouveaux adeptes[1]. L'évangile de salut qu'ils prêchent demeure le même que le Christ avait prêché : le Seigneur est proche, et avec lui le grand jour du jugement et de la rénovation du monde, de la fondation du royaume de Dieu à la place des royaumes du monde. Mais à mesure que l'attente et l'espoir d'un retour imminent du Christ s'évanouissaient, à mesure que les communautés grandissantes commençaient à se constituer en vue d'une plus longue période d'attente, la croyance au salut devait aussi se transformer. Aucune religion durable n'aurait pu se constituer sur la croyance en l'avènement imminent du royaume de Dieu ; chaque jour qui se serait écoulé sans que la prophétie s'accomplît aurait menacé dangereusement la stabilité de l'Église. L'idée fondamentale du christianisme primitif que le royaume de Dieu était proche dut se transformer dans le culte du Christ, dans la croyance à la présence divine dans la communauté du seigneur ressuscité, et à la rédemption du monde pécheur par lui. Ainsi seulement put se fonder l'Église chrétienne. Dès lors a disparu de la doctrine chrétienne l'attente d'un royaume de Dieu sur la terre. L'idée du salut s'idéalise : par le baptême, le croyant devient une partie du corps de Jésus. « Dès l'époque apostolique le royaume de Dieu s'identifie avec l'Église, et il ne subsiste de l'avènement de ce royaume que la glorification de l'Église, la destruction de l'enveloppe terrestre et la libération du trésor étincelant de sa prison mortelle. En outre le royaume de Dieu est remplacé par « l'Eschatologie », Ciel, Enfer et Purgatoire, l'Immortalité et l'Au-delà, ce qui représente un contraste de la plus haute signification avec l'évangile. Mais ce terme lui-même est dépassé et à la fin le royaume « millénaire » est réalisé dans l'Église elle-même[2]. »

Cependant il y avait encore un autre moyen d'aborder les difficultés qui naissent du fait que la réalisation de la prophétie était repoussée beaucoup plus loin qu'on ne l'avait cru primitivement. On pouvait trouver un refuge dans la croyance qui avait jadis soutenu les prophètes. D'après cette doctrine le Christ doit revenir et fonder sur la terre un royaume de salut qui durera mille ans. Condamnée par l'Église comme hérétique, cette doctrine revit sans cesse non seulement en tant que croyance religieuse et politique, mais surtout en tant qu'idée de révolution sociale et économique.

Du chiliasme chrétien, qui se développe à travers les siècles avec une force constamment renouvelée, une ligne continue conduit au

[1] Cf. Pfleiderer, *Das Urchristentum*, 2e édition, Berlin, 1902, tome I, pp. 7 et suiv.

[2] Cf. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Gesammelte Schriften, Tubingue, 1912, tome I, p. 110).

chiliasme philosophique, qui au XVII^e siècle représente l'interprétation rationaliste du christianisme, et de là à Marx et Lénine, en passant par Saint-Simon, Hegel et Weitling[1]. Il est assez curieux de noter que c'est précisément le socialisme ainsi dérivé d'idées mystiques, dont l'origine se perd dans la nuit des temps, qui se qualifie lui-même de socialisme scientifique, tandis qu'il cherche à discréditer en lui donnant le nom d'utopique le socialisme enfanté par les considérations rationnelles des philosophes.

Les métaphysiques anthropocentriques de l'évolution, à caractère philosophique, ressemblent dans tous leurs traits essentiels aux métaphysiques religieuses. Dans leur évangile de salut on découvre le même curieux mélange d'imagination débordante et extatique, de banalité prosaïque et de grossier matérialisme qui se découvre déjà dans les plus anciennes prophéties messianiques. Tout comme la littérature chrétienne, qui cherche à interpréter les écrits apocalyptiques, elles tentent de prouver leur validité par rapport à la vie en interprétant les événements historiques concrets. Ce en quoi elles se montrent souvent ridicules, faisant intervenir en toute occasion importante une théorie qui non seulement rend compte de l'événement considéré mais qui embrasse en même temps toute l'histoire de l'univers. Combien de ces philosophies de l'histoire la guerre mondiale n'a-t-elle pas enfantées !

2. — Le chiliasme et la théorie de la société

La philosophie métaphysique de l'histoire doit être distinguée rigoureusement de la philosophie rationnelle. Cette dernière est construite uniquement sur l'expérience et cherche à obtenir des résultats ayant un fondement logique et empirique. Là où elle est contrainte d'aller plus loin, elle tente de le faire au moyen d'hypothèses. Mais elle demeure toujours clairement consciente du point précis où l'expérience s'arrête et où commence l'interprétation hypothétique. Là où l'expérience est possible elle évite de faire intervenir des fictions conceptuelles ; elle ne cherche jamais à supplanter la science expérimentale. Son seul but consiste à unifier notre conception des événements sociaux et du cours de l'évolution historique. De cette façon seulement elle parvient à déterminer la loi qui régit les transformations des conditions sociales. En indiquant, ou essayant d'indiquer, la force sous l'action de laquelle la société se forme, elle s'efforce de révéler le principe qui gouverne l'évolution sociale. Ce prin-

[1] Cf. Gerlich, *Der Kommunismus als Lehre vom tausendjährigen Reich*, Munich, 1920, pp. 17 et suiv.

cipe est admis comme éternellement valable, c'est-à-dire que l'on considère qu'il agira aussi longtemps que la société existera. S'il en était autrement, il faudrait établir un second principe à côté du premier et montrer dans quelles conditions l'un et l'autre agissent. Mais il arriverait alors que la loi gouvernant l'alternance des deux principes serait la loi dernière de la vie sociale.

La détermination du principe selon lequel la société se constitue et les transformations des conditions sociales s'accomplissent, est tout autre chose que la détermination de la voie suivie par l'évolution sociale. Cette voie est nécessairement limitée. Elle a un commencement et une fin. Le règne d'une loi au contraire est nécessairement illimité : il n'a ni commencement ni fin. Il est la continuité, et non l'événement. La loi est imparfaite si elle ne permet de définir qu'une portion de l'évolution sociale et nous laisse dans l'embarras au-delà d'un certain point. Elle cesserait par là même d'être une loi. L'évolution sociale ne peut s'achever qu'avec la société elle-même.

La conception téléologique décrit la voie suivie par l'évolution dans tous ses détours et tous ses méandres. Aussi est-elle d'une façon typique une théorie *de degrés*. Elle nous montre les étapes successives que parcourt la civilisation jusqu'au moment où elle en atteint une qui est nécessairement la dernière puisque aucune autre ne la suit. Quand ce point est atteint, il devient impossible de comprendre comment le déroulement de l'histoire peut se poursuivre[1].

La philosophie chiliastique de l'histoire se place au « point de vue de la Providence, point de vue qui se situe au-delà de toute sagesse humaine » ; elle veut prophétiser, comme seul « l'œil divin »

[1] Cf. Wundt, *Ethik*, 4e édition, Stuttgart, 1912, Tome II, p. 246. — Un exemple caractéristique de la rapidité avec laquelle les représentants de cette tendance sont disposés à considérer comme atteint le terme de toute évolution, nous est fourni par Engels dans son étude sur l'histoire de la guerre. Engels y exprime — en 1878 — l'opinion que la guerre franco-allemande représente dans l'histoire de la guerre « un tournant d'une tout autre importance que toutes les guerres antérieures. » « Les armes sont si perfectionnées qu'un nouveau progrès qui bouleverserait tout est devenu impossible. Quand on possède des canons capables d'atteindre un bataillon si éloigné qu'on le distingue à peine, et des fusils qui permettent d'obtenir le même résultat avec une seule personne comme cible et qui se chargent en moins de temps qu'il n'en faut pour viser, tout progrès ultérieur concernant la guerre de campagne est plus ou moins indifférent. L'ère de l'évolution est donc close de ce côté en ce qui touche l'essentiel. » (*Herrn Dührings Umwältzung der Wissenschaft*, p. 176.) — Jugeant des conceptions étrangères, Marx sait très bien mettre en lumière la faiblesse de la *théorie des degrés*. D'après cette doctrine, dit-il, « il y a eu une histoire, mais il n'y en a plus. » (*Das Elend der Philosophie*, traduction allemande de Bernstein et Kautsky, 8e édition, Stuttgart, 1920, p. 104) Il oublie seulement de noter qu'il en ira de même de sa propre doctrine le jour où la socialisation des moyens de production aura été réalisée.

pourrait le faire[1]. Ce qu'elle enseigne peut être appelé Poésie, Prophétie, Foi, Espérance ; en aucun cas ce ne saurait être de la connaissance ni de la science. Et l'on ne saurait davantage appeler cela une hypothèse, pas plus qu'on ne peut donner ce nom aux prédictions d'une voyante ou d'une tireuse de cartes. Ce fut la grande habileté des marxistes que de présenter leur doctrine chiliastique comme une science. Le succès était infaillible à une époque où l'on n'avait confiance que dans la science et où l'on repoussait toute métaphysique — à la seule fin sans doute de pouvoir se livrer les yeux fermés à la naïve métaphysique de Büchner et Moleschott.

La loi de l'évolution sociale nous dit beaucoup moins de choses que la métaphysique de l'évolution. Elle limite *a priori* ses affirmations, en reconnaissant que sa propre action peut être contrariée par l'intervention d'autres principes. Mais d'un autre côté elle n'admet aucune limite à sa validité. Elle prétend à une validité éternelle ; elle n'a ni commencement ni fin. Elle ne s'abat pas sur nous comme un destin aveugle dont nous sommes les « victimes dépourvues de volonté et incapables de résistance. » Elle ne fait que nous dévoiler la force profonde qui dirige notre propre volonté en nous révélant la conformité de cette dernière aux lois naturelles et sa nécessité. En ce sens elle éclaire, non pas la destinée de l'homme, mais ses actions.

Dans la mesure où le socialisme « scientifique » est une métaphysique, un chiliasme et une promesse de salut, il serait vain et superflu de lui opposer des arguments d'ordre scientifique. Recourir à la raison pour lutter contre des dogmes mystiques est une entreprise vaine. On n'instruit pas des fanatiques. Il faut qu'ils se cassent la tête contre les murs.

Mais le marxisme n'est pas uniquement un chiliasme. Il a malgré tout subi suffisamment l'influence de l'esprit scientifique du XIX^e^ siècle pour tenter de donner à sa doctrine un fondement rationnel. C'est de cette tentative — et de cette tentative seule — que nous allons nous occuper dans les chapitres suivants.

[1] Cf. Kant, *Der Streit der Fakultäten* (Œuvre complètes, tome I, p. 636).

CHAPITRE II — LA SOCIÉTÉ

1. — Nature de la société

L'idée de la destinée de l'homme et de l'humanité domine toutes les plus anciennes conceptions de la vie sociale. La société progresse vers un but qui lui a été fixé par la divinité. Quiconque adopte ce point de vue raisonne logiquement si, parlant de progrès et de régression, de révolution et de contre-révolution, d'action et de réaction, il prend ces termes dans l'acception où les ont pris tant d'historiens et de politiciens. L'histoire est jugée selon qu'elle rapproche ou éloigne l'humanité de son but.

Mais la science sociale ne commence d'exister en tant que telle que lorsqu'on se délivre d'un tel jugement et, d'une façon générale, de tout jugement de valeur. Elle est bien téléologique dans la mesure où toute étude causale de la volonté doit l'être nécessairement. Mais son finalisme se résout tout entier dans l'exploitation causale. La causalité demeure le principe fondamental de la connaissance, et l'existence de cette dernière ne doit pas être entravée même par la téléologie[1]. Elle n'évalue pas les fins ; elle ne peut donc pas non plus parler d'évolution vers un stade supérieur au sens où l'ont fait par exemple Hegel et Marx. À ses yeux il n'est nullement établi que toute évolution est orientée vers le haut et que toute étape nouvelle est une étape plus élevée. Et naturellement il ne lui est pas davantage possible de voir dans l'évolution historique, comme le font les philosophies pessimistes de l'histoire, une décadence continue, un mouvement progressif vers une fin mauvaise. Chercher quelles sont les forces qui gouvernent l'évolution historique, c'est chercher quelle est la nature de la société ainsi que l'origine et les causes des changements qui se produisent dans les conditions sociales. Ce qu'est la société, comment elle naît et comment elle se transforme, tels sont les seuls problèmes que peut se poser la science sociologique.

Que la vie des hommes en société soit comparable au processus biologique, c'est là une observation très ancienne. On la trouve à la base de la légende fameuse de Menenius Agrippa, rapportée par Tite-Live. La science sociale ne fit pas une grande conquête quand au XIX^e^ siècle, sous l'influence des progrès immenses accomplis par la biologie, des livres énormes furent publiés qui poussaient jusqu'à l'absurde cette analogie. Quel intérêt pouvait-il y avoir à appeler

[1] Cf. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, 2^e^ édition, Berlin, 1914, p. 359.

« substance sociale intercellulaire » les produits de l'activité humaine[1], ou à discuter sur la question de savoir quel organe du corps social correspondait au système nerveux central ? Le meilleur jugement que l'on ait porté sur cette façon de comprendre la sociologie est cette remarque d'un économiste qui disait qu'en comparant la monnaie au sang et la circulation de la monnaie à la circulation du sang, on faisait autant pour la biologie qu'on pourrait faire pour l'économie en comparant le sang à la monnaie et la circulation du sang à la circulation de la monnaie. La biologie moderne a emprunté à la science sociale quelques-uns de ses concepts les plus importants, tels ceux de l'évolution, de division du travail et de lutte pour la vie, mais elle ne s'en est pas tenue à des métaphores et à des raisonnements par analogie ; allant plus loin, elle est passée à l'exploitation des matériaux accumulés tandis que la sociologie biologique se bornait à un jeu stérile avec des concepts empruntés. La tendance romantique a contribué moins encore à la connaissance des rapports sociaux avec sa théorie « organique » de l'État. En ignorant délibérément le résultat le plus important obtenu à ce jour par la science sociale — l'économie classique —, elle n'a su tirer parti pour le développement ultérieur de la science de la division du travail qui doit constituer la base de toute sociologie comme elle constitue la base de la biologie moderne[2].

La comparaison avec l'organisme vivant aurait au moins dû apprendre à la sociologie que l'organisme ne peut être conçu que comme un système d'organes, mais cela signifie seulement que la division du travail constitue le principe même de l'organisme. Ce n'est que par elle que les parties deviennent des membres dans la collaboration desquels se reconnaît l'unité qui caractérise l'organisme. Cela est vrai aussi bien des plantes et des animaux que de la société, dans la mesure où s'applique le principe de la division du

[1] C'est ce que fait Lilienfeld (*La pathologie sociale*, Paris, 1896, p. 95). Quand un gouvernement emprunte de l'argent à la maison Rothschild, la sociologie organique se représente l'opération de la façon suivante : « La maison Rothschild agit, dans cette occasion, parfaitement en analogie avec l'action d'un groupe de cellules qui, dans le corps humain, coopèrent à la production du sang nécessaire à l'alimentation du cerveau dans l'espoir d'en être indemnisées par une réaction des cellules de la substance grise dont ils ont besoin pour s'activer de nouveau et accumuler de nouvelles énergies. » (*Ibid.*, p. 104) Telle est la méthode qui affirme d'elle-même qu'elle est bâtie sur « un sol ferme » et explore « le devenir des phénomènes pas à pas en allant du simple au complexe. » (Cf. Lilienfeld, *Zur Verteidigung der organischen Methode in der Soziologie*, Berlin, 1898, p. 75).

[2] C'est un fait remarquable que les théoriciens romantiques aient insisté jusqu'à l'excès sur le caractère organique de la société tandis que la sociologie libérale s'en est abstenue. Cela n'a rien d'étonnant. Une théorie sociale véritablement organique n'avait nullement besoin d'insister sur ce caractère.

travail, on peut comparer le corps social au corps vivant. La division du travail est le « *tertium comparationis* » de l'antique comparaison.

La division du travail est le principe fondamental de toute forme de vie. Ce sont les économistes qui l'ont d'abord découvert dans le domaine de la vie sociale ; ce n'est qu'ensuite que la biologie l'a repris, Milne-Edwards le premier en 1827. Mais le fait que nous pouvons considérer la division du travail comme une loi générale ne doit pas nous empêcher de voir les différences essentielles qui existent entre le rôle qu'elle joue d'une part dans l'organisme animal et végétal et d'autre part dans la société humaine. Quelque idée que nous nous fassions de l'origine de l'évolution et du sens de la division du travail dans le domaine de la physiologie, il est évident que cela ne nous fait encore rien connaître de la nature de la division du travail dans le domaine de la sociologie. Le processus qui différencie et intègre les cellules organiques est totalement différent de celui par lequel des individus autonomes se sont groupés en société. La raison et la volonté interviennent dans ce second processus où l'on voit les unités constituantes se réunir pour former une unité supérieure et devenir ainsi les parties d'un tout : ces forces ne jouent aucun rôle dans le processus biologique. Même là où des animaux comme les fourmis et les abeilles se réunissent en « sociétés animales », c'est l'instinct qui préside à toute l'activité du groupe. Il se peut que l'instinct ait présidé de même à la naissance et aux premiers âges de la société humaine. En tant qu'être pensant et voulant, l'homme apparaît déjà comme membre d'un corps social, car un être pensant qui vivrait isolé n'est même pas concevable. « L'homme ne devient un homme que parmi les hommes » (Fichte). Le développement de la pensée humaine et celui de la société humaine ne font qu'un. Tout progrès de la société humaine est affaire de volonté. La société est un produit de la pensée et de la volonté. Elle n'a aucune existence en dehors d'elles. Son principe réside dans l'homme, non dans le monde extérieur ; son action s'exerce de l'intérieur vers l'extérieur.

Qui dit société, dit collaboration, coopération dans l'action.

Dire que la société est un organisme, c'est dire qu'elle est fondée sur la division du travail[1]. Pour comprendre toute la portée de cette idée, il faut tenir compte de tous les objets que se propose l'activité humaine et des moyens qu'elle emploie pour les atteindre. Il apparaît alors que la division du travail domine tous les rapports entre hommes pensants et voulants. L'homme moderne est un être social, non seulement parce qu'on ne peut l'imaginer subvenant isolément à ses besoins matériels mais encore parce que seule la société a rendu

[1] Cf. Izoulet, *La Cité moderne*, Paris, 1894, pages 35 et suiv.

possible le développement de ses facultés intellectuelles et sensibles. L'homme est inconcevable comme être isolé, parce que l'humanité n'existe qu'en tant que phénomène social et que l'homme n'a dépassé le stade de l'animalité que dans la mesure où l'action en commun a noué entre les individus des liens sociaux. Le passage de l'animal humain à la personne humaine n'a pu s'effectuer que par la formation de groupes sociaux et dans leur sein. L'homme s'élève au-dessus de l'animal dans la mesure où il devient social. Tel est le sens du mot fameux d'Aristote : l'Homme est un animal politique.

2. — La division du travail, principe de la société

Nous sommes encore très éloignés de saisir le secret de la vie, le principe de l'origine des organismes. Qui sait si nous le découvrirons jamais ? Tout ce que nous savons c'est que la formation d'organismes par la réunion d'individus, crée quelque chose de nouveau, quelque chose qui n'existait pas auparavant. Les organismes végétaux et animaux sont davantage que de simples agglomérats de cellules isolées ; de même la société est davantage que la somme des individus qui la composent. Nous n'avons pas encore pénétré tout le sens de ce fait. Notre pensée ne s'est pas encore libérée de la théorie mécanique de la conservation de l'énergie et de la matière, théorie qui est impuissante à nous expliquer comment d'une seule chose peuvent en naître deux. Là encore, si nous voulons étendre notre connaissance de la nature de la vie, nos recherches devront porter d'abord sur l'organisation sociale.

Historiquement, la division sociale du travail a son origine dans deux faits naturels : l'inégalité des capacités des individus et la variété des conditions extérieures de la vie humaine sur la terre. Ces deux faits n'en sont en réalité qu'un : la diversité de la nature qui ne se répète jamais mais crée un univers aux richesses inépuisables[1]. Cependant le caractère particulier de nos recherches, orientées vers la connaissance des phénomènes sociaux, nous autorise à les étudier séparément.

On constate tout d'abord que ces deux faits exercent nécessairement une influence sur l'activité humaine dès l'instant qu'elle devient consciente et logique. Ils imposent en quelque sorte aux hom-

[1] Et ce fait naturel lui-même que nous devons admettre comme une donnée en sociologie est le résultat d'un processus de différenciation et d'intégration naturel dont l'explication devra être trouvée dans le même principe qui préside à l'évolution sociale.

mes la division du travail[1]. Jeunes et vieux, hommes et femmes coopèrent en utilisant d'une façon appropriée leurs aptitudes respectives. La division géographique du travail trouve aussi là son explication : l'homme va à la chasse, la femme à la source chercher de l'eau. Si les capacités et les forces de tous les individus ainsi que les conditions extérieures de la production avaient été toujours et partout identiques, l'idée même de la division du travail n'aurait pu se former. Jamais l'homme n'aurait songé à rendre plus facile le combat qu'il devait mener pour l'existence en coopérant avec ses semblables grâce à la division du travail. Aucune vie sociale n'aurait pu naître entre des hommes aux aptitudes naturelles identiques dans un monde géographiquement uniforme[2]. Peut-être les hommes seraient-ils rassemblés pour effectuer des travaux dépassant les forces des individus isolés. Mais de telles associations ne suffisent pas à constituer une société. Les rapports qu'elle crée sont éphémères ; ils ne durent pas au-delà de leur cause. La seule importance qu'ils aient dans l'origine de la vie sociale est qu'ils créent entre les hommes un rapprochement qui les amène à reconnaître la différence de leurs aptitudes naturelles et contribue ainsi à faire naître la division du travail.

Mais dès que la division du travail apparaît, elle exerce elle-même une influence sur les aptitudes des hommes groupés en société et contribue encore à les différencier. Elle rend possible le perfectionnement des dons individuels par quoi elle devient elle-même plus féconde. Grâce à la coopération sociale les hommes sont capables d'accomplir des travaux dépassant les forces des individus isolés et dans les travaux mêmes que ceux-ci auraient pu accomplir seuls, le résultat s'en trouve amélioré. Mais l'importance de la coopération

[1] Durkheim (*De la division du travail*, Paris, 1893, pp. 284 et suiv.) s'efforce, en se référant à Auguste Comte et en s'opposant à Spencer de démontrer que la division du travail ne s'explique pas, contrairement à l'opinion des économistes, par le fait qu'elle rend le travail plus productif. Elle est selon lui le résultat de la lutte pour la vie. À mesure que croît la masse sociale, la lutte pour la vie se fait plus âpre. Les individus se trouvent ainsi contraints de se spécialiser dans leur travail, sous peine de succomber. Mais Durkheim oublie que la division du travail ne donne aux individus ce moyen de salut que parce qu'elle rend le travail plus productif. Il en vient à rejeter la théorie qui fonde la division du travail sur l'augmentation du rendement en s'appuyant sur une conception erronée du principe fondamental de l'utilitarisme et de la loi de satisfaction des besoins (*Op. cit.*, pp. 218 et suiv., 257 et suiv.). Sa théorie selon laquelle la civilisation progresse par suite des changements de volume et de densité de la société est insoutenable. C'est parce que le travail devient plus productif et peut nourrir un plus grand nombre d'hommes que la population croît et non vice versa.

[2] En ce qui concerne le rôle de la diversité géographique des conditions de production dans l'origine de la division du travail, cf. von den Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens*, 2e édition, Berlin, 1897, pp. 196 et suiv.

ne se borne pas là. Pour en comprendre toute la portée il faut déterminer tout d'abord les conditions exactes de l'augmentation de la production qu'elle entraîne.

La théorie de la division internationale du travail est l'une des conquêtes les plus importantes de l'économie politique classique. Elle montre que, aussi longtemps que, pour des raisons quelconques, les migrations de capital et de la main d'œuvre d'un pays à l'autre rencontrent des obstacles, ce n'est pas le coût absolu de la production mais son coût relatif qui détermine la division du travail[1]. Si l'on applique les mêmes principes à la division du travail entre les individus, on découvre que l'individu a intérêt à coopérer non seulement avec celui qui lui est supérieur à tel ou tel point de vue, mais aussi avec celui qui lui est inférieur en tout. Supposons par exemple que A et B fabriquent des objets p et q ; A met trois heures pour faire un objet p et B cinq heures ; il met deux heures pour faire un objet q et B quatre heures. Dans ces conditions A aura intérêt à collaborer avec B quoiqu'il lui soit supérieur en tout, à la condition de ne fabriquer que des objets q pour lesquels sa supériorité sur B est la plus grande et de laisser B le soin de fabriquer des objets p.

En effet supposons d'abord que A et B, travaillant isolément, consacrent chacun trois heures à la fabrication des objets p et autant à la fabrication des objets q. A aura ainsi fabriqué 20 p + 30 p et B 12 p + 15 q. Au total 32 p + 45 q.

Supposons maintenant que A fabriquant uniquement des objets q et B des objets p, pendant la même durée totale, soit cent vingt heures. La production totale sera de 24 p + 60 p. Si l'on compare les résultats, compte tenu de la valeur d'équivalence de p et q pour chacun des deux intéressés, soit pour A, p = (3/2) q et pour B (5/4) q, on constate aisément que le résultat obtenu dans le deuxième cas (24 p + 60 q) est supérieur à celui (32 p + 45 q) obtenu dans le premier cas. Il en résulte clairement que tout élargissement de la communauté de travail humaine est avantageux pour tous les individus qui y participent. Celui qui collabore avec des associés plus doués, plus capables, plus actifs n'est pas seul à en retirer un profit. Il en va de même pour celui qui se joint à des associés moins doués, moins capables, plus paresseux. L'avantage de la division du travail est toujours réciproque : il ne se limite pas aux cas où le travail accompli en commun n'aurait pu l'être par l'individu isolé.

[1] Cf. Ricardo, *Principles of poltical Economy and Taxation*, pp. 76 et suiv. ; Mill, *Principles of political Economy*, pp. 348 et suiv. ; Bastable, *The Theory of International Trade*, 3e édition, Londres, 1900, pages 16 et suiv.

L'accroissement du rendement par la division du travail amène les hommes à ne plus se considérer comme des adversaires dans la lutte pour la vie mais comme des associés dans une lutte soutenue en commun pour le bien de tous. Elle transforme les ennemis en amis, fait sortir la paix de la guerre et des individus fait une société[1].

3. — Organisme et organisation

Entre organisme et organisation il y a la même différence qu'entre vie et machine, qu'entre une fleur naturelle et une fleur artificielle. Dans la plante naturelle chaque cellule a sa vie, à la fois pour elle-même et dans les rapports qu'elle entretient avec les autres cellules. Exister ainsi pour soi et se conserver, c'est là ce qui nous appelons la vie. Dans la plante artificielle les différents éléments ne s'assemblent pour former un tout que dans la mesure où agit la volonté de celui qui les a réunis. Ce n'est que dans cette mesure que, dans l'organisation, les éléments composants sont en relation les uns avec les autres. Chacun d'eux n'occupe que la place qui lui est assignée et ne l'abandonne pour ainsi dire que sur un ordre donné. Ils ne peuvent avoir de vie, c'est-à-dire exister pour eux-mêmes, dans le cadre de l'organisation, que dans la mesure où leur créateur les a fait entrer déjà vivants dans la création. Le cheval que le charretier a attelé à sa voiture vit en tant que cheval. Dans l'organisation que constitue l'attelage le cheval est tout aussi étranger au véhicule que le moteur l'est à la voiture qu'il meut. Les éléments peuvent même manifester leur vie propre en s'opposant à l'organisation : c'est le cas par exemple du cheval qui s'emballe ou de la fleur artificielle dont les tissus se désagrègent sous l'influence d'une action chimique. Il en est de même de l'organisation humaine. Elle est elle aussi le résultat d'un acte de volonté comme la société. Mais la volonté qui la crée ne peut davantage donner naissance à un organisme social vivant que le fabricant de fleurs ne peut créer une rose vivante. L'organisation ne saurait durer qu'aussi longtemps que s'exerce la volonté qui l'a créée. Les éléments qui la composent ne forment un tout que dans la mesure où la volonté du créateur s'impose à eux, dans la mesure où elle réussit à intégrer leur vie propre dans l'organisation elle-même.

[1] « Le commerce fait du genre humain qui n'avait à l'origine que la communauté de la race, une unité sociale réelle. » (Cf. Steinthal, *Allgemeine Ethik*, Berlin, 1885, p. 208) Mais le commerce n'est pas autre chose qu'un des procédés techniques de la division du travail. Sur la division du travail dans la sociologie de saint Thomas d'Aquin, cf. Schreiber : *Die volkswirtschaftlichen Anschauungen der Scholastik seit Thomas von Aquin*, Iéna, 1913, pp. 19 et suiv.

Dans le bataillon à l'exercice, il n'existe qu'une volonté, celle du chef ; tout ce qui intervient d'autre dans l'organisation « bataillon » n'est que machine sans vie. Dans cette extinction de la volonté, maintenue vivante dans la mesure seulement où elle sert les fins du corps de troupe organisé, réside l'essence du dressage militaire. Dans la tactique linéaire, dans laquelle la troupe ne doit être rien de plus qu'une organisation, le soldat est « dressé ». Aucune vie ne subsiste dans le corps de troupe ; l'individu continue d'avoir sa vie propre, mais en dehors et indépendamment du corps auquel il appartient, quelquefois en révolte contre lui, jamais dans son sein. La tactique moderne qui repose sur l'initiative du tirailleur, devait nécessairement mettre à son service la vie de chaque soldat, sa pensée et sa volonté. Son but n'est plus seulement de « dresser » le soldat, mais de l'éduquer.

L'organisation est une association fondée sur l'autorité, l'organisme une association fondée sur la mutualité. La pensée primitive considère toujours les choses comme ayant été organisées du dehors et jamais comme s'étant formées du dedans, organiquement. L'homme voit la flèche qu'il a taillée, il sait comment elle a été faite et comment elle est mise en mouvement ; ainsi demande-t-il de toutes choses qui les fabrique et les met en mouvement. Il s'enquiert du créateur de tout être vivant, de l'auteur de tout changement dans la nature et toujours il trouve une explication animiste. Ainsi naissent les dieux. L'homme considère la communauté organisée dans laquelle un ou plusieurs maîtres s'opposent à la masse des sujets et ce spectacle le conduit à comprendre la vie comme une organisation et non comme un organisme. De là la vieille conception qui voit dans le cerveau le maître du corps et qui emploie le mot « chef » aussi bien pour désigner la tête que le dirigeant d'une organisation.

En cessant de considérer toutes choses comme des organisations et en reconnaissant la nature de l'organisme, la science a fait un de ses progrès essentiels. Avec tout le respect dû aux penseurs anciens, on peut affirmer que ce fut là surtout, dans le domaine de la science sociale, l'œuvre du XVIII[e] siècle ; ses principaux artisans furent les créateurs de l'économie classique et leurs précurseurs immédiats. Les biologistes n'ont fait que les suivre. Ils ont renoncé à toutes les conceptions animistes et vitalistes. Pour la biologie moderne la tête n'est plus « le chef » qui gouverne le corps. Il n'y a plus dans le corps vivant de maître et de sujet, d'opposition entre la tête et les membres, entre la fin et les moyens. Il n'y a plus que des membres, des organes.

Vouloir organiser la société est tout aussi chimérique que vouloir dépecer une plante pour tirer de ses parties mortes une plante nou-

velle. Une organisation de l'humanité ne serait concevable qu'à condition de détruire d'abord l'organisme social existant. Cette raison seule voue à l'échec les tentatives collectivistes. On pourrait parvenir à créer une organisation embrassant l'humanité tout entière. Mais ce ne serait toujours qu'une organisation, en marge de laquelle la vie sociale continuerait d'exister, une organisation que les forces sociales pourraient à chaque instant transformer et détruire, et qu'elles détruiraient certainement le jour où elle entreprendrait de se dresser contre elles. Pour faire du collectivisme une réalité, il faudrait tout d'abord anéantir toute vie sociale et édifier ensuite l'état collectiviste. Les bolcheviks raisonnent d'une façon parfaitement logique, quand ils estiment nécessaire de dénouer d'abord tous les liens sociaux existants et de jeter bas l'édifice social dressé au cours des siècles pour élever sur les ruines une nouvelle construction. Ils oublient seulement que des individus isolés, entre lesquels n'existe aucune sorte de relation sociale, ne pourraient même plus entrer dans une organisation.

Il n'est d'organisations possibles que dans la mesure où elles ne heurtent pas les réalités organiques. Toute tentative pour atteler la volonté humaine à une tâche à laquelle elle répugne est condamnée à échouer. Une organisation ne peut prospérer qu'autant qu'elle repose sur la volonté de ses membres et sert leurs fins.

4. — L'individu et la société

Il ne suffit pas qu'existent entre des individus des rapports réciproques pour qu'il y ait société. De tels rapports existent entre les animaux : le loup mange l'agneau ; le loup et la louve s'accouplent. Cependant nous ne parlons pas de sociétés animales, de sociétés de loups. Le loup et l'agneau, le loup et la louve sont, il est vrai, membres d'un organisme : la nature. Mais à cet organisme manque le caractère spécifique de l'organisme social : il n'est pas régi par la volonté et l'action. C'est pourquoi aussi les rapports entre les sexes ne sont pas en eux-mêmes des rapports sociaux ; ils obéissent à l'instinct. La société ne commence que lorsqu'apparaît chez les individus la volonté d'agir ensemble. Poursuivre en commun des desseins que l'on ne saurait réaliser seul ou qu'on réaliserait moins bien, coopérer, voilà l'essence de la société[1].

Ainsi la société n'est-elle pas une fin mais un moyen, un moyen mis au service de chacun des associés pour atteindre ses propres

[1] La thèse de Guyau qui fait découler le social de la dualité des sexes est donc également insoutenable (cf. Guyau, *Sittlichkeit ohne Pflicht*, trad. Schwarz, Leipzig, p. 113).

buts. La société n'est possible que parce que les volontés d'individus différents peuvent s'unir dans une aspiration commune, si bien que la communauté du vouloir entraîne la communauté dans l'action. Si je ne puis obtenir ce que je veux qu'à condition que mon compagnon obtienne aussi ce qu'il veut, sa volonté et son action deviennent pour moi un moyen au service de mes propres fins. Ainsi ma volonté devenant inséparable de la sienne, je ne puis plus désirer briser sa volonté. Tel est le fait fondamental sur lequel repose toute la vie sociale[1].

Le principe de la division du travail nous révèle l'essence du devenir social. Un regard sur la théorie kantienne de la société permet de saisir toute l'importance du progrès réalisé dans la connaissance des phénomènes sociaux grâce à la découverte du rôle joué par la division du travail. À l'époque de Kant, la théorie de la division du travail, dans la mesure où elle avait déjà été mise en lumière par les économistes du XVIII[e] siècle, était loin d'avoir atteint sa forme définitive ; il lui manquait surtout, pour acquérir toute sa signification, la théorie du commerce extérieur de Ricardo. Pourtant, dans la théorie de l'harmonie des intérêts, l'essentiel des conséquences que son application aux théories sociales devait faire apparaître était déjà inclus. Ces idées demeurèrent étrangères à Kant. Aussi ne put-il expliquer la société qu'en admettant chez l'homme deux tendances, le poussant, l'une à vivre en société et l'autre à s'en écarter. L'an-

[1] Fouillée oppose à la théorie utilitariste qui voit dans la société le « moyen universel » (Belot) l'argumentation suivante : « Tout moyen n'a qu'une valeur provisoire ; le jour où un instrument dont je me servais me devient inutile ou nuisible, je le mets de côté. Si la société n'est qu'un moyen, le jour où, exceptionnellement, elle se trouvera contraire à mes fins, je me délivrerai des lois sociales et moyens sociaux... Aucune considération sociale ne pourra empêcher la révolte de l'individu tant qu'on ne lui aura pas montré que la société est établie pour des fins qui sont d'abord et avant tout ses vraies fins à lui-même et qui, de plus, ne sont pas simplement des fins de plaisir ou d'intérêt, l'intérêt n'étant que le plaisir différé et attendu pour l'avenir... L'idée d'intérêt est précisément ce qui divise les hommes, malgré les rapprochements qu'elle peut produire lorsqu'il y a convergence d'intérêts sur certains points. » (Cf. Fouillée, *Humanitaires et libertaires au point de vue sociologique et moral*, Paris, 1914, pp. 146 et suiv. ; et Guyau, *Die englische Ethik der Gegenwart*, trad. Peusner, Leipzig, 1914, pp. 372 et suiv.). Fouillée ne voit pas que la valeur provisoire attribuée à la société comme moyen subsiste aussi longtemps que les conditions naturelles de la vie humaine demeurent inchangées et que subsiste la conscience des avantages présentés par la coopération. L'existence « éternelle », et non pas simplement provisoire de la société résulte de l'éternité des conditions qui l'ont créée. Vouloir qu'une théorie de la société ait pour effet de détourner l'individu de se révolter contre elle, c'est une exigence qu'on peut comprendre de la part du gouvernement, mais ce n'est pas une exigence scientifique. Aucune théorie de la société d'ailleurs n'est plus propre que la théorie utilitariste à amener l'individu asocial à s'incorporer volontairement à la collectivité. Lorsqu'un individu se dresse en ennemi contre la société, celle-ci n'a d'autre moyen de défense que de le mettre hors d'état de nuire.

tagonisme de ces tendances serait exploité par la nature pour conduire l'humanité au but qu'elle lui a assigné[1]. Il est difficile d'imaginer quelque chose de plus pitoyable que cet essai d'explication de la société par l'opposition de deux tendances, la tendance sociale et la tendance antisociale. Cette explication rappelle la théorie qui explique les effets de l'opium par la *virtus dormitiva, cujus est natura sensus assupire*.

Dès que l'on a reconnu dans la division du travail le principe même de la société, l'opposition de l'individu et de la société, du principe individuel et du principe social disparaît.

5. L'évolution de la division du travail

Tant que le processus de socialisation s'opère en dehors de l'éveil de la conscience humaine et sous l'influence du pur instinct, il ne saurait faire l'objet de l'étude sociologique. Mais ceci ne veut pas dire que la sociologie doive se décharger sur une autre science du soin d'expliquer le devenir de la société et qu'elle doive accepter comme une donnée l'existence des liens sociaux. En effet si nous admettons — et c'est là une conséquence qui s'impose dès qu'on identifie société et division du travail — que l'évolution sociale n'a pas trouvé son terme avec l'apparition de l'homme pensant et voulant, mais qu'elle se poursuit à travers l'histoire, nous devons chercher un principe qui nous permette de comprendre cette évolution. Ce principe nous est fourni par la théorie économique de la division du travail, qui se ramène à ceci : la naissance de la civilisation est due au fait que le travail divisé est plus productif que le travail isolé. L'application toujours plus étendue du principe de la division du travail s'explique par la reconnaissance du fait que, plus cette division est poussée, plus le travail est productif. Cette extension constitue réellement un progrès économique en ce sens qu'elle rapproche l'économie de son but : satisfaire le plus grand nombre possible de besoins. Ce progrès est également un progrès social en ce sens que grâce à lui les relations sociales s'intensifient.

Ce n'est que dans ce sens et indépendamment de tout jugement de valeur téléologique ou moral que le terme de progrès peut être employé en sociologie. Nous croyons pouvoir découvrir dans les modifications des rapports sociaux une orientation déterminée et nous examinons séparément chacune d'elles pour établir en quoi et dans quelle mesure elle est compatible avec cette orientation. Il peut

[1] Cf. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (Œuvres complètes, tome I, pp. 227 et suiv.).

arriver que nous fassions diverses hypothèses de cette espèce dont chacune s'accorde également avec l'expérience. Alors le problème se pose de savoir comment ces hypothèses se relient entre elles, si elles sont indépendantes les unes des autres ou s'il existe entre elles un lien intime et, dans ce cas, il faut encore rechercher la nature de ce lien. Mais ce faisant il ne peut toujours s'agir que d'un examen objectif du cours des événements en fonction d'une hypothèse.

Si l'on fait abstraction de ces théories de l'évolution qui sont fondées naïvement sur des jugements de valeur, on s'aperçoit que la majorité des théories qui prétendent expliquer l'évolution sociale présentent deux défauts principaux. Le premier réside en ceci que le principe qui leur sert de base est sans aucun rapport avec la société en tant que telle. Dans la loi des trois états chez Auguste Comte, dans celle des cinq états de l'évolution sociale psychique chez Lamprecht, il est impossible de découvrir le rapport interne et nécessaire qui relie l'évolution psychologique et morale à l'évolution sociale. On nous expose comment se comporte la société quand elle entre dans un nouveau stade. Mais nous voulons davantage : une loi capable de nous faire comprendre comment la société naît et évolue. Les transformations, que nous considérons comme des transformations de la société, sont étudiées par ces théories comme des phénomènes agissant de l'extérieur sur la société ; au contraire nous voulons qu'elles apparaissent comme les effets d'une loi constante. Le deuxième défaut provient du fait que toutes ces théories présentent l'évolution sociale comme se développant par phases successives. À un tel point de vue il n'y a pas en réalité d'évolution, c'est-à-dire de transformation continue où nous puissions découvrir une orientation déterminée. Ces théories ne réussissent dès lors qu'à constater une succession d'événements sans pouvoir dégager le lien causal qui les relie. Tout au plus parviennent-elles à démontrer l'existence d'un parallélisme entre les divers stades de l'évolution chez les différents peuples. Diviser la vie humaine en quatre âges, enfance, adolescence, maturité et vieillesse, c'est autre chose que dégager la loi qui préside à la croissance et à la ruine de l'organisme. Ainsi toute théorie de cette nature, toute « théorie des états » (*Stufentheorie*) renferme une part d'arbitraire. La délimitation des âges est nécessairement indécise.

La conception allemande moderne de l'histoire économique est sans aucun doute dans le vrai quand elle fait de la division du travail le fondement de sa théorie de l'évolution. Mais elle n'a pas su se libérer entièrement de la vieille conception traditionnelle des âges successifs. Sa théorie demeure encore une théorie des états. C'est ainsi que Bücher distingue l'âge de l'économie domestique fermée

(production limitée aux besoins propres du producteur, sans aucun échange), l'âge de l'économie communale (production adaptée à une clientèle, avec échanges directs) et l'âge de l'économie nationale (production pour les marchés, âge de la circulation des biens[1]). Schmoller distingue les périodes de l'économie villageoise, urbaine, régionale, et, enfin, nationale[2]. Philippovich distingue l'économie domestique fermée et l'économie commerciale, celle-ci se divisant à son tour en trois périodes : celle du commerce limité à la localité, celle du commerce contrôlé par l'État, celle enfin du libre-échange (économie développée, capitalisme[3]). Contre ces tentatives d'enfermer l'évolution dans un schéma, de nombreuses objections ont été élevées. Nous n'avons pas à rechercher de quelle utilité peuvent être de telles divisions pour l'intelligence de périodes déterminées de l'histoire et quels services elles peuvent rendre comme procédés d'exposition. En tout cas on n'y peut recourir qu'avec la plus grande circonspection. Avec quelle facilité on en arrive, dans une telle classification, à s'égarer dans ses subtilités de vocabulaire en perdant de vue la réalité historique, la querelle stérile sur la nature de l'économie des peuples antiques l'a clairement montré. La sociologie n'a rien à retirer de ces théories des âges[4]. Elles ne peuvent qu'induire en erreur dans l'étude d'un problème essentiel : celui de la continuité de l'évolution historique.

Deux réponses sont habituellement faites à ce problème : ou bien l'on admet purement et simplement que l'évolution historique, qui doit s'identifier à nos yeux avec l'évolution de la division du travail, s'est développé suivant une ligne continue ; ou bien l'on considère que chaque peuple a dû, pour son propre compte et à son tour, passer par les mêmes phases successives. Dans les deux cas, on fait erreur. Il est impossible de représenter l'évolution comme continue, car on observe nettement dans l'histoire des périodes de décadence où la division du travail apparaît en régression. D'autre part, les progrès réalisés par un peuple qui a atteint un stade supérieur de la division sociale du travail ne sont jamais entièrement perdus. Ils profitent à d'autres peuples et hâtent leur développement. C'est ainsi

[1] Cf. Bücher, *Die Entstehung der Volkswirtschaft*. Erste Sammlung, 10e édit., Tübingen, 1917, p. 91.

[2] Cf. Schmoller, *Grundriss der allgemeinen Volkswirtschaftslehere*, 13e et 14e mille, Munich, 1920, tome II, pp. 760 et suiv.

[3] Cf. Philippovich, *Grundriss der politischen Ökonomie*, tome I, 11e éd., Tübingen, 1916, pp. 11 et suiv.

[4] Cf. aussi sur « les théories des âges » : Mises, *Soziologie und Geschichte* (Archiv für Sozialwissenschaft, T. 61) pp. 468 et suiv. et *Grundproblem der Nationalökonomie*, Iéna, 1933, pp. 106 et suiv.

que la décadence du monde antique a fait reculer de plusieurs siècles l'évolution économique. Mais les récentes recherches historiques ont montré qu'entre l'économie du monde antique et celle du Moyen Âge, les liens étaient beaucoup plus étroits qu'on ne l'admettait autrefois. Certes le commerce a souffert gravement des grandes invasions, mais il leur a survécu. Les villes qui en étaient le support n'ont jamais entièrement péri. Sur ce qui restait de la vie urbaine s'est greffée une nouvelle évolution du commerce[1]. La civilisation a recueilli une partie des conquêtes économiques de l'antiquité et les a transmises au monde moderne.

La division sociale du travail progresse en fonction de la connaissance qu'on a des avantages qu'elle présente, c'est-à-dire du rendement supérieur qu'elle permet d'atteindre. Cette connaissance a été dégagée pour la première fois avec une clarté par les doctrines libre-échangistes des physiocrates et de l'économie classique au XVIII[e] siècle. Mais elle est déjà contenue en germe dans toutes les considérations inspirées par l'amour de la paix, dans toutes les condamnations de la guerre. L'histoire est une lutte entre deux principes : le principe de paix favorable au développement du commerce, et le principe militariste et impérialiste qui fait dépendre la vie sociale, non pas d'une collaboration fondée sur la division du travail, mais d'une domination exercée par les forts sur les faibles. Le principe impérialiste reprend sans cesse le dessus. Le principe libéral ne peut s'affirmer en face de lui tant que les masses en qui la tendance au travail pacifique est profondément ancrée n'ont pas pris pleinement conscience du rôle que cette tendance doit jouer comme principe de l'évolution sociale. Tant que le principe impérialiste l'emporte, le règne de la paix est nécessairement limité dans le temps et dans l'espace ; il ne dure qu'autant que subsistent les conditions qui l'ont créé. L'état d'esprit que l'impérialisme entretient est peu propre à favoriser les progrès sociaux à l'intérieur des frontières ; il leur interdit à peu près complètement de se propager au-delà des barrières politiques et militaires qui séparent les États. La division du travail implique la liberté et la paix. C'est seulement lorsque le XVIII[e] siècle eut trouvé dans la conception libérale du monde une philosophie de la paix et de la coopération sociale que les fondements furent jetés des progrès économiques étonnants de notre époque que les plus récentes doctrines impérialistes et socialistes qualifient avec mépris de siècle du matérialisme sordide, de l'égoïsme et du capitalisme.

[1] Cf. Dopsch, *Wirtschaftliche und soziale Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung*, Vienne, 1918, tome I, pp. 91 et suiv.

On ne saurait méconnaître plus complètement la vérité que ne l'a fait le matérialisme historique en présentant le développement des conceptions sociales comme étant fonction du stade atteint par le progrès technique. Rien n'est plus faux que l'aphorisme célèbre de Marx : « le moulin à vent donne une société féodale, le moulin à vapeur une société capitaliste[1] ». C'est déjà insuffisant dans les termes. En cherchant à expliquer l'évolution historique par les progrès de la technique on ne fait que déplacer le problème sans le résoudre en aucune façon. Car il faut alors, plus que jamais, expliquer les forces qui déterminent l'évolution technique.

Ferguson a montré que le perfectionnement de la technique dépend des conditions sociales et que les progrès réalisés à chaque époque sont fonction du stade atteint par la division sociale du travail[2]. Les progrès techniques ne sont possibles que là où la division du travail a créé les conditions nécessaires à leur réalisation. La fabrication mécanique des chaussures suppose une société dans laquelle la production de chaussures nécessaires à des centaines de milliers ou à des millions d'hommes peut être concentrée dans un petit nombre d'entreprises. Le moulin à vapeur n'aurait pas trouvé d'utilisation dans une société de paysans vivant chacun pour soi. L'idée de mettre la force motrice de la vapeur au service de la meunerie ne peut naître que grâce à la division du travail[3].

Ramener le fait social aux progrès de la division du travail est une conception qui n'a rien de commun avec le matérialisme grossier et naïf qui s'exprime dans les constructions technologiques et autres du marxisme historique. Contrairement à ce que les épigones de la philosophie idéaliste se plaisent à affirmer, ce n'est pas là une conception étroite et insuffisante des rapports sociaux. Il est faux qu'elle réduise le concept de société à ses éléments spécifiquement matériels. Au-delà de l'économie, dans la vie sociale, il y a les fins

[1] Cf. Marx, *Das Elend der Philosophie*, p. 91. Dans l'expression que Marx a donnée par la suite à sa conception de l'histoire, on ne retrouve plus la brutalité de ses premières formules. Derrière des expressions imprécises comme « forces ouvrières », ou « conditions de la production » se dissimulent les doutes critiques que Marx a éprouvés entre temps. Mais il ne suffit pas d'envelopper dans des termes obscurs et équivoques une théorie insoutenable pour la rendre juste.

[2] Cf. Ferguson, *Abhandlung über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft*, traduit par Dorn, Iéna, 1904, pp. 237 et suiv. ; Barth, *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie*, 2e édition, Leipzig, 1915, tome I, pp. 578 et suiv.

[3] Il ne subsiste de la théorie du matérialisme historique dont les ambitions étaient sans limites que la constatation suivante : tout acte, humain ou social, subit l'influence décisive du fait que les biens n'existent qu'en quantité limitée et de la peine au travail. Mais les marxistes sont les derniers à pouvoir reconnaître cette dépendance, parce que dans toutes leurs descriptions de la société socialiste future, ils ne tiennent aucun compte de ces deux conditions.

dernières. Les voies qui y conduisent sont soumises à la loi de toute action rationnelle ; dans la mesure où elles entrent en ligne de compte, il y a économie.

6. — Les effets de la division du travail sur l'individu

L'effet le plus remarquable de la division du travail est de faire de l'individu indépendant un être social dépendant. L'homme social est transformé par la division du travail de la même manière que la cellule qui s'intègre dans un organisme. Il s'adapte à de nouvelles conditions d'existence, laisse s'atrophier certaines de ses forces et certains de ses organes tandis qu'il en développe d'autres. Il se spécialise. C'est ce que tous les romantiques, impénitents *laudatores temporis acti*, ont toujours déploré. Pour eux l'homme du passé, qui développe harmonieusement ses forces, représente l'idéal, un idéal auquel, hélas ! ne répond plus notre siècle dégénéré. Aussi souhaitent-ils un recul de la division du travail. C'est ce qui explique également qu'ils prônent l'activité agricole, en pensant d'ailleurs uniquement au paysan qui se suffit presque à lui-même[1]. Ici encore ce sont les socialistes qui vont le plus loin. Dans le stade supérieur de la société communiste, disparaîtra, selon Marx, « la soumission servile des individus à la loi de la division du travail et par là même l'opposition entre le travail manuel et le travail intellectuel[2] ». « Le besoin de changement » inné à l'homme sera satisfait. « L'alternance

[1] Adam Müller, à propos de « la tendance regrettable à la division du travail dans toutes les branches de l'industrie privée et aussi dans les affaires du gouvernement » estime que l'homme « a besoin d'un champ d'action universel, en quelques sorte sphérique ». Lorsque « la division du travail dans les grandes villes, dans les régions industrielles et minières dépèce l'homme, l'homme complet et libre, en roues, cylindres, laminoirs, rayons, arbres de transmission, etc., en imposant à son activité une spécialisation totale à l'intérieur d'une branche d'activité déjà spécialisée en vue de la satisfaction d'un besoin unique, comment peut-on demander que le fragment auquel il est ainsi réduit s'harmonise avec la vie telle qu'elle se présente dans sa plénitude, avec sa loi — ou avec le droit ; comment les losanges, les triangles et les figures de toutes sortes, découpées de la sphère pourraient-ils, chacun pris isolément, s'accorder avec la grande sphère de la vie politique et avec sa loi ? » (Cf. Adam Müller, *Ausgewählte Abhandlungen*, édit. Baxa, Iéna, 1921, pp. 46 et suiv.)

[2] Cf. Marx, *Zur Kritik des sozialdemokratischen Programms*, Ibid., p. 17. — D'innombrables passages de ses écrits montrent quelles idées erronées avait Marx sur la nature du travail dans l'industrie moderne. Il croyait par exemple que « la division du travail dans la fabrique mécanique » était caractérisée par ce fait « qu'elle avait perdu tout caractère de spécialisation... La fabrique automatique supprime le spécialiste et l'homme de métier ». Et il reproche à Proudhon de « n'avoir même pas compris cet aspect révolutionnaire de la fabrique automatique ». (Cf. Marx, *Das Elend der Philosophie*, Ibid., p. 129.)

du travail manuel et du travail intellectuel » assurera « le développement harmonieux de l'homme[1] ».

Quel jugement il y a lieu de porter sur ces illusions, nous l'avons déjà indiqué plus haut[2]. S'il était possible de limiter la quantité de travail de telle façon que l'homme non seulement n'éprouvât aucun sentiment pénible mais encore fût libéré de l'ennui qu'engendre l'oisiveté, tout en assurant la satisfaction de tous les besoins humains, l'économie n'aurait plus alors à s'occuper du travail. L'homme atteindrait ses fins « en se jouant ». Mais il n'en saurait être ainsi. Même le travailleur autarcique, dans la plupart des travaux qu'il doit accomplir, est contraint d'aller au-delà des limites dans lesquelles le travail demeure un plaisir. On peut admettre que chez lui le travail éveille moins de sentiments pénibles que chez l'homme dont l'activité est limitée à un objet déterminé, étant donné que chaque fois qu'il entreprend un travail nouveau, son activité lui procure une satisfaction nouvelle. Si les hommes, malgré cela, ont adopté la division du travail et n'ont cessé de la développer, la raison en est qu'ils ont reconnu que la supériorité du rendement qu'elle procurait l'emportait sur la diminution de satisfaction qui en résultait. On ne saurait restreindre la division du travail sans en diminuer la productivité. Et cela vaut pour toutes les formes de travail. C'est une illusion de croire le contraire.

Le remède aux inconvénients que présente pour l'esprit et le corps de l'individu le travail spécialisé ne doit pas être cherché, si l'on ne veut pas enrayer le progrès social, dans la suppression de la division du travail mais dans l'effort par lequel chaque individu tend à devenir un homme complet. Ce n'est pas dans une réforme des conditions du travail, mais dans une amélioration de la consommation que réside la solution. Les jeux et les sports, l'art et la lecture, tels sont les moyens de parvenir à ce but.

Ce n'est pas à l'origine de l'évolution économique qu'il faut chercher l'homme harmonieusement développé dans toutes ses facultés. L'homme subvenant presque seul à tous ses besoins que nous nous représentons sous les aspects du paysan de vallées écartées n'offre pas du tout ce développement noble et harmonieux du corps, de l'intelligence et du cœur que les romantiques se plaisent à lui attribuer. La culture intellectuelle est un produit des heures de loisir, du confort tranquille que procure seule la division du travail. Rien n'est plus faux que de croire que l'individu isolé est apparu dans l'histoire comme une individualité autonome et qu'il a perdu, au

[1] Cf. Bebel, *Die Frau und der Sozialismus*, Ibid., pp. 283 et suiv.
[2] Cf. ci-dessus, pp. 158 et suiv.

cours de l'évolution historique qui a conduit à la formation de la grande communauté humaine, en même temps que son indépendance son autonomie intérieure. Toute l'expérience historique et l'étude des peuplades primitives contredisent entièrement une telle supposition. L'homme primitif n'a aucune individualité au sens que nous donnons à ce mot. Deux indigènes de la Polynésie se ressemblent davantage que deux Londoniens du XX[e] siècle. La personnalité n'a pas été donnée à l'homme dès l'origine. Elle est un produit de l'évolution sociale[1].

7. — De la régression sociale

L'évolution sociale, considérée sous l'aspect de l'évolution de la division du travail, est un phénomène de volonté ; elle dépend tout entière de la volonté de l'homme. Sans vouloir aborder le problème de savoir si l'on a le droit de considérer comme un progrès tout développement de la division du travail et par là même tout resserrement des liens sociaux, nous devons nous demander si ce resserrement n'est pas une nécessité pour l'homme. Le contenu même de l'histoire n'est-il pas le développement continu des liens sociaux ? Un arrêt ou un retour en arrière est-il possible ?

S'il nous est *a priori* impossible d'admettre que l'histoire tend vers un but assigné à l'avance par quelque « dessein » ou quelque « plan caché » de la nature, comme Kant, et aussi Hegel et Marx l'imaginaient, nous devons cependant rechercher s'il n'existe pas un principe capable de démontrer la nécessité d'un resserrement progressif des liens sociaux. Le premier principe qui s'offre à nous est le principe de la sélection naturelle. Les sociétés plus développées parviennent à un plus haut degré de richesses matérielles que celles qui le sont moins ; il leur est donc plus aisé de préserver leurs membres de la misère. Mais elles sont aussi mieux armées pour repousser les attaques ennemies. Le fait que des peuples plus riches et plus civilisés ont souvent été abattus par des peuples moins riches et moins civilisés ne doit pas nous induire en erreur. Les peuples qui ont atteint un haut degré de développement social ont toujours été au moins capables de se défendre contre des peuples moins évolués supérieurs en nombre. Seuls les peuples décadents, dont la civilisation était intérieurement minée, ont été la proie de peuples en plein développement. Toutes les fois qu'une société plus développée a succombé sous l'assaut d'une société moins développée, les vainqueurs

[1] Cf. Durkheim, op. cit., pp. 452 et suiv.

ont adopté la civilisation des vaincus, leur organisation économique et sociale, voire même leur langue et leurs croyances.

La supériorité des sociétés plus évoluées ne réside pas seulement dans leur plus grande richesse matérielle, elle a son origine aussi dans le fait qu'elles comptent un plus grand nombre de membres et que leur organisation intérieure est plus solide. En effet le degré de l'évolution sociale a pour mesure l'élargissement du groupe social, le fait que la division du travail embrasse un plus grand nombre d'hommes et s'impose plus fortement à chacun d'eux. La société plus évoluée se distingue par le lien plus étroit unissant ses membres et qui empêche la solution violente des conflits éclatant dans son sein, et qui lui permet d'opposer à l'ennemi menaçant son existence un front uni. Dans les sociétés moins évoluées, où le lien social est encore lâche, et dont les membres sont rapprochés davantage par les nécessités de la guerre que par une solidarité véritable, reposant sur la coopération, la désunion surgit plus aisément et plus rapidement. Car la simple association pour des fins militaires n'est pas un lien solide et durable. Elle n'est par sa nature même qu'un rapprochement éphémère, maintenu seulement par la perspective d'un avantage momentané et elle se rompt quand, l'adversaire vaincu, s'ouvre la lutte pour le partage du butin. Dans la lutte qui les opposait à des sociétés moins évoluées, les sociétés supérieures ont toujours trouvé une aide puissante dans la discorde qui régnait chez les adversaires. Ce n'est qu'exceptionnellement que des peuples d'une organisation inférieure ont trouvé l'énergie nécessaire à de vastes entreprises militaires. Leurs armées se sont toujours désagrégées sous l'effet des divisions intérieures. Qu'on se rappelle seulement les expéditions mongoles du XIII^{e} siècle contre les civilisations de l'Europe Centrale ou les tentatives des Turcs pour pénétrer vers l'Occident. La supériorité des sociétés de type industriel sur les sociétés de type militaire, pour reprendre l'expression d'Herbert Spencer, s'explique pour une large part par le fait que les associations purement militaires sont constamment détruites par les divisions intérieures[1].

[1] La conception romantique d'après laquelle les peuples moins avancés dans la voie du capitalisme posséderaient une supériorité militaire — conception dont l'expérience de la guerre mondiale a montré toute la fausseté — s'explique par la croyance que dans la guerre la force physique de l'homme s'illustre seule. Mais cela n'est même pas entièrement vrai, même des combats de l'époque homérique. L'issue de la lutte ne dépend pas de la force physique mais des forces spirituelles qui commandent la tactique et l'armement. L'ABC de l'art militaire consiste à s'assurer la supériorité des forces à l'endroit décisif, même si dans l'ensemble l'adversaire dispose de troupes plus nombreuses ; l'ABC de la préparation de la guerre consiste à lever des armées aussi fortes que possible et à les doter du matériel le plus puissant. Si nous insistons sur ces faits, c'est que récemment on a cherché à les obscurcir en distinguant des causes militaires et économico-

Une autre circonstance contribue au développement de la société. Comme nous l'avons déjà montré, l'extension du groupe social correspond à l'intérêt de tous ses membres. Pour un organisme social parvenu à un haut degré d'évolution, il n'est pas indifférent que des peuples voisins continuent à mener à ses côtés une existence autarcique, à un stade inférieur d'évolution. Il a intérêt à les attirer dans le cercle de la communauté économique et sociale qu'il constitue, même s'il n'y a pour lui aucun danger politique ou militaire à ce que ces peuples demeurent dans leur état arriéré et même s'il ne peut tirer aucun avantage immédiat de l'intégration de leurs domaines, du fait que les conditions naturelles de production n'y sont pas favorables. Nous avons vu qu'il est toujours avantageux d'augmenter le nombre des membres d'une communauté où règne la division du travail, si bien que le peuple le mieux doué a intérêt à collaborer avec le peuple le moins doué. C'est la raison pour laquelle les nations parvenues à un haut degré de civilisation s'efforcent d'étendre leur champ d'activité à des régions jusque-là inaccessibles. L'ouverture des territoires arriérés du Proche-Orient et de l'Extrême-Orient, de l'Afrique et de l'Amérique a préparé les voies à une communauté économique universelle, si bien qu'à la veille de la guerre le rêve d'une société œcuménique était sur le point de se réaliser. La guerre mondiale a-t-elle simplement suspendu pour un temps cette évolution ou l'a-t-elle rendue définitivement impossible ? Un arrêt dans cette évolution est-il même concevable ? La société peut-elle jamais revenir en arrière ?

On ne peut traiter ce problème sans en aborder également un autre, celui de la mort des peuples. On a toujours parlé de vieillissement et de mort des peuples, de peuples jeunes et de peuples vieux. Cette comparaison — comme toutes les comparaisons — est boiteuse et il est préférable de renoncer aux métaphores en poursuivant cette recherche. Quel est donc le nœud du problème ainsi posé ?

Il apparaît tout d'abord que nous ne devons pas le confondre avec un autre problème également difficile, celui des transformations nationales. Il y a mille ou quinze cents ans, les Allemands parlaient une autre langue qu'aujourd'hui. Mais ceci ne nous autorise pas à affirmer que la culture moyen-haut-allemande est « morte ». La culture allemande nous apparaît bien plutôt comme une chaîne ininterrompue qui, abstraction faite des monuments littéraires qui n'ont pas été conservés, s'étend de l'Heliand et des Évangiles d'Otfried jusqu'à

politiques à la victoire ou à la défaite. C'est un fait, et il en sera toujours ainsi : dans la majorité des cas, l'issue de la lutte est déjà déterminée par la situation des États en présence avant même que les troupes se rencontrent sur les champs de bataille.

nos jours. Nous disons certes des Poméraniens et des Prussiens qui, au cours des siècles, ont été assimilés par les colons allemands, que leur race s'est éteinte, mais nous n'oserions pas affirmer qu'en tant que peuples on ait pu à une époque quelconque les considérer comme « vieux ». Si l'on voulait appliquer ici la comparaison il faudrait parler de peuples morts jeunes. Les transformations nationales n'interviennent pas dans le problème qui nous occupe, non plus que la décadence des États, qui apparaît tantôt comme la conséquence de l'âge et tantôt comme un phénomène indépendant. La ruine de l'ancien État polonais n'a rien à voir avec la décadence de la culture ou de la nation polonaise. L'évolution sociale de la Pologne n'en a été aucunement arrêtée.

Les phénomènes communs à tous les cas qu'on invoque quand on parle de vieillissement d'une civilisation sont la régression de la population, la diminution de la richesse et la décadence des villes. La signification de tous ces phénomènes nous apparaît immédiatement dans sa nécessité historique si nous voyons dans le vieillissement des peuples un retour en arrière dans la division du travail, une régression sociale. La décadence du monde antique, par exemple, présente bien ce caractère. La dissolution de l'empire romain n'est que la conséquence du recul de la société antique qui était parvenue à un degré déjà appréciable de division du travail et qui retomba dans des conditions voisines de l'économie primitive. Ainsi s'explique le dépeuplement non seulement des villes mais des campagnes, l'accroissement de la misère : une économie où la division du travail est moins poussée est en effet moins productive. Ainsi s'explique également la régression de la technique, des arts, des sciences. Le mot qui caractérise le mieux ce phénomène est le mot décomposition. La civilisation antique meurt parce que la société antique revient en arrière, se désagrège[1].

Ce qu'on entend par mort des peuples n'est pas autre chose qu'un retour en arrière de la société, une régression de la division du travail. Qu'elle qu'en puisse être la cause occasionnelle, dans chaque cas particulier, la raison profonde en est toujours la disparition chez les membres du groupe de la volonté de vivre en société. Un tel phénomène a pu jadis nous apparaître inexplicable. Mais aujourd'hui où il se déroule sous nos yeux, nous en comprenons mieux l'essence, encore que les raisons profondes de tels changement nous demeurent cachés.

[1] Sur la décadence de la civilisation de la Grèce ancienne, cf. Pareto, *Les systèmes socialistes*, Paris, 1902, t. I, pp. 155 et suiv.

C'est l'esprit social, c'est l'esprit de coopération sociale qui préside à la constitution des sociétés, à leur maintien et à leur développement. Vient-il à disparaître, la société se dissout. La mort pour un peuple, c'est la régression sociale, le retour, de la division du travail, à l'autarcie. L'organisme social se résout en ses cellules constitutives. Les hommes restent, la société meurt[1].

Rien ne démontre que l'évolution sociale doive se poursuivre suivant une ligne droite ascendante. Il y a eu des périodes d'arrêt et des périodes de décadence dans l'évolution sociale : ce sont là des phénomènes historiques que nous n'avons pas le droit d'ignorer. L'histoire universelle est un cimetière de civilisations mortes. Les Indes et l'Extrême-Orient nous présentent le spectacle formidable de civilisations immobiles.

Ceux des littérateurs et des artistes qui ont tendance à exagérer la valeur de leurs rêveries, différents en cela des véritables artistes, estiment qu'il importe peu que l'évolution sociale continue son chemin pourvu que se poursuive le progrès de la culture intérieure. Mais tout développement de la culture intérieure nécessite des conditions extérieures qui ne peuvent être réalisées que par l'économie. Le recul de la productivité du travail, par le recul de la coopération sociale, entraîne aussi la décadence de la culture.

Toutes les civilisations antiques sont nées et se sont développées sans avoir pris conscience des lois internes qui président au progrès de la culture, sans avoir reconnu la nature et le sens de la division du travail, de la coopération sociale. Elles ont dû lutter chemin faisant contre des tendances hostiles et elles les ont vaincues, mais tôt ou tard le destin les a frappées. L'esprit de décomposition a eu raison d'elles. Pour la première fois, avec la philosophie sociale du libéralisme, l'humanité a pris conscience des lois de l'évolution sociale et distingué clairement les bases du progrès de la civilisation. À cette époque l'humanité a pu considérer l'avenir avec une immense espérance. Des perspectives inouïes s'ouvraient devant elle. Mais ces espoirs furent déçus. Le libéralisme se heurta au nationalisme militariste et surtout à la doctrine socialo-communiste qui tendent à la dissolution sociale. La doctrine nationaliste se prétend organique ; la doctrine socialiste se prétend sociale. L'une et l'autre en réalité désorganisent et ruinent la société.

De toutes les accusions que l'on a portées contre le système du libre-échange et de la propriété individuelle, aucune n'est plus insensée que celle qui lui reproche d'être antisocial et individualiste et de réduire en atomes le corps social. Le commerce n'exerce pas une

[1] Cf. Izoulet, o.c., pp 488 et suiv.

action dissolvante comme l'affirment les romantiques pleins d'admiration pour des systèmes autarciques limités à de petits territoires ; il contribue au contraire à rapprocher. C'est seulement grâce à la division du travail que se noue le lien social : elle est le principe même de la société. Quiconque se prononce pour l'autarcie économique des différents pays, tend à détruire la société œcuménique. Quiconque s'efforce par la lutte des classes de détruire la division du travail à l'intérieur d'une nation, est antisocial.

La ruine de la société œcuménique, qui se formait lentement depuis deux siècles sous l'influence de l'idée libérale, serait pour le monde une catastrophe comme l'histoire ne nous en offre aucun exemple même approchant. Aucun peuple ne serait épargné. Et qui reconstruirait le monde détruit ?

8. — De la propriété privée dans l'évolution économique

La division des individus en possédant et non-possédants est le résultat de la division sociale du travail.

La découverte de la fonction sociale de la propriété privée est le deuxième grand apport fait à la sociologie par l'économie politique classique et par la sociologie individualiste du XVIII[e] siècle. Auparavant la propriété était plus ou moins considérée comme le privilège d'une minorité, l'accaparement d'une partie du bien commun, une institution en somme qui constituait au point de vue moral un mal, encore que peut-être un mal inévitable. Le libéralisme a le premier dégagé la fonction sociale de la propriété privée des moyens de production. Grâce à elle les biens sont mis à la disposition de ceux qui sont le plus capables d'en tirer parti. Elle les met dans les mains des meilleurs exploitants. Aussi rien n'est-il plus contraire à l'essence de la propriété que les privilèges accordés aux possédants et la protection établie en faveur des producteurs. Toute contrainte imposée à la propriété, tout monopole ou autre privilège en faveur des producteurs constituent des entraves à la fonction sociale de la propriété. Le libéralisme les combat avec la même énergie qu'il s'élève contre toute restriction à la liberté du travailleur.

Le possédant n'enlève rien à personne. Nul ne peut dire qu'il soit privé parce qu'un autre possède. On flatte les passions envieuses des masses lorsqu'on calcule combien le pauvre pourrait recevoir en plus, si les biens étaient répartis également. Mais, ce faisant, on oublie seulement que l'importance de la production et du revenu de la société n'est pas une constante mais qu'elle dépend au premier chef de la répartition de la propriété. Si cette répartition était différente, alors des exploitants moins capables, dont l'action serait moins effi-

cace, commanderaient à une partie de la production ; il en résulterait une diminution de la quantité des biens produits[1]. Les conceptions du communisme « partageux » sont des survivances d'une époque où la société n'existait pas encore ou n'avait pas atteint son degré actuel de développement et dans laquelle par conséquent le rendement de la production était beaucoup plus faible. L'homme privé de terre, qui doit vivre sans échanges dans une organisation économique fondée sur l'agriculture, est logique lorsqu'il réclame le partage des terres. Le prolétaire moderne méconnaît la nature de la production sociale quand il nourrit des idées analogues.

L'idéal socialiste qui préconise le transfert intégral des moyens de production à la société, à l'État, est combattu par le libéralisme au nom de la diminution du rendement qui en résulterait. Le socialisme de l'école de Hegel s'efforce, pour répondre à cette objection, de prouver que l'évolution historique conduit d'une façon nécessaire à la suppression de la propriété privée des moyens de production.

Pour Lassalle, « toute l'évolution historique du droit consiste d'une façon générale en ceci, que le domaine de la propriété privée se restreint de plus en plus et que toujours de nouvelles portions de l'économie lui sont soustraites ». La tendance vers une liberté toujours plus grande de la propriété, tendance que l'on cherche à dégager de l'évolution historique, n'est qu'une apparence. « Si paradoxale que puisse paraître l'idée d'une restriction continue du domaine de la propriété privée comme constituant une loi réelle de l'évolution historique du droit » elle n'en apparaît pas moins comme une vérité lorsqu'on considère les choses de plus près. À la vérité, Lassalle n'a pas procédé à cet examen détaillé ; il s'est borné, suivant sa propre expression, « à jeter sur le papier quelques observations superficielles[2] ». Et personne ne s'est trouvé après lui pour entreprendre cette démonstration. Mais même si quelqu'un l'avait fait, il n'aurait pas prouvé pour autant la nécessité de cette évolution. Les théories juridiques inspirées par les constructions spéculatives hégéliennes permettent tout au plus de dégager certaines tendances de l'évolution historique dans le passé ; il est purement arbitraire d'admettre

[1] « The laws, in creating property, have created wealth, but with respect to poverty, it is not the work of laws — it is primitive condition of the human race. The man who lives only from day to day, is precisely the man in a state of nature... The laws, in creating proprety, have been benefactors to those who remain in their original poverty. They participate more or less in the pleasures, advantages, resources of civilized society ». Bentham, *Principles of the Civil Code* (Works edited by Bowring, Édimbourg, 1843, t. I, p. 309).

[2] Cf. Lassalle, *Das System der eworbenen Rechte*, 2e éd., Leipzig, 1880, t. I, pp. 217 et suiv.

que la tendance ainsi découverte se maintiendra dans l'avenir. Il n'en serait ainsi que si l'on pouvait également prouver que la force qui a déterminé cette évolution continuera d'agir. L'hégélien Lassalle a ignoré cette difficulté. Pour lui le problème est résolu par la concession qu'il croit faire « que cette restriction progressive du domaine de la propriété privée n'a pas d'autre fondement que le développement positif de la liberté humaine[1]. » Ainsi il a intégré sa loi de l'évolution dans le grand schéma de l'évolution historique de Hegel et réalisé tout ce que l'école peut demander.

Marx a reconnu les erreurs de la doctrine évolutionniste de Hegel. Certes il admet lui aussi comme une vérité incontestable que l'évolution historique conduit de la propriété privée à la propriété collective. Mais, contrairement à Hegel et Lassalle, il ne parle pas du concept juridique de la propriété. La propriété privée, « dans son mouvement économique », marche vers sa destruction, « mais seulement en vertu d'une évolution autonome, inconsciente, où la volonté n'a aucune part, qui a son origine dans la nature même des choses, par le fait seul qu'elle engendre le prolétariat en tant que prolétariat, c'est-à-dire la misère consciente de sa misère physique et morale, la déshumanisation consciente de sa déshumanisation[2]. » C'est ainsi que fit son apparition la doctrine de la lutte des classes comme élément moteur de l'évolution historique.

[1] Cf. Lassalle, *Ibid.*, t. I, p. 222.

[2] Cf. Marx, *Die Heilige Familie* (« Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle », éd. Mehring, Stuttgart, 1902, t. II, p. 132).

CHAPITRE III — LA LUTTE COMME FACTEUR DE L'ÉVOLUTION SOCIALE

1. — Le cours de l'évolution sociale

La manière la plus simple de se représenter l'évolution de la société consiste à y distinguer deux mouvements qui se comportent l'un par rapport à l'autre comme l'extension en profondeur et l'extension en surface. Le processus de socialisation s'opère à la fois subjectivement et objectivement : subjectivement, par l'élargissement du groupe social, objectivement par l'extension des tâches sociales. Bornée primitivement au cercle le plus étroit, aux voisins immédiats, la division du travail s'étend progressivement pour enfin embrasser toute la population de la terre. Ce processus qui est encore loin d'être achevé et qui à aucun moment de l'histoire n'a connu de terme, n'est pas cependant indéfini. Il aura son aboutissement quand tous les hommes de la terre seront réunis dans un système social unique de division du travail. Parallèlement à ce processus d'extension du groupe social, la socialisation se poursuit en profondeur. L'activité sociale embrasse des tâches, toujours plus nombreuses ; le domaine de l'autarcie individuelle se rétrécit sans cesse. Il est sans intérêt de se demander si ce processus lui aussi peut conduire ou non à une absorption complète de l'activité individuelle par l'activité sociale.

La socialisation consiste toujours dans une collaboration en vue d'une action commune ; la société repose toujours sur la paix, jamais sur la guerre. Les luttes destructives et la guerre entraînent une régression sociale[1]. C'est ce que méconnaissent toutes les théories qui considèrent que le progrès social résulte de la lutte des groupes humains entre eux.

2. — Le darwinisme

Le destin de l'individu est déterminé par son être. Tout ce qui est procède d'une façon nécessaire de l'évolution antérieure et tout ce qui sera découle avec la même nécessité de ce qui est. Le présent est le résultat du passé[2]. Celui qui comprendrait l'histoire tout entière

[1] « La guerre est une dissociation. » Cf. Novicow, *La critique du Darwinisme social*, Paris, 1910, p. 124. Cf. aussi la réfutation des doctrines qui font de la lutte un facteur de développement social de Glumpowicz, Ratzenhofer et Oppenheimer par Holsti, *The relation of war to the origin of the State*, Helsinfgors, 1913, pp. 276 et suiv.

[2] Cf. Taine, *Histoire de la littérature anglaise*, Paris, 1863, tome I, page xxv.

pourrait prévoir aussi tout l'avenir. On a longtemps cru qu'il fallait excepter du déterminisme la volonté et l'activité humaine parce qu'on n'avait pas compris le sens particulier de l'imputation, cette manière de penser qui est le propre de toute action rationnelle et qu'on croyait qu'il y avait incompatibilité entre l'explication causale et la causalité libre. Cette difficulté est aujourd'hui surmontée. L'économie politique, la philosophie du droit et la morale ont suffisamment éclairci le problème de l'imputation pour dissiper les vieux malentendus.

Si, pour faciliter notre recherche, nous divisons l'unité que nous dénommons individu en complexes indéterminés, nous ne devons pas oublier que ce procédé n'est justifié que par la valeur heuristique de l'analyse. Diviser d'après des caractères extérieurs ce qui est homogène dans son essence est une méthode qui ne résiste pas à une critique rigoureuse de la connaissance. Ce n'est que sous ces réserves que l'on peut entreprendre de dégager en les groupant les facteurs déterminants de la vie individuelle.

Ce que l'homme apporte en venant au monde, ses dispositions innées, constituent la race[1]. Ces dispositions innées de l'homme sont le dépôt en lui de l'histoire de tous ses ancêtres, des conditions dans lesquelles ils ont vécu. L'existence et le destin de chaque individu ne commencent pas avec la naissance ; ils se perdent dans un passé lointain et indéterminé. Le descendant est l'héritier de ses ancêtres. C'est un fait incontestable, étranger au débat dont l'hérédité des ancêtres acquis fait l'objet.

Avec la naissance commence l'expérience directe. L'influence du monde extérieur, du milieu se fait sentir ; à chaque moment de la vie l'être de l'individu est déterminé par l'action conjointe de cette influence et des dispositions innées. Le milieu est dit naturel en tant qu'il est constitué par le sol, le climat, la nourriture, la faune, la flore, bref toute la nature environnante. Il est dit social en tant qu'il est constitué par la société. Les forces sociales qui agissent sur l'individu sont la langue, la position occupée dans le processus du travail et des échanges, l'idéologie et les contraintes extérieures : contraintes sans règle et contraintes ordonnées. L'organisation qui exerce la contrainte réglée se nomme État.

Depuis Darwin, nous avons l'habitude de nous représenter la dépendance de l'homme par rapport à son milieu naturel sous la forme métaphorique d'une lutte contre des puissances hostiles. Cette image n'a soulevé aucune objection tant qu'on ne s'est pas avisé de

[1] Cf. Taine, *Ibid*., p. xxiii : « Ce qu'on appelle la race, ce sont ces dispositions innées et héréditaires que l'homme apporte avec lui à la lumière. »

la transporter dans un domaine où elle n'est pas à sa place et où elle a conduit à de graves erreurs. Les formules du darwinisme avaient été empruntées par la biologie à des idées développées par la sociologie ; quand on voulut, par un processus inverse, les ramener dans le domaine de la science sociale, on oublia leur signification première. Ainsi naquit ce monstre, le darwinisme sociologique, qui, aboutissant à une glorification romantique de la guerre et du meurtre, a contribué pour une large part à étouffer les idées libérales dans l'esprit des contemporains et à créer ainsi l'atmosphère spirituelle dans laquelle ont pu naître la guerre universelle et les luttes sociales des temps présents.

Darwin avait subi l'influence du livre de Malthus, *Essay on the principle of population*. Mais Malthus était très éloigné de considérer la lutte comme une institution sociale nécessaire. Darwin lui-même, lorsqu'il parle de lutte pour l'existence, ne pense pas toujours aux combats sans merci dont la pâture ou la femelle est l'enjeu. Il emploie aussi l'expression au figuré pour désigner la dépendance où les être vivants sont les uns par rapport aux autres et par rapport au monde extérieur[1]. On commet une erreur quand on prend l'expression « lutte pour l'existence » à la lettre et non dans son sens métaphorique. L'erreur est plus considérable encore quand on assimile la lutte pour l'existence à la lutte destructrice entre les hommes et qu'on entreprend de construire une théorie de la société fondée sur la fatalité de la lutte.

La théorie de la population de Malthus — et c'est ce que ses adversaires, étrangers à la sociologie, oublient toujours —, n'est qu'une partie de la doctrine sociale du libéralisme Pour la comprendre, il faut la replacer dans son cadre. La base de la doctrine libérale est la théorie de la division du travail. Ce n'est pas par rapport à elle que l'on peut appliquer aux phénomènes sociaux la loi de Malthus. La société est la réunion des hommes en vue d'une exploitation meilleure des conditions naturelles de vie. Du fait même de son existence, elle exclut la lutte entre les hommes pour la remplacer par l'aide mutuelle qui constitue l'essence même d'un organisme. Toute lutte intérieure est suppression partielle de la coopération sociale. C'est en tant que tout, en tant qu'organisme, que la société affronte la lutte contre les forces ennemies. Mais dans la mesure où le lien social est une réalité, il ne peut y avoir que collaboration. La guerre elle-même ne dénoue pas, à l'intérieur de la société moderne, tous les liens sociaux ; entre les États qui constituent la communauté du droit inter-

[1] Cf. Hertwig, *Zur Abwehr des ethischen, des sozialen un des politischen Darwinismus*, pp. 10 et suiv.

national, un grand nombre de ces liens subsistent, quoique relâchés ; et dans cette mesure une fraction de la paix subsiste encore dans la guerre.

Le principe régulateur qui assure à l'intérieur de la société l'équilibre entre la quantité limitée des biens existants et la croissance plus rapide du nombre des consommateurs est la propriété privée des moyens de production. En faisant dépendre la part des biens sociaux réservée à chaque associé du produit de son travail et de ses biens propres, la propriété privée assure par la limitation des naissances pour des raisons sociales cette élimination des individus en surnombre, qui dans le règne animal et végétal est le résultat de la lutte pour la vie. Cette dernière fait place à une restriction volontaire par la limitation du nombre des descendants imposée par la position sociale.

Dans la société, il n'y pas de lutte pour la vie. On se trompe lourdement si l'on croit que le développement logique de la théorie libérale peut aboutir à une autre conclusion. Certaines formules de Malthus, qui pourraient permettre une autre interprétation, s'expliquent par la rédaction insuffisante de son premier ouvrage, écrit à un moment où Malthus ne s'était pas encore assimilé complètement l'esprit de l'économie politique classique. La meilleure preuve qu'il en est bien ainsi, c'est que personne avant Darwin et Spencer ne s'est avisé de considérer la lutte pour la vie, au sens moderne de cette expression, comme un principe exerçant son action à l'intérieur de la société humaine. C'est le darwinisme qui a permis l'éclosion des théories qui font de la lutte entre les individus, les races, les peuples et les classes le facteur fondamental de la vie sociale. Au darwinisme, sorti cependant des idées de la sociologie libérale, on emprunta des armes pour combattre le libéralisme exécré. Le marxisme[1], la théorie de la lutte des races[2], le nationalisme crurent trouver dans l'hypothèse darwinienne longtemps considérée comme une vérité scientifique irréfutable, une base inébranlable pour leurs doctrines. L'impérialisme moderne s'appuie d'une façon toute particulière sur les « slogans » tirés du darwinisme par la science populaire.

Les théories darwiniennes, ou plus exactement pseudo-darwiniennes de la société méconnaissent les difficultés qui s'opposent à l'application de la formule de la lutte pour la vie aux rapports so-

[1] Cf. Ferri, *Sozialismus und moderne Wissenschaft*, trad. Kurella, Leipzig, 1895, pp. 65 et suiv.

[2] Cf. Gumplowicz, *Der Rassenkampf*, Innsbruck, 1883, p. 176. En ce qui concerne l'influence exercée par le darwinisme sur Gumplowicz, cf. Barth, *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie*, p. 253. — Le Darwinisme « libéral » est le produit d'une fausse interprétation de la philosophie libérale par une époque qui n'était plus capable de la comprendre.

ciaux. La lutte pour l'existence sévit dans la nature entre les individus. Ce n'est qu'exceptionnellement que l'on trouve dans la nature des phénomènes que l'on puisse considérer comme des luttes entre des groupes animaux. C'est le cas par exemple des combats entre « États de fourmis » — dont on donnera peut-être même un jour une explication toute différente de celle actuellement admise[1]. Un théorie sociale fondée sur le darwinisme devrait aboutir à démontrer que la lutte de tous les individus entre eux est la forme naturelle et nécessaire des rapports entre les hommes, et par là à nier la possibilité même de relations sociales ; ou bien elle devrait pouvoir montrer pourquoi d'un côté la paix peut régner à l'intérieur de certains groupes sociaux et pourquoi d'un autre côté le principe d'union pacifique qui conduit à la formation de ces groupes n'exerce pas son influence en dehors d'eux, de sorte que la lutte entre les groupes demeure une nécessité. C'est là l'écueil auquel se heurtent toutes les théories sociales à l'exception de la théorie libérale. À supposer qu'on découvre un principe qui conduise à s'unir tous les Allemands, tous les dolichocéphales ou tous les prolétaires, il serait impossible de démontrer que l'action de ce principe ne s'exerce qu'à l'intérieur des groupes collectifs. Les théories antilibérales de la société éludent ce problème en se bornant à poser la solidarité des intérêts à l'intérieur des groupes comme allant de soi et à démontrer que l'opposition des intérêts et la lutte entre les groupes constitue nécessairement l'unique moteur de l'évolution historique. Mais si la guerre est à l'origine de toutes choses, si c'est elle qui est la cause du progrès historique, alors on ne comprend plus pourquoi l'efficacité bienfaisante de ce principe doit être restreinte par la paix à l'intérieur des États, des peuples, des races et des classes. Si la nature exige la guerre, pourquoi n'exige-t-elle pas la guerre de tous contre tous, mais simplement de tous les groupes contre tous les groupes ? Seule la théorie libérale de la division du travail explique que la paix puisse régner entre les individus et qu'ils puissent se réunir en société, et cette théorie une fois admise, il n'est plus possible de considérer comme une fatalité l'hostilité entre les groupes sociaux. Si les Brandebourgeois et les Hanovriens peuvent vivre pacifiquement en société les uns près des autres, pourquoi les Français et les Allemands ne le pourraient-ils pas ?

Le darwinisme sociologique est absolument incapable d'expliquer le phénomène social. Ce n'est pas une théorie de la société, c'est une « théorie de l'insociabilité[2]. »

[1] Cf. Novicow, *La critique du Darwinisme social*, p. 45.
[2] Cf. Barth, *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie*, p. 243.

C'est un fait qui n'est pas à notre honneur et qui montre le déclin de la sociologie au cours des dernières décades, que l'on ait recours, pour combattre la sociologie darwinienne, à des phénomènes d'aide mutuelle, de symbiose, découverts récemment par la biologie. Un adversaire arrogant de la doctrine libérale, qui la combattait sans la connaître, Kropotkine, découvrit chez les animaux des embryons de relations sociales et opposa au principe néfaste de la lutte au couteau le principe bienfaisant de l'assistance réciproque[1]. Un biologiste entièrement acquis au socialisme marxiste, Kammerer, montra que dans la nature règne, à côté du principe de la lutte, celui de l'entraide[2]. La découverte de ce principe ramène la biologie au point d'où, s'appuyant sur la sociologie, elle était partie ; elle réintègre dans la sociologie le principe de la division du travail qu'elle lui avait emprunté. Elle ne lui apprend rien de nouveau, rien qui ne fût déjà en puissance dans la théorie de la division du travail élaborée par l'économie libérale tant décriée.

3. — Lutte et concurrence

Les théories sociales fondées sur le droit naturel posent comme postulat l'égalité de tous les êtres humains. Cette égalité donne à chacun un droit naturel d'être traité par la société comme un associé ayant les mêmes droits que les autres ; tout homme ayant le même droit naturel à l'existence, il serait contraire à la justice d'attenter à sa vie. Ainsi se trouvent posés les postulats de l'universalité de la société, de l'égalité entre ses membres et de la paix. La théorie libérale déduit au contraire ces principes de l'utilité ; pour elle les concepts homme et homme social se recouvrent. Quiconque est capable de reconnaître les avantages de la paix et de la collaboration sociale est admis comme membre de la société. L'intérêt propre de chacun des associés lui conseille de le traiter comme citoyen jouissant de droits égaux. Seul l'individu qui, sans égard aux avantages qu'offre la coopération pacifique, préfère la lutte destructive à la collaboration et refuse de s'intégrer dans l'ordre social doit être combattu comme un animal dangereux. C'est là l'attitude qu'on est contraint d'adopter à l'égard du criminel antisocial et des peuplades sauvages. Pour le libéralisme la guerre n'est admissible que comme moyen de

[1] Cf. Kropotkine, *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt*, éd. allemande de Landauer, Leipzig, 1908, pp. 69 et suiv.

[2] Cf. Kammerer, *Genossenschaften von Lebenwesen auf Grund gegenseitiger Vorteile*, Stuttgart, 1913 ; Kammerer, *Allgemeine Biologie*, Stuttgart, 1915, pp. 306 et suiv ; Kammerer, *Einzeltod, Völkertod, biologische Unsterblichkeit*, Vienne, 1918, pp. 29 et suiv.

défense. Hors de là il considère la lutte comme le principe antisocial qui anéantit la coopération sociale.

Les théories antilibérales de la société, pour jeter la suspicion sur le principe de paix du libéralisme, ont cherché à créer la confusion entre deux ordres de faits foncièrement différents, la lutte et la concurrence. La lutte, au sens originel du mot, est un combat entre hommes ou animaux où chaque adversaire tend à détruire l'autre. La vie sociale de l'homme commence lorsque les instincts et les motifs qui poussent à ce combat destructeur sont surmontés. L'histoire nous offre le spectacle d'un recul continu de la lutte comme forme des rapports sociaux ; les luttes deviennent de plus en plus rares et perdent en même temps de leur violence. L'adversaire vaincu n'est plus détruit ; pour peu qu'il soit possible de l'accueillir dans la société, on épargne sa vie. La lutte elle-même est soumise à des règles qui en atténuent la rigueur. La guerre et la révolution n'en demeurent pas moins anéantissement et destruction, et le libéralisme persiste à mettre en relief leur caractère antisocial.

Appeler la concurrence compétition ou lutte n'est rien de plus qu'une métaphore. La fonction de la lutte, c'est la destruction, celle de la concurrence la construction. Dans l'économie la concurrence assure une production rationnelle. Là comme partout elle agit comme principe de sélection. C'est un principe fondamental de la coopération sociale, que rien ne permet d'écarter. Même une communauté socialiste ne pourrait subsister sans concurrence. Elle devrait s'efforcer d'une manière ou d'une autre de la rétablir, par exemple au moyen d'examens. L'efficacité d'une organisation socialiste dépendrait de sa capacité à rendre la concurrence suffisamment âpre pour qu'elle puise remplir sa fonction de sélection.

L'emploi métaphorique du mot lutte pour désigner la concurrence est fondé sur trois points de comparaison. Dans la lutte comme dans la concurrence il existe entre les adversaires une hostilité et une opposition d'intérêts. La haine qu'un épicier voue à son concurrent immédiat n'est souvent pas moindre que celle qu'un Monténégrin nourrit à l'égard d'un Musulman. Mais les sentiments dont les hommes accompagnent leurs actions sont sans importance pour la fonction sociale de l'action. Peu importe ce qu'éprouve l'individu aussi longtemps que ses actes se maintiennent à l'intérieur des frontières tracées par l'ordre social.

On voit le second point de comparaison dans la sélection qu'opèrent aussi bien la lutte que la concurrence. Nous ne rechercherons pas dans quelle mesure la lutte contribue à la sélection les meilleurs ;

il y aurait lieu encore de montrer que pour beaucoup les guerres et les révolutions ont un effet contraire à la sélection[1]. En tout cas le fait que la concurrence et la lutte remplissent une fonction de sélection n'autorise pas à méconnaître la différence de leur nature.

Le troisième point de comparaison résiderait dans les conséquences que la défaite entraîne pour le vaincu. Le vaincu, dit-on, est anéanti ; mais on oublie que dans l'un des deux cas l'anéantissement ne s'entend qu'au figuré. Celui qui succombe dans la lutte est tué. Même dans la guerre moderne où l'on épargne les survivants, le sang coule. Dans la concurrence, dit-on, des existences économiques sont détruites. Mais cela signifie seulement que ceux qui ont succombé sont contraints de chercher dans l'organisation sociale du travail une autre place que celle qu'ils auraient voulu occuper. Cela ne veut pas dire qu'ils soient condamnés par exemple à mourir de faim. Dans la société capitaliste il y a pour tous de la place et du pain. Sa capacité d'expansion permet à tout travailleur d'y trouver de quoi gagner sa vie. Quand rien ne vient troubler son fonctionnement, elle ne connaît pas de chômage durable.

La lutte, au sens propre et originel du mot, est antisociale ; elle rend impossible entre les combattants la coopération, cet élément fondamental de l'union sociale. Elle détruit la communauté du travail là où elle existe déjà. La concurrence est au contraire un élément de la coopération sociale. Elle constitue le principe ordonnateur de la société. Au point de vue social la lutte et la concurrence sont diamétralement opposées.

Quand on a bien compris cela, on est en mesure de porter un jugement sur toutes les théories qui voient dans la lutte entre groupes adverses l'essence de l'évolution sociale. La lutte des classes, la lutte des races, la lutte des nationalités ne peuvent pas être le principe constructeur de la société. La destruction et l'anéantissement sont incapables de rien construire.

4. — La lutte entre les nations

L'instrument le plus efficace de la coopération sociale est le langage. Le langage jette un pont entre les individus. Ce n'est que grâce à lui que l'homme peut communiquer au moins en partie à ses semblables ses sentiments et ses vues. Nous n'avons pas ici à rechercher que rôle joue le langage dans la pensée et la volonté, comment il les conditionne et comment, sans lui, la pensée et la volonté demeure-

[1] Cf. ci-dessous, p. 310.

raient à l'état d'instincts[1]. La pensée elle-même est un phénomène social ; elle n'est pas le produit de l'intelligence isolée : elle résulte de l'action et de la fécondation réciproque d'hommes poursuivant les mêmes fins en unissant leurs forces. Le travail du penseur isolé qui réfléchit dans sa retraite sur des problèmes dont peu d'hommes se soucient relève aussi du langage : c'est une conversation avec le trésor d'idées, accumulées par la pensée de générations innombrables dans la langue, dans les concepts de tous les jours et dans la tradition écrite. La pensée est liée au langage ; c'est sur lui que s'édifient les constructions intellectuelles du penseur.

L'esprit humain ne vit que dans le langage. C'est par le mot qu'il se dégage de l'obscurité et de l'imprécision de l'instinct pour s'élever à toute la clarté qu'il est capable d'atteindre. On ne peut séparer la pensée et ses produits du langage auquel ils doivent leur naissance. Il se peut qu'un jour, nous parvenions à constituer une langue universelle. Cela ne se fera certainement pas par les moyens mis en œuvre par les inventeurs du volapuk ou de l'espéranto. Les difficultés qui s'opposent à l'établissement d'une langue universelle ne peuvent être surmontées en fabriquant des syllabes identiques pour désigner les objets de la vie courante et tout ce que souhaitent exprimer tous ceux qui parlent sans beaucoup réfléchir. Le caractère intraduisible qui s'attache aux concepts et qui a son écho dans les mots établit entre les langues une barrière qui ne consiste pas seulement dans la différence des sons, différence qu'il est toujours possible de traduire entièrement. Si, sur toute la terre, on employait le même mot pour désigner un domestique ou une porte, on serait encore loin d'avoir supprimé les différences entre les langues et les nations. Mais si l'on parvenait à traduire intégralement dans une langue tout ce que les autres langues peuvent exprimer, alors l'unité de langage serait réalisée, sans qu'il y ait besoin pour cela de recourir à un langage universel. Alors les différentes langues ne se différencieraient que par le son, alors les échanges de pensée du peuple à peuple ne seraient plus entravés par le caractère intraduisible du vocabulaire.

Aussi longtemps qu'on ne sera pas parvenu à ce résultat, et peut-être n'y parviendra-t-on jamais, se produiront, du fait du voisinage d'individus appartenant à des peuples différents dans les régions où les nationalités sont mêlées, des frictions qui conduiront à des conflits politiques aigus[2]. De ces conflits est née, directement ou indirectement, la haine entre les peuples, haine sur laquelle se fonde l'impérialisme moderne. La théorie impérialiste se rend la tâche facile en

[1] Cohen, *Ethik des reinen Willens*, Berlin, 1904, p. 183.
[2] Cf. mon essai sur *Nation, Staat und Wirtschaft*, pp. 31 et suiv.

se bornant à démontrer qu'il existe des conflits entre les nations. Pour prouver l'exactitude de son argumentation, il faudrait encore qu'elle montre qu'à l'intérieur des nations existe une solidarité d'intérêt. La doctrine nationaliste et impérialiste est apparue comme une réaction contre le solidarisme œcuménique du libre-échange. L'état d'esprit du monde, au moment de son apparition, se résumait dans l'idée cosmopolite de la société universelle et de la fraternité des peuples. Aussi pensa-t-elle qu'il suffisait de démontrer l'existence de conflits d'intérêts entre les diverses nations et elle ne se rendit pas compte que les arguments qu'elle employait pour démontrer l'incompatibilité des intérêts nationaux pouvaient tout aussi bien servir à démontrer l'incompatibilité des intérêts régionaux, voire enfin des intérêts individuels. S'il est mauvais pour l'Allemand d'acheter des étoffes anglaises ou des céréales russes, il est également mauvais pour le Berlinois de boire de la bière bavaroise et du vin du Palatinat. S'il n'est pas bon de laisser la division du travail s'étendre au-delà des frontières de l'État, le mieux serait en fin de compte de revenir à l'autarcie de l'économie domestique fermée. Le slogan « À bas les marchandises étrangères » aboutit en dernier ressort, si on le prend à la lettre, à supprimer toute division du travail. Car le principe qui fait apparaître la division internationale du travail comme avantageuse est le même que celui qui justifie en règle générale la division du travail.

Ce n'est pas par hasard que le peuple allemand est entre tous les peuples celui qui a le moins de compréhension pour la cohésion nationale, et qu'il fut le dernier des peuples européens à se rallier à l'idée d'une nation embrassant dans un même État politique tous les membres d'un même peuple. L'idée de l'unité nationale est un enfant du libéralisme, du libre-échange et du « laissez-faire ». Le peuple allemand qui, du fait qu'il comprend d'importantes minorités vivant dans des régions de langages mêlés, a été le premier à éprouver les inconvénients de l'oppression nationaliste et qui pour cette raison même a rejeté le libéralisme, ne disposait pas de la maturité intellectuelle nécessaire pour dépasser le stade du régionalisme et surmonter les tendances particularistes des différents groupes qui le composaient. Et ce n'est pas non plus par hasard que le sentiment de l'unité nationale n'est nulle part aussi développé que chez les Anglo-Saxons, peuple classique du libéralisme.

C'est une erreur lourde de conséquence de la part des impérialistes que de croire qu'ils renforcent l'unité à l'intérieur des peuples en condamnant le cosmopolitisme. Ils oublient que l'élément fondamental de leur doctrine est antisocial et qu'il conduit logiquement à la destruction de toute communauté sociale.

5. — La lutte entre les races

La science des caractères innés de l'homme en est encore à ses débuts. En ce qui concerne les qualités héréditaires que chaque individu apporte en naissant nous ne pouvons guère faire autre chose que constater qu'il existe des hommes plus ou moins bien doués. Mais nous ignorons tout de la nature de la différence qui existe entre les bons et les mauvais. Nous savons qu'il existe entre les hommes des différences physiques et intellectuelles, que certaines familles, races ou groupes de races présentent des caractères communs ; nous savons qu'on peut à bon droit distinguer des races diverses et parler des qualités raciales des individus. Mais les tentatives qui ont été faites pour découvrir les caractères corporels des races ont toutes échoué jusqu'ici. On a cru trouver un caractère spécifique de la race dans l'indice crânien. Mais on a dû peu à peu reconnaître qu'il n'existe aucun rapport entre individus, contrairement à ce qu'enseigne l'école anthropo-sociologique de Lapouge. Des mensurations récentes ont montré que les dolichocéphales ne sont pas toujours des hommes blonds, bons, nobles et cultivés et que les brachycéphales ne sont pas toujours des hommes bruns, mauvais, grossiers et incultes. Les nègres d'Australie, les Esquimaux et les Cafres font partie des races dolichocéphales. On compte parmi les grands génies de nombreux brachycéphales ; l'indice crânien de Kant était 88[1]. Il est apparu comme très vraisemblable que des modifications de l'indice crânien peuvent se produire sous l'influence des conditions d'existence et du milieu géographique, sans mélange de races[2].

On ne saurait condamner trop sévèrement ces théoriciens du racisme qui, au mépris des exigences de la pensée scientifique, établissent d'un cœur léger et sans esprit critique une distinction entre les races et les caractères raciaux. Il est incontestable qu'en parlant ainsi ils s'appliquent davantage à forger des slogans pour la lutte politique qu'à faire progresser la science. Mais les adversaires du dilettantisme racial simplifient outre mesure leur tâche en portant uniquement leur attention sur la forme concrète que les différents écrivains ont donnée à la doctrine raciste et sur les développements qu'ils ont consacrés aux différentes races, à leurs caractères physiques et à leurs qualités intellectuelles. Même lorsqu'on a réfuté comme pure fantai-

[1] Cf. Oppenheimer, *Die rassentheoritische Geschichtsphilosophie* (Compte-rendu du 2e congrès de sociologie allemand, Tubingen, 1913, pp. 106 et suiv.) — Cf. également Hertz, *Rasse und Kultur*, 3e éd., Berlin, 1925, p. 37 ; Weidenreich, *Rasse und Körperbau*, Berlin, 1927, pp. 133 et suiv.

[2] Cf. Nyström, *Über die Formenveränderungen des menschlichen Schädels und deren Ursachen* (« Archiv für Anthropologie », t. XXVII, pp. 321 et suiv., 630 et suiv., 642).

sie les hypothèses arbitraires, dépourvues de tout fondement et contradictoires, de Gobineau et de Chamberlain, il subsiste dans la théorie des races un noyau indépendant de la différenciation concrète entre races nobles et races viles.

Dans la théorie de Gobineau, la race est un principe premier ; produit d'une création particulière, elle est douée de qualités particulières[1]. Il attache peu d'importance à l'influence du milieu. Le croisement des races engendre des bâtards chez qui les bonnes qualités héréditaires de la race la plus noble se trouvent diminuées ou même disparaissent complètement. Mais, pour contester la valeur sociologique de la théorie des races, il ne suffit pas de démontrer l'absurdité de cette thèse et de prouver que la race est le produit d'une évolution qui s'effectue sous les influences les plus diverses. À une telle réfutation on pourrait toujours objecter que certaines influences déterminées, s'exerçant pendant une très longue période, ont pu aboutir à doter une ou plusieurs races de qualités particulières et que ces qualités confèrent aux membres de ces races sur ceux des autres races une avance telle que ces derniers ne sauraient pratiquement jamais combler leur retard. Et, de fait, la théorie des races, sous ces formes les plus modernes, n'a pas manqué de le faire. C'est sous cet aspect qu'il faut considérer la théorie raciale et rechercher comment elle se comporte vis-à-vis de la théorie sociologique de la coopération sociale.

Il apparaît tout d'abord que la théorie raciste ne contient rien qui contredise la doctrine de la division sociale du travail. Les deux théories se concilient fort bien. On peut parfaitement admettre que les races diffèrent entre elles par l'intelligence et la volonté et en conséquence sont inégalement douées pour la vie en société, et que les races supérieures se distinguent précisément par leur aptitude particulière à constituer des sociétés homogènes. Cette hypothèse éclaire maints aspects de l'évolution sociale qu'il ne serait pas aisé de comprendre autrement. On peut l'utiliser pour expliquer le progrès et la régression de la division sociale du travail et par là même l'épanouissement et la décadence de la civilisation. Nous ne nous demanderons pas si l'hypothèse elle-même et les hypothèses qu'elle permet d'édifier sont défendables. Là n'est pas pour le moment la question. Il nous suffit de constater que la théorie raciste est parfaitement compatible avec notre théorie sociologique de la coopération sociale.

En combattant le postulat de l'égalité naturelle et par là même l'égalité des droits de tous les hommes, la théorie raciste n'atteint pas l'argument libre-échangiste de l'école libérale. Car le libéralisme se

[1] Cf. Oppenheimer, *Ibid.*, pp. 110 et suiv.

prononce pour la liberté des travailleurs non pas au nom du droit naturel mais parce qu'il considère comme moins productif que le travail libre le travail servile qui prive le travailleur d'une partie du produit de son travail et ne fait pas dépendre sa rémunération de son rendement. La théorie raciste ne trouve rien à opposer à la théorie du libre-échange en ce qui concerne les effets de l'extension de la division sociale du travail. Admettons que les races soient inégalement douées et qu'aucun espoir n'existe de voir jamais disparaître les différences qui les séparent, il n'en reste pas moins que la théorie libre-échangiste prouve que les mieux doués ont intérêt à collaborer avec les moins doués, que la coopération sociale leur assure à eux aussi les avantages du rendement plus élevé du travail fourni en commun[1].

La théorie raciste n'apparaît en opposition avec la théorie libérale que lorsqu'elle se met à prêcher la lutte entre les races. Mais elle n'apporte en faveur de l'affirmation d'Héraclite qui fait de « la guerre la source de toutes choses, » rien de plus que les autres théories sociales militaristes. Elle ne réussit pas davantage à montrer comment de la destruction peut sortir la société. Elle se voit contrainte au contraire — partout où elle ne s'écarte pas de sa propre logique et où elle ne se laisse pas entraîner pour des raisons sentimentales à adopter l'idéologie militariste et aristocratique — de condamner la guerre au nom précisément du principe de la sélection raciale. Lapouge a montré que la guerre n'aboutit à la sélection des plus forts et des mieux doués que chez les peuples primitifs ; chez les peuples civilisés au contraire cette sélection agit au détriment de la race[2]. Les meilleurs sont davantage exposés au danger d'être tués, les autres restant à l'arrière. Les dommages divers que la guerre cause à la santé des survivants diminuent leur capacité d'engendrer une descendance saine.

Les résultats obtenus par la science sociale raciale ne permettent aucunement de contredire la théorie libérale de l'évolution sociale. Ils la confirment bien plutôt. Les théories racistes de Gobineau et de beaucoup d'autres ont leur origine dans le ressentiment éprouvé par la caste militaire et aristocratique à l'égard de la démocratie bourgeoise et de l'économie capitaliste. Elles ont revêtu pour les besoins de la politique quotidienne de l'impérialisme moderne une forme qui les fait apparaître comme une résurrection des vieilles théories de la

[1] Cf. ci-dessus, p. 278.

[2] « Chez les peuples modernes la guerre et le militarisme sont de véritables fléaux dont le résultat définitif est de déprimer la race. » (Lapouge, *Les sélections sociales*, Paris, 1896, p. 230).

violence et de la guerre. Mais on ne peut les opposer utilement aux vieux slogans du droit naturel. Elles ne sont impuissantes qu'en face de la théorie libérale de l'économie et de la société. Pas plus que les autres, la théorie des races ne peut nier le fait que toute civilisation est le fruit de la coopération pacifique des hommes.

CHAPITRE IV — OPPOSITION DE CLASSES ET LUTTE DE CLASSES

1. — Le concept de classe et d'opposition de classes

Dans la communauté sociale du travail chaque individu occupe à chaque instant une position déterminée qui résulte des rapports qu'il entretient avec les autres membres de la société. Ces rapports se présentent sous la forme d'échanges. L'individu appartient à la société en tant qu'il donne et qu'il reçoit, qu'il vend et qu'il achète. Ce faisant, sa position n'est pas nécessairement unilatérale. Il peut être tout ensemble propriétaire foncier, salarié, détenteur de capitaux ; ou bien entrepreneur, employé, propriétaire foncier ; ou bien encore entrepreneur, détenteur de capitaux, propriétaire foncier, etc. Il peut produire à la fois des fromages et des paniers, et se louer en même temps à l'occasion comme journalier, etc. Mais la situation de ceux-là mêmes qui occupent une position analogue se différencie par les conditions particulières dans lesquelles ils se présentent sur le marché. Comme acheteur pour son usage personnel, chaque individu occupe aussi une position différente d'après ses besoins particuliers. Sur le marché il n'y a que des individus isolés ; dans une économie libérale le commerce permet aux différences individuelles de se manifester : il « atomise », ainsi qu'on l'a dit quelquefois non sans y attacher une nuance de blâme et de regret. Marx lui-même a dû le reconnaître : « étant donné que les achats et les ventes ne peuvent se conclure qu'entre des individus isolés, on n'a pas le droit d'y chercher des rapports entre classes sociales prises dans leur ensemble[1]. »

Lorsqu'on réunit l'ensemble des hommes qui occupent dans la société une position analogue sous la désignation de classes sociales, on doit toujours se rappeler qu'on n'a encore rien fait pour résoudre le problème de savoir si l'on doit attribuer aux classes une importance particulière dans la vie sociale. La schématisation et la classification ne constituent pas en elles-mêmes une connaissance. Seule la

[1] Cf. Marx, *Das Kapital*, t. I, p. 550. — Tout le passage auquel la citation ci-dessus est empruntée ne figurait pas dans la première édition parue en 1867. Marx l'a introduit pour la première fois dans l'édition française parue en 1873, d'où Engels l'a reprise pour la 4e édition allemande. Masaryk (*Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus*, Vienne, 1899, p. 299) remarque avec juste raison que cette addition est en corrélation avec les modifications que Marx a fait subir à sa thèse dans le tome III du *Capital*. Il est permis d'y voir une rétractation de la théorie marxiste des classes. C'est un fait remarquable que dans le tome III du *Capital* le chapitre intitulé « les classes » s'interrompt brusquement après quelques phrases. Dans ses considérations sur le problème des classes Marx n'est pas allé au-delà de l'affirmation sans preuve d'un dogme.

fonction que les concepts remplissent dans les théories auxquelles ils sont intégrés leur donne une valeur scientifique ; pris isolément et en dehors de leurs rapports avec ces théories, ils ne sont qu'un jeu stérile d'idées. C'est pourquoi en se bornant à constater comme un fait évident que les hommes occupent des positions différentes et qu'on ne peut par suite nier l'existence de classes sociales, on est loin encore d'avoir démontré la valeur pratique de la théorie des classes. Ce n'est pas le fait que les individus occupent des positions sociales différentes qui importe ; c'est le rôle que ce fait joue dans la vie sociale.

On a reconnu de tout temps que l'opposition entre pauvres et riches, comme du reste toutes les oppositions d'intérêts économiques, a joué dans la politique un rôle considérable. L'importance historique de la différence de rang ou de caste, c'est-à-dire de la différence des positions juridiques, de l'inégalité devant la loi, n'était pas un fait moins bien connu. L'économie libérale ne l'a pas contesté. Mais elle a entrepris de démontrer que toutes ces oppositions ont leur origine dans des institutions politiques contraires à la raison. Il n'y a, selon elle, aucune incompatibilité entre les intérêts individuels bien compris. Les prétendues oppositions d'intérêts qui ont joué jadis un grand rôle doivent être attribuées à la méconnaissance des lois naturelles qui régissent la vie sociale. Maintenant que l'on a reconnu l'identité de tous les intérêts bien compris, on n'a plus le droit de se servir des vieux arguments dans la discussion politique.

Cependant l'économie libérale, en proclamant la doctrine de la solidarité des intérêts, jette les bases d'une nouvelle théorie de l'opposition des classes. Les mercantilistes avaient placé les biens au centre de l'économie politique, considérée comme la théorie de la richesse matérielle. C'est le grand mérite des économistes classiques d'avoir placé à côté des biens l'activité de l'homme et d'avoir ainsi ouvert la voie à l'économie politique moderne qui place au centre de son système l'homme et ses jugements de valeur. Le système dans lequel homme et biens matériels sont placés sur le même rang se divise à son tour à première vue en deux parties, l'une qui traite de la formation des richesses et l'autre de la répartition. À mesure que l'économie politique se transforme en science, au sens rigoureux du mot et devient un système de *catallactique*, cette distinction s'efface de plus en plus ; mais au début l'idée de répartition subsiste. Elle entraîne involontairement l'idée qu'il existe une séparation entre les deux processus de la production et de la répartition. Il semble que les biens soient tout d'abord produits pour être ensuite répartis. Si clairement qu'on se représente la liaison indissoluble qui existe entre la

production et la répartition dans l'économie capitaliste, cette distinction malheureuse s'impose toujours plus ou moins à l'esprit[1].

Or dès qu'on a retenu le terme « répartition » et qu'on envisage le problème économique de l'attribution des biens comme un problème de répartition, la confusion devient inévitable. En effet la *théorie de l'imputation*, ou pour employer une expression qui répond mieux à la conception que les économistes classiques ont eue de ce problème, la théorie des revenus, doit distinguer entre les différentes catégories de facteurs de la production, même si elle applique également à tous le même principe fondamental de formation de la valeur. La distinction entre travail, capital et sol est pour elle une donnée. De là à se représenter les travailleurs, le capitalistes et les propriétaires fonciers comme constituant des classes séparées il n'y a qu'un pas, que Ricardo a franchi le premier dans la préface de ses *Principes*. Cette conception se trouve encore favorisée par le fait que les économistes classiques ne distinguent pas les éléments constitutifs du profit, de telle sorte que rien ne s'oppose à l'idée de la division de la société en trois grandes classes.

Mais Ricardo va plus loin. En montrant comment, aux différents stades de l'évolution sociale — « in different stages of society[2] » —, les parts respectives de l'ensemble de la production revenant à chacune des trois classes sont différentes, il donne à l'opposition des classes un caractère dynamique. Ses successeurs l'ont suivi dans cette voie. Et c'est cette idée qui sert de point de départ à Marx pour sa théorie économique du *Capital*. Dans ses écrits antérieurs, surtout dans l'introduction du *Manifeste Communiste*, il prend encore les idées de classe et d'opposition de classes dans leur ancien sens d'opposition résultant du rang social ou de l'importance du patrimoine. Le passage d'une conception à l'autre est donné par l'idée qui voit dans les rapports du travail de l'économie capitaliste la domination des possédants sur les salariés. Marx s'est abstenu de donner une définition précise du concept de classe qui a pourtant une valeur fondamentale dans son système. Il ne dit pas en quoi consiste la classe mais se borne à indiquer les grandes classes entre lesquelles se divise la société capitaliste[3]. Pour ce faire, il adopte tout simplement la division de Ricardo sans prendre garde que pour son auteur la division en classes n'avait de valeur que dans la *catallactique*.

[1] Sur l'histoire du concept de répartition, cf. Cannan, *A History of the Theories of Production and Distribution*, pp. 183 et suiv.

[2] Cf. Ricardo, *Principles of Political Economy and Taxation*, p. 5.

[3] Cf. Marx, *Das Kapital*, t. III, II[e] partie, 3[e] éd., p. 421.

La théorie marxiste des classes et de la lutte des classes eut un succès considérable. On admet aujourd'hui d'une façon presque générale que la société se divise en classes séparées par des abîmes infranchissables. Même ceux qui souhaitent la paix entre les classes ne contestent pas en général l'existence des oppositions de classes et la lutte qu'elles entraînent. Mais le concept de classe est toujours demeuré obscur ; comme chez Marx lui-même, il se présente sous les aspects les plus variés chez ses successeurs.

Si on déduit le concept de classe — ce qui répondrait bien à l'esprit du *Capital* — des facteurs de production du système classique, on fait d'une distinction imaginée pour les besoins de la *catallactique* et qui n'était justifiée qu'à l'intérieur de cette dernière, le fondement d'une théorie générale de la société. On oublie que la division des facteurs de la production en deux, trois ou quatre grands groupes est une question de système économique et qu'elle ne vaut que par rapport à un système déterminé. Pour la commodité du raisonnement on a le droit, au point de vue du problème de l'attribution des biens, de réunir ces facteurs en différents groupes ; mais il n'en résulte pas qu'il existe entre ces facteurs une parenté plus étroite. La raison qui préside à ce groupement ou à cette opposition des divers facteurs réside uniquement dans le système envisagé et les fins qu'il se propose. La position particulière attribuée au sol par la théorie classique découle de l'idée de la rente foncière. D'après cette théorie, le sol est l'unique bien qui soit capable, sous certaines conditions, de produire une rente. De même, la thèse qui voit dans le capital la source du profit et dans le travail la source du salaire, résulte des particularités du système classique. Pour les conceptions postérieures du problème de la répartition, qui distinguent dans le profit de l'école classique le bénéfice de l'entrepreneur et l'intérêt du capital, le groupement des facteurs de la production est déjà tout différent. Dans l'économie politique moderne, le groupement des facteurs de la production suivant le schéma de la théorie classique a perdu son ancienne importance. L'ancien problème de la distribution des biens est devenu le problème de la formation des prix des facteurs de la production. Seul le conservatisme coriace propre à la classification scientifique explique que l'on ait conservé la vieille terminologie. Une classification répondant réellement à la nature du problème de l'imputation devrait reposer sur une base entièrement différente et s'appuyer par exemple sur la distinction des éléments statiques et dynamiques du revenu.

Mais dans un aucun système, le groupement des facteurs de la production ne trouve sa raison dans leurs caractères naturels ou dans la parenté de leurs fonctions. C'est là l'erreur fondamentale de la

théorie des classes. Elle part naïvement de l'affirmation qu'il existe une connexion intime, créée par les conditions économiques naturelles, entre les facteurs de la production qui avaient été groupés tout d'abord pour la commodité de l'analyse. Dans ce but, elle imagine un sol uniforme, qui se prête tout au moins à toutes les formes de culture, et un travail uniforme capable de s'appliquer à n'importe quel objet. Elle fait déjà une concession, une tentative pour se rapprocher de la réalité quand elle établit une distinction entre les terres agricoles, les terrains miniers, et le sol propre à la construction des villes et entre le travail qualifié et le travail non qualifié. Mais cette concession n'améliore pas sa position. Le travail qualifié est une abstraction au même titre que le travail pur et simple et l'idée du terrain agricole au même titre que l'idée du terrain tout court. Et, ce qui est pour nous décisif, ce sont des abstractions qui ne tiennent précisément pas compte des caractères déterminants au point de vue sociologique. Lorsqu'il s'agit des particularités de la formation des prix, on peut, dans certaines circonstances, admettre la distinction des trois groupes, sol, capital, travail. Mais cela ne prouve pas qu'elle soit justifiée quand d'autres problèmes sont en question.

2. — Ordres sociaux et classes sociales

La théorie de la lutte des classes confond sans cesse les deux concepts de rang social et de classe[1].

Les rangs ou ordres sociaux sont des institutions juridiques, non des faits déterminés par l'économie. On naît dans un certain rang et l'on y demeure en général jusqu'à sa mort. Pendant toute sa vie, l'homme conserve sa qualité de membre d'un certain rang. On n'est pas seigneur, serf, homme libre ou esclave, être de la terre ou attaché à elle, patricien ou plébéien, parce qu'on occupe dans l'économie

[1] Cunow (*Die marxsche Geschichts-, Gesellschafts- und Staatstheorie*, tome II, Berlin, 1921, pp. 61 et suiv.) essaie de défendre Marx contre le reproche qu'on lui a fait de confondre les concepts de rang social et de classe. Mais ses propres remarques et les passages des écrits de Marx et d'Engels qu'il cite montrent au contraire combien ce reproche est justifié. Qu'on lise par exemple les 6 premiers paragraphes de la 1re partie du *Manifeste Communiste* intitulée « Bourgeois et Prolétaires » et l'on se convaincra que là tout au moins les termes de rang social et de classe sont employés sans cesse indistinctement. On a déjà rappelé plus haut que, lorsqu'il devint par la suite à Londres plus familier avec le système de Ricardo, Marx sépara son concept de classe du concept de rang social et le relia aux trois facteurs de la production de Ricardo. Mais Marx n'a jamais développé ce nouveau concept de classe ; Engels et les autres marxistes n'ont pas davantage tenté de montrer ce qui fait des concurrents — car ce sont là des individus dont « la similitude des revenus et des sources de revenus » fait une unité spirituelle — une classe animée par les mêmes intérêts particuliers.

une position déterminée. Mais on occupe une position déterminée dans l'économie parce qu'on appartient à un rang déterminé. Sans doute les rangs étaient-ils eux-mêmes à l'origine l'expression des conditions économiques dans la mesure où, comme tout ordre social, ils sont nés du besoin d'assurer la coopération sociale. Mais la théorie sociale qui est à la base de cette institution diffère totalement de la théorie libérale ; pour elle la coopération humaine consiste en ce que les uns ne font que donner, les autres recevoir. Elle ne saurait concevoir que tous à la fois donnent et reçoivent, et que cet échange soit profitable à tous. Par la suite, quand on commença, à la lueur des idées libérales naissantes, à considérer comme antisocial et comme injuste cet état de choses fondé sur l'oppression unilatérale des faibles, on chercha à le justifier en introduisant artificiellement dans ce système lui-même l'idée de réciprocité ; les membres des ordres supérieurs assureraient aux autres la protection, l'entretien, la jouissance du sol, etc. Mais déjà dans cette doctrine apparaît la faillite de l'idéologie des ordres sociaux. De telles idées étaient étrangères à cette institution à l'époque de sa splendeur. Elle considérait alors franchement les rapports sociaux comme des rapports de force, comme on le voit clairement dans la forme primitive de la distinction entre les ordres — la distinction entre hommes libres et esclaves. Si l'esclave lui-même considère l'esclavage comme naturel et s'il s'accommode de son sort au lieu de se révolter et de chercher à s'enfuir continuellement, ce n'est pas qu'il y voie une institution équitable et avantageuse à la fois pour le maître et pour esclave ; c'est simplement parce que toute révolte mettrait sa vie en péril.

On a tenté de réfuter la théorie libérale de l'institution de l'esclavage et par là même, dans la mesure où l'opposition entre hommes libres et esclaves constitue la forme primitive de toutes les différences sociales, la théorie libérale des ordres sociaux dans toute sa généralité, en insistant sur le rôle historique de l'esclavage. En se substituant au massacre des vaincus, il aurait marqué un progrès de la civilisation. Sans l'esclavage jamais une société fondée sur la division du travail n'aurait pu se développer car tous les individus auraient préféré être maîtres sur leurs propres terres plutôt qu'ouvriers non-propriétaires travaillant à la transformation des matières premières produites par d'autres ou même journaliers sans avoir sur le champ d'autrui. Aucune civilisation supérieure n'est possible sans cette division du travail qui assure à une partie de la population, libérée du souci du pain quotidien, la possibilité d'une vie de loisirs : ce serait là la justification de l'esclavage[1].

[1] Cf. Bagehot, *Physics and Politics*, Londres, 1872, pp. 71 et suiv.

Mais pour le philosophe qui considère l'évolution historique, la question ne se pose pas de savoir si une institution est justifiée ou non. Son apparition dans l'histoire prouve que des forces ont travaillé à sa réalisation. Nous avons seulement le droit de nous demander si elle a rempli effectivement la fonction qui lui était assignée. Dans le cas présent la réponse est absolument négative. L'esclavage n'a pas préparé les voies à la production fondée sur la division sociale du travail ; il en a au contraire entravé le développement. Seule sa suppression a permis à l'industrie moderne de la réaliser dans toute son ampleur. Le fait qu'il ait encore existé des terres libres pour la colonisation n'a empêché ni la création d'une industrie particulière ni la constitution d'une classe de travailleurs libres. Car les terres libres exigeaient un défrichement préalable. Leur mise en valeur nécessitait toute une série de travaux d'amélioration et d'exploration, et en définitive ces terres pouvaient être inférieures par leur situation et leur rendement naturel aux terres déjà en exploitation[1]. La propriété privée des moyens de production est la condition nécessaire de la division du travail. Elle n'exigeait pas l'esclavage.

L'opposition des ordres sociaux revêt deux formes caractéristiques. La première s'exprime dans les rapports existant entre le seigneur et le serf. Le seigneur possesseur du sol demeure entièrement étranger au processus de la production. Il n'intervient qu'à son terme, quand la récolte est rentrée, pour en prendre sa part. L'essence de ce rapport demeure la même, qu'il ait été créé par l'asservissement de paysans précédemment libres ou par l'établissement d'autres paysans sur la terre seigneuriale. Le fait caractéristique, c'est que ce rapport n'a rien à voir avec le processus de la production et qu'il n'existe aucun moyen économique de le dénouer, comme par exemple le rachat de la rente par le paysan tributaire. S'il pouvait être dénoué, il cesserait d'être un rapport de dépendance résultant du rang social pour devenir un rapport de propriété. La seconde forme de cette opposition est celle du maître et de l'esclave. Ici, ce que le maître est en droit d'exiger, ce ne sont pas des produits déterminés, mais du travail. Et là encore il peut l'exiger sans avoir à fournir aucune contrepartie. Car l'octroi de la nourriture, du vêtement, du logement ne constitue pas une véritable contrepartie ; c'est seulement la condition nécessaire de la conservation du travail de l'esclave. Lorsque l'institution joue dans toute sa pureté, l'esclave n'est

[1] Aujourd'hui encore il existe suffisamment de terres libres à la disposition des individus qui voudraient se les approprier. Cependant le prolétaire européen ne s'expatrie pas en Afrique ou au Brésil mais préfère demeurer dans son pays comme salarié.

nourri qu'aussi longtemps que le produit de son travail l'emporte sur le coût de son entretien.

Rien n'est plus absurde que de comparer de tels rapports avec ceux qui existent dans l'économie libérale entre l'ouvrier et l'entrepreneur. Le travail salarié libre est sorti historiquement en partie du travail servile et il a fallu longtemps pour qu'il se dépouille de toutes les traces de son origine et revête la forme qu'il a dans l'économie capitaliste. On méconnaît la nature de cette dernière quand on met sur le même plan le travail salarié libre et le travail de l'esclave. On peut, au point de vue sociologique, établir une comparaison entre eux. Tous deux se présentent également sous la forme d'une division sociale du travail. Tous deux sont des systèmes de coopération sociale et présentent en conséquence des traits communs. Mais la sociologie ne doit pas oublier que le caractère économique des deux systèmes est tout différent. On se trompe entièrement quand on essaie de défendre la cause du travail salarié libre au point de vue économique au moyen d'arguments empruntés à l'étude du travail servile. Le travailleur libre reçoit comme salaire la part imputable à son travail dans la production. Le maître qui fait travailler des esclaves dépense la même somme, d'une part pour leur entretien et d'autre part pour leur achat, achat dont le prix est fonction de l'écart qui existe entre la rémunération du travailleur libre et les frais d'entretien de l'esclave. L'excédent de salaire libre sur les frais d'entretien du travailleur revient ainsi à celui qui transforme l'homme libre en esclave, au chasseur d'esclaves, non pas au marchand d'esclaves ou au propriétaire d'esclaves. Ces deux derniers, dans l'économie servile, n'ont pas de revenu spécifique. Vouloir dès lors étayer la théorie de l'exploitation de l'homme par l'homme en se référant à l'économie servile, c'est méconnaître entièrement la nature du problème posé[1].

[1] « La source du profit du propriétaire d'esclaves, dit Lexis (à propos du livre de Wicksell, *Über Wert, Kapital und Rente,* in « Schmollers Jahrbuch », tome XIX, pp. 335 et suiv.) ne peut pas être méconnue et cela est également vrai du *sweater*. Le rapport normal de l'entrepreneur au travailleur n'a rien de commun avec une telle exploitation, c'est bien plutôt une dépendance d'ordre économique qui influe incontestablement sur la répartition du produit du travail. Le travailleur qui ne possède rien est contraint de se procurer des biens de consommation immédiate sous peine de périr ; il ne peut en général appliquer son travail qu'à la production de biens destinés à la consommation à venir, mais ce n'est pas là la question principale car même lorsque, comme c'est le cas du mitron, il fabrique un produit destiné à être consommé le jour même, la part de production qu'il reçoit est influencée défavorablement par le fait qu'il ne peut pas exploiter pour son propre compte sa capacité de travail mais qu'il est contraint de la vendre, en renonçant au produit de son travail, en échange de moyens de subsistance, plus ou moins suffisants. Ce sont là des banalités, mais elles conserveront pour l'observateur impartial leur force convaincante à cause de leur évidence même. » Böhm-Bawerk (*Ei-*

Dans la société divisée en ordres tous les membres des ordres qui ne jouissent pas de la pleine capacité juridique ont un intérêt commun : ils aspirent tous à une amélioration du statut juridique de leur ordre. Tous les tenanciers aspirent à un allègement des redevances qui pèsent sur eux, tous les esclaves aspirent à la liberté, c'est-à-dire à une condition qui leur permettrait d'exploiter leur capacité de travail à leur profit. Cet intérêt commun à tous les membres du même ordre social est d'autant plus fort qu'il est plus difficile à l'individu de s'élever lui-même au-dessus du niveau assigné par la loi à son rang. Le fait que, dans quelques cas exceptionnels, des individus particulièrement doués parviennent à la faveur de hasards favorables à s'élever à un rang supérieur n'a guère d'importance. Les désirs et les espoirs insatisfaits d'individus isolés ne sauraient engendrer des mouvements de masse. Bien moins que le désir de réfréner le mécontentement social, c'est la nécessité de renouveler leur propre force qui pousse les ordres privilégiés à ne pas mettre d'obstacle à l'ascension des mieux doués. Les individus les mieux doués à qui on a refusé la possibilité de s'élever ne peuvent devenir dangereux que lorsque leur appel à l'action violente rencontre un écho dans de vastes couches de mécontents.

3. — La lutte des classes

La cessation de toutes les luttes entre les différents ordres sociaux ne supprimerait pas l'opposition qui existe entre eux aussi longtemps que l'idée de la division de la société en ordres ne serait pas abolie. Même si les opprimés réussissaient à secouer leur joug, les différences entre les ordres ne seraient pas supprimées pour autant. Seul le libéralisme pouvait venir à bout de l'opposition fondamentale des rangs sociaux. En combattant toute atteinte à la liberté de la personne, en considérant le travail libre comme plus productif que le travail servile, en faisant de la liberté de circulation et du libre choix de la profession les bases d'une politique rationnelle, il a sonné le glas des ordres sociaux. Rien ne caractérise mieux l'impuissance de la critique antilibérale à comprendre la signification historique du libéralisme que les tentatives qu'elle a faites pour le dénigrer, en le représentant comme l'expression d'intérêts de groupes particuliers.

nige strittige Fragen der Kapitalstheorie, Vienne et Leipzig, 1900, p. 112) et Engels (Préface au tome III du *Kapital*, p. xii) voient avec raison dans ces idées — qui ne font d'ailleurs que traduire les conceptions généralement admises par « l'économie populaire » allemande — une approbation prudemment enveloppée de la théorie socialiste de l'exploitation. Nulle part les sophismes économiques de la théorie de l'exploitation n'apparaissent plus clairement que dans cet essai de justification qu'en a tenté Lexis.

Dans la lutte entre ordres sociaux, tous les membres d'un même ordre sont unis par la communauté du but poursuivi. Leurs intérêts peuvent par ailleurs différer autant qu'on voudra ; ils se rencontrent du moins sur un point : ils veulent tous améliorer la situation juridique de leur ordre. Une telle amélioration comporte en général certains avantages économiques, l'objet même de la différence juridique des ordres étant précisément d'avantager économiquement les uns par rapport aux autres.

Le concept de classe tel que l'entend la théorie antagoniste se présente sous un tout autre aspect. Cette théorie qui suppose entre les classes des abîmes infranchissables ne va pas au bout de sa propre logique lorsqu'elle se borne à diviser la société en trois ou quatre grandes classes. Pour être conséquente avec elle-même elle devrait poursuivre la division de la société en groupes d'intérêts jusqu'au point où elle rencontrerait des groupes dont tous les membres rempliraient exactement la même fonction. Il ne suffit pas de diviser les possédants en propriétaires fonciers et capitalistes. Il faut aller plus loin et arriver par exemple à des groupes tels que : les filateurs de coton qui produisent le même numéro de fil, les fabricants de chevreau noir, les producteurs de bière blonde. Ces groupes ont bien un intérêt commun qui les oppose à tous les autres groupes : ils ont le même intérêt à ce que l'écoulement de leurs produits s'opère dans les conditions les plus favorables. Mais cet intérêt commun est singulièrement restreint. Dans l'économie libre aucune branche de la production ne peut s'assurer d'une façon durable un bénéfice supérieur à la moyenne, non plus qu'elle ne peut travailler longtemps à sa perte. Ainsi la communauté d'intérêt des membres d'une même branche de la production ne s'étend pas au-delà de la constitution d'un marché favorable pour une période de temps limitée. Pour le reste, ce n'est pas la solidarité d'intérêts mais la concurrence qui domine les rapports de ses membres. Cette concurrence ne subit de restriction au nom des intérêts du groupe que là où sous une forme quelconque la liberté économique se trouve déjà elle-même limitée. Mais pour que le schéma puisse s'appliquer à la critique de la doctrine de la solidarité des intérêts particuliers de classe, il faudrait apporter la preuve qu'il demeure valable à l'intérieur d'une économie libre. Ce n'est pas une preuve en faveur de la théorie de la lutte des classes que de montrer par exemple qu'un intérêt commun lie les propriétaires fonciers entre eux et les oppose à la population urbaine dans la politique douanière, ou d'établir qu'il existe un conflit entre les propriétaires fonciers et les citadins pour la possession du pouvoir politique. La théorie libérale ne nie aucunement que les interventions de l'État dans le libre jeu de l'économie créent des intérêts particuliers ;

elle ne nie nullement que certains groupements s'efforcent de s'assurer par cette voie des avantages particuliers. Elle dit seulement que ces avantages particuliers, en tant qu'ils constituent des privilèges en faveur de petits groupes, provoquent des luttes politiques violentes, des révoltes de la majorité non privilégiée contre la minorité privilégiée, et que l'évolution de toute la société se trouve entravée par le trouble de la paix qui en résulte. Elle dit seulement que ces privilèges, lorsqu'ils deviennent la règle générale, nuisent également à tous, car ils prennent aux uns ce qu'ils donnent aux autres et n'entraînent comme résultat définitif qu'une diminution de la productivité du travail. La communauté d'intérêts des membres des divers groupes et leur opposition d'intérêts aux autres groupes sont toujours la conséquence des restrictions apportées au droit de propriété, à la liberté des échanges ou du choix de la profession ; ou bien elles découlent de la communauté ou de l'opposition des intérêts dans une courte période transitoire.

Mais s'il n'existe entre les groupes dont les membres occupent la même position dans l'économie aucune communauté particulière d'intérêts qui les opposent aux autres groupes il ne peut pas en exister davantage à l'intérieur de groupes plus importants dont les membres occupent une position non plus identique mais seulement analogue. Si aucune communauté particulière d'intérêts ne lie les filateurs de coton entre eux il ne peut pas en exister davantage entre les filateurs et les fabricants de machines. Entre les filateurs et les tisseurs, entre les constructeurs de machines et ceux qui les utilisent, l'opposition des intérêts est aussi marquée que possible. La communauté des intérêts n'existe que là où la concurrence est éliminée, par exemple entre les propriétaires de terres de qualité et de situation identiques.

La théorie qui divise la population en trois ou quatre grands groupes ayant chacun un intérêt commun se trompe déjà quand elle considère les propriétaires fonciers comme une classe ayant des intérêts identiques. Aucune communauté particulière d'intérêts ne lie les propriétaires de terres arables, de forêts, de vignobles, de mines, ou de terrains à bâtir, si ce n'est qu'ils défendent le droit de propriété privée de la terre. Mais ce n'est pas là un intérêt particulier aux propriétaires. Quiconque a reconnu la signification de la propriété privée des moyens de production pour le rendement du travail social, qu'il soit lui-même propriétaire ou non, doit s'en faire l'avocat dans son propre intérêt au même titre que les propriétaires. Ces derniers n'ont vraiment un intérêt particulier que lorsque la liberté de la propriété et du commerce a été limitée de quelque manière.

Il n'a pas davantage d'intérêts communs à tous les travailleurs salariés. L'idée d'un travail homogène est aussi chimérique que l'idée d'un travail universel. Le travail du filateur est différent de celui du mineur et différent de celui du médecin. Les théoriciens du socialisme pour qui l'opposition des classes est insurmontable s'expriment en général comme s'il existait une sorte de travail abstrait que chacun serait capable d'accomplir et comme si le travail qualifié n'entrait pas en ligne de compte. En réalité il n'existe pas de « travail en soi ». Le travail non qualifié n'est pas non plus homogène. Le métier de balayeur et celui de porteur sont deux choses toutes différentes. En outre, le rôle joué par le travail non qualifié, si on le considère au point de vue purement quantitatif, est beaucoup plus restreint que n'a coutume de l'admettre la théorie orthodoxe des classes.

La théorie de l'imputation a le droit, dans la déduction de ses lois, de parler de « terre » et de « travail » en soi. En effet, pour elle, tous les biens d'ordre supérieur n'ont de sens qu'en tant qu'ils sont des objets pour l'économie. Quand, simplifiant l'infinie variété des biens d'ordre supérieur elle les classe en un petit nombre de grands groupes, la raison en est simplement que cela facilite l'élaboration d'une doctrine tout entière orientée vers un but bien déterminé. On reproche souvent aux économistes de se mouvoir dans les abstractions ; mais ceux qui leur adressent ce reproche oublient que les concepts de « travail » et de « travailleur », de « capital » et de « capitaliste », etc., sont eux-mêmes des abstractions et ils ne craignent pas de transporter purement et simplement le « travailleur » théorique de l'économie politique dans la vie économique concrète de la société.

Les membres d'une même classe sont les uns par rapport aux autres des concurrents. Si le nombre des travailleurs diminue et si en même temps le rendement limite du travail augmente, le salaire s'accroît et avec lui le revenu et le niveau de vie du travailleur. C'est là un fait contre lequel les syndicats ne peuvent rien. Ils en reconnaissent implicitement l'exactitude en se constituant eux-mêmes, eux qui étaient censés être nés pour lutter contre les entrepreneurs, en corporations fermées.

Mais la concurrence s'exprime aussi à l'intérieur des classes par le fait que les travailleurs entrent en compétition en vue d'améliorer leur situation et de s'élever à un rang social supérieur. Que ce soit tel ou tel individu qui parvienne au premier rang dans l'atelier et qui se joigne à la minorité relative qui s'élève des couches inférieures aux couches supérieures, peu importe aux membres des autres classes pourvu que ce soit le plus capable. Mais pour les travailleurs eux-mêmes c'est là une question d'importance. Sur ce point chacun se trouve en concurrence avec son voisin. Sans doute chaque travail-

leur a intérêt — et cela résulte de la solidarité sociale — à ce que tous les autres postes supérieurs soient occupés par les meilleurs et les plus qualifiés. Mais chacun est anxieux de se voir attribuer le poste auquel il est candidat, même s'il n'est pas le plus qualifié pour l'occuper, car le bénéfice direct qu'il en retirera sera bien plus considérable que la portion du dommage général qui retombera indirectement sur lui.

Si on abandonne la théorie de la solidarité des intérêts de tous les membres de la société, qui est la seule théorie capable d'expliquer la possibilité même de la société, alors on ne peut même pas dire que la société se dissolve en classes ; il faut dire qu'il ne reste plus que des individus qui s'affrontent comme des adversaires. Ce n'est pas dans la classe, mais seulement dans la société que l'opposition des intérêts individuels peut être surmontée. Il n'entre pas dans la société d'autres éléments composants que les individus. L'idée d'une classe dont l'unité serait fondée sur une communauté particulière d'intérêts est purement chimérique ; c'est l'invention d'une théorie insuffisamment élaborée. Plus la société est complexe et plus la spécialisation y est poussée, plus les groupes de personnes occupant à l'intérieur de l'organisme social une situation analogue sont nombreux, et plus aussi naturellement diminue en moyenne le nombre des membres de chaque groupe à mesure que le nombre des groupes augmente. Le fait que les membres de chaque groupe ont en commun certains intérêts immédiats ne suffit pas à créer entre eux une identité d'intérêts. L'analogie de leurs situations fait d'eux des concurrents et non pas des hommes ayant des aspirations identiques. Et le fait que des groupes apparentés n'occupent pas une situation absolument analogue ne crée pas non plus entre eux une complète communauté d'intérêts ; dans la mesure même où leurs situations sont analogues, la concurrence doit nécessairement jouer entre eux.

Les intérêts des propriétaires de filatures de coton peuvent avoir à certains points de vue des orientations parallèles ; mais dans cette mesure les filateurs sont les uns par rapport aux autres des concurrents. À un autre point de vue seuls les filateurs produisant le même numéro de coton occupent des situations exactement analogues ; la concurrence règne alors à nouveau entre eux dans la même mesure. À un troisième point de vue le parallélisme des intérêts s'étend plus loin encore ; il peut englober tous ceux qui travaillent dans l'industrie du coton, puis tous ceux qui produisent du coton y compris les planteurs et les salariés, puis encore tous les industriels quels qu'ils soient, etc. ; le groupement est sans cesse différent suivant les intérêts que l'on considère. Mais une identité complète est à peine possible et, dans la mesure où elle existe, elle ne conduit pas seulement

à une communauté d'intérêts à l'égard de tiers ; elle conduit aussi à l'établissement de la concurrence à l'intérieur même du groupe.

Une théorie cherchant dans la lutte des classes la source de toute l'évolution sociale devrait montrer que la position de chaque individu dans l'organisme social est déterminée uniquement par sa situation de classe, c'est-à-dire par son appartenance à une certaine classe et par la relation qui unit cette classe elle-même aux autres classes. Le fait que dans les luttes politiques certains groupes sociaux entrent en conflit avec d'autres n'est pas une preuve à l'appui de cette théorie. Pour prouver sa validité il faudrait encore qu'elle montre que le groupement en vue de la lutte est orienté nécessairement dans une direction déterminée et qu'il ne peut pas être influencé par les idéologies indépendantes de la situation de classe. Il faudrait qu'elle montre que la façon dont les groupes les plus petits s'unissent pour former des groupes plus larges qui à leur tour forment les classes dans lesquelles se divise la totalité de la société, ne repose pas sur des compromis et sur des alliances réalisées en vue d'une action commune éphémère, mais sur des faits résultant de nécessités sociales, sur la communauté incontestable d'intérêts.

Qu'on considère par exemple les éléments divers qui composent un parti agraire. Quand en Autriche les producteurs de vin, de céréales, et les éleveurs de bétail s'assemblent pour former un parti unique, on ne peut pas dire que c'est l'identité des intérêts qui les a réunis. En effet chacun de ces trois groupes a des intérêts différents. Leur fusion en vue d'obtenir certaines mesures douanières est un compromis entre des intérêts opposés. Mais un tel compromis n'est possible que s'il se fonde sur une idéologie dépassant les intérêts de classe. L'intérêt de classe de chacun des trois groupes considérés s'oppose à celui des autres groupes. Ils ne peuvent s'unir qu'en renonçant en totalité ou en partie à certains intérêts particuliers, même s'ils n'agissent ainsi en définitive que pour pouvoir défendre plus efficacement d'autres intérêts particuliers.

Il en va autrement en ce qui concerne l'opposition des travailleurs et des propriétaires des moyens de production. Les intérêts particuliers des différents groupes de travailleurs ne sont pas identiques. Chaque groupe a des intérêts suivant les capacités et les connaissances de ses membres. Le prolétariat n'est pas en vertu de sa position de classe une classe homogène comme le prétend le parti socialiste ; il ne devient tel que par l'intervention de l'idéologie socialiste qui oblige chaque individu et chaque groupe à abandonner ses intérêts particuliers. La tâche des syndicats consiste précisément à

rechercher sans cesse des compromis capables de surmonter ces conflits[1].

Il peut toujours se constituer entre les groupes d'intérêts des coalitions et alliances autres que celles qui existent déjà. Si telles ou telles ont été effectivement conclues, cela dépend de l'idéologie et non pas de la position de classe des groupes. La cohésion de la classe est déterminée non par l'identité des intérêts de classe, mais par des fins politiques. Toute communauté particulière d'intérêts est extrêmement limitée ; elle est effacée ou contrebalancée par l'opposition d'autres intérêts particuliers, à moins qu'une idéologie déterminée ne fasse apparaître la communauté des intérêts comme plus forte que leur opposition.

La communauté des intérêts de classe n'est pas quelque chose qui existe indépendamment de la conscience de classe, et la conscience de classe ne vient pas s'ajouter à une communauté particulière d'intérêts déjà donnée ; c'est elle qui crée cette communauté. Le prolétariat ne constitue pas dans le cadre de la société moderne un groupe particulier dont l'attitude serait déterminée sans équivoque par sa position de classe. Les individus ne se réunissent en vue d'une action politique commune que lorsqu'apparaît l'idéologie socialiste ; l'unité du prolétariat ne résulte pas de sa position de classe mais de l'idéologie de la lutte des classes. Le prolétariat n'existait pas en tant que classe avant l'apparition du socialisme, et le socialisme n'est pas non plus la conception politique qui correspond à la classe du prolétariat ; c'est la pensée socialiste qui a créé la classe prolétarienne en réunissant certains individus en vue d'atteindre un but politique déterminé.

Il en va de l'idéologie de classe comme de l'idéologie nationaliste. Il n'existe pas non plus, en réalité, d'opposition entre les intérêts des différents peuples et des différentes races. C'est l'idéologie nationaliste qui fait naître la croyance à l'existence de ces oppositions et qui transforme les nations en groupes particuliers qui se combattent les uns les autres. L'idéologie nationaliste divise la société verticalement, l'idéologie socialiste horizontalement. En ce sens, ces deux idéologies s'excluent réciproquement. C'est tantôt l'une tantôt l'autre qui l'emporte. En 1914 l'idéologie nationaliste refoule à l'arrière-plan en Allemagne l'idéologie socialiste. Ainsi se constitue

[1] Le *Manifeste Communiste* lui-même est contraint de le reconnaître : « L'organisation des prolétaires en classe, et par là même en parti politique est menacée sans cesse par la concurrence qui existe entre les travailleurs eux-mêmes. » (*O. c.*, p. 300). Cf. aussi Marx, *Das Elend der Philosophie*, 8e édition, Stuttgart, 1920, p. 161.

brusquement un front unique nationaliste. En 1918 ce fut l'idéologie socialiste qui triompha à nouveau de l'idéologie nationaliste.

Dans une société libre il n'existe pas de classes séparées par des intérêts inconciliables. La société, c'est la solidarité des intérêts. La constitution de groupes particuliers n'a jamais d'autre but que de détruire la cohésion de la société. Par sa fin et par sa nature elle est antisociale. Il n'existe de communauté d'intérêts entre les prolétaires que dans la mesure où ils se proposent un même but : bouleverser la société ; et il n'en va pas autrement de la communauté particulière d'intérêts des membres d'un même peuple.

Le fait que la théorie marxiste n'a pas défini de façon plus précise le concept de classe a permis l'emploi de ce mot dans les sens les plus différents. Quand on représente tantôt le conflit entre possédants et non-possédants, tantôt celui entre la ville et la campagne, tantôt encore celui entre bourgeois, paysans et travailleurs comme le conflit essentiel, quand on vient vous parler des intérêts du capitalisme des armements, du capitalisme de l'alcool et du capitalisme de la finance[1] ; quand on vous parle de l'internationale de l'or et qu'aussitôt après on vous explique que l'impérialisme est dû aux conflits du capital, il est facile de voir qu'il ne s'agit là que de slogans à l'usage des démagogues et dépourvus de tout intérêt pour la sociologie. Le marxisme, sur ce point fondamental de sa doctrine, ne s'est jamais élevé au-dessus du niveau d'une doctrine partisane à l'usage de la rue[2].

4. — Les formes de la lutte des classes

La répartition de l'ensemble du produit de la production nationale en salaire, rente foncière, intérêt du capital et profit de l'entrepreneur s'opère en fonction de l'imputation du rendement. Dans cette distinction, ce n'est pas la position de force qu'occupent les différentes classes en dehors de l'économie qui joue le rôle décisif ; c'est l'importance relative attribuée aux différents facteurs de la production par l'économie. C'est là un fait admis par toutes les théories d'économie politique. Sur ce point l'économie classique s'accorde avec la doctrine moderne du profit limite. Même la théorie marxiste qui emprunte sa doctrine de la répartition des biens à la théorie post-

[1] Ce faisant on oublie totalement, avec une singulière inconséquence, les intérêts des travailleurs en tant que producteurs.

[2] Même Cunow (*O. c.*, t. II, p. 53) doit concéder dans son apologie du marxisme si dépourvue d'esprit critique que Marx et Engels, dans leurs écrits politiques, n'ont pas parlé seulement des trois classes principales, mais ont encore distingué toute une série de classes secondaires ou adventices.

classique ne fait pas exception. Dans sa déduction des lois d'après lesquelles s'établit la valeur du travail — salaire du travailleur et plus-value —, elle construit, elle aussi, une théorie de la répartition où agissent seuls des facteurs purement économiques. La théorie marxiste de la répartition nous paraît remplie de contradictions et d'absurdités. Elle n'en est pas moins une tentative pour expliquer la formation des prix des différents facteurs de la production par des raisons purement économiques. Sans doute Marx fut-il amené par la suite, dans l'obligation où il se trouvait pour des raisons politiques de reconnaître les avantages du mouvement syndicaliste pour les travailleurs, à faire sur ce point certaines concessions. Mais le fait qu'il maintint son système économique prouve que ce n'était bien là pour lui qu'une concession qui laissait subsister sans changement ses conceptions fondamentales.

Si l'on veut appliquer le terme de lutte aux efforts que font les parties qui s'affrontent sur le marché pour s'assurer le meilleur prix possible dans des conditions déterminées, alors l'économie est le théâtre d'une lutte permanente de tous contre tous, et non pas d'une lutte de classes. Le conflit n'est pas entre les classes, mais entre les individus qui participent à l'économie. Même lorsqu'il se forme des groupes de concurrents en vue d'une action commune, ce ne sont pas des classes mais des groupes qui s'opposent. Les avantages obtenus par une catégorie déterminée de travailleurs ne profitent pas à l'ensemble des travailleurs ; tout au contraire les intérêts des travailleurs des différentes branches de la production sont aussi opposés que ceux des entrepreneurs et des travailleurs.

En parlant de lutte des classes, la théorie marxiste ne peut pas avoir en vue l'opposition qui met aux prises sur le marché acheteurs et vendeurs[1]. La lutte qu'elle désigne sous le nom de lutte des classes se livre sans doute pour des motifs économiques, mais elle se déroule en dehors de l'économie. Lorsqu'elle assimile la lutte des classes à la lutte entre les ordres, elle ne peut viser qu'un conflit politique se jouant en dehors du marché. Il n'a jamais pu exister d'autre conflit entre les maîtres et les esclaves, entre les seigneurs propriétaires et les tenanciers du sol. Sur le marché, aucun rapport n'existait entre eux. Le marxisme pose comme un fait d'évidence que les possesseurs ont seuls intérêt au maintien de la propriété privée des moyens de production, que les propriétaires ont un intérêt contraire, que les uns et les autres ont conscience de cet état de choses et agissent en conséquence. Nous avons déjà montré que cette conception ne serait juste que si l'on admettait la vérité de tous les théorèmes marxistes. L'ins-

[1] Cf. la citation de Marx, 1. Le concept de classe et d'opposition de classes.

titution de la propriété privée des moyens de production n'est pas seulement conforme à l'intérêt des possédants, mais aussi à celui des non-possédants. Ce n'est nullement une nécessité que la société soit divisée entre ces deux grandes catégories, toutes deux conscientes de leur intérêt de classe. Les marxistes ont eu assez de peine à éveiller la conscience de classe des travailleurs et à les rallier à leur plan de répartition de la propriété. C'est la théorie de l'opposition insurmontable des intérêts de classe qui a groupé les travailleurs en vue d'une action commune contre la classe bourgeoise. C'est cette conscience de classe créée par l'idéologie de la lutte des classes qui a fait de cette dernière une réalité. C'est l'idée qui a créé la classe, et non la classe qui a créé l'idée.

Dans ses moyens d'action comme dans son origine et dans ses fins, la lutte des classes se situe en dehors de l'économie. Les grèves, le sabotage, les actes de violence et de terreur ne révèlent pas de l'économie. Ce sont des moyens de destruction qui tendent à interrompre le cours de la vie économique, ce sont des moyens de combat qui ne peuvent qu'entraîner la destruction de la société.

5. — La lutte des classes comme moteur de l'évolution sociale

De la doctrine de la lutte des classes le marxisme tire cette conséquence que l'organisation socialiste de la société s'imposera inéluctablement à l'humanité dans l'avenir. Selon lui, dans toute société reposant sur la propriété privée, il existe nécessairement une opposition insurmontable entre les intérêts des différentes classes ; les opprimés se dressent contre les oppresseurs ; cette opposition d'intérêts assigne aux classes leur position historique et la politique qu'elles doivent suivre. Ainsi l'histoire se présente comme un enchaînement de lutte de classes jusqu'au moment où, avec le prolétariat moderne, apparaît une classe qui se libère de la domination de classe en supprimant toutes les oppositions de classe et toute oppression.

La théorie marxiste de la lutte a exercé son influence bien au-delà des milieux socialistes. Le recul de l'idée libérale de la solidarité finale des intérêts de tous les membres de la société ne lui est sans doute pas uniquement imputable. Il est également dû au réveil des idées impérialistes et protectionnistes. Mais, plus le libéralisme perdait de sa force et plus grandissait la force d'attraction de l'évangile marxiste. Car il a au moins cet avantage sur les autres théories antilibérales : il admet la possibilité de la vie en société. Toutes les autres doctrines qui nient l'harmonie des intérêts contestent par là même à la vie sociale toute possibilité d'exister. Ceux qui, comme les nationalistes, les racistes ou même simplement les protectionnistes esti-

ment que les oppositions d'intérêts entre les nations sont insurmontables, nient la possibilité d'une coexistence pacifique des nations. Les défenseurs irréductibles des intérêts de la paysannerie ou de la petite bourgeoisie qui adoptent en politique une attitude uniquement fonction des intérêts des groupes qu'ils représentent devraient logiquement aboutir à nier les avantages de la vie en société. En face de ces théories, dont la conclusion logique est le pessimisme le plus sombre en ce qui concerne l'avenir de l'évolution sociale, le socialisme se présente comme une doctrine optimiste, dans la mesure du moins où il laisse subsister dans l'organisation nouvelle à laquelle il aspire la solidarité entre tous les membres du corps social. Le besoin est si grand d'une philosophie sociale qui ne nie pas la valeur de la vie en société que nombreux sont ceux qui ont été précipités pour cette raison dans les bras du socialisme, qui, sans cela, en seraient demeurés éloignés. C'est le pessimisme décourageant des autres théories antilibérales qui les a rejetés vers le socialisme.

Mais en se ralliant au socialisme, on oublie que le dogme marxiste qui prédit l'avènement d'une société sans classes repose entièrement sur le postulat considéré comme irréfutable de la productivité infinie de l'organisation socialiste du travail. « La possibilité, grâce à la production sociale, d'assurer à tous les membres de la société une existence où leur soient garantis non seulement une richesse matérielle chaque jour croissante mais encore le développement de toutes leurs facultés corporelles et intellectuelles, cette possibilité existe aujourd'hui pour la première fois, mais elle existe[1]. » Le seul obstacle qui nous sépare de cette société qui promet à tous le bien-être, c'est la propriété privée des moyens de production qui, après avoir été « une forme d'évolution des forces productrices, » en est devenue « la chaîne[2]. » Libérer ces forces des liens que leur ont imposés les méthodes de production capitaliste, « c'est ouvrir les voies à un progrès ininterrompu et sans cesse accéléré des forces productrices et par là une augmentation de la production pratiquement sans limite[3]. » « L'évolution de la technique moderne, en créant la possibilité de satisfaire d'une façon suffisante et même plus que suffisante les besoins de la collectivité, à la condition que la production soit économiquement l'œuvre de cette collectivité et lui soit réservée, a modifié pour la première fois le caractère de l'opposition des classes qui, cessant d'être la condition de l'évolution sociale, devient au contraire une entrave à l'organisation consciente et rationnelle de la société. À la

[1] Cf. Engels, *Herrn Dühring's Umwältzung der Gesellschaft*, p. 304.
[2] Cf. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, éd. par Kautsky, Stuttgart, 1897, p. xi.
[3] Cf. Engels, *o.c.*, p. 304.

lumière de cette constatation, l'intérêt de classe du prolétariat opprimé apparaît comme résidant dans la suppression de tous les intérêts de classes et dans la constitution d'une société sans classes. L'antique loi de la lutte des classes, qui paraissait éternelle, conduit ainsi, par sa logique propre, au nom des intérêts particuliers de la classe sociale la plus défavorisée et la plus nombreuse, celle du prolétariat, à la suppression de toutes les oppositions de classes, à la constitution finale d'une société où règnent l'identité des intérêts et la solidarité humaine[1]. »

L'argumentation marxiste est donc la suivante : l'avènement du socialisme est inéluctable, parce que les méthodes de production du socialisme sont plus rationnelles que celles du capitalisme. Mais le marxisme se borne à affirmer l'existence de cette supériorité comme allant de soi et c'est à peine s'il essaie de la prouver par quelques remarques jetées au hasard[2].

Mais si l'on admet la supériorité des méthodes de production socialistes sur toutes les autres, pourquoi limiter la portée de cette affirmation en disant que cette supériorité dépend de certaines conditions historiques et n'a pas toujours existé ? Pourquoi une longue période est-elle nécessaire pour que le socialisme arrive à maturité ? Ce serait certes incompréhensible si les marxistes daignaient expliquer pourquoi, avant le XIX^e^ siècle, les hommes n'avaient jamais songé à adopter les méthodes plus productives de l'économie socialiste et pourquoi, si l'idée leur en était venue, ils n'auraient pu la réaliser. Pourquoi faut-il qu'un peuple, avant de parvenir au socialisme, parcoure toutes les étapes de l'évolution, alors même que l'idée du socialisme lui est devenue familière ? On comprend qu'il en puisse être ainsi si l'on admet « qu'un peuple n'est pas mûr pour le socialisme tant que la majorité de la nation demeure hostile à cette doctrine et ne veut pas en entendre parler. » Mais pourquoi « ne peut-on affirmer avec certitude » que l'heure du socialisme a sonné « lorsque la majorité de la nation, constituée par le prolétariat, s'affirme dans sa majorité favorable au socialisme[3] » ? N'est-ce pas manquer totalement de logique d'affirmer que la guerre mondiale a entraîné une régression de l'évolution sociale et a reculé l'époque où la société sera mûre pour le socialisme ? « Le socialisme, c'est-à-dire le bien-être général à l'intérieur de la civilisation moderne, n'est rendu possible que par le développement formidable des forces productives du capitalisme, par les richesses énormes qu'il a créées et concentrées dans les mains

[1] Cf. Max Adler, *Marx als Denker*, 2^e^ éd., Vienne, 1921, p. 68.
[2] Sur les tentatives faites par Kautsky, cf. ci-dessus, p. 174.
[3] Cf. Kautsky, *Die Diktatur des Proletariats*, 2^e^ éd., Vienne, 1918, p. 12.

de la classe capitaliste. Un État qui a gaspillé ces richesses par une politique insensée, par exemple par une guerre sans résultats, ne constitue *a priori* pas un terrain favorable à la diffusion rapide du bien-être dans toutes les couches de la société[1]. » S'il est exact que les méthodes socialistes de production multiplient le rendement, le fait que la guerre nous a appauvris serait une raison de plus pour hâter l'avènement du socialisme.

À cela Marx répond : « Une forme de société ne disparaît pas avant que toutes les forces de production pour lesquelles elle constitue un cadre suffisant aient atteint leur plein développement, et une organisation nouvelle supérieure de la production ne peut jamais s'instaurer avant que les conditions qui la rendent matériellement possible n'aient été réalisées à l'intérieur même de la société antérieure[2]. » Mais cette réponse admet comme établi ce qu'il s'agit précisément de prouver, c'est-à-dire aussi bien le fait de la supériorité de productivité des méthodes socialistes de production que le rang plus élevé qui leur est attribué par une classification qui voit en elles la marque d'un stade plus avancé de l'évolution sociale.

6. — La théorie de la lutte des classes et l'interprétation de l'histoire

La majorité de l'opinion admet aujourd'hui que l'évolution historique conduit au socialisme. On se la représente en gros comme le passage de la féodalité au capitalisme, puis au socialisme, du règne de la noblesse à celui de la bourgeoisie et enfin de la démocratie prolétarienne. Le fait que le destin inévitable de notre société aboutira au socialisme réjouit les uns, attriste les autres ; rares sont ceux qui mettent sa réalité en doute. Cette esquisse de l'évolution sociale avait été tracée avant la venue de Marx. Mais c'est lui qui lui a donné sa forme définitive et sa popularité. C'est lui surtout qui l'a intégrée dans un système philosophique.

De tous les grands systèmes de la philosophie idéaliste allemande, seuls ceux de Schelling et de Hegel ont exercé une influence directe et profonde sur la formation des différentes sciences. De la philosophie de la nature de Schelling est née une école spéculative dont les constructions, pures créations de « l'intuition intellectuelle », jadis admirées et vantées, ont depuis longtemps sombré dans l'oubli. La philosophie de l'histoire de Hegel a dominé pendant une génération la science allemande ; on écrivit des histoires générales, des histoires de la philosophie, de la religion, du droit, de l'art, de la littéra-

[1] Cf. *Ibid.*, p. 40.
[2] Cf. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, p. xii.

ture sur le modèle hégélien. Toutes ces hypothèses évolutionnistes purement arbitraires et souvent bizarres se sont elles aussi évanouies. Le mépris où les écoles de Schelling et de Hegel avaient précipité la philosophie conduisit les sciences de la nature à rejeter tout ce qui dépasse l'expérience et l'analyse du laboratoire et les sciences de l'esprit à se désintéresser de tout ce qui n'est pas la recherche et la critique des sources. La science se limita à l'étude des faits, toute synthèse fut condamnée comme non scientifique. L'esprit philosophique ne put pénétrer à nouveau la science que sous une impulsion venue d'ailleurs : de la biologie et de la sociologie.

De toutes les constructions de l'école hégélienne il n'y en a qu'une qui ait connu une existence de quelque durée : c'est la théorie marxiste de la société. Mais elle est demeurée sans rapport avec les différentes sciences. Les idées marxistes se sont révélées incapables de fournir aux recherches historiques un fil conducteur. Toutes les tentatives pour écrire une histoire d'inspiration marxiste ont lamentablement échoué. Les travaux historiques des marxistes orthodoxes, comme Kautsky et Mehring, n'ont pas même atteint le stade de l'exploitation personnelle et de l'interprétation philosophique des sources. Ils se sont bornés à des exposés faits au moyen des recherches d'autrui et dont toute l'originalité consiste en un effort pour considérer tous les événements à la lumière du marxisme. L'influence des idées marxistes s'est certes étendue bien au-delà du cercle des disciples orthodoxes ; maint historien qu'on ne saurait considérer au point de vue politique comme un adepte du socialisme marxiste s'en rapproche singulièrement dans ses conceptions de la philosophie de l'histoire. Mais précisément l'intervention du marxisme joue un rôle perturbateur dans les travaux de ces chercheurs. L'emploi d'expressions aussi imprécises que les termes d'exploitation, de mise en valeur du capital, de prolétariat obscurcit le regard et empêche le jugement impartial, et l'idée que toute l'histoire passée ne constitue que la préface de la société socialiste oblige à une interprétation des sources qui leur fait violence.

L'idée que la domination bourgeoise exercée par la bourgeoisie doit faire place à celle du prolétariat s'appuie pour une large part sur l'habitude devenue générale depuis la Révolution française d'assigner un numéro d'ordre aux différents états et aux différentes classes. La Révolution française et le mouvement qui en est découlé dans les États européens et américains ont amené, dit-on, la libération du tiers-état ; la libération du quatrième état est maintenant à l'ordre du jour. Faisons abstraction du fait que la conception qui voit dans le triomphe des idées libérales une victoire de la classe bourgeoise et dans la période de libre-échange une période de domination de la

bourgeoisie suppose démontrés tous les éléments de la théorie marxiste de la société. Car une autre question s'impose immédiatement à l'esprit : pourquoi serait-ce précisément le prolétariat qui serait le quatrième état dont l'heure aurait maintenant sonné ? Ne pourrait-on pas soutenir, et même à plus juste titre, que c'est dans la population paysanne qu'il faut chercher ce quatrième état ? Sans doute pour Marx la question ne faisait-elle aucun doute. C'est pour lui une chose certaine que dans l'agriculture comme partout la grande exploitation supplante la petite et que le paysan propriétaire sera remplacé par l'ouvrier sans terre des latifundia. Le fait que la thèse selon laquelle les petites et moyennes exploitations sont incapables de soutenir la concurrence est depuis longtemps enterrée, pose ici une question à laquelle le marxisme est incapable de fournir une réponse. L'évolution à laquelle nous assistons conduirait à admettre que la domination est en train de passer entre les mains des paysans plutôt que dans celles des prolétaires[1].

Ici encore la question essentielle, c'est le jugement que l'on porte sur les effets des deux organisations sociales, capitaliste et socialiste. Si le capitalisme n'est pas ce produit de l'enfer que nous présente la caricature qu'en fait le socialisme, et si le socialisme n'est pas cet ordre idéal des choses que prétendent ses partisans, toute la construction s'écroule. La discussion se ramène toujours au même point : l'organisation socialiste permet-elle une productivité du travail social supérieure à celle de l'organisation capitaliste ?

7. — Conclusion

La race, la nationalité, le rang social exercent sur la vie une influence directe. Peu importe qu'une idéologie de parti prétende ou non grouper tous les membres de la même race ou de la même nation, du même État ou du même ordre social dans une action commune. L'existence des races, de nations, d'États, d'ordres sociaux détermine les actions humaines même si aucune idéologie n'invite les hommes à se laisser conduire dans un sens déterminé en raison du groupe auquel ils appartiennent. La pensée et l'action d'un Allemand se ressentent de la formation intellectuelle qu'il doit au fait qu'il appartient à la communauté de langue allemande. Peu importe à ce point de vue qu'il ait subi ou non l'influence de l'idéologie d'un parti nationaliste. En tant qu'Allemand il pense et agit autrement qu'un

[1] Gerhard Hildebrand, *Die Erschütterung der Industrieherrschaft und des Industriesozialismus*, Iéna, 1910, pp. 213 et suiv.

Roumain dont la pensée est le fruit de l'histoire de la langue roumaine, et non de la langue allemande.

L'idéologie de parti du nationalisme est un facteur tout à fait indépendant de l'appartenance à une nation déterminée. Des idéologies nationalistes contradictoires peuvent coexister et se disputer l'âme des individus. Il peut aussi n'en exister aucune. L'idéologie de parti est toujours quelque chose qui vient s'ajouter au fait donné de l'appartenance à un groupe social déterminé ; elle constitue donc une source particulière d'action. Le simple fait d'appartenir à un groupe ne suffit pas à faire naître dans les esprits une doctrine de parti. La position de parti de chaque individu résulte toujours d'une théorie distinguant ce qui est avantageux et ce qui ne l'est pas. On peut jusqu'à un certain point incliner de par sa situation sociale vers une idéologie déterminée ; les doctrines ne revêtent-elles pas le plus souvent une forme destinée à les rendre plus attrayantes pour un groupe social déterminé ? Mais il faut toujours distinguer l'idéologie de cette donnée qu'est la situation naturelle et sociale.

L'être social de chaque individu relève lui-même de l'idéologie dans la mesure où la société est un produit de la volonté et par suite aussi de la pensée humaine. Le matérialisme historique se perd dans une inextricable confusion d'idées quand il considère l'être social comme indépendant de la pensée.

Si l'on nomme position de classe de l'individu la place qu'il occupe dans l'organisme fondé sur la coopération que constitue l'économie, ce que nous venons de dire vaut également pour la classe. Force est de distinguer entre les influences que l'individu subit du fait de sa position sociale et celles qu'exercent sur lui les idéologies politiques des partis. L'employé de banque subit les influences qui résultent de sa position dans la société. Si dès lors il se détermine en faveur de la politique capitaliste ou de la politique socialiste, cela dépend des idées dont il subit l'influence.

Si l'on prend le concept de classe dans l'acception marxiste d'une division tripartite de la société en capitalistes, propriétaires du sol et salariés, alors ce concept perd toute précision. Il n'est plus qu'une fiction au service d'une idéologie politique de parti. C'est ainsi que les concepts de bourgeoisie, classe ouvrière, prolétariat, sont des fictions dont l'utilité pour la science dépend de la valeur de la théorie qui les emploie. Cette théorie, c'est la doctrine marxiste d'après laquelle des conflits irréductibles existent entre les classes. Si l'on estime que cette théorie n'est pas valable, alors il n'existe plus de différences ou d'oppositions de classes au sens marxiste de ces mots. S'il est prouvé qu'entre les intérêts bien compris de tous les membres de la société il n'existe en dernière analyse aucune opposi-

tion, non seulement il en résulte clairement que la conception marxiste de l'opposition des intérêts ne vaut rien mais encore le concept de classe, au sens où l'emploie la doctrine socialiste, perd toute sa valeur. Car c'est seulement dans le cadre de cette doctrine que le groupement des capitalistes, des propriétaires fonciers et des ouvriers en unités spirituelles peut avoir un sens. Hors de cette doctrine, un tel groupement est aussi dépourvu de signification que le serait par exemple le groupement de tous les hommes blonds ou de tous les hommes bruns en unités distinctes, à moins que l'on ne veuille, comme le font certaines théories racistes, donner à la couleur des cheveux une valeur particulière, que ce soit comme caractère extérieur ou comme élément constitutif.

Dans sa vie, sa pensée et sa philosophie chaque individu subit d'une façon décisive l'influence de la position qu'il occupe dans le processus social de la production fondé sur la division du travail. Il en est de même à maints égards de la différence de la situation assignée à chaque individu dans la production sociale. Entrepreneurs et travailleurs pensent différemment parce que les habitudes de leur travail quotidien leur font voir les choses sous un jour différent. L'entrepreneur a toujours des choses une large vision d'ensemble, le travailleur une vision partielle et réduite[1]. Le premier s'élève aux généralités, le second reste attaché aux détails. Ce sont là sans doute des faits d'importance pour la connaissance des rapports sociaux, mais il n'en résulte pas qu'on ait le droit de faire intervenir le concept de classe au sens où l'entend la théorie socialiste. Car les différences que nous avons signalées ne sont pas en soi des caractères spécifiques propres aux différentes positions occupées dans le processus de la production. Le petit entrepreneur se rapproche davantage par sa façon de penser de l'ouvrier que du grand entrepreneur. L'employé préposé à la direction d'une grande entreprise est au contraire plus apparenté à l'entrepreneur qu'au travailleur. À maints égards la distinction entre riche et pauvre est plus importante pour la connaissance des rapports sociaux que nous avons ici en vue que la distinction entre entrepreneur et travailleur. Le niveau d'existence et la manière de vivre sont davantage fonction de l'importance du revenu que de la place occupée dans la production. Cette dernière n'entre en ligne de compte que dans la mesure où elle intervient dans la détermination de l'échelle des revenus.

[1] Cf. Ehrenberg, *Der Gesichtskreis eines deutschen Fabrikarbeiters* « Thünen-Archiv », tome I, pp. 320 et suiv.

CHAPITRE V — LE MATÉRIALISME HISTORIQUE

1. — Être et pensée

Feuerbach avait dit : « La pensée procède de l'être et non l'être de la pensée[1]. » Cette remarque, qui prétendait traduire simplement l'abandon de l'idéalisme hégélien, est devenue, sous la forme de l'aphorisme célèbre, « l'homme est ce qu'il mange » (« *Der Mensch ist was er ist*[2] »), le mot d'ordre du matérialisme tel que l'ont représenté Büchner et Moleschott. Vogt a donné de la thèse matérialiste la formule la plus brutale en soutenant « que les idées entretiennent avec le cerveau les mêmes rapports que la bile avec le foie ou l'urine avec les reins[3]. » On retrouve dans la conception économique de l'histoire de Marx et de Engels ce matérialisme naïf qui, sans se douter de la difficulté des problèmes, croit pouvoir résoudre simplement et complètement le problème fondamental de la philosophie en ramenant le spirituel au corporel. Le nom de matérialisme historique qu'on a donné à cette conception de l'histoire en exprime bien la nature. Il souligne sa ressemblance avec le matérialisme contemporain, comme l'avaient fait ses propres fondateurs[4].

Le matérialisme historique expose la doctrine de la dépendance où se trouve la pensée par rapport aux conditions sociales sous deux formes qui sont au fond contradictoires. Selon l'une d'elles, la pensée serait tout simplement déterminée d'une façon immédiate par le milieu économique et le régime de la production dans lequel vivent les hommes. Il n'existe ni histoire de la science ni histoire des sciences particulières ; leur évolution en effet ne présente aucun caractère autonome, étant donné que la façon de poser les problèmes et de les résoudre n'a pas été le résultat d'un mouvement intellectuel progressif mais simplement le reflet des conditions sociales de la production à chaque époque envisagée. Selon Marx, si Descartes considérait l'animal comme une machine, c'est qu'« il le regardait avec les yeux de

[1] Cf. Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, 1842, (Œuvres complètes, t. II, Stuttgart, 1904, p. 239).

[2] Cf. Feuerbach, *Die Naturwissenschaft und die Revolution*, 1850, (T. X, Stuttgart, 1911, p. 22).

[3] Cf. Vogt, *Kohlerglaube und Wissenschaft*, 2e éd., Giessen, 1855, pp. 32.

[4] Max Adler, qui s'efforce de concilier le marxisme avec le néo-criticisme, tente vainement de démontrer que le marxisme n'a rien de commun avec la philosophie matérialiste (cf. en particulier *Marxistische Probleme*, Stuttgart, 1913, pp. 60 et suiv, 216 et suiv.) ; ce faisant il s'oppose violemment à d'autres marxistes (par exemple à Plechanow, *Grundprobleme des Marxismus*, Stuttgart, 1910).

la période de l'industrie manufacturière, tandis que l'homme du Moyen Âge voyait en lui un auxiliaire — comme le fit plus tard Haller dans sa *Restauration der Staatswissenschaft*[1]. » Dans la conception marxiste les conditions de la production sont présentées comme des données totalement indépendantes de la pensée humaine. Elles « correspondent » à chaque moment « à un stade déterminé de l'évolution » des « forces productrices matérielles[2] » ou, en d'autres termes, « à un certain stade de l'évolution des moyens de production et d'échanges[3]. » De la force productrice des moyens de travail « résulte » un ordre social déterminé[4]. « La technologie révèle la position active de l'homme par rapport à la nature, le processus immédiat de production de sa vie, et par là aussi ses conditions d'existence et les représentations intellectuelles qui en découlent[5]. » Marx n'a pas songé à l'objection qu'on aurait pu lui faire que les forces de production sont elles-mêmes un produit de la pensée humaine et que par suite on s'enferme dans un cercle vicieux quand on veut déduire la pensée de ces forces. Il était envoûté par les mots magiques « production matérielle ». Matériel, matérialiste, matérialisme, tels étaient les termes philosophiques à la mode à son époque, et il n'a pas su échapper à leur influence. Il considérait que sa plus haute mission philosophique consistait à remédier aux « défauts du matérialisme abstrait des sciences naturelles, qui ignore le processus historique, » défauts qu'il croyait déjà découvrir dans les « constructions abstraites et idéologiques de ses représentants, dès qu'ils se hasardent en dehors de leur spécialité. » Et c'est pourquoi il qualifiait sa méthode de « seule méthode réellement matérialiste et par suite scientifique[6]. »

Sous son deuxième aspect, le matérialisme historique présente la pensée comme étant déterminée par l'intérêt de classe. À propos de Locke, Marx dit : « qu'il représentait la nouvelle bourgeoisie sous toutes ses formes, les industriels contre les classes ouvrières et les *paupers*, les commerçants contre les usuriers à l'ancienne mode, les aristocrates de la finance contre les débiteurs de l'État, et que même dans une de ses œuvres il présentait l'intelligence bourgeoise comme

[1] Cf. Marx, *Das Kapital*, t. I, p. 354, note. Mais entre Descartes et Haller il y a eu de la Mettrie et son homme-machine et Marx a malheureusement omis de donner une interprétation génétique de sa philosophie.

[2] Cf. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, p. xi.

[3] Cf. Marx et Engels, *Das kommunistische Manifest*, p. 27.

[4] Cf. Marx, *Das Elend der Philosophie*, p. 91. Voir également ci-dessus, p. 287.

[5] Cf. Marx, *Das Kapital*, t. I, p. 336.

[6] *Ibid.*

l'intelligence humaine normale[1]. » Selon Mehring, le plus fécond des historiens marxistes, Schopenhauer est « le philosophe de la petite bourgeoisie affolée... ; sa manière mesquine, égoïste et dénigrante, n'est que le reflet intellectuel de la bourgeoisie qui, effarée par le bruit des armes et tremblant comme la feuille, se confine dans sa retraite pour vivre de ses rentes et repousse comme la peste l'idéal de son époque[2]. » Dans Nietzsche il voit « le philosophe du grand capital[3]. »

C'est dans le domaine de l'économie politique que cette attitude se présente sous son aspect le plus brutal. Marx a imaginé de distinguer parmi les économistes les économistes bourgeois et prolétariens et cette distinction a été reprise par l'étatisme. Held explique la théorie de la rente foncière de Ricardo comme étant « simplement le produit de la haine des capitalistes d'argent contre les propriétaires fonciers » ; pour lui, toute la théorie de la valeur de Ricardo ne saurait être considérée « que comme une tentative pour justifier la domination et le profit du capital sous les apparences d'une aspiration à une plus grande justice naturelle[4]. » La meilleure réfutation de cette conception se trouve dans le fait que la doctrine économique de Marx n'est pas autre chose qu'un produit de l'école de Ricardo. Elle lui emprunte tous ses éléments essentiels, en particulier aussi le principe méthodologique qui sépare la théorie de la politique et la répudiation du point de vue éthique[5]. Le système de l'économie politique classique a été mis à contribution à la fois pour défendre le capitalisme et pour le combattre, à la fois pour prêcher le socialisme et pour le condamner.

Il en est de même du système d'idées de l'économie subjectiviste moderne. Incapable de lui opposer la moindre critique raisonnable, le marxisme cherche à s'en débarrasser en le clouant au pilori comme une « économie bourgeoise[6]. » Mais le seul fait que certains socialistes se placent entièrement sur le terrain de la théorie du profit

[1] Cf. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, p. 62. — Barth (*o. c.*, t. I, pp. 658 et suiv.) estime avec juste raison que la comparaison entre les privilèges que la noblesse tient de la naissance, avec les idées prétendues innées, peut tout au plus être considérée comme un jeu de mots. Mais la première partie de l'exposé que fait Marx de la doctrine de Locke ne vaut pas mieux que la seconde.

[2] Cf. Mehring, *Die Lessing-Legende*, 3e éd., Stuttgart, 1909, p. 422.

[3] *Ibid.*, p. 423.

[4] Cf. Held, *Zwei Bücher zur sozialen Geschichte Englands*, Leipzig, 1881, pp. 176, 183.

[5] Cf. Schumpeter, *Epochen der Dogmen-und Methodengeschichte* (« Grundriss der Sozialökonomik », Section I, Tübingen, 1914, pp. 81 et suiv).

[6] Cf. Hilferding, *Böhm-Bawerks Marx-Kritik*, Vienne, 1904, pp. 1, 61. — Pour le marxiste catholique Hohoff (*Warenwert und Kapitalprofit*, Paderborn, 1902, p. 57), Böhm-Bawerk est « un économiste populaire, doué sans doute, mais qui n'a pas su s'élever au-dessus des préjugés capitalistes dans lesquels il avait été élevé. » Cf. Mises, *Grundprobleme der Nationalökonomie*, Iéna, 1933, pp. 170 et suiv.

limite prouve que l'économie politique subjectiviste n'est pas « une apologétique capitaliste[1]. » L'évolution de l'économie politique en tant que science est un processus intellectuel tout à fait indépendant des prétendus intérêts de classe des économistes et n'a rien à voir avec l'apologie ou la condamnation d'institutions sociales déterminées. Il est toujours possible d'abuser d'une théorie scientifique pour des buts politiques et l'homme de parti n'a pas besoin de l'adapter aux fins particulières qu'il se propose[2].

Les idées du socialisme moderne ne sont pas sorties de cerveaux prolétariens. Elles sont nées chez des intellectuels, des fils de la bourgeoisie et non chez des travailleurs salariés[3]. Le socialisme ne s'est pas emparé seulement de la classe ouvrière ; il compte aussi des partisans avoués ou non parmi les possédants.

2. — Science et socialisme

La pensée théorique est indépendante des désirs de celui qui pense et des fins auxquelles il aspire[4]. C'est cette indépendance qui en fait la valeur en tant que pensée. Les désirs et les fins gouvernent l'action, non la pensée pure. Si l'on estime que l'économie exerce une influence sur la pensée, on renverse l'ordre des facteurs. L'économie en tant qu'action rationnelle dépend de la pensée, non la pensée de l'économie.

[1] Cf. par exemple Bernard Shaw, *Fabian Essays* (1889, pp. 16 et suiv.). De même, dans la théorie de la sociologie et de la politique, le droit naturel et la théorie des contrats ont servi à la fois à défendre et à combattre l'absolutisme.

[2] Si l'on prétend faire un mérite au matérialisme historique d'avoir insisté avec force sur la dépendance des rapports sociaux à l'égard des conditions naturelles de la vie et de la production, il faut prendre garde que ce mérite n'existe réellement que par opposition aux excès de la philosophie de l'histoire d'inspiration hégélienne. La philosophie libérale de la société et de l'histoire était déjà parvenue à un stade plus avancé depuis la fin du XVIII[e] siècle (et cela même en Allemagne, cf. Below, *Die deutsche Geschichtsschreibung von den Befreigungskriegen bis zu unseren Tagen*, Leipzig, 1916, pp. 124 et suiv.)

[3] Sombart dit des principaux représentants du syndicalisme français et italien (*Sozialismus und soziale Bewegung*, 7[e] édit., Iéna, 1919, p. 110) : « Ce sont, dans la mesure où je les connais personnellement, des gens aimables, fins et cultivés ; des hommes de bonne éducation qui portent du linge propre, ont de bonnes manières et des femmes élégantes, que l'on fréquente aussi volontiers que ses semblables et dont on ne soupçonnerait aucunement à les voir qu'ils représentent un politique hostile avant tout à l'embourgeoisement du socialisme et qui veut aider la véritable classe ouvrière aux mains calleuses à conquérir ses droits. » Et de Man dit (*O. c.*, pp. 16 et suiv.) de même : « Si l'on voulait appliquer jusqu'au bout la façon de s'exprimer des marxistes, si grosse d'erreurs, qui fait dépendre toute l'idéologie sociale de l'appartenance à une certaine classe, alors il faudrait dire que le socialisme en tant que doctrine, sans en excepter le marxisme, est d'origine bourgeoise. »

[4] Le désir, dit-on, est le père de la pensée. Mais cette formule signifie en réalité : le désir est le père de toute croyance.

Même si l'on admettait que l'intérêt de classe sociale oriente la pensée dans un sens déterminé, cela signifierait seulement que la conscience de l'intérêt de classe intervient, mais cette conscience est elle-même un produit de la pensée. Le processus de pensée, qu'il aboutisse à la reconnaissance de l'existence d'intérêts particuliers de classe ou au contraire à la conclusion qu'en définitive les intérêts de toutes les classes s'harmonisent dans la société, ce processus est en tout cas antérieur à la pensée en tant qu'elle est déterminée par la conscience de classe.

Sans doute le marxisme a-t-il déjà pris pour la pensée prolétarienne une valeur de vérité éternelle indépendante de la conscience de classe. De même que le prolétariat, tout en constituant encore une classe, doit nécessairement sauvegarder dans son action les intérêts de l'humanité tout entière et non plus déjà simplement les seuls intérêts de classe, puisque sa mission consiste à supprimer la division de la société en classes, de même on peut déjà découvrir dans la pensée prolétarienne, à la place de la relativité de la pensée déterminée par la conscience de classe, la vérité absolue qu'il est à proprement parler réservé à la science pure de la société socialiste future de développer. En d'autres termes : seul le marxisme est une science. Tout ce qui a précédé Marx n'est que la préhistoire de la science. Dans cette conception, les philosophes antérieurs à Hegel occupent à peu près la place que le christianisme assigne aux prophètes, et Hegel celle que le christianisme assigne à saint Jean-Baptiste par rapport au Sauveur. Mais depuis que Marx est apparu, il n'y a plus de vérité que chez les marxistes ; tout le reste n'est que tromperie et illusion, qu'apologétique capitaliste.

C'est une philosophie simpliste et claire, et qui devient sous la plume des successeurs de Marx encore plus simpliste et plus claire. Le socialisme marxiste s'identifie avec la science. La science n'est que l'exégèse des écrits de Marx et Engels. On considère comme preuves des citations, des interprétations de la parole des maîtres ; on s'accuse réciproquement d'ignorer « l'Écriture. » En même temps, on pratique un véritable culte du prolétariat. « Ce n'est que dans la classe ouvrière, dit déjà Engels, que survit la pure pensée théorique allemande. On ne saurait l'en extirper ; là ne jouent aucune considération de carrière, de profit, aucun souci d'obtenir la protection des grands. Au contraire, plus la science se montre brutale et objective, et plus elle s'accorde avec les intérêts et les aspirations des travailleurs[1]. » « Seul le prolétariat, c'est-à-dire ses porte-parole et ses chefs »

[1] Cf. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, p. 58.

dit Tönnies, professe « une philosophie scientifique du monde dans toutes ses conséquences logiques[1]. »

Pour faire apparaître sous leur jour véritable ces affirmations téméraires, il suffit de rappeler l'attitude que le socialisme a adoptée à l'égard des conquêtes scientifiques des derniers siècles. Lorsque, il y a environ un quart de siècle, quelques écrivains marxistes tentèrent de libérer la doctrine de leur parti de ses erreurs les plus grossières, ils furent l'objet d'une véritable inquisition destinée à préserver la pureté du système. L'orthodoxie l'emporta sur le révisionnisme. À l'intérieur du marxisme, il n'y a pas de place pour la pensée libre.

3. — Les postulats psychologiques du socialisme

Pourquoi, peut-on se demander, la pensée du prolétariat dans la société capitaliste doit-elle nécessairement être socialiste ? Il est facile d'expliquer pourquoi la pensée socialiste ne pouvait pas se faire jour avant l'apparition de la grande exploitation dans l'industrie, le commerce et les mines. Tant qu'il fut possible de penser à un partage des biens des riches, il ne vint à l'idée de personne de chercher à donner satisfaction par un autre moyen aux aspirations de ceux qui rêvaient d'égalité des revenus. Ce ne fut que lorsque l'évolution de la coopération sociale eut créé les grandes entreprises dont l'indivisibilité était évidente que l'on s'avisa de la solution socialiste du problème de l'égalité. Mais cela explique seulement pourquoi dans la société capitaliste il est désormais impossible de parler de partage des richesses ; cela n'explique en aucune manière pourquoi, dans cette société, le socialisme doit être nécessairement la politique du prolétariat.

Il semble tout naturel à nos contemporains que la pensée et l'action du travailleur soient inspirées par le socialisme. C'est qu'ils admettent que la société socialiste est la forme de vie en société qui répond le mieux aux intérêts du prolétariat ou que tout au moins telle est la conviction de ce dernier. Nous avons suffisamment montré ce qu'il faut penser de la première hypothèse. En présence du fait incontestable que le socialisme, même s'il compte de nombreux partisans dans les autres couches de la société, est répandu surtout dans la classe ouvrière, il reste donc à rechercher pourquoi l'esprit du travailleur, en vertu de la position particulière qu'il occupe dans le processus social de la production, constitue un terrain tout préparé pour l'idéologie socialiste.

[1] Tönnies, *Der Nietzsche-Kultus*, Leipzig, 1937, p. 6.

La démagogie des partis socialistes célèbre le travailleur du capitalisme moderne comme un être qui possède toutes les qualités de l'esprit et du caractère. Si l'on examinait les choses avec un esprit plus rassis et moins prévenu, on arriverait peut-être à des conclusions toutes différentes. Mais nous laisserons aux polémistes des diverses tendances politiques le soin de procéder à cette recherche sans aucun intérêt pour la connaissance des rapports sociaux en général et de la sociologie des partis en particulier. La seule question qui nous intéresse ici est de savoir de quelle façon la position que le travailleur occupe dans le processus de la production l'amène naturellement à considérer les méthodes socialistes de production non seulement comme possibles mais encore comme plus rationnelles que celles du capitalisme.

La réponse à cette question est aisée. Dans la grande et moyenne exploitation capitaliste, le travailleur ignore tout des liens spirituels qui unissent les différentes parties de la production pour en faire un ensemble économique pourvu de sens. Son horizon comme travailleur et producteur ne dépasse pas la tâche particulière qui lui incombe. Il considère que lui seul est un membre producteur de la société humaine et voit dans tous ceux qui ne sont pas comme lui attachés à la machine ou qui ne traînent pas des fardeaux, qu'il s'agisse de l'entrepreneur ou même de l'ingénieur ou du contremaître, des parasites. L'employé de banque lui-même croit qu'il est le seul à avoir une activité productive dans la banque, que les bénéfices réalisés par l'entreprise sont son œuvre et que le directeur, qui conclut les affaires, n'est qu'un paresseux inutile qu'on pourrait sans inconvénient remplacer par un individu quelconque. En raison même de sa position ; le travailleur ne peut pas apercevoir les choses dans leur ensemble et leurs véritables rapports. Il pourrait y parvenir sans doute par la réflexion et la lecture ; les éléments que lui fournissent son activité personnelle ne le lui permettent pas. De même que, s'il s'en rapporte à son expérience quotidienne, l'homme de la rue doit croire que la terre est immobile et que le soleil se déplace chaque jour d'est en ouest, de même le travailleur ne peut tirer de sa propre expérience la connaissance de la nature et du fonctionnement de l'économie.

Et c'est à cet homme qui ignore tout de l'économie que l'idéologie socialiste vient dire :

> Travailleur ! Debout ! Debout !
> Reconnais ta force.
> Toutes les machines s'immobilisent
> Si ton bras puissant le veut. (Herwegh.)

Peut-on s'étonner que, grisé par sa propre puissance, le travailleur réponde à cet appel ? Le socialisme est l'expression du principe de force qui correspond à l'âme du travailleur comme l'impérialisme est celle qui correspond à l'âme du soldat et du fonctionnaire.

Ce n'est pas parce que le socialisme est réellement conforme à leurs intérêts que les masses vont au socialisme, c'est parce qu'elles croient qu'il en est ainsi.

SECTION II — LA CONCENTRATION DU CAPITAL ET LA CONSTITUTION DES MONOPOLES, ÉTAPE PRÉLIMINAIRE DU SOCIALISME

CHAPITRE PREMIER — POSITION DU PROBLÈME

1. — La théorie marxiste de la concentration

Marx a cherché à donner un fondement économique à la thèse selon laquelle l'évolution historique conduit inévitablement au socialisme en démontrant que le capital se concentre progressivement. Le capitalisme a privé le travailleur de la propriété des moyens de production ; il a réalisé « l'expropriation des producteurs directs ». Lorsque ce processus sera parvenu à son terme, « la socialisation du travail et la transformation de la terre et des autres moyens de production en moyens de production exploités socialement et par suite collectifs revêtira une nouvelle forme et il en sera de même de l'expropriation des détenteurs de la propriété privée. Il s'agit maintenant d'exproprier, non plus des travailleurs indépendants, mais les capitalistes qui exploitent un grand nombre de travailleurs. Cette expropriation qui se réalise en vertu du jeu des lois immanentes de la production capitaliste en supprime plusieurs autres. » Parallèlement se poursuit la socialisation de la production. Le nombre des « magnats du capital » décroît continuellement. « La centralisation des moyens de production et la socialisation du travail atteignent un développement tel qu'elles deviennent incompatibles avec le cadre capitaliste. Elles le font éclater. La dernière heure de la propriété privée capitaliste sonne. Les expropriateurs sont expropriés. » C'est « l'expropriation du petit nombre des usurpateurs par la masse du peuple » grâce à la « transformation en propriété collective de la propriété capitaliste qui à ce moment a déjà pour fondement une exploitation collective. » Ce processus sera d'ailleurs infiniment « moins long, moins pénible et moins difficile » que ne l'a été le processus antérieur qui a transformé la propriété privée fragmentée reposant sur le travail personnel des individus en propriété capitaliste[1].

Marx donne à sa thèse une forme dialectique. « La propriété privée capitaliste est la première négation de la propriété privée individuelle reposant sur le travail personnel. Mais la production capita-

[1] Cf. Marx, *Das Kapital*, tome I, pp. 726 et suiv.

liste engendre avec la nécessité d'un processus naturel sa propre négation. C'est la négation de la négation. Il n'est plus question de rétablir la propriété privée, mais bien la propriété individuelle en s'appuyant sur les conquêtes de l'ère capitaliste : sur la coopération et la propriété collective du sol et des moyens de production qui sont eux-mêmes le fruit du travail[1]. » Si l'on dépouille cet exposé du fatras dialectique, il reste que la concentration des exploitations, des entreprises et des capitaux — Marx ne fait aucune distinction entre les trois processus et les considère visiblement comme identiques — est inévitable. Cette concentration conduirait un jour au socialisme par ce seul fait qu'elle transformerait le monde en une unique entreprise gigantesque dont la société peut alors s'emparer sans difficulté ; mais le socialisme s'instaurera sans attendre cette heure grâce à « la révolte de la classe ouvrière toujours plus nombreuse, de la classe ouvrière instruite, unie et organisée par le machinisme de la production capitaliste elle-même[2]. »

Pour Kautsky il est clair « que les méthodes de production capitaliste tendent à la concentration dans des mains de moins en moins nombreuses des moyens de production qui sont devenus le monopole de la classe capitaliste. L'aboutissement final de cette évolution sera la réunion entre les mains d'une seule personne ou d'une seule société par actions, qui en disposera arbitrairement, de tous les moyens de production d'une nation et même de la terre entière. Alors toute l'activité économique se trouvera concentrée dans une unique entreprise monstrueuse, où tout obéira à un maître unique, où tout lui appartiendra. La propriété privée des moyens de production aboutit dans la société capitaliste à dépouiller de toute propriété la totalité des individus à l'exception d'un seul. Et c'est ainsi qu'elle conduit à sa propre suppression, les hommes ne possédant plus rien et étant tous réduits à l'état d'esclaves. » Telle est la situation vers laquelle nous nous acheminons, « plus rapidement qu'on ne le croit en général. » À la vérité les choses n'iront pas si loin. « Car à mesure que le monde se rapproche de cette situation, les souffrances, les oppositions et les contradictions sociales atteignent une intensité qui finira par les rendre insupportables et par provoquer l'écroulement d'une société jetée hors de ses gonds, à moins qu'on ne donne auparavant à cette évolution une autre orientation[3]. »

Il importe de remarquer que dans cette conception le passage du grand capitalisme au socialisme ne pourra s'opérer que par l'action

[1] *Ibid.*, pp. 728 et suiv.
[2] *Ibid.*, p. 728.
[3] Cf. Kautsky, *Das Erfurter Programm*, pp. 83 et suiv.

consciente des masses. Les masses croient pouvoir attribuer les imperfections qu'elles constatent dans la société à la propriété privée des moyens de production. Elles pensent que les méthodes de production socialiste créeraient une situation plus satisfaisante. Elles sont donc guidées par des vues théoriques. Sans doute du point de vue du matérialisme historique, de telles théories sont le produit nécessaire d'une certaine forme des rapports sociaux. Une fois de plus nous voyons ici l'argumentation marxiste tourner dans un cercle vicieux. L'avènement d'une certaine forme de la société est inévitable parce que l'évolution y conduit ; l'évolution y conduit parce que la pensée l'exige ; mais la pensée est elle-même déterminée par les réalités existantes. Or, ces dernières ne peuvent être rien d'autre que la société dans son état actuel. Ainsi de la pensée déterminée par l'état de choses existant découle la nécessité d'un nouvel état de choses.

Un tel raisonnement ne résiste pas à deux objections. Il n'a rien à répondre à une argumentation du reste tout à fait analogue qui, inversant les termes, fait de la pensée l'élément premier et de la forme sociale la résultante. Et il ne saurait davantage répondre à la question qui lui serait posée de savoir si la pensée ne peut pas se tromper dans sa conception d'un état de choses à venir meilleur, de telle sorte que l'évolution tendrait vers une situation moins supportable encore. Mais ainsi se trouve rouverte la controverse, à laquelle le marxisme se vantait de mettre un terme, concernant les avantages et les inconvénients des formes sociales existantes ou imaginées par la pensée.

Quand on veut soumettre à la critique la doctrine marxiste elle-même de la tendance historique à l'accumulation du capital, il ne suffit pas de recourir à la statistique et de faire le compte des exploitations, des revenus et des patrimoines. Les statistiques des revenus et des patrimoines sont en contradiction absolue avec la théorie de la concentration. C'est là un fait bien établi, en dépit de la difficulté qu'on éprouve à serrer de près les réalités et les obstacles que les variations monétaires opposent à l'interprétation des données recueillies ; et c'est encore un autre fait que le pendant de la théorie de la concentration, la fameuse théorie de la prolétarisation croissante que les marxistes orthodoxes osent à peine soutenir encore, est inconciliable avec les résultats de la statistique[1]. Même la statistique des exploitations agricoles contredit la supposition marxiste ; par contre la statistique des exploitations dans l'industrie, les mines et le commerce, semble lui donner raison. Mais une statistique qui ne con-

[1] Cf. Wolf, *Sozialismus und kapitalistische Gesellschaftsordnung*, Stuttgart, 1892, pp. 149 et suiv.

cerne qu'une courte période déterminée ne saurait être concluante. Il se pourrait que l'évolution ait été orientée dans la période envisagée dans un sens opposé au sens général de l'évolution. Aussi vaut-il mieux laisser de côté la statistique et renoncer à l'invoquer dans un sens ou dans l'autre. Car il ne faut pas oublier que toute argumentation statistique contient déjà une théorie. Le rassemblement de données statistiques ne prouve ni ne réfute rien par lui-même. Seules les conclusions qu'on en tire peuvent prouver ou réfuter quelque chose ; mais ces conclusions sont le fruit de la réflexion théorique.

2. — La théorie de la politique antimonopolistique

La théorie des monopoles pénètre plus profondément dans la réalité que la théorie marxiste de la concentration. D'après elle la libre concurrence, qui constitue l'élément vital de l'organisation sociale fondée sur la propriété privée des moyens de production, est constamment minée par le développement des monopoles. Mais les inconvénients que la domination illimitée des monopoles privés présente pour l'économie sont si grands qu'il n'existe pas d'autre issue que la transformation de ces monopoles en monopoles d'État par la socialisation. Le socialisme peut être un grand mal, mais en comparaison des dangers des monopoles privés c'est encore un moindre mal. S'il était prouvé qu'il est impossible de s'opposer efficacement à l'évolution qui conduit à la transformation en monopoles des branches les plus importantes, sinon de toutes les branches de la production, l'heure aurait sonné où la propriété privée des moyens de production devrait disparaître[1].

Il est clair que pour apprécier la valeur de cette théorie il est indispensable d'examiner à fond si l'évolution conduit vraiment au règne des monopoles, et d'étudier d'autre part les effets économiques des monopoles. Ce faisant, on devra procéder avec beaucoup de prudence. Cette théorie a surgi à un moment qui n'était pas favorable en général à l'étude théorique de ces problèmes. L'examen objectif des choses avait fait place à une appréciation sentimentale des apparences. Même dans les exposés d'un économiste de la valeur de Clark, on retrouve l'hostilité populaire contre les trusts. Ce que peuvent être dans de telles conditions les affirmations des politiciens, on s'en rendra compte en lisant le compte rendu de la Commission allemande de Socialisation du 15 février 1919, qui déclare « établi » le fait que le monopole de l'industrie du charbon allemand constitue « un rapport de force inconciliable avec la nature de l'État moderne et non pas

[1] Cf. Clark, *Essentials of economic Theory*, pp. 374, 397.

seulement de l'État socialiste. » Ce rapport estime « superflu d'examiner à nouveau la question de savoir si et dans quelle mesure ce rapport de force peut être exploité au détriment des autres membres de la société, ceux qui utilisent le charbon dans leurs exploitations, les consommateurs, les ouvriers ; il suffit de constater l'existence de ce monopole pour mettre en évidence la nécessité de sa suppression complète[1]. »

[1] Cf. *Bericht der Sozialisierungskommission über die Frage der Sozialisierung des Kohlenbergbaus*, du 31 juillet 1920 (Anhang : Vorläufiger Bericht vom 15 Februar 1919, p. 32.)

CHAPITRE II — LA CONCENTRATION DES ÉTABLISSEMENTS

1. — La concentration des établissements, conséquence de la division du travail

La concentration des établissements apparaît en même temps que la division du travail. L'atelier du cordonnier concentre déjà la fabrication de chaussures autrefois assurée par les individus eux-mêmes. Le village de cordonniers, la manufacture de chaussures concentrent la production de chaussures pour un territoire plus étendu. La fabrique de chaussures, organisée pour la production en masse, représente un stade encore plus avancé de la concentration ; dans ses différentes subdivisions, en même temps que la division du travail, le groupement des activités identiques qui en est la contrepartie, est le principe fondamental. En un mot, plus la division du travail est poussée, plus on doit, par ailleurs, grouper les processus identiques de production.

Les statistiques du nombre des établissements qui ont été faites dans différents pays en vue de vérifier l'exactitude de la théorie de la concentration des établissements et les autres renseignements statistiques que nous possédons sur les variations du nombre des établissements ne suffisent pas à nous renseigner complètement sur la concentration des établissements. Car ce qui dans ces statistiques est considéré comme *établissement* est toujours déjà dans un sens une entreprise et non un établissement. Les établissements qui se trouvent réunis dans un même lieu à l'intérieur d'une même entreprise, mais qui sont exploités séparément, ne sont dans ces statistiques comptés séparément que dans des cas exceptionnels. La délimitation des établissements doit être établie sur d'autres bases que celles qui servent à l'élaboration des statistiques.

La productivité supérieure qui caractérise la division du travail a pour cause principale la possibilité qu'elle donne de spécialiser les travailleurs qui coopèrent à la production. Plus celle-ci exige la répétition de processus identiques, et plus il est avantageux de consacrer à chacun d'eux des ouvriers spécialisés qui ne conviendraient pas aussi bien à d'autres tâches. La division du travail va plus loin que la spécialisation des métiers, tout au moins plus loin que la spécialisation des entreprises. Dans la fabrique de chaussures, les souliers sont produits au moyen de toute une série de processus de fabrication partiels. On pourrait parfaitement concevoir que chacun de ces processus s'effectue dans un établissement et même dans une entreprise

différente ; il existe en fait des fabriques qui se consacrent exclusivement à la production de certaines parties de la chaussure et qui les fournissent à des fabriques de chaussures. Nous avons cependant l'habitude de considérer comme un seul établissement la fabrique de chaussures qui produit elle-même toutes les parties de la chaussure. Si l'on joint encore à la fabrique de chaussures une tannerie ou un atelier de boîtes d'emballage, on admet alors qu'il y a réunion de plusieurs établissements en une seule entreprise. C'est là une distinction purement historique que ni les particularités techniques, ni le caractère spécial de l'entreprise ne peuvent expliquer entièrement.

Si nous considérons comme un seul établissement cet ensemble consacré à une activité économique que le commerce considère comme constituant une unité, nous ne devons pas perdre de vue que cette unité n'est pas en réalité un tout indivisible. À l'intérieur d'un tel établissement se déroulent des processus divers, liés entre eux à la fois horizontalement et verticalement. Le concept d'établissement n'est pas un concept technique mais un concept économique. Sa délimitation dans chaque cas particulier s'opère en fonction de considérations économiques et non de considérations techniques.

L'extension des établissements est déterminée par le caractère complémentaire des facteurs de la production. On cherche à réaliser la combinaison optima de ces facteurs, c'est-à-dire celle qui permet le plus grand rendement. L'évolution économique conduit à une division du travail toujours plus poussée et amène ainsi les exploitations à se développer sans cesse tout en restreignant parallèlement leur objet. C'est l'action conjuguée de ces deux tendances qui détermine en fait la dimension des établissements.

2. — Extension optima des établissements dans l'industrie des matières premières et les transports

La loi de la proportionnalité dans le groupement des facteurs de la production a été d'abord découverte dans le domaine agricole sous la forme de la loi du rendement décroissant. On a longtemps méconnu son caractère général et cru qu'il s'agissait là d'une loi s'appliquant uniquement à la technique agricole ; on l'opposait à la loi du rendement croissant qui, croyait-on, gouvernait au contraire la production industrielle. Mais on a aujourd'hui dissipé ces erreurs[1].

[1] Cf. Vogelstein, *Die finanzielle Organisation der kapitalistischen Industrie und die Monopolbildungen* (*Grundriss der Sozialökonomik*, VI[e] partie, Tübingen, 1914, pp. 203 et suiv.) ; Weiss, Art. « Abnehmender Ertrag im Handwörterbuch der Staatswissenschaften, » 4[e] édition, tome I, pp. 11 et suiv.

Quand on l'applique à la dimension des exploitations, la loi du groupement optimum des facteurs de la production indique la dimension qui, dans chaque cas déterminé, permettra le plus grand rendement. Le rendement net de l'exploitation sera d'autant plus élevé que cette dimension permettra une utilisation plus complète de tous les facteurs mis en œuvre dans la production considérée. Là réside la supériorité d'une exploitation sur une autre, en tant qu'elle a son origine dans la dimension de cette exploitation, compte tenu de l'état de la technique à chaque stade de l'évolution. C'est donc une erreur de la part de Marx et de ses successeurs, abstraction faite de quelques remarques occasionnelles qui laissent transparaître la vérité, d'avoir cru que l'agrandissement indéfini des dimensions d'une exploitation industrielle permettrait de réaliser des économies croissantes. Il y a là aussi une limite au-delà de laquelle il n'est plus possible de tirer un meilleur parti des facteurs de production mis en œuvre. La situation est au fond la même dans l'agriculture et dans l'industrie de transformation ; seules les données concrètes diffèrent. Ce sont seulement les conditions particulières de la production agricole qui conduisent à lui appliquer par excellence la loi du rendement décroissant.

La concentration des exploitations est avant tout leur groupement dans un même lieu. Étant donné que le sol utilisable pour l'agriculture et l'exploitation forestière est réparti dans l'espace, toute extension de l'étendue d'une exploitation entraîne une aggravation des difficultés qui résultent de l'éloignement. La dimension de l'exploitation agricole est ainsi limitée par en haut. Du fait que l'économie agricole et forestière se développe dans l'espace, la concentration des exploitations n'est possible que jusqu'à un certain point. Il est inutile de s'arrêter au problème de savoir si dans l'agriculture c'est la petite ou la moyenne exploitation qui donne les meilleurs résultats, quoique ce problème bien connu soit en rapport avec celui qui nous occupe. Car cela n'a rien à voir avec la loi de la concentration. Même si l'on admet que la grande culture constitue la forme d'exploitation la meilleure, on ne peut nier que la loi de la concentration ne concerne pas l'agriculture et l'exploitation forestière. Les latifundia sont une forme de la propriété foncière, non de son exploitation. Les grands domaines se divisent toujours en exploitations multiples.

Ce caractère apparaît encore d'une façon plus frappante dans une autre branche de la production à son stade premier, l'industrie minière. Cette industrie est liée aux gisements ; les dimensions de l'exploitation sont fonction de l'étendue de ces gisements. La con-

centration des exploitations n'est réalisable qu'autant que la situation des différents gisements la rend avantageuse.

En bref : dans la production à son premier stade n'apparaît nulle part une tendance à la concentration des exploitations. Il en est de même dans le domaine des transports.

3. — Dimensions optima des exploitations dans les industries de transformation

Les industries de transformation des matières premières sont dans une certaine mesure indépendantes du sol et par suite de l'espace. On ne saurait concentrer l'exploitation des plantations de coton ; dans la filature et le tissage, le groupement des exploitations est possible. Mais, là aussi, il serait prématuré de tirer du fait que la grande exploitation est généralement supérieure à la petite la conclusion que la loi de la concentration s'applique dans ce domaine sans restriction.

Car indépendamment du fait que, toutes choses égales par ailleurs, c'est-à-dire dans un état donné de la division du travail, la supériorité économique de la grande exploitation n'existe que dans la mesure où elle se concilie avec la loi du groupement optimum des facteurs de la production, de sorte qu'elle disparaît quand l'extension de l'exploitation cesse de permettre la meilleure utilisation de l'outillage, les effets de l'espace se font également sentir. Chaque industrie a sa région naturelle qui dépend en dernière analyse de la répartition géographique des matières premières. Le fait que la concentration des exploitations n'est pas possible pour la production des matières premières, a nécessairement sa répercussion sur les industries de transformation. L'importance de cette répercussion varie dans les différentes branches de la production avec l'importance du rôle qu'y joue le transport des matières premières et des produits fabriqués.

La loi de la concentration ne s'y applique réellement que dans la mesure où la division du travail conduit à une division de plus en plus poussée de la production en branches distinctes. La concentration des exploitations n'y est pas autre chose que l'envers de la division du travail. Cette dernière conduit à substituer à une multitude d'exploitations semblables au sein desquelles se déroulent des processus de production différents, une multitude d'exploitations différentes dans lesquelles se déroulent des processus semblables. Le nombre des exploitations semblables se réduit de plus en plus tandis que le cercle des personnes pour les besoins desquelles elles travaillent directement ou directement va en s'élargissant. Le terme logique de cette évolution serait la constitution d'une exploitation unique

pour chaque branche de la production si sa liaison avec la production des matières premières n'agissait en sens contraire[1].

[1] Les autres facteurs géographiques de la production (cf. Alfred Weber, *Industrielle Standortslehre* dans « *Grundriss der Sozialökonomik*, » VI[e] partie, Tübingen, 1914, pp. 54 et suiv.) peuvent être laissés de côté car ils dépendent en définitive de la répartition de la production des matières premières, telle qu'elle existe actuellement ou telle qu'elle résulte de l'évolution historique.

CHAPITRE III — LA CONCENTRATION DES ENTREPRISES

1. — Concentration horizontale des entreprises

La réunion de plusieurs entreprises autonomes de même nature en une entreprise unique peut être désignée sous le nom de concentration horizontale des entreprises, encore que cette expression empruntée au vocabulaire usuel de la littérature des cartels ne soit pas prise ici exactement dans le même sens. Si les différentes exploitations ne conservent pas leur pleine autonomie, si par exemple la direction de l'exploitation est unifiée ou si différents comptoirs ou différentes sections de l'exploitation sont groupés, on se trouve en présence d'un phénomène de concentration de l'exploitation. Mais si les diverses exploitations, en dehors des directives économiques fondamentales, conservent leur autonomie complète, il y a seulement concentration des entreprises. L'exemple le plus typique nous est fourni par la constitution d'un cartel ou d'un syndicat. Toutes choses demeurent en état ; seules les décisions concernant les achats ou les ventes (suivant qu'il s'agit d'achat ou de vente, ou des deux à la fois) font l'objet de décisions uniques.

Le but de tels groupements, lorsqu'ils ne sont pas simplement la préface de la concentration de l'exploitation, c'est l'établissement d'un monopole sur le marché. Les différents entrepreneurs cherchent à s'assurer les avantages que présentent les monopoles sous certaines conditions : c'est là l'origine de la concentration horizontale des entreprises.

2. — Concentration verticale des entreprises

Le groupement d'entreprises indépendantes, dont les unes utilisent les produits des autres, en une entreprise unique peut être appelé concentration verticale pour reprendre une expression de la terminologie économique moderne. Des exemples nous en sont fournis par la réunion de tissages avec des filatures, des blanchisseries et des teintureries, d'imprimeries avec des fabriques de papier ou de maisons d'édition, par les entreprises mixtes de l'industrie de l'acier et du charbon.

Chaque exploitation est une concentration verticale de processus et d'outillages partiels. L'unité de l'exploitation est réalisée par le fait qu'une partie des moyens de l'exploitation — par exemple certaines machines, certains bâtiments, la direction — est commune. Cette

communauté fait défaut dans la concentration verticale des entreprises. Ici l'unité est obtenue par la volonté de l'entrepreneur de mettre une entreprise au service des autres. Si cette volonté vient à manquer, alors le fait que deux entreprises ont le même propriétaire n'établit entre elles aucun rapport. Il n'y a pas concentration verticale quand par exemple un fabricant de chocolat possède en même temps une usine métallurgique.

On a coutume de donner pour objet à la concentration verticale le désir de s'assurer l'écoulement ou la fourniture de matières premières ou de produits demi-finis. C'est du moins la réponse que font les entrepreneurs interrogés au sujet des avantages de tels groupements. Maints économistes s'en contentent. Ils n'estiment pas que leur tâche consiste à examiner de plus près les déclarations des « praticiens » de l'économie. Ils les prennent pour argent comptant et les soumettent à un examen du point de vue éthique. Mais il ne leur aurait pas fallu beaucoup de réflexion pour les mettre sur la trace de la vérité. En effet on peut recueillir de nombreuses plaintes de la bouche des directeurs des différentes entreprises réunies par une concentration verticale. Je pourrais, dit le directeur de la fabrique de papier, tirer un bien meilleur parti de mon papier si je n'étais pas contraint de le livrer à l'imprimerie du groupe. Et le tisserand dit : si je n'étais pas obligé d'acheter le fil de notre filature, je pourrais m'approvisionner à meilleur compte. Les doléances de ce genre sont à l'ordre du jour et il n'est pas difficile de comprendre pourquoi elles sont l'accompagnement nécessaire de la concentration verticale.

Si chacune des entreprises groupées était assez forte pour ne pas redouter la concurrence des autres, la concentration verticale n'aurait aucun sens. Une fabrique de papier marchant à la perfection n'a aucun besoin de se garantir des débouchés. Une imprimerie dont la capacité de concurrence est parfaite n'a nullement besoin de se garantir la fourniture de son papier. Une entreprise en pleine vitalité vend et achète là ou elle trouve les meilleurs prix. Il ne suffit pas que deux entreprises appartenant à des stades différents de production de la même branche soient réunies dans la même main pour que la concentration verticale s'impose. Ce n'est que si l'une d'entre elles se montre moins capable d'affronter la concurrence que l'idée se fait jour de lui apporter un soutien en la reliant à l'autre. On cherche dans les bénéficies de celle qui marche bien une compensation aux pertes de celle qui fonctionne mal. Si l'on fait abstraction des allègements fiscaux et autres avantages particuliers comme ceux que les entreprises mixtes de l'industrie allemande de l'acier ont pu retirer des cartels, le groupement vertical aboutit simplement à permettre à

une entreprise de réaliser un bénéfice purement apparent tandis que l'autre entreprise subit une perte également apparente.

On exagère considérablement la fréquence et l'importance de la concentration verticale des entreprises. Dans l'économie capitaliste tout au contraire surgissent sans cesse de nouvelles catégories d'entreprises. Des parties d'entreprises ne cessent de se détacher pour devenir des entreprises autonomes. La spécialisation croissante de l'industrie moderne offre le spectacle d'une évolution qui ne tend nullement à la concentration verticale. À part les cas où cette dernière apparaît comme la conséquence naturelle des conditions techniques de la production, la concentration verticale demeure un phénomène d'exception dont l'origine doit être cherchée dans les conditions juridiques et politiques de la production. Et nous voyons constamment se dénouer les liens qu'elle avait établis et les entreprises qu'elle avait groupées reprendre leur autonomie.

CHAPITRE IV — LA CONCENTRATION DES FORTUNES

1. — Position du problème

La tendance à la concentration des exploitations ou la tendance à la concentration des entreprises ne s'identifient aucunement avec la tendance à la concentration des patrimoines. Dans la mesure où ont crû les exploitations et les entreprises, l'économie moderne a fait naître des formes d'entreprises qui donnent à des individus ne disposant que de capitaux restreints la possibilité d'entreprendre des affaires importantes. Le fait que ces formes d'entreprises ont pu apparaître et qu'elles prennent de jour en jour plus d'extension et que, en face d'elles, le commerçant indépendant a presque complètement disparu dans le domaine de la grande industrie, des mines et des transports, prouve qu'il n'existe pas de tendance à la concentration des fortunes. L'histoire tout entière des formes d'entreprises sociales — depuis la *societas unius acti* jusqu'à la moderne société par actions — contredit la doctrine, établie à la légère par Marx, de la concentration du capital. Pour démontrer que les pauvres deviennent toujours plus nombreux et plus pauvres et les riches toujours moins nombreux et plus riches, il ne suffit pas de remarquer que, dans un lointain passé sur lequel on se fait les mêmes illusions qu'Ovide et Virgile sur l'âge d'or, les différences de fortune étaient moins criantes qu'aujourd'hui. Ce qu'il faudrait démontrer c'est l'existence d'un principe économique poussant à la concentration des fortunes. On n'a jamais tenté de le faire. Le schéma marxiste suivant lequel il existerait à l'âge capitaliste une tendance à la concentration des fortunes, est une pure invention. La seule tentative de lui trouver une quelconque justification historique est *a priori* sans espoir. Ce qu'on peut démontrer, c'est exactement le contraire de la thèse marxiste.

2. — La formation des fortunes en dehors du marché des échanges

On peut satisfaire son désir d'accroître sa fortune soit sur le marché des échanges, soit en dehors de lui. La première méthode seule est possible dans l'économie capitaliste. L'autre caractérise la société militaire où il n'existe que deux moyens d'acquérir des biens : employer la force ou la prière. Les puissants utilisent la force, les faibles la prière. Les puissants conservent ce qu'ils possèdent aussi longtemps qu'ils disposent de la force ; les faibles n'ont jamais qu'une possession précaire. Obtenue de la faveur des puissants, elle y est

sans cesse suspendue. Les faibles sont sans défense juridique sur leur glèbe. Il n'y a donc, dans la société militaire, d'autre obstacle que la force à l'extension des biens des puissants. Tant qu'ils ne se heurtent pas à de plus puissants qu'eux, ils peuvent étendre leurs propriétés. La grande propriété foncière et les latifundia ne sont nulle part et jamais nés du commerce libre. Ils sont le produit d'actions militaires et politiques. La force les avait créés, seule la force pouvait les maintenir. Dès que les latifundia affrontent le marché, ils s'émiettent et finissent par disparaître. Aucune force économique n'a présidé à leur naissance ni à leur maintien. Les grandes fortunes des possesseurs de latifundia n'ont pas eu leur origine dans la supériorité économique de la grande propriété : elles furent le résultat de l'appropriation par la violence, en dehors du marché. « Ils convoitent les champs, se lamente le prophète Michée, et les ravissent, les maisons et ils s'en emparent[1]. » Ainsi se constitua en Palestine la fortune de ceux qui, selon la parole d'Isaïe, « ajoutent maison à maison et champ à champ jusqu'à être les seuls propriétaires du pays[2]. »

Le fait que dans la plupart des cas la dépossession des propriétaires primitifs n'a entraîné aucun changement dans l'exploitation et que ceux-ci, à un titre juridique nouveau, sont demeurés sur leur terre et ont continué de l'exploiter montre bien le caractère non économiques des latifundia.

Mais les latifundia peuvent se constituer aussi par des donations. C'est par des donations que s'est formée en France la grande propriété de l'Église qui par la suite et au plus tard au cours du VIII^e^ siècle passa entre les mains de la noblesse, grâce, selon l'ancienne théorie, aux sécularisations opérées par Charles Martel ou ses successeurs, ou, comme semblent le montrer les recherches récentes, par « une offensive de l'aristocratie laïque[3]. »

La difficulté que présente la seule conservation de la propriété des latifundia sous un régime de liberté des échanges, apparaît dans les motifs qui ont conduit le législateur à établir des institutions comme les fidéicommis ou l'*entail* anglais, qui ont pour but de permettre le maintien de la grande propriété foncière condamnée sans cela à disparaître. Le droit héréditaire est modifié ; il est défendu d'hypothéquer ou d'aliéner les biens dont l'État se fait le gardien en veillant à leur indivisibilité et à leur inaliénabilité pour que l'éclat de la famille ne soit pas terni. De telles lois seraient inutiles s'il existait dans

[1] Cf. Michée, 2, 2.

[2] Cf. Isaïe, 5, 8.

[3] Cf. Schröder, *o. c.*, pp. 159 et suiv. ; Dopsch, *o. c.*, II^e^ partie, Vienne, 1920, pp. 289, 309 et suiv.

la nature même de la grande propriété foncière une force qui pousse à sa concentration continue. Il aurait alors fallu une législation destinée à empêcher le développement des latifundia plutôt qu'à assurer leur protection. Les dispositions prises contre le « Bauernlegen » et l'incorporation de terres arables, etc., se prononcent de mettre un terme à des phénomènes qui se déroulent en dehors du marché des échanges et qui tendent à la formation de grands domaines fonciers par l'emploi de la force politique ou militaire. Les restrictions apportées aux biens de mainmorte poursuivent le même objet. Les biens de mainmorte, qui par ailleurs bénéficient d'une protection semblable à celle dont jouissent les fidéicommis, s'accroissent, non pas sous l'influence de forces économiques, mais par des donations pieuses.

Ainsi, c'est précisément dans le domaine de la production agricole, où la concentration de l'exploitation est impossible et où la concentration des entreprises n'a pas de sens au point de vue économique, où la propriété géante apparaît inférieure à la petite et à la moyenne propriété et ne pourrait pas leur résister sous un régime de libre concurrence, c'est dans ce domaine que la concentration des fortunes est la plus poussée. Jamais la possession des moyens de production ne fut aussi concentrée qu'à l'époque de Pline, où la moitié de la province d'Afrique était la propriété de six personnes, ou à l'époque des Mérovingiens, où l'Église possédait en France la plus grande partie du sol. Et nulle part la grande propriété foncière n'existe aussi peu que dans les États-Unis capitalistes.

3. — La formation des fortunes sous le régime des échanges

La conception selon laquelle d'un côté la richesse ne cesserait de s'accroître tandis que d'un autre côté la pauvreté augmenterait sans cesse, fut d'abord établie sans être sciemment reliée à une théorie économique. Elle ne fait que traduire l'impression que des observateurs croient pouvoir dégager de l'étude des rapports sociaux. Mais le jugement ainsi porté n'est pas sans se ressentir de l'idée selon laquelle la somme des richesses d'une société représente une constante de telle sorte que quand certains possèdent davantage d'autres doivent nécessairement posséder moins[1]. Dans une société, la création constante de nouvelles richesses et de nouvelles misères frappe vivement les regards tandis que la lente désagrégation des vieilles fortunes et la lente accession des couches moins favorisées au bien-être échappent facilement à une observation superficielle ; comment ne

[1] Cf. Michels, *Die Verlendungstheorie*, Leipzig, 1928, pp. 19 et suiv.

serait-on pas enclin à tirer cette conclusion hâtive que la théorie socialiste résume dans la formule célèbre : *the rich richer, the poor poorer*.

De longues explications sont inutiles pour montrer la fragilité de cette thèse. C'est une affirmation dépourvue de fondement que de dire que dans la société fondée sur la division du travail la richesse des uns entraîne la pauvreté des autres. Il en est ainsi sous certaines réserves des rapports sociaux dans les sociétés militaires où n'existe pas la division du travail ; mais cela est faux dans une société capitaliste. On ne peut pas non plus considérer comme une preuve suffisante de la théorie de la concentration une opinion fondée sur l'observation superficielle de la portion limitée de la société qu'un individu peut étudier par ses recherches personnelles.

L'étranger qui, muni de bonnes recommandations, visite l'Angleterre, a l'occasion d'apprendre à connaître la vie de familles anglaises riches et de bonne éducation. S'il veut voir autre chose ou si l'étude qu'il se propose de faire l'y oblige, on l'autorise à jeter un coup d'œil furtif dans les ateliers des grandes entreprises. Ce spectacle n'offre pour le profane qu'un intérêt relatif ; le bruit, le va-et-vient, l'activité affairée qui y règnent abasourdissent d'abord le visiteur. Visite-t-il deux ou trois exploitations, il éprouve alors une impression de monotonie. Par contre, l'étude des conditions sociales que l'on peut faire à la faveur d'un séjour même court en Angleterre excite davantage l'imagination. Une promenade à travers les quartiers misérables de Londres ou d'autres grandes villes anglaises procure au voyageur des sensations d'autant plus vives et agit d'autant plus profondément sur lui que par ailleurs il va de plaisir en plaisir. La visite des quartiers de la misère et du crime est devenue ainsi un des chapitres obligés du programme du séjour de tout bon bourgeois du continent en Angleterre. C'est là que le futur ministre ou économiste va glaner ses idées qui serviront pendant toute sa vie de support à ses conceptions sociales. C'est de là qu'il rapporte l'idée que l'industrie fait d'un côté un petit nombre de riches et de l'autre une multitude de pauvres. Traite-t-il par la suite des rapports industriels dans ses écrits ou dans ses discours, il n'oublie jamais de peindre avec des détails émouvants et le plus souvent avec une exagération plus ou moins volontaire la misère qu'il a vue dans les bas-fonds, dans les *slums*. Mais tout ce que nous apprennent ces descriptions, c'est qu'il existe des riches et des pauvres. Or cela nous le savions déjà sans avoir besoin de ces rapports de témoins oculaires. On n'ignorait pas que le capitalisme n'a pas encore fait disparaître toute la misère du monde. Ce qu'il faudrait prouver c'est que le nombre des riches diminue sans cesse et que la fortune de chaque riche va croissant, tandis que d'autre part le nombre des pauvres augmente cons-

tamment et leur misère grandit. Mais une telle démonstration exige toute une théorie économique de l'évolution sociale.

Les tentatives faites pour démontrer au moyen de statistiques la misère croissante des masses et l'enrichissement continuel de riches toujours moins nombreux ne valent pas mieux que les argumentations sentimentales dont nous venons de parler. Il n'est pas possible de se servir ici des termes monétaires usuels parce que le pouvoir d'achat de la monnaie varie. Ce fait à lui seul enlève toute base solide aux calculs que l'on fait pour comparer les revenus à différentes époques. Car dès lors qu'il est impossible de trouver un commun dénominateur à la valeur des différents biens et services qui entrent dans la composition des revenus et des capitaux, il devient impossible d'utiliser les séries statistiques des revenus et du capital pour des comparaisons historiques.

L'attention des sociologues a déjà été souvent attirée sur le fait que la fortune bourgeoise, c'est-à-dire la fortune qui n'est pas basée sur la propriété foncière ou minière, se maintient rarement longtemps dans une famille. Des familles de bourgeois partis de rien parviennent soudain à la richesse, parfois avec une rapidité telle qu'un pauvre bougre aux prises avec la misère devient en quelques années un des hommes les plus riches de son époque. L'histoire des fortunes modernes est remplie du récit de la vie de jeunes mendiants qui sont devenus riches à millions. Mais on parle peu de la ruine des riches par la perte de leur capital. Pourtant cette perte est la plupart du temps si rapide qu'elle ne devrait pas échapper même à un examen superficiel. L'observateur attentif la découvre partout. Il est très rare que la richesse bourgeoise se maintienne au-delà de deux ou trois générations dans une même famille, à moins qu'elle n'ait changé de caractère et qu'elle n'ait cessé d'être une richesse bourgeoise par son investissement en biens fonciers[1]. Mais alors elle est devenue richesse foncière et l'on a vu que cette dernière ne renferme pas en elle-même de facteur d'accroissement.

Les fortunes investies en capital ne sont pas, comme se l'imagine dans sa naïveté la philosophie économique de l'homme de la rue, des sources de revenus intarissables. Le capital ne produit pas de fruits ; bien plus, il ne se conserve pas par une sorte de phénomène naturel et spontané. Les biens concrets dont il est composé disparaissent dans la production ; ils font place à d'autres biens, finalement à des biens de jouissance dont la valeur doit servir à reconstituer la valeur du capital lui-même. Mais il n'en peut être ainsi que si le processus de la production s'est déroulé favorablement, c'est-à-dire si le

[1] Cf. Hansen, *Die drei Bevölkerungsstufen*, Munich, 1889, pp. 181 et suiv.

rendement a été supérieur à l'investissement. Et ce processus favorable est nécessaire non seulement pour permettre au capital de fournir un profit, mais pour lui permettre de se renouveler. Rendement et conservation du capital sont toujours le produit d'une spéculation heureuse. Si la spéculation tourne mal, non seulement le profit disparaît, mais la substance même du capital est atteinte. Il faut faire bien attention à la différence qui existe entre les capitaux et le facteur de production que constitue la nature. Dans l'exploitation agricole ou forestière, les forces naturelles que recèle le sol subsistent, même en cas d'échec de l'exploitation. Celle-ci ne saurait les anéantir. Elles peuvent perdre leur valeur si la demande se modifie, mais ce n'est pas la production elle-même qui diminue cette valeur. Il en va tout autrement dans l'industrie de transformation. Là, la perte peut être totale, englober à la fois les fruits et l'arbre qui les produit. Dans la production, le capital doit être sans cesse l'objet d'une création nouvelle. Les biens dont il se compose n'ont qu'une durée limitée. Le capital ne peut se maintenir d'une façon durable que par sa mise en œuvre dans la production par la volonté du propriétaire. Quiconque veut posséder une fortune constituée par des capitaux doit la gagner à nouveau chaque jour. Un tel patrimoine n'est pas une source de revenus dont on puisse longuement jouir dans l'inertie.

Il serait vain d'opposer à ces faits le rendement constant que produisent de « bons » placements. Car, pour que le rendement soit constant, il faut précisément que ces placements soient bons et ce n'est jamais là que le résultat d'une heureuse spéculation. Des statisticiens ont calculé ce que serait devenu un sou placé à intérêts composés à l'époque de Jésus-Christ. Les résultats auquel ils sont parvenus sont tellement extraordinaires qu'on peut se demander comment il se fait que jamais personne n'ait eu la prévoyance d'assurer par ce moyen l'avenir de sa maison. Mais indépendamment de toutes les difficultés qui s'opposent au choix de ce moyen pour parvenir à la richesse, on se heurterait en tout cas au fait que tout investissement de capital est affecté du risque d'une perte totale ou partielle. Il en est ainsi non seulement des investissements de l'entrepreneur, mais encore de ceux du capitaliste qui prête à l'entrepreneur. Car le sort des capitaux prêtés est lié lui aussi au sort de l'entreprise. Le risque qu'ils courent est moindre parce qu'ils bénéficient de la garantie des capitaux que l'entrepreneur peut posséder en dehors de son entreprise. Mais les risques du prêteur sont de même nature que ceux courus par l'entrepreneur. Le bailleur de fonds lui aussi peut perdre son argent, et en fait il le perd souvent[1].

[1] Nous avons fait abstraction dans ce raisonnement des dépréciations monétaires.

Il n'existe pas davantage de placement éternel que de placement sûr pour le capital. Tout investissement de capital est une spéculation hasardeuse dont le résultat ne peut être prévu avec certitude. L'idée même d'un rendement « éternel et sûr » du capital n'aurait pas pu naître si l'on avait toujours tiré les conceptions qu'on se fait du placement des capitaux, de la nature même du capital et de l'entreprise. Une telle conception s'est formée par assimilation avec la rente sûre de la propriété foncière et des placements d'État qui lui sont apparentés. Le droit, en n'admettant pour les placements des mineurs que les placements fonciers, les hypothèques fondées sur les biens fonciers et les placements d'État ou d'autres collectivités publiques, a tenu un compte exact des réalités. Dans l'entreprise capitaliste, il n'y a aucune certitude de revenu, aucune sécurité pour le capital. Vouloir constituer un majorat ou un fidéicommis en dehors de l'exploitation agricole, forestière ou minière, au moyen d'entreprises capitalistes, serait une absurdité.

Mais si les capitaux ne s'accroissent pas d'eux-mêmes, si leur simple conservation et à plus forte raison leur fructification et leur accroissement exigent l'intervention permanente de spéculations heureuses, il ne peut plus être question d'une tendance des fortunes à s'accroître continuellement. Les fortunes ne sauraient s'accroître : on les accroît[1]. Pour ce faire l'activité heureuse de l'entrepreneur est indispensable. Le capital ne se reproduit, ne porte des fruits, ne s'accroît qu'aussi longtemps que se font sentir les effets d'un placement heureux. Mais plus les conditions de l'économie se modifient rapidement et plus courte est la durée d'un bon placement. Les investissements nouveaux, les transformations de la production, les innovations exigent toujours des capacités et des dons que seuls de rares individus possèdent. Lorsque ces qualités se transmettent d'une génération à l'autre, les descendants peuvent réussir à conserver et même à accroître le patrimoine de leurs parents en dépit du partage successoral. Mais si, comme c'est le plus souvent le cas, les descendants ne possèdent pas les qualités que la vie exige d'un entrepreneur, la fortune héritée s'évanouit rapidement. L'entrepreneur enrichi qui veut conférer la durée à la fortune de sa famille cherche pour elle un refuge dans la propriété foncière. Les descendants des Fugger et des Welser jouissent encore d'une richesse appréciable ; mais il y a long-

[1] Considérant cherche à démontrer la théorie de la concentration des capitaux par une image empruntée à la mécanique : « Les capitaux suivent aujourd'hui sans contrepoids la loi de leur propre gravitation ; c'est que, s'attirant en raison de leurs masses, les richesses sociales se concentrent de plus en plus entre les mains des grands possesseurs. » Texte cité par Tugan-Baranowsky, *Der moderne Sozialismus in seiner geschichtlichen Entwicklung*, p. 62. — C'est là jouer sur les mots, et rien de plus.

temps qu'ils ont cessé d'être des commerçants et qu'ils ont transformé leurs capitaux en biens fonciers. Ils sont devenus des membres de la noblesse allemande ne différant en rien des autres familles nobles du Sud de l'Allemagne. La même évolution s'est produite dans d'autres pays pour de nombreuses familles de commerçants. Enrichis dans le commerce et l'industrie, ils ont cessé d'être des négociants et des entrepreneurs pour devenir de grands propriétaires fonciers dans le but non pas d'accroître leur patrimoine et d'accumuler sans cesse des richesses nouvelles mais simplement de conserver leur fortune et de la transmettre à leurs enfants et à leurs petits-enfants. Les familles qui ont procédé autrement ont sombré rapidement dans l'obscurité de la pauvreté. Seules, quelques rares familles de banquiers ont pu maintenir leur affaire au-delà d'un siècle ; mais si l'on observe les choses de plus près, on voit que même dans ce cas l'activité économique des membres de ces familles s'est bornée le plus souvent à l'administration des capitaux investis dans la propriété foncière ou minière. Il n'y a pas d'ancien patrimoine qui ait eu le pouvoir de s'accroître continuellement.

4. — La théorie de la paupérisation croissante

Comme les doctrines socialistes plus anciennes, le marxisme économique trouve son couronnement dans la théorie de la misère croissante. À l'accumulation du capital correspond l'accumulation de la misère. « Le caractère antagoniste de la production capitaliste » veut « que l'accumulation de la richesse sur un pôle » ait pour contrepartie « l'accumulation de la misère, des souffrances du travail, de l'esclavage, de l'ignorance, des mauvais traitements et de la dégénérescence morale au pôle opposé[1]. » C'est la théorie de la paupérisation croissante des masses sous sa forme absolue. Ne s'appuyant sur rien d'autre que sur les raisonnements alambiqués d'un système abstrus, cette théorie mérite d'autant moins de retenir l'attention qu'elle est progressivement passée à l'arrière-plan dans les écrits des disciples orthodoxes de Marx et dans les programmes officiels des partis socialistes. Kautsky lui-même, à l'occasion de la querelle du révisionnisme, a dû se résigner à admettre que tous les faits tendant à prouver que dans les pays où précisément l'évolution capitaliste est la plus poussée la misère physique est en régression et que le niveau d'existence des classes laborieuses est supérieur à ce qu'il était il y a cinquante ans. Si le parti social-démocrate devenu vieux demeure aussi attaché que dans sa jeunesse à cette théorie, c'est uniquement

[1] Cf. Marx, *Das Kapital*, t. I, p. 611.

pour les besoins de la propagande, en raison de l'effet qu'elle produit sur les masses.

À la théorie de l'appauvrissement absolu s'est substituée la théorie de l'appauvrissement relatif. Elle a été exposée par Rodbertus. La pauvreté, dit-il, est un concept social et donc relatif. J'affirme donc que les besoins légitimes de la classe ouvrière, depuis qu'elle occupe par ailleurs dans la société une situation plus élevée, sont devenus beaucoup plus nombreux et qu'il serait tout aussi inexact, aujourd'hui où elle occupe cette position plus élevée et même si les salaires étaient demeurés les mêmes, de ne pas parler d'une aggravation de sa situation matérielle qu'il eût été inexact de ne pas le faire jadis en cas de baisse des salaires, à l'époque où elle n'occupait pas encore cette situation[1]. Une telle conception est tout à fait conforme à l'esprit du socialisme d'État qui proclame « la légitimité » des revendications des travailleurs et leur assigne « une position plus élevée » dans l'ordre social.

Les marxistes ont adopté la doctrine de l'appauvrissement relatif. « Si le cours de l'évolution est tel que le petit-fils d'un maître tisserand qui habitait avec son compagnon doit demeurer dans une villa magnifique comme un château tandis que le petit-fils de son compagnon doit vivre dans un logement à loyer, qui peut être bien agréable comparé à la mansarde dont devait se contenter son aïeul chez le maître tisserand, la différence des conditions sociales n'en est pas moins devenue infiniment plus considérable. Et le petit-fils de ce compagnon ressentira d'autant plus la misère où il sera plongé qu'il pourra mieux se rendre compte des jouissances qui sont le lot de son employeur. Sa situation est supérieure à celle de son ancêtre ; son niveau de vie est plus élevé, mais si l'on se place au point de vue relatif, sa position est devenue plus mauvaise. La misère sociale s'est accrue... Il y a appauvrissement relatif des travailleurs[2]. » Même en admettant qu'il en soit ainsi, le système capitaliste ne serait aucunement atteint. Si le capitalisme améliore la situation économique de tous, peu importe que cette amélioration ne soit pas la même pour tous. Une forme de société n'est pas mauvaise parce qu'elle est plus utile à certains individus qu'aux autres. Si ma situation va sans cesse en s'améliorant, en quoi cela peut-il me toucher que celle des autres s'améliore, en quoi cela peut-il me toucher que celle des autres s'améliore encore davantage ? Faut-il détruire la société capitaliste qui permet une satisfaction sans cesse plus complète des besoins de

[1] Cf. Rodbertus, *Erster Sozialer Brief an v. Kirschmann* (Éd. par Zeller, *Zur Erkenntnis unserer staatwirtschaftslischen Zustände*, 2e éd., Berlin, 1885, p. 273. Remarque).

[2] Cf. Hermann Mueller, *Karl Marx und die Gewerkschaften*, Berlin, 1918, pp. 82 et suiv.

tous pour la seule raison que certains deviennent simplement riches tandis que d'autres deviennent très riches ? Aussi est-il inconcevable qu'on puisse considérer comme « logiquement irréfutable » qu'« un appauvrissement relatif des masses... doive aboutir en définitive à une catastrophe[1]. »

Kautsky veut que l'on interprète la théorie marxiste de l'appauvrissement autrement que ne sont contraints de le faire les lecteurs non prévenus du *Kapital*. « Le mot *misère*, dit-il, peut signifier misère physique, mais il peut signifier aussi misère sociale. Au premier sens, la misère se mesure d'après les besoins physiologiques des hommes, besoins qui sans doute ne sont pas partout et toujours les mêmes, mais qui ne présentent pas à beaucoup près des différences aussi grandes que les besoins sociaux dont la non-satisfaction entraîne la misère sociale. Si l'on prend le mot au sens physiologique, la thèse de Marx est sans nul doute insoutenable. » Mais, pour Kautsky, Marx a eu en vue la misère sociale[2]. Cette interprétation, étant données la clarté et la brutalité des formules marxistes, est à la vérité un chef-d'œuvre de sophistique. Elle a d'ailleurs été repoussée en conséquence par les révisionnistes. Si l'on ne considère pas comme un évangile révélé les paroles de Marx, peu importe de savoir si la théorie de l'appauvrissement social est déjà contenue dans le premier volume du *Kapital*, si c'est Engels qui l'a formulée, ou si elle est une création des néo-marxistes. La question décisive est seulement de savoir si elle est soutenable et quelles conséquences elle entraîne.

Kautsky estime que la croissance de la misère au sens social est « reconnue par les bourgeois eux-mêmes qui n'ont fait que donner à la chose un autre nom ; ils l'appellent *envie*...[3] Ce qui importe c'est le fait que l'opposition croît sans cesse entre les besoins du travailleur salarié et la possibilité qu'il a de les satisfaire et par là même entre le salariat et le capital[4]. » Mais l'envie a toujours existé ; ce n'est pas un phénomène nouveau. On peut accorder aussi qu'elle est plus grande aujourd'hui que jadis ; l'aspiration générale à une amélioration de la situation économique est précisément un trait caractéristique de la société capitaliste. Mais on ne voit pas comment on en peut conclure que la société capitaliste doive nécessairement faire place à la société socialiste.

[1] Comme l'a fait Ballod, *Der Zukunftstaat*, 2e éd., Stuttgart, 1919, p. 12.

[2] Cf. Kautsky, *Bernstein und das sozialdemokratische Programm*, p. 116.

[3] N.d.T. Le mot envie est empoyé ici dans le sens de désir d'améliorer sans cesse sa situation.

[4] Cf. Kautsky, *Ibid.,* p. 120.

En réalité la théorie de l'appauvrissement social relatif n'est pas autre chose qu'une tentative pour envelopper d'un voile économique la politique de haine des masses. L'appauvrissement social ne signifie rien d'autre qu'un accroissement de la jalousie[1], de l'envie au sens péjoratif du mot. Or, deux des meilleurs connaisseurs de l'âme humaine, Mandeville et Hume, ont observé que l'intensité de l'envie dépend de la distance qui sépare l'envieux de l'envié. Quand cette distance est trop grande, l'envie n'apparaît plus parce que tout rapprochement devient impossible entre les situations considérées. Plus l'écart est faible et plus l'envie est forte[2]. Et c'est ainsi qu'on peut conclure du renforcement des sentiments de haine dans les masses que l'écart entre les revenus a diminué. L'« envie croissante » n'est pas, comme le pense Kautsky, une preuve à l'appui de la théorie de l'appauvrissement relatif ; elle montre au contraire que l'écart économique entre les différentes couches sociales diminue.

[1] Cf. les passages de Weitling cités par Sombart (*Der proletarische Sozialismus*, Iéna, 1924, tome I, p. 106.)

[2] Cf. Hume, *A treatise of human nature* (Philosophical works, éd. par Green and Grose, Londres, 1874, tome II, pp. 162 et suiv.) ; Mandeville, *Bienenfabel*, éd. par par Bobertag, Munich, 1914, p. 123 ; — Schatz (*L'individualisme économique et social*, Paris, 1907, p. 73. Remarque II) voit là « une idée fondamentale pour comprendre bien les antagonismes sociaux. »

CHAPITRE V — LES MONOPOLES ET LEURS EFFETS

1. — De la nature des monopoles et de leur rôle dans la formation des prix

Aucune partie de la catallactique n'a été aussi mal comprise que la théorie des monopoles. Le seul énoncé du mot monopole provoque d'ordinaire des sentiments qui rendent impossible tout examen objectif et substituent aux raisonnements économique les développements éthiques connus de la littérature anticapitaliste et plus particulièrement étatiste. Même aux États-Unis la querelle qui sévit autour de la question des trusts est parvenue à troubler l'examen raisonné du problème des monopoles.

C'est une opinion très répandue qu'il est au pouvoir des monopoleurs de fixer les prix à leur fantaisie, de les « dicter, » comme on a coutume de dire. Mais cette opinion est aussi erronée que la conclusion qu'on en tire que les détenteurs des monopoles auraient entre les mains un pouvoir leur permettant de faire tout ce qu'ils veulent. Il n'en pourrait être ainsi que si par leur nature les biens qui font l'objet de monopoles échappaient aux lois qui régissent les autres biens. Celui qui réussirait à monopoliser l'air ou l'eau potable pourrait certes soumettre tous les autres hommes à sa volonté. L'existence d'un tel monopole rendrait tout système d'échanges, toute économie impossible. Ses détenteurs disposeraient librement de la vie et des biens de tous les autres hommes. Mais de tels monopoles n'entrent pas ici en ligne de compte. L'eau et l'air sont en général des biens libres et lorsqu'ils ne le sont pas (comme par exemple l'eau sur la cime d'une montagne) on peut échapper aux effets du monopole en se déplaçant. Il se peut que l'administration des sacrements ait assuré au Moyen-âge un monopole de ce genre à l'Église par rapport aux fidèles qui ne redoutaient pas moins l'excommunication et l'interdit que la mort et la soif ou l'étouffement. Dans la société socialiste il existerait un monopole de ce genre au profit de la société organisée, de l'État. Tous les biens se trouvant ici réunis entre les mains de l'État, il aurait le pouvoir d'imposer sa volonté à tous les citoyens. Un ordre de l'État placerait l'individu en face de ce dilemme : obéir ou mourir de faim.

Les seuls monopoles dont nous ayons à nous occuper ici relèvent du domaine des échanges. Ils ne concernent que des biens économiques qui, pour importants et indispensables qu'ils puissent être, n'ont pas à eux seuls une valeur décisive pour l'existence humaine.

Lorsqu'un bien, dont une quantité minima déterminée est nécessaire à l'individu pour vivre, fait l'objet d'un monopole, alors certes se produisent toutes les conséquences que la conception populaire attribue à tous les monopoles sans distinction. Mais nous n'avons pas à nous occuper de tels cas : ils sont en dehors du cadre de l'économie et par suite étrangers à la théorie des prix — sauf peut-être le cas de grève dans certaines exploitations[1] — et n'ont aucune importance pratique. On a, il est vrai, l'habitude, lorsqu'on discute des effets des monopoles, d'établir une distinction entre les biens indispensables à la vie et ceux qui ne le sont pas. Mais les biens prétendus indispensables dont il s'agit ne le sont pas effectivement ; car, toute la suite du raisonnement reposant sur lui, le concept d'« indispensabilité » doit être pris ici dans toute sa rigueur. En réalité les biens dont il s'agit ne sont pas des biens indispensables, soit qu'on puisse renoncer aux jouissances qu'ils procurent, soit qu'on puisse se les procurer au moyen d'autres biens. Le pain est certes un bien important, mais on peut aussi vivre sans pain, par exemple avec des pommes de terre ou des galettes de maïs. Le charbon est aujourd'hui si important qu'on a pu l'appeler le pain de l'industrie. Mais il n'est pas indispensable au sens rigoureux du mot : on peut, sans recourir au charbon, produire de la force et de la chaleur. Or c'est là la clé de voûte du raisonnement. Le concept de monopole tel que la théorie de la formulation des prix doit l'envisager et sous la seule forme où il ait une importance pour la connaissance des conditions économiques ne suppose pas que le bien qui en fait l'objet soit indispensable, unique de son espèce et irremplaçable. Il suppose seulement la suppression de la concurrence du côté de l'offre[2].

En partant de cette conception erronée de la nature des monopoles, on croit pouvoir expliquer la formation des prix par leur seule existence sans examiner la question de plus près. Une fois qu'on a établi que le détenteur du monopole « dicte » les prix et que sa tendance à fixer les prix à un niveau aussi élevé que possible ne peut pas rencontrer d'autre obstacle qu'une « force » extérieure au marché des échanges, on étend le concept de monopole à tous les biens dont la production ne peut pas être accrue ou ne peut l'être qu'au prix de frais plus élevés et l'on va si loin que la majorité des prix se trouvent soumis à ses effets et l'on se croit ensuite dispensé d'élaborer une théorie des prix. C'est ainsi que beaucoup croient pouvoir parler d'un monopole de la terre au profit des propriétaires fonciers et pen-

[1] Cf. ci-dessous, p. 465.

[2] Comme il ne peut s'agit ici de donner une théorie complète de la formation des prix de monopole, on examinera seulement les monopoles de vente.

sent avoir résolu le problème de la rente foncière par le seul fait de l'existence de ce monopole. D'autres vont plus loin encore et prétendent expliquer aussi l'intérêt, le profit de l'entrepreneur, voire même le salaire comme étant des prix ou des profits de monopole. Sans tenir compte de toutes les autres faiblesses inhérentes à ces « explications » elles ont le tort fondamental de croire que le seul fait de montrer l'existence d'un prétendu monopole suffit à nous instruire sur la nature de la formation des prix et que par suite le seul mot de monopole peut tenir lieu d'une théorie raisonnée des prix[1].

Les lois qui président à la formation des prix de monopole ne sont pas différentes de celles qui gouvernent la formation des autres prix. Pas plus que les autres, le détenteur de monopoles n'a le pouvoir de fixer les prix à sa guise. Les prix qu'il offre sur le marché se heurtent aux réactions des demandeurs ; les détenteurs de monopoles se trouvent, eux aussi, en présence d'une demande plus ou moins importante et ils sont obligés d'en tenir compte exactement comme les autres vendeurs. Le seul caractère particulier des monopoles, c'est que, dans certaines conditions — quand la courbe de la demande se présente sous un certain aspect — le maximum de profit net est obtenu à un niveau de prix plus élevé que celui qui aurait permis de la réaliser si le prix s'était établi sous le régime de la concurrence. C'est cela et cela seulement qui constitue le caractère propre des monopoles[2].

Si les conditions que nous venons d'envisager se trouvent réalisées et s'il est impossible au détenteur de monopole de vendre à des prix différents, ce qui lui permettrait d'exploiter le pouvoir d'achat inégal des diverses couches d'acheteurs, la vente au prix plus élevé du monopole est pour lui plus rémunératrice que la vente au prix moins élevé de la concurrence, même si par là il se trouve privé d'une partie des débouchés. Les effets du monopole, en admettant toujours que soient réalisées les conditions envisagées, sont donc de trois sortes : les prix sur le marché sont plus élevés, la vente apporte un bénéfice supérieur, la vente et par suite aussi la consommation sont plus limitées que sous le régime de la libre concurrence.

[1] Cf. Ely, *Monopolies and trusts*, New York, 1900, pp. 11 et suiv. — Vogelstein (*op. cit.*, p. 231) et à sa suite la Commission de socialisation allemande (*op. cit.*, pp. 31 et suiv.) partent également d'une conception du monopole qui se rapproche beaucoup des vues critiquées par Ely et généralement abandonnée par la théorie des prix de la science moderne.

[2] Cf. Carl Menger, *Grundsätze der Volkswirtschatfslehre*, Vienne, 1871, pp. 195 et suiv. ; en outre Forschheimer, *Theoretisches zum unwollständigen Monopol* (Schmollers Jahrbuch XXXII, pp. 3 et suiv.).

Il importe tout d'abord de préciser davantage la dernière de ces conséquences. Lorsque les biens qui font l'objet du monopole sont en quantité trop grande pour pouvoir être écoulés au prix du monopole, les détenteurs de ce dernier se trouvent dans l'obligation d'en soustraire une partie au marché, soit en les stockant, soit en les anéantissant, de telle sorte que la quantité offerte à la vente trouve preneur au prix du monopole. C'est ainsi que la Compagnie hollandaise des Indes Orientales qui monopolisait au XVII[e] siècle le marché européen du café, fit détruire des stocks de café ; que le gouvernement grec fit détruire des stocks de raisins de Corinthe pour en relever le prix. Sur la valeur économique de tels procédés, l'opinion ne peut qu'être unanime : ils diminuent les quantités de marchandises destinées à la satisfaction des besoins, ils entraînent une régression du bien-être, ils nuisent à l'approvisionnement. Détruire des biens qui auraient pu satisfaire des besoins, des matières alimentaires qui auraient pu apaiser la faim de nombreuses personnes est une méthode qu'on ne peut que condamner. Et ici l'opinion populaire est par exception d'accord avec le jugement de l'économiste.

Mais même sous le régime des monopoles, la destruction de biens ayant une valeur économique demeure une exception. Dans l'exploitation prévoyante d'un monopole on ne produit pas des biens pour les détruire ensuite. On restreint la production au moment opportun lorsqu'on veut écouler un nombre moins considérable de produits. Le problème du monopole ne doit pas être considéré au point de vue de la destruction des biens, mais au point de vue de la limitation de la production.

2. — Des effets économiques du monopole isolé

La possibilité pour un monopole de produire tous les avantages qu'il comporte dépend d'une part de la courbe de la demande du produit considéré et d'autre part du coût de revient d'une unité de ce produit en fonction de l'importance totale de la production à chaque moment déterminé. Le principe spécifique fondamental du monopole ne peut être utilement appliqué que si ces conditions sont telles que la vente d'une quantité moindre à des prix plus élevés procure un bénéfice net plus grand que la vente d'une quantité plus considérable à des prix plus bas[1]. Cependant il ne trouve même alors son application que si les détenteurs du monopole sont dans l'impossibilité

[1] Sur ce fait essentiel, cf. les nombreux livres sur les prix de monopole, par exemple Wieser, *Theorie der gesellschaftlichen Wirtschaft* (« Grundriss für Sozialökonomik », Erste Abteilung, Tübingen, 1914, p. 276).

d'escompter des bénéfices encore plus considérables en adoptant une autre méthode. S'il leur est possible de diviser les demandeurs en catégories d'après leur pouvoir d'achat, de telle sorte qu'ils puissent obtenir les prix les plus élevés conciliables avec le pouvoir d'achat de chacune de ces catégories, ils tirent alors le maximum de bénéfice de leur monopole. C'est le cas par exemple des chemins de fer et autres affaires de transport qui peuvent établir dans leurs tarifs une gradation tenant compte de la capacité des différentes marchandises à supporter des frais de transport plus ou moins élevés. Si, à l'instar d'autres monopoles, ils imposaient à tous les clients le même traitement, les marchandises incapables de supporter des frais élevés se trouveraient exclues du transport, tandis que le transport des produits qui peuvent supporter des frais plus élevés, deviendrait meilleur marché. On voit aisément les conséquences qui en résulteraient pour la répartition géographique des industries. Parmi les facteurs qui déterminent cette répartition, le facteur transport exercerait une influence différente.

La présente étude des effets économiques des monopoles se borne aux cas où intervient une limitation de la production. La conséquence de cette limitation de la production d'une marchandise déterminée est que, étant donné que la quantité produite est moindre, une partie du capital et du travail qui, sans cela, aurait été affectée à la production, se trouve libérée et doit chercher ailleurs son emploi. Car dans l'économie libre, il ne peut y avoir de capitaux ni de forces de travail demeurant de façon durable sans emploi. À la diminution de production du bien monopolisé répond en conséquence une production accrue d'autres biens. Mais il y a à la vérité une différence : les biens de remplacement sont des biens moins importants, que l'on n'aurait pas produits et employés s'il avait pu être donné satisfaction dans toute son ampleur au besoin plus pressant du bien monopolisé. La différence entre la valeur de ces biens de remplacement et la valeur plus élevée qu'aurait eue la quantité non produite de la marchandise monopolisée mesure le dommage causé par le monopole à l'économie. Ici l'intérêt particulier qui tend à un revenu plus élevé ne coïncide pas avec l'intérêt de l'économie prise dans son ensemble qui, elle, exige une production plus élevée. Une organisation socialiste de la société procéderait ici autrement que la société capitaliste.

On a fait remarquer parfois que si le monopole était à certains points de vue contraire à l'intérêt du consommateur, il présentait par ailleurs pour lui certains avantages. Le monopole peut produire à plus bas prix parce qu'il n'a pas à supporter toutes les charges qui résultent de la concurrence et parce que, grâce à une production spécialisée et à grande échelle, il peut s'assurer les avantages maxi-

ma de la division du travail. Mais cela ne change rien au fait qu'il aboutit à substituer à la production de produits importants celle de produits qui le sont moins. Il peut arriver — et c'est un argument que les défenseurs des trusts ne cessent de mettre en avant — que le monopole, ne pouvant plus augmenter son bénéfice d'une autre manière, applique ses efforts à l'amélioration de la technique de la production, sans qu'on voie d'ailleurs pourquoi il serait davantage porté à le faire que le producteur soumis au régime de la libre concurrence. De telles constatations n'apportent aucun élément à la solution du problème des effets des monopoles.

3. — Les limites de la formation des monopoles

La possibilité de monopoliser le marché varie considérablement avec les différentes marchandises. Il ne suffit pas qu'un producteur se présente sans concurrent sur le marché pour qu'il soit en mesure de vendre à des prix et avec des bénéfices de monopole. Si l'écoulement de la marchandise qu'il veut vendre se ralentit en raison de la hausse des prix avec une rapidité telle que l'augmentation du prix ne compense pas la diminution des ventes, alors le détenteur du monopole se voit contraint de se contenter du prix qui se serait formé spontanément sous le régime de la libre concurrence[1].

Si l'on fait abstraction de monopoles artificiels qui sont le résultat de certaines circonstances sociales, comme par exemple les privilèges octroyés par l'État, un monopole ne peut se constituer en général que par la disposition exclusive de tous les facteurs naturels de la production d'un produit déterminé. La disposition exclusive de moyens de production déterminés qui sont eux-mêmes le résultat d'une production et peuvent être reproduits ne permet pas en général la constitution d'un monopole durable sur le marché. De nouvelles entreprises peuvent toujours surgir. Comme on l'a montré, les progrès de la division du travail tendent à un état de choses où, la production atteignant son point culminant, chaque individu serait seul producteur d'un article unique ou d'une série d'articles. Mais cela ne signifierait pas que le marché de tous ces articles soit monopolisé. Les tentatives faites par les industries de transformation pour obtenir des prix de monopole échoueraient déjà pour cette seule raison que de nouveaux concurrents pourraient se mettre en ligne.

Les expériences faites dans la génération précédente avec les cartels et les trusts confirment pleinement ce que nous venons de dire. Tous les monopoles durables sont fondés sur la disposition exclusive

[1] D'après Wieser (*ibid.*), ce cas « serait peut-être même la règle. »

de ressources naturelles ou d'emplacements particulièrement favorables. Celui qui voulait créer un monopole sans en posséder tout d'abord les bases naturelles n'y pouvait réussir — à moins qu'il ne fût aidé par des privilèges juridiques particuliers, tels que protections douanières, brevets d'invention, etc. — qu'en recourant à des artifices de toute sorte pour ne s'assurer en fin de compte qu'un monopole éphémère. Les plaintes qui se sont élevées contre les cartels et conte les trusts et qui occupent les innombrables volumes des rapports des commissions d'enquête concernent presque exclusivement ces pratiques qui avaient pour but la création artificielle de monopoles là où le marché n'offrait pas les conditions favorables indispensables à cette création. La grande majorité des cartels et des trusts n'auraient pu se constituer si les gouvernements n'étaient intervenus par des mesures de protection pour réaliser ces conditions. Les monopoles des industries de transformation et du commerce doivent leur naissance, non pas à une tendance inhérente à l'économie capitaliste, mais à la politique interventionniste pratiquée par les gouvernements et dirigée contre le capitalisme.

Lorsqu'ils ne disposaient pas de ressources naturelles du sol ou d'emplacements privilégiés, les monopoles n'ont pu s'instituer que là où la création d'entreprises concurrentes n'eût pas permis d'espérer une rentabilité convenable des capitaux investis. Une entreprise de chemin de fer peut s'assurer un monopole de fait si l'établissement d'une ligne concurrente apparaît comme ne devant pas être rentable, le trafic étant insuffisant pour alimenter deux lignes. Il peut en aller de même dans d'autres cas. Mais cela signifie seulement que certains monopoles isolés d'une nature déterminée sont possibles. Cela ne signifie aucunement qu'il existe une tendance générale à la monopolisation.

Quand les conditions requises pour la création d'un monopole de fait sont réalisées, par exemple au profit d'une compagnie de chemin de fer ou d'une centrale électrique, les conséquences de l'institution de ce monopole se manifestent en ceci qu'il peut aboutir selon les circonstances à attirer à lui une partie plus ou moins grande de la rente foncière des terrains limitrophes. Il peut en résulter des modifications dans la répartition des revenus et des capitaux qui peuvent paraître désagréables tout au moins à ceux qui se trouvent directement touchés.

4. — Le rôle des monopoles dans la production des matières premières

Le domaine ouvert aux monopoles dans une société fondée sur la propriété privée des moyens de production et où l'État ne pratique aucun protectionnisme est spécifiquement celui de la production à son premier stade. Différentes branches de cette production peuvent en faire l'objet. L'industrie minière, au sens le plus étendu du mot, est le domaine propre du monopole. Les monopoles dont nous constatons aujourd'hui l'existence, lorsqu'ils n'ont pas leur origine dans l'intervention de l'État et abstraction faite des cas particuliers dont nous venons de parler (lignes de chemin de fer, centrales électriques) sont toujours des organisations qui ont pour base la disposition exclusive de ressources naturelles du sol d'une espèce déterminée. Les monopoles ne peuvent se constituer que pour l'exploitation de richesses du sol qu'on ne peut trouver que dans un nombre de lieux relativement limité. Un monopole mondial des producteurs de pommes de terre ou de lait est inconcevable[1]. Par contre les propriétaires des rares gisements de pétroles, de mercure, de zinc, de nickel et autres matières premières peuvent se grouper pour constituer des monopoles : l'histoire de ces dernières années nous en fournit des exemples.

La création d'un monopole de ce genre entraîne la substitution au prix de la concurrence du prix de monopole nécessairement plus élevé. Le revenu des propriétaires de gisements s'accroît ; la production et la consommation diminuent. Une certaine quantité de capital et de travail qui, sans le monopole, aurait trouvé son emploi dans cette branche de la production, s'oriente vers d'autres branches. Si l'on considère les effets du monopole du point de vue des différents membres qui participent à l'économie mondiale, ils se résolvent dans une augmentation des revenus des détenteurs du monopole et dans une diminution correspondante des revenus de tous les autres membres. Mais si l'on considère ces effets du point de vue de l'économie mondiale et *sub specie aeternitatis*, on constate qu'ils entraînent une restriction dans l'usage de produits naturels irremplaçables. Le fait que dans l'industrie extractive les prix de monopole remplacent parfois les prix de la concurrence a pour conséquence une exploitation plus économe, qui ménage davantage les ressources du sol. Les monopoles obligent les hommes à se consacrer moins à l'extraction de ces trésors et davantage à leur transformation. Chaque entreprise

[1] Il en va déjà peut-être autrement des productions agricoles qui ne sont possibles que dans des régions relativement restreintes, comme par exemple le café.

extractive dévore une partie qui ne se reconstituera plus de ces biens que la nature n'a mis qu'en quantité limitée à la disposition des hommes. En ménageant ces ressources, les hommes agissent conformément à l'intérêt des générations futures. Nous voyons maintenant le sens de l'opposition qu'on veut voir à propos du monopole entre la productivité économique et la rentabilité privée. Il est exact qu'une économie collective socialiste n'aurait aucune raison de limiter la production de certains produits comme le fait l'organisation sociale capitaliste sous l'influence des monopoles. Mais cela signifierait seulement que la société socialiste n'aurait pas, pour les richesses irremplaçables de la nature, les mêmes ménagements que la société capitaliste, qu'elle sacrifierait l'avenir au présent.

Ainsi lorsque nous constatons que le monopole crée entre la rentabilité et la productivité une opposition qui ne se rencontre nulle part ailleurs, on n'en saurait conclure à la nocivité des monopoles. C'est une supposition naïve et purement arbitraire que de croire que les pratiques de l'économie collective socialiste (car c'est là l'idée directrice qui domine la conception de la productivité) représentent la perfection absolue. Nous ne disposons d'aucun critérium qui nous permette de porter un jugement ayant une valeur générale sur ce qui dans ce domaine est bon ou mauvais.

Si l'on considère sous cet aspect les effets du monopole en écartant les préjugés de la littérature populaire à l'égard des cartels et des trusts, on ne trouve rien qui puisse prouver que le développement des cartels doive rendre impossible le système capitaliste. Dans l'économie libre du système capitaliste, où l'intervention de l'État ne se manifeste pas, le domaine où les monopoles peuvent se constituer est beaucoup plus restreint que cette littérature ne l'admet généralement et les conséquences sociales de la monopolisation doivent être appréciées tout autrement que ne le font les slogans des « prix imposés » et de la « dictature des magnats des trusts. »

QUATRIÈME PARTIE : LE SOCIALISME COMME EXIGENCE MORALE

CHAPITRE PREMIER — LE SOCIALISME ET LA MORALE

1. — Position du problème

Aux yeux du marxisme pur, le socialisme n'est pas un programme politique. Il n'exige pas le passage de la société actuelle au socialisme, il ne condamne pas davantage l'organisation sociale libérale. Il se présente comme une théorie scientifique qui a découvert dans les lois dynamiques régissant l'évolution sociale une tendance à la socialisation des moyens de production. Il ne se prononce pas en faveur du socialisme ; il n'aspire ni ne travaille à son avènement : lui supposer de tels sentiments équivaudrait à croire que l'astronomie qui a prédit une éclipse s'emploie à la réaliser et l'estime souhaitable. C'est un fait connu que la vie de Marx et même un grand nombre de ses écrits et de ses aphorismes sont en contradiction absolue avec cette attitude théorique, et que le socialisme sentimental à base de haine y perce à chaque instant. Ses disciples en tout cas ont depuis longtemps oublié dans la politique pratique la rigueur du dogme. Les paroles et les actes des partis marxistes vont bien au-delà de ce qu'autorise la « théorie de l'accouchement ». Mais notre objet est la doctrine pure, et non ses déformations dans la politique quotidienne. Cette contradiction est donc pour nous secondaire.

Si l'on fait abstraction de la conception marxiste pure, d'après laquelle l'avènement du socialisme est une nécessité inéluctable, on découvre deux motifs à l'attitude des défenseurs de l'organisation sociale communiste. Ils sont socialistes soit parce qu'ils attendent de l'organisation socialiste de la société un rendement plus élevé du travail social, soit parce qu'ils estiment que cette organisation est plus conforme à la justice. Mais tandis que le marxisme pur se refuse à toute conciliation avec le socialisme moral, son attitude à l'égard du socialisme économico-rationaliste est autre. On pourrait interpréter le matérialisme historique dans le sens suivant : le mouvement spontané de l'économie conduit à cette forme supérieure de l'économie que constitue le socialisme. Cette conception demeure sans doute étrangère à la plupart des marxistes. Ils sont partisans du socialisme d'abord parce que son avènement est de toutes façons inéluctable,

ensuite parce qu'il a une valeur morale supérieure, enfin parce qu'il réalise une économie plus rationnelle.

Les deux motifs qui inspirent le socialisme non marxiste s'excluent réciproquement. Celui qui prend parti pour le socialisme parce qu'il en attend un rendement plus élevé du travail social n'a pas besoin de justifier sa conviction en alléguant la valeur morale supérieure de l'organisation socialiste. S'il le fait cependant, la question se pose alors de savoir si sa conviction demeurerait la même au cas où le socialisme ne représenterait pas à ses yeux un ordre social moralement plus parfait. Inversement, il est clair que celui qui se rallie au socialisme pour des raisons morales devrait encore le faire même s'il était convaincu que la société fondée sur la propriété privée des moyens de production permet un rendement meilleur du travail.

2. — Eudémonisme et socialisme

Si l'on considère les phénomènes sociaux du point de vue de l'eudémonisme rationaliste, la position adoptée par le socialisme moral n'est déjà plus satisfaisante. Dès lors qu'on ne voit plus dans la morale et « l'économie » deux domaines distincts n'ayant rien de commun, il est impossible de considérer les jugements de valeur moraux et économiques comme indépendants les uns des autres. Les fins morales ne sont qu'une partie des fins humaines en général. Ce qui veut dire que d'une part elles apparaissent comme des moyens au service de l'aspiration générale de l'humanité au bonheur et que d'autre part elles sont soumises au même processus d'évaluation qui réunit toutes les fins intermédiaires dans une échelle unique des valeurs et qui y établit une hiérarchie d'après leur importance. L'idée de valeurs morales absolues s'opposant aux valeurs économiques ne peut dès lors être maintenue.

À la vérité l'apriorisme et l'intuitionnisme moral se montrent ici intransigeants. On ne saurait discuter avec celui qui voit dans la moralité le fait dernier, soustrait à l'examen scientifique en raison de son origine transcendante ; avec lui, il ne sert à rien d'essayer de soumettre le concept de justice à l'analyse de la science. À l'impératif moral du devoir de la conscience, on ne peut que se soumettre aveuglément[1]. La morale *a priori* aborde les faits concrets de l'extérieur et les plie aux normes absolues qu'elle pose, sans se soucier des conséquences. « *Fiat justitia, pereat mundus* », telle est sa devise et son indi-

[1] Cf. Jodl, *Geschichte der Ethik als philosophisches Wissenschaft*, 2e éd., tome II, Stuttgart, 1912, p. 450.

gnation est sincère quand elle se révolte contre la formule au sens si souvent faussé : « La fin justifie les moyens. »

L'homme isolé détermine toutes ses fins d'après sa propre loi. Ne voyant et ne connaissant que lui-même, il agit en conséquence. Mais l'homme qui vit en société, doit dans tous ses actes se rappeler qu'il vit en société et que son comportement doit nécessairement traduire son adhésion à la société, dans son état actuel et dans son devenir. De la loi fondamentale de la vie commune en société il résulte qu'il n'agit pas ainsi pour atteindre des buts étrangers à ses propres fins. En faisant des fins sociales ses fins propres, il ne soumet pas sa propre personnalité et ses propres désirs à une personnalité différente de lui-même et supérieure à lui, il ne renonce à l'accomplissement d'aucun de ses propres désirs au profit d'une entité mystique. Car les fins sociales, considérées à son point de vue, ne sont pas des fins en soi, mais des fins intermédiaires qui s'insèrent dans sa propre échelle des valeurs. Il doit donner son adhésion à la société parce que la vie en société lui assure une satisfaction plus complète de ses propres désirs. S'il refusait cette adhésion, il n'en pourrait retirer que des avantages passagers, et, en fin de compte, il pâtirait lui-même de la destruction du corps social.

Le dualisme de la motivation, admis par la majorité des théories morales qui distinguent entre mobiles égoïstes et mobiles altruistes, est impossible à défendre. L'opposition entre l'action altruiste et l'action égoïste a sa source dans une conception qui méconnaît la véritable nature du lien que la société noue entre les individus. Les choses ne se présentent pas — et il est permis de s'en réjouir — comme si dans mes actions, j'avais à choisir entre servir mes propres intérêts ou servir ceux de mes concitoyens. S'il en était ainsi, la société serait impossible. Le fait fondamental de la vie sociale, à savoir l'harmonie des intérêts de tous les membres de la société fondée sur la division du travail, a pour conséquence qu'il n'y a pas en dernière analyse d'opposition entre agir pour des fins personnelles et agir pour des fins sociales, de telle sorte que, finalement, les intérêts de tous les individus coïncident. Dès lors la fameuse discussion scientifique au sujet de la possibilité de déduire l'altruisme de l'égoïsme peut être considérée comme close.

Entre le devoir et l'intérêt, il n'y a pas d'opposition. Ce que l'individu donne à la société pour lui permettre d'exister en tant que telle, il le donne non pas pour des fins qui lui seraient étrangères mais pour ses propres fins[1]. L'individu qui non seulement en tant qu'être doué de pensée, de volonté et de sentiment, c'est-à-dire en

[1] Cf. Izoulet, *o. c.*, pp. 413 et suiv.

tant qu'homme, mais aussi même en tant qu'être vivant, est un produit de la société ne peut pas nier la société sans se nier lui-même.

La place que prennent ainsi les fins sociales dans le système des fins individuelles apparaît évidente à l'individu capable par la réflexion de reconnaître ses intérêts propres. Mais il n'est pas possible à la société de s'endormir dans la certitude que chaque individu aura toujours cette connaissance exacte. Car en agissant ainsi, elle permettrait à chaque individu de mettre en question sa propre existence, elle se livrerait sans défense aux fous, aux malades, aux individus sans volonté et compromettrait ainsi la continuité du développement social. Ce sont ces considérations qui ont conduit à créer les forces de contrainte sociale qui paraissent à l'individu des forces extérieures parce qu'elles exigent de lui une obéissance aveugle. Telle est la signification sociale de l'État et des normes du droit. Elles ne sont pas quelque chose d'étranger à l'individu, elles n'exigent de lui rien qui soit contraire à ses propres intérêts. Elles n'obligent pas l'individu à servir des intérêts étrangers, elles empêchent seulement l'individu égaré, asocial, de méconnaître ses propres intérêts, de se dresser contre l'ordre social et de nuire par là même à tous les autres hommes.

C'est pourquoi il est absurde de voir dans le libéralisme, l'utilitarisme, l'eudémonisme des doctrines dirigées contre l'État. Ces doctrines repoussent l'idée que l'étatisme se fait de l'État en le considérant comme une entité mystérieuse inaccessible à la raison humaine et que l'on doit adorer comme une divinité. Elles s'élèvent contre Hegel pour qui l'État s'identifie avec la « volonté divine » ; elles s'élèvent contre l'hégélianisme de Marx et de son école qui a substitué au culte de l'« État » le culte de la « Société. » Elles luttent contre tous ceux qui prétendent assigner à l'« État » ou à la « Société » d'autres missions que celles qui correspondent à la forme de société qu'ils considèrent eux-mêmes comme la meilleure. Partisans du maintien de la propriété privée des moyens de production, les tenants de ces doctrines demandent que l'appareil de contrainte de l'État soit organisé en conséquence, et ils repoussent toutes les propositions qui tendent à la limitation ou à la suppression de la propriété individuelle. Il ne leur vient pas à l'idée de vouloir abolir l'État. La conception libérale de la société n'exclut pas du tout l'appareil de l'État ; elle lui assigne la mission de veiller à la sécurité de la vie et de la propriété. Il faut être déjà étroitement prisonnier de la conception réaliste de l'État au sens de la scolastique pour qualifier d'hostilité à l'égard de l'État l'hostilité à l'égard des chemins de fer d'État, des théâtres d'État, des laiteries d'État.

Il peut arriver que la société puisse imposer sa volonté aux individus sans recourir à la contrainte. Les normes sociales ne requièrent

pas toutes la mise en œuvre des moyens extrêmes de la contrainte sociale. Très souvent la morale et la coutume suffisent à obtenir de l'individu le respect des fins sociales sans l'intervention du gendarme. La morale et la coutume vont beaucoup plus loin que la loi de l'État en ce sens qu'elles protègent des fins sociales plus nombreuses. Elles peuvent s'en distinguer par l'étendue de leur rôle, mais il n'y a pas entre elles incompatibilité de principe. L'ordre juridique et les lois morales ne s'opposent que lorsqu'ils découlent de conceptions différentes de l'ordre social, lorsqu'ils relèvent de systèmes sociaux différents. L'opposition est alors dynamique, et non statique.

Le jugement de valeur — ceci est bon, ceci est mauvais — ne peut être formulé qu'en fonction des fins vers lesquelles tend l'action. « *Αδιχία ού χαθ ὲαυτην χαχόν* », disait déjà Épicure. Si le mal n'avait pas des conséquences nuisibles, il cesserait d'être le mal[1]. Étant donné que l'action n'a pas en soi sa propre fin, qu'elle est bien plutôt un moyen au service de fins déterminées, on ne peut porter sur elle un jugement de valeur, la considérer comme bonne ou mauvaise que par rapport à ses conséquences. L'action est jugée en fonction de la place qu'elle occupe dans le système des causes et des effets. Elle est appréciée en tant que moyen. Pour juger de la valeur d'un moyen, l'évaluation de la fin est le motif déterminant. Le jugement moral de valeur comme tout autre jugement de valeur repose sur l'appréciation des fins, des biens. La valeur de l'action se déduit de la valeur du but. Et l'intention, à son tour, n'a de valeur que dans la mesure où elle conduit à l'action.

Il ne peut y avoir unité dans l'action qu'à la condition que toutes les fins soient ordonnées suivant une échelle de valeurs unique. S'il n'en était ainsi l'homme se verrait continuellement placé dans des situations où il serait incapable d'agir, c'est-à-dire d'appliquer consciemment ses actes à une fin et où il devrait s'en remettre à des puissances agissant indépendamment de lui du soin de déterminer, sans sa participation, l'issue des événements. Toute action humaine est précédée de l'adoption d'une certaine hiérarchie des valeurs. Celui qui agit pour atteindre la fin A, ce qui entraîne pour lui de renoncer à atteindre les fins B, C, D, etc., doit décider que, dans telles circonstances données, il est préférable pour lui d'atteindre la fin A plutôt que les fins B, C, D, etc.

La philosophie a longtemps discuté au sujet de la nature du bien suprême. La philosophie moderne a tranché ce débat. L'eudémonisme est aujourd'hui hors de contestation. Tous les arguments que les philosophes ont pu produire contre lui, de Kant à Hegel, n'ont pas

[1] Cf. Guyau, *La morale anglaise contemporaine*, Paris, 1885, p. 14.

réussi à séparer à la longue les concepts de moralité et de bonheur. Jamais au cours de l'histoire l'esprit humain n'a fait autant d'efforts pour défendre une position insoutenable. Nous admirons l'œuvre grandiose que la philosophie a ainsi produite. On serait tenté de dire que ce qu'elle a réalisé pour prouver l'impossible nous inspire plus de respect que les travaux des grands penseurs et des grands sociologues qui ont abouti à faire de l'eudémonisme et de l'utilitarisme une conquête imprescriptible de l'esprit humain. Il est certain en tout cas que les efforts de ces philosophes contre l'eudémonisme n'ont pas été vains. Ils ont obligé à reconsidérer le problème dans toute son ampleur et ont, par là, rendu possible sa solution définitive. Si l'on repousse par principe les méthodes de la morale intuitionniste qui sont en conflit irréductible avec les méthodes scientifiques et si l'on reconnaît le caractère eudémoniste de tout jugement de valeur moral, on se trouve par cela même dispensé de pousser plus loin la discussion avec le socialisme éthique. Pour celui qui adopte ce point de vue, le facteur moral n'est pas situé en dehors de l'échelle des valeurs de la vie. Pour lui, il n'existe pas de fait moral en soi dont nous n'ayons pas à rechercher la justification ; il ne saurait admettre qu'une chose qui a été reconnue acceptable et raisonnable ne puisse exister parce qu'une norme imposée par une puissance mystique l'aurait déclarée immorale sans même que nous soyons autorisés à réfléchir sur sa signification et sur son objet[1]. Sa devise n'est pas : « *Fiat justitia, pereat mundus* », mais bien : « *Fiat justitia, ne pereat mundus*. »

Si cependant, il n'est pas tout à fait superflu d'examiner dans son détail l'argumentation du socialisme moral, la raison n'en est pas uniquement dans le nombre de ses adhérents. Cet examen — et ceci est beaucoup plus important — offre l'occasion de montrer comment derrière les idées de la morale intuitive *a priori* se dissimulent partout des idées eudémonistes et comment chacune des affirmations de cette morale la conduit à des vues entièrement insoutenables sur l'économie et la vie en société. De même que tout système éthique sur l'idée du devoir, même lorsqu'il a la rigueur qu'a pu lui donner Kant, se trouve finalement contraint de faire à l'eudémonisme plus de concessions que ne le permettent ses principes[2], de même toutes les règles d'une telle morale prises isolément ont en définitive un caractère eudémoniste.

[1] Cf. Bentham, *Deontology or the Science of Morality*, éd. par Bowring, Londres, 1834, tome I, pp. 8 et suiv.

[2] Cf. Mill, *Utilitarianism*, Londres, 1863, pp. 5 et suiv. ; — Jodl, *o. c.*, t. II, p. 36.

3. — Contribution à la doctrine eudémoniste

La morale formelle en prend trop à son aise dans sa lutte contre l'eudémonisme quand elle lui reproche d'identifier le bonheur avec la satisfaction d'appétits sensuels. Plus ou moins consciemment elle considère que, pour l'eudémonisme, toute action humaine a nécessairement pour but de remplir le ventre de l'homme ou de lui procurer des jouissances de la nature la plus vile. Certes on ne saurait nier qu'il en est ainsi pour un très grand nombre d'hommes, mais, lorsque la science sociale constate l'existence d'un tel fait, celui à qui cela déplaît n'a pas le droit de le lui reprocher. L'eudémonisme ne recommande pas la course au bonheur, il constate simplement, qu'en fait, tout l'effort des hommes est orienté en ce sens et, pour lui, le bonheur ne consiste pas seulement dans la jouissance sexuelle ou dans une digestion tranquille.

La conception énergétique de la morale selon laquelle le bien suprême consisterait pour l'homme à « vivre sa vie[1] » dans la pleine activité de toutes ses forces peut être considérée comme une expression différente de ce que les eudémonistes entendent par bonheur. Le bonheur de l'homme fort et sain ne consiste pas dans une rêverie paresseuse. Mais lorsqu'on prétend opposer cette conception à l'eudémonisme on adopte une thèse insoutenable. Que veut dire par exemple Guyau lorsqu'il écrit : « La vie, ce n'est pas calculer mais agir ? Il existe dans chaque être vivant une provision de forces, un excès d'énergie qui veut se dépenser non pas en raison des sentiments de plaisir dont s'accompagne cette dépense mais parce qu'il est obligé de se dépenser... Le devoir se déduit de la force qui pousse nécessairement à l'action[2]. » Agir suppose la conscience d'un but, une décision résultant de la réflexion et du calcul. Mais on retombe ainsi dans l'intuitionnisme que Guyau repousse par ailleurs, en faisant d'une tendance obscure la raison de l'acte moral. L'élément intuitionniste apparaît encore plus clairement dans les idées-forces de Fouillée[3]. Ce qu'a conçu la pensée tend naturellement à se réaliser. Il n'en serait ainsi à la vérité que lorsque la fin vers quoi tend l'action apparaît souhaitable ; mais Fouillée omet de dire pourquoi une fin est bonne ou mauvaise.

C'est une entreprise inutile que celle qui consiste à construire une morale idéale, telle qu'elle devrait être sans tenir compte de la

[1] Vivre sa vie n'est pas pris ici dans le sens que ce mot a pris aujourd'hui dans l'expression à la mode.

[2] Cf. Guyau, « La morale sans obligation ni sanction », *op. cit.*, pp. 272 et suiv.

[3] Cf. Fouillée, *op. cit.*, pp. 157 et suiv.

nature de l'homme et de sa vie. Les déclamations des philosophes ne peuvent rien changer au fait que la vie veut être vécue, que l'être vivant recherche le plaisir et évite la douleur. Tous les scrupules qu'on a pu éprouver à reconnaître là la loi fondamentale de l'action humaine s'évanouissent dès qu'on est parvenu à la connaissance du principe fondamental de la coopération sociale. Que chaque individu veuille d'abord vivre et vivre sa vie, non seulement ne trouble pas la vie sociale mais la favorise, étant donné que l'individu ne peut se réaliser pleinement que dans et par la société. Tel est le véritable sens de la doctrine qui fait de l'égoïsme la loi fondamentale de la société.

Le plus grand sacrifice que la société puisse exiger de l'individu c'est le sacrifice de sa vie. On peut admettre que l'individu accepte toutes les restrictions que la société apporte à ses actions comme étant en définitive conformes à son intérêt propre ; mais ce sacrifice-là, selon la morale anti-eudémoniste, ne peut s'expliquer d'une façon telle que l'antagonisme de l'intérêt personnel et de l'intérêt général, de l'égoïsme et de l'altruisme, puisse être effacé. Si utile que la mort du héros puisse être à la société, cette utilité est nulle pour celui qui meurt. Seule une morale fondée sur le devoir peut surmonter cette difficulté. Mais lorsqu'on examine les choses de plus près, on s'aperçoit que cette objection peut, elle aussi, être aisément écartée. Lorsque l'existence de la société est menacée, chaque individu doit risquer ce qu'il a de plus précieux pour éviter sa destruction. Même la perspective de périr dans la lutte n'est plus alors de nature à l'effrayer. Car les choses ne se présentent pas comme si l'individu avait à choisir entre continuer à vivre de la même façon qu'auparavant ou sacrifier sa vie pour sa patrie, pour la société, pour ses convictions. En réalité il y a bien plutôt pour lui d'un côté la certitude de trouver la mort, la servitude ou une misère impossible à supporter, et de l'autre la chance de sortir sain et sauf et victorieux du combat. La guerre faite *pro aris et focis* n'exige de l'individu aucun sacrifice ; dans une telle guerre il ne s'agit pas de tirer pour autrui les marrons du feu mais de sauver sa propre existence. Il n'en est ainsi à la vérité que dans les guerres où l'existence même de l'individu est en jeu. Et cela n'est plus vrai lorsque la guerre n'est qu'un moyen d'enrichissement comme par exemple les guerres des seigneurs féodaux et les guerres de cabinet des Princes. Et c'est pourquoi l'impérialisme toujours avide de conquêtes ne peut pas déconseiller une morale qui exige de l'individu le « sacrifice » de sa vie pour le « bien de l'État ».

La lutte que les moralistes ont menée de tout temps contre l'explication si simple que l'eudémonisme donne de la morale trouve son pendant dans les efforts des économistes pour résoudre le problème de la valeur au point de vue économique autrement qu'en la

ramenant à l'utilité des biens de jouissance. L'idée s'offrait cependant d'elle-même à l'économiste de chercher la valeur des biens dans l'importance qu'ils ont pour le bien-être de l'homme. Si cependant on a toujours renoncé à résoudre le problème de la valeur en partant de cette conception et si l'on s'est toujours efforcé de bâtir d'autres théories de la valeur, la raison doit en être cherchée dans les difficultés que présente le problème de l'appréciation des valeurs. On n'arrivait pas à surmonter la contradiction qui paraît exister du fait que des pierres précieuses qui ne servent, de toute évidence, qu'à la satisfaction d'un besoin de moindre importance possèdent une valeur plus élevée que le pain qui sert à la satisfaction d'un des besoins les plus essentiels, et que l'air ou l'eau potable sans lesquels l'homme ne pourrait absolument pas vivre soient, en général, sans valeur aucune. Ce n'est que lorsqu'on eut réussi à distinguer entre la hiérarchie des différentes catégories de besoins et la hiérarchie des besoins concrets eux-mêmes et lorsque l'on eut reconnu que l'échelle selon laquelle se mesure l'importance des besoins dont la satisfaction dépend de la disposition des biens, est celle des besoins concrets réellement existants, que l'on eut jeté la base de la théorie de la valeur fondée sur l'utilité des biens[1].

La difficulté que l'explication eudémoniste, utilitariste, du fait moral avait à surmonter, n'était pas moindre que celle à laquelle se heurtait la catallactique pour ramener la valeur économique à l'utilité. On ne trouvait pas le moyen d'accorder la doctrine eudémoniste avec le fait que l'acte moral consiste de toute évidence précisément en ceci que l'individu s'abstient de certaines actions qui paraissent lui être immédiatement utiles et en accomplit d'autres qui semblent lui être immédiatement nuisibles. Ce n'est qu'à la philosophie libérale de la société qu'il fut donné de résoudre ce problème. Elle démontra que le maintien et le développement du lien social qui rapproche les individus est conforme à l'intérêt suprême de chacun d'eux pris en particulier, de telle sorte que le sacrifice qu'il consent pour rendre possible la vie en société n'est qu'un sacrifice provisoire : il renonce à un avantage immédiat de moindre importance pour s'assurer en échange un avantage médiat infiniment plus grand. Ainsi le devoir et l'intérêt se confondent[2]. Tel est le sens de la doctrine libérale de l'harmonie des intérêts.

[1] Cf. Böhm-Bawerk, *Kapital und Kapitalzins*, 3e éd., IIe partie, Innsbruck, 1909, pp. 233 et suiv. Sur la distinction établie entre les « différentes catégories de besoins » (*Bedürfnisgattungen*) et les « besoins concrets » (*Bedürfnisregungen*), cf. Bloch, *La théorie des besoins de Carl Menger*, Paris, 1937, pp. 156-161.

[2] Cf. Bentham, *o. c.*, pp. 87 et suiv.

CHAPITRE II — LE SOCIALISME COMME ÉMANATION DE L'ASCÉTISME

1. — La philosophie ascétique

La fuite hors du monde et la négation de la vie n'apparaissent pas, même si l'on se place à un point de vue religieux, comme constituant une fin dernière que l'on doive poursuivre pour elle-même, mais comme des moyens pour obtenir certains biens supraterrestres. Cependant, quoiqu'elles apparaissent comme des moyens dans la doctrine du salut du croyant, elles doivent être considérées comme des fins dernières par toute étude incapable d'aller au-delà de ce qui est donné à l'homme par expérience et qui ne peut examiner les effets de l'action que dans les limites où ils peuvent être constatés dans cette vie. L'ascétisme qui se recommande d'une philosophie du monde ou d'autres mobiles religieux sera seul ici désigné sous ce nom ; sous ces réserves il fera l'objet de notre étude comme ascétisme en soi. Il ne faut pas le confondre avec toutes les autres formes de vie où l'ascétisme n'est qu'un moyen au service de fins terrestres déterminées. Celui qui, convaincu de la nocivité des boissons alcooliques, s'en interdit l'usage, soit qu'il veuille préserver sa santé, soit qu'il veuille augmenter ses forces en vue d'un effort particulier, n'est pas un ascète dans le sens où nous prenons ce mot.

Nulle part l'idée qu'il faut fuir le monde et nier la vie n'apparaît avec plus de logique et de cohésion que dans la religion hindoue du « djaïnisme » qui a derrière elle une histoire de plus de deux millénaires et demi. « L'absence de toute demeure », dit Max Weber, « tel est le concept fondamental du salut selon le djaïnisme. » Elle signifie la rupture de tout rapport avec le monde, l'indifférence à l'égard de toutes les impressions des sens et l'abstention de toute action s'inspirant de motifs terrestres, la renonciation d'une façon générale à toute « action », à toute espérance, à tout désir. Un homme qui se borne à sentir et à penser « Je suis moi » est en ce sens « sans demeure ». Il n'aspire ni à la vie, ni à la mort — parce que l'une et l'autre répondent à des désirs qui pourraient éveiller Karman ; il n'a pas d'amis mais il se montre également indifférent aux actions des autres vis-à-vis de lui (comme par exemple le la-vement des pieds que l'homme pieux a coutume de faire aux saints) ; il agit d'après le principe qu'on ne doit pas résister au mal et que l'état de grâce de l'individu doit se manifester dans la vie par l'acceptation de la fa-

tigue et de la douleur[1]. « Le djaïnisme interdit de la façon la plus rigoureuse le meurtre de tout être vivant. » Les véritables djaïnas n'allument aucune lumière même à l'époque la plus sombre de l'année parce que la lumière brûle les papillons, ils ne font aucun feu parce qu'ils tueraient des insectes, ils passent l'eau avant de la faire bouillir, ils portent un voile sur la bouche et sur le nez pour ne pas aspirer d'insectes. La piété suprême consiste à se laisser torturer par les insectes sans les chasser[2].

La vie ascétique idéale ne peut être réalisée que par une partie de la société humaine, car l'ascète ne peut pas travailler. Le corps épuisé par les pénitences et les mortifications, il ne peut qu'assister dans une contemplation immobile à l'écoulement des choses ou consumer le reste de ses forces dans des transports extatiques, et hâter ainsi sa mort. Dès qu'il se met à travailler pour s'assurer même le moindre des biens, pour apaiser ses besoins les plus pressants, il renonce à ses principes. L'histoire de la moinerie le montre bien, et non pas seulement celle de la moinerie chrétienne. Les cloîtres où devait régner l'ascétisme sont souvent devenus le siège d'une vie de jouissance très raffinée.

Ne travaillant pas, l'ascète ne peut subsister que si l'ascétisme n'est pas posé comme un principe général de vie obligatoire pour tous. Puisqu'il doit se nourrir du travail d'autrui il faut qu'il existe des travailleurs qui le fassent vivre de leurs aumônes. Il faut qu'il y ait des laïques sur lesquels l'ascète puisse prélever un tribut[3]. La chasteté des ascètes exige des laïques qu'ils mettent au monde une descendance. Sans ce complément nécessaire, la race des ascètes disparaîtrait rapidement. Élevé au rang de loi générale, l'ascétisme signifie le suicide de l'humanité. S'affranchir de la vie, tel est le but vers lequel tend l'ascète, et, même s'il ne faut pas interpréter cette règle comme aboutissant dans sa forme la plus parfaite à la recherche d'une mort prématurée par le refus de toutes les actions nécessaires à la conservation de l'existence, l'ascétisme, en étouffant tout instinct sexuel, provoque la disparition de la société. L'idéal de l'ascète, c'est la mort volontaire ; il est superflu de montrer qu'il ne peut y avoir de société fondée sur le principe de l'ascétisme généralisé. L'ascétisme est destructeur de la société et de la vie.

Si l'on est parfois tenté de l'oublier, c'est que l'idéal ascétique n'est que rarement poussé jusqu'à ses conséquences extrêmes, dans la pensée et encore moins dans l'action. Seul l'ascète qui vit dans la

[1] Cf. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, 1920, t. II, p. 206.
[2] *Ibid.*, p. 211.
[3] Cf. Weber, *o. c.*, t. I, p. 262.

forêt et se nourrit comme les bêtes d'herbes et de racines tire de sa conception de la vie toutes les conséquences qu'elle comporte ; seul il vit et agit conformément à ses principes. Mais on rencontre rarement une logique aussi rigoureuse ; peu d'hommes sont capables de renoncer de gaieté de cœur aux conquêtes de la civilisation, même s'ils les méprisent en pensée et les dénigrent en paroles, pour revenir purement et simplement à la manière de vivre des chevreuils et des cerfs. Saint Égide, l'un des plus zélés compagnons de saint François d'Assise, reprochait aux fourmis leur ardeur excessive à accumuler des provisions ; seuls sous le ciel les oiseaux trouvaient grâce devant lui parce qu'ils n'amassent pas dans des granges. Car les oiseaux sous le ciel, les animaux sur la terre et les poissons dans la mer sont satisfaits quand ils ont une nourriture suffisante. Lui-même croyait se conformer à cet idéal de vie en se nourrissant du travail de ses mains et d'aumônes. Quand on voulait lui donner davantage, à lui qui glanait les épis comme font les pauvres dans les champs à l'époque de la moisson, il refusait en disant : « Je n'ai pas de grenier à provision, je n'en veux point avoir. » Et cependant ce saint lui-même a retiré des avantages de l'organisation économique qu'il condamnait et qui seule pourtant rendait possible sa vie de pauvreté. Une marge infinie séparait sa vie de celle des poissons et des oiseaux qu'il croyait imiter. Le salaire qu'il recevait en échange de son travail, il était prélevé sur les provisions accumulées par une économie organisée. Si d'autres hommes n'avaient pas rempli les granges, le saint serait mort de faim. Si tous les hommes avaient pris les poissons pour modèle, il aurait dû vivre aussi comme un poisson. Ceux de ses contemporains qui étaient doués d'esprit critique s'en étaient eux-mêmes rendu compte. Le bénédictin anglais Mathieu Paris rapporte que le pape Innocent III, après avoir entendu la règle de saint François, lui conseilla d'aller vivre parmi les cochons auxquels il ressemblait davantage qu'aux hommes pour se rouler avec eux dans la crotte et leur donner sa règle[1].

Une morale ascétique ne peut jamais être érigée en règle de vie obligatoire pour tous les hommes. L'ascète qui agit logiquement se retire volontairement du monde, au sens strict du mot. L'ascétisme qui cherche à s'affirmer sur terre ne tire pas de son principe toutes les conséquences qu'il enferme ; il y a une limite qu'il ne peut pas franchir. Peu importent les sophismes auxquels il recourt pour se justifier. Il suffit qu'il agisse ainsi et qu'il y soit contraint. En outre il est obligé tout au moins de tolérer les non-ascètes. En constituant ainsi deux morales, l'une à l'usage des saints, l'autre à l'usage des enfants

[1] Cf. Glaser, *Die franziskanische Bewegung*, Stuttgart et Berlin, 1903, pp. 53 et suiv., 59.

du siècle, il introduit la contradiction dans la morale. La vie des laïques lui apparaît comme une chose qu'il faut bien tolérer et que l'on tolère en fait, mais rien de plus. La seule vie vraiment morale est celle des moines ou, de quelque autre nom qu'on les désigne, de tous ceux qui tendent à la perfection par l'ascétisme. En divisant ainsi la morale en deux parties, l'ascétisme renonce à régner sur la vie. Il renonce à être une morale sociale. Tout ce qu'il se risque encore à demander aux laïques, c'est de permettre aux saints de continuer à vivre de leurs aumônes.

L'ascétisme dans sa pureté idéale, ignore toute satisfaction des besoins. Il est donc au sens littéral du mot hors de l'économie. Le pâle reflet que se font de l'idéal ascétique les laïques vivant dans une société où l'ascétisme de ceux qui tendent à la perfection est honoré, ainsi que les moines réunis en une communauté de production et de consommation, exige sans doute la communauté des biens, mais il n'exclut aucunement la rationalisation la plus poussée de la production. Il l'exige tout au contraire. Car si toute occupation terrestre éloigne l'homme de la seule vie qui vaille et qui ait vraiment une valeur morale, et ne mérite par suite que d'être tolérée comme moyen au service d'une fin intermédiaire malheureusement nécessaire, alors il est hautement souhaitable que cette activité profane soit aussi efficace que possible pour qu'elle puisse être réduite au minimum. La rationalisation a sa raison d'être pour l'homme du siècle dans le désir de diminuer toujours davantage les sensations pénibles et d'augmenter les plaisirs. Elle se justifie pour l'ascétisme qui considère les peines inhérentes au travail et aux privations comme ayant une valeur de mortification et qui évite comme entaché de péché les plaisirs résultant de l'oisiveté et de la satisfaction des besoins, par le devoir de ne pas se consacrer aux choses terrestres plus qu'il n'est strictement nécessaire.

Ainsi donc, même du point de vue ascétique, on ne peut pas considérer la méthode de production socialiste comme supérieure à la méthode capitaliste si on ne la considère pas comme plus rationnelle. L'ascétisme peut recommander de restreindre l'activité tendant à la satisfaction des besoins parce qu'une vie trop confortable lui fait horreur. Mais, dans les limites où il admet la satisfaction des besoins, il ne peut qu'approuver ce qu'exige l'économie rationnelle.

2. — Ascétisme et socialisme

L'évangile socialiste s'est montré à l'origine hostile à toutes les conceptions ascétiques. Dans son désir d'écarter toute connotation fondée sur la promesse d'une vie après la mort, il a voulu créer pour

tous le paradis sur terre. Il ne veut pas entendre parler de l'au-delà et de toutes les autres promesses de la religion. Il ne propose qu'un seul but : assurer à chacun le plus grand bien-être possible. Son programme ne se résume pas dans la privation, mais au contraire dans la jouissance. Les chefs socialistes se sont toujours résolument élevés contre tous ceux qui considéraient comme indifférente l'augmentation de la production. Ils n'ont cessé de répéter que tout le problème se ramène à multiplier le rendement du travail humain pour diminuer la souffrance du travail et augmenter le plaisir de la jouissance. Ils n'ont jamais compris l'attitude des descendants dégénérés de générations qui ont vécu dans l'abondance lorsqu'ils prônent les charmes de la pauvreté et de la vie simple.

Mais à considérer les choses de plus près, on remarque un changement graduel dans la position socialiste. À mesure que la déficience des méthodes de production socialistes devient plus évidente, les socialistes modifient leurs vues sur la valeur absolue d'une satisfaction plus complète des besoins humains. Bien des socialistes commencent à montrer plus de compréhension pour les conceptions des écrivains admirateurs du Moyen-âge qui font peu de cas de l'enrichissement apporté à la vie matérielle par le capitalisme[1].

L'affirmation qu'on puisse être heureux et même plus heureux avec une petite quantité de biens, ne peut pas plus être réfutée que démontrée. La plupart des hommes, il est vrai, estiment qu'ils n'ont jamais assez de biens matériels et considèrent que l'accroissement de bien-être qui résulte d'un travail plus intensif est préférable au supplément de loisir dont ils bénéficieraient s'ils renonçaient à se procurer un supplément de bien et ils s'épuisent dans des activités pénibles. Mais même si l'on adoptait le point de vue de ces demi-ascètes, il n'en résulterait pas que l'on puisse ou doive considérer les méthodes de production du socialisme comme supérieures à celles du capitalisme. En admettant que la production des biens soit trop abondante en régime capitaliste, on pourrait y remédier de la façon la plus simple : il suffirait de diminuer la somme de travail fourni. Pour diminuer la productivité du travail, il n'est pas nécessaire de recourir à des méthodes de production ayant un rendement inférieur.

[1] Cf. par exemple Heichen, *Sozialismus und Ethik* (« Die neue Zeit », 38e année, t. I, pp. 312 et suiv.). À ce point de vue les idées exposées par Charles Gide dans son essai *Le matérialisme et l'économie politique*, pp. 103 et suiv. (dans la collection « Le Matérialisme actuel », Paris, 1924) sont particulièrement intéressantes.

CHAPITRE III — CHRISTIANISME ET SOCIALISME

1. — La religion et la morale sociale

Comme philosophie du monde, et non pas seulement comme Église, la religion est un produit de la coopération sociale des hommes au même titre que toute autre manifestation de la vie spirituelle. Notre pensée ne se présente pas comme un fait individuel, indépendant des relations et des traditions sociales ; du seul fait qu'elle a pour cadre les méthodes de pensée qui se sont formées au cours des siècles par la collaboration de foules innombrables, méthodes dont nous ne pouvons bénéficier que comme membres de la société, notre pensée a un caractère social. De même, on ne peut se représenter la religion comme un phénomène isolé. Même le mystique qui, dans les transes de l'extase, oublie le monde entier et communie avec Dieu, n'est pas parvenu seul à sa religion. Les formes de pensée qui l'y ont amené ne sont pas sa création personnelle ; elles appartiennent à la société. Un *Kaspar Hauser* ne peut avoir une vie religieuse sans une aide extérieure. La religion elle aussi est un produit de l'histoire et elle participe à l'évolution continuelle de la société.

Mais la religion est encore un fait social en ce sens qu'elle considère les rapports sociaux sous un angle déterminé et qu'elle fixe des règles à l'action de l'homme en société. Elle ne peut s'abstenir de prendre position dans les questions de morale sociale. Aucune religion soucieuse de donner aux croyants une réponse aux énigmes que pose la vie et de lui apporter les consolations dont il a le plus besoins, ne peut se contenter de donner une interprétation des rapports de l'homme avec la nature, le devenir et la mort. Si elle néglige de porter son attention sur les rapports des hommes entre eux, elle est incapable de formuler des règles pour la vie terrestre et elle abandonne le croyant à lui-même lorsqu'il se met à réfléchir à l'imperfection de la société. Lorsqu'il veut savoir pourquoi il y a des riches et des pauvres, des pouvoirs publics et des tribunaux, des périodes de guerre et des périodes de paix, la religion doit pouvoir lui fournir une réponse sous peine de l'obliger à chercher cette réponse ailleurs et de perdre ainsi son pouvoir sur les esprits. Sans morale sociale, la religion est une chose morte.

L'islamisme et le judaïsme sont aujourd'hui des religions mortes. Ils ne fournissent plus à leurs fidèles que des règles rituelles : prier et jeûner, s'abstenir de certains mets, circoncire, etc. Mais ils ne vont pas plus loin. Ils n'offrent aucune nourriture à l'esprit ; ils sont déspi-

ritualisés ; leur enseignement ne consiste plus qu'en des règles de droit et des prescriptions extérieures. Ils emprisonnent le croyant dans un réseau de coutumes et de règles de vie traditionnelles où il peut à peine respirer ; mais ils ne donnent aucune satisfaction à ses aspirations intérieures. Ils écrasent l'âme ; ils ne l'élèvent ni ne la sauvent. Il n'y a pas eu de mouvement religieux depuis de nombreux siècles dans l'islam, depuis bientôt deux millénaires dans le judaïsme. La religion des juifs est encore aujourd'hui la même qu'au temps du Talmud, celle de l'islam la même qu'au temps des invasions arabes. Leur littérature, leur enseignement ressassent toujours les mêmes choses et ne rayonnement pas en dehors du cercle des théologiens. C'est en vain qu'on y cherche des hommes et des mouvements comme ceux qu'a produits à toute époque le christianisme occidental. Le seul lien qui maintienne la cohésion de ces reliques, c'est l'hostilité à l'égard de tout ce qui est étranger et différent, c'est la tradition et le conservatisme. Elles ne vivent plus que par la haine de l'étranger qui seule encore les rend capables de grandes actions. Toutes les sectes qui se constituent, toutes les nouvelles doctrines qui se font jour, ne sont que des produits de cette lutte contre l'étranger, contre la nouveauté, contre les incroyants. La religion n'a ici aucune influence sur la vie spirituelle de l'individu, dans la mesure où cette dernière peut encore se développer sous le joug pesant d'un traditionalisme rigide. L'absence complète d'influence du clergé est la manifestation la plus caractéristique de cet état de choses. Le respect dont il est entouré est purement extérieur. Il n'y a rien qui ressemble ici à l'influence profonde qu'exerce le clergé des églises occidentales, influence différente d'ailleurs suivant les cas (qu'on songe par exemple au jésuite, à l'évêque catholique et au pasteur protestant en Allemagne). Il en était de même dans les religions polythéistes de l'antiquité et il en est encore de même dans l'église orientale. L'église grecque elle aussi est morte depuis plus de mille ans[1]. Ce n'est que dans la seconde moitié du XIX^e^ siècle qu'elle a produit un homme en qui la foi et l'espérance ont brûlé d'une flamme ardente. Mais le christianisme de Tolstoï, si accentuée que soit sa couleur spécifiquement russe et orientale, a en dernière analyse ses racines dans la pensée occidentale. Et c'est un fait digne de remarque que ce grand prophète de l'évangile ne soit pas sorti des profondeurs du peuple, comme un saint François d'Assise, fils d'un commerçant italien, ou un Martin Luther, fils d'un mineur allemand, mais qu'il soit issu de l'aristocratie, dont les membres, par la lecture et l'éducation, étaient

[1] Voir comment Harnack (*Das Mönchtum*, 7^e^ éd., Giessen, 1907, pp. 32 et suiv.) a caractérisé l'Église orientale.

devenus de véritables occidentaux. Tout ce que l'Église russe a pu produire, ce sont des hommes comme Jean de Cronstadt et Raspoutine.

À ces églises mortes il manque une morale sociale qui leur soit propre. Harnack dit à propos de l'Église grecque : « La sphère réelle de l'activité humaine, la vie professionnelle, à laquelle la foi devrait imposer ses normes morales, échappe entièrement à son contrôle. Ce domaine est abandonné à l'État et à la nation[1]. » Mais il en va tout autrement dans l'église vivante de l'Occident, où la foi est encore vivante, où elle ne se réduit pas un formalisme derrière lequel il n'y a rien que les gestes dépouillés de toute signification des prêtres, où elle embrasse encore l'homme entier. On assiste là à un effort sans cesse renouvelé pour construire une morale sociale. Et les croyants retournent toujours à l'évangile pour y puiser dans la parole du Seigneur de nouvelles forces de vie.

2. — La Bible comme source de la morale sociale chrétienne

Pour le croyant, l'Écriture sainte est le dépôt de la révélation divine, la parole adressée par Dieu à l'humanité, parole qui doit rester pour toujours le fondement inébranlable de toute religion et de toute conduite réglée par elle. Il n'en est pas ainsi seulement du protestant qui n'accepte l'enseignement de l'Église que dans la mesure où il concorde avec les écritures, mais aussi du catholique qui d'un côté fait dériver l'autorité de l'Écriture de l'Église elle-même, mais qui, cependant, reconnaît d'un autre côté à l'Écriture elle-même une origine divine en enseignant qu'elle a été rédigée avec l'aide du Saint-Esprit : dualisme qui est ici surmonté par le fait que l'interprétation dernière et authentique — infaillible — de l'Écriture est réservée à l'Église. Cette double croyance implique l'unité logique et systématique de l'Écriture tout entière ; la résolution des difficultés qui naissent de cette conception constitue dès lors une des tâches essentielles de la doctrine et de la science ecclésiastique. La recherche scientifique voit dans les écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament des monuments historiques qu'elle considère de la même façon que toutes les autres sources de l'histoire. Elle détruit l'unité de la Bible et cherche à assigner à chaque passage la place qu'il doit occuper dans l'histoire de la littérature. Ces recherches modernes concernant la Bible sont incompatibles avec la théologie, et c'est un fait que l'Église catholique a bien reconnu, tandis que l'Église protestante cherche encore à l'éluder. C'est une tentative dépourvue de sens que de

[1] Cf. Harnack, *Ibid.*, p. 33.

chercher à reconstruire la figure historique de Jésus pour fonder sur les résultats de cette recherche une doctrine de foi et de moralité. De telles tentatives n'ont pas seulement pour effet d'entraver la recherche scientifique en la détournant de son but véritable et en lui assignant des tâches qu'elle est incapable de remplir sans recourir à des échelles de valeurs modernes : elles sont déjà en elles-mêmes contradictoires. D'une part, elles essaient d'expliquer le Christ et l'origine du christianisme d'une façon historique ; mais d'autre part, elles considèrent ces phénomènes historiques comme la source éternelle d'où doivent découler les normes de la vie religieuse, même dans le cadre entièrement nouveau du monde actuel. C'est se contredire que de considérer le christianisme avec les yeux de l'histoire et de vouloir ensuite appliquer au présent le résultat des recherches historiques. Ce que l'histoire peut déterminer, ce n'est pas le christianisme dans sa « forme pure », mais le christianisme dans « forme originelle ». Confondre les deux choses, c'est fermer les yeux à une évolution qui a duré déjà presque deux millénaires[1]. L'erreur dans laquelle de nombreux théologiens protestants sont tombés à ce propos est la même que celle qu'ont commise certains historiens du droit quand ils ont voulu utiliser les résultats de leurs travaux pour la législation et la juridiction de l'époque contemporaine. Ce n'est pas là procéder en véritable historien ; c'est nier toute évolution et toute possibilité d'évolution. Comparé au dogmatisme de ce point de vue, le dogmatisme tant décrié des « plats » rationalistes du XVIII[e] siècle, lesquels insistent précisément sur cet élément de progrès et d'évolution, apparaît comme une conception véritablement historique.

Il ne faut donc pas, quand on considère le rapport de la morale chrétienne au problème du socialisme, procéder, comme le font ces théologiens protestants dont tous les efforts s'appliquent à la recherche de l'« essence » immuable et invariable du christianisme. Si l'on regarde le christianisme comme un phénomène vivant et qui par conséquent se transforme sans cesse — conception qui n'est pas aussi incompatible avec le point de vue de l'Église catholique qu'on pourrait le croire au premier abord — on doit renoncer, *a priori*, à chercher si c'est le socialisme ou si c'est la propriété privée qui correspond le mieux à l'idée chrétienne. Tout ce qu'on peut faire, c'est parcourir l'histoire du christianisme et chercher si elle peut faire naître de quelque façon un préjugé favorable en faveur de telle ou telle forme d'organisation sociale. L'intérêt que nous portons aux Écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament est justifié par l'importance qu'ils ont encore aujourd'hui comme source de la doctrine de l'Ég-

[1] Cf. Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, t. II, Tübingen, 1913, pp. 386 et suiv.

lise, et non par l'espoir d'y découvrir ce qu'est réellement le christianisme.

La fin dernière de telles recherches ne peut consister qu'à déterminer si le christianisme doit nécessairement, à la fois aujourd'hui et dans l'avenir, rejeter une organisation économique fondée sur la propriété privée des moyens de production. Il ne suffit pas pour répondre à cette question d'établir — ce qui est connu de tous — que le christianisme a su depuis bientôt deux mille ans s'accommoder de la propriété privée. Car il pourrait se faire que le christianisme ou la propriété privée soient parvenus à un stade de leur évolution où ils ne seraient plus compatibles — à supposer qu'ils l'aient jamais été.

3. — Le christianisme primitif et la société

Le christianisme primitif n'était pas ascétique ; il acceptait joyeusement la vie et repoussait délibérément à l'arrière-plan les idées ascétiques dont de nombreuses sectes contemporaines étaient imprégnées (même saint Jean-Baptiste vivait en ascète). Ce n'est qu'aux III^e^ et IV^e^ siècles que l'ascétisme fut introduit dans le christianisme et c'est de cette époque que datent l'interprétation nouvelle et la réforme de la doctrine évangélique. Dans l'Évangile, le Christ goûte aux joies de la vie avec ses disciples, mange et boit comme tout le monde et prend part aux fêtes du peuple. Il est aussi éloigné de l'ascétisme et du désir de fuir le monde que de l'intempérance et de la débauche[1]. Seule sa conception des rapports des deux sexes nous paraît ascétique. Mais comme toutes les autres doctrines pratiques de l'Évangile — et l'Évangile n'offre d'autres règles de vie que des règles pratiques — elle s'explique par la conception fondamentale qui explique tous les gestes de Jésus, l'idée du Messie.

« Le temps est accompli et le royaume de Dieu est proche. Repentez-vous et croyez à l'Évangile. » Telles sont les paroles qui dans l'Évangile de saint Marc accompagnent l'apparition du Rédempteur[2]. Jésus se considère comme l'annonciateur du royaume du Dieu qui s'approche, de ce royaume qui, d'après les prédictions des prophètes, fera disparaître toute imperfection terrestre, libérant donc aussi l'humanité de tout souci économique. Ses disciples n'ont rien d'autre à faire que de se préparer à cet avènement. Il ne s'agit plus de se préoccuper des choses terrestres : l'attente du royaume est autrement importante. Jésus n'apporte pas de règle pour la vie terrestre, car son royaume n'est pas de ce monde ; les règles de conduite qu'il

[1] Cf. Harnack, *Das Wesen des Christentums*, 55^e^ mille, Leipzig, 1907, pp. 50 et suiv.
[2] Saint Marc, I, 15.

a données à ses disciples n'ont de valeur que pour le court espace de temps qu'il faut encore passer dans l'attente des grands événements. Dans le royaume de Dieu, les soucis économiques seront inconnus. Là, les croyants mangeront et boiront à la table du Seigneur[1]. Édicter des prescriptions économiques pour un tel royaume serait dépourvu de sens. Les règles que pose Jésus n'ont qu'une valeur transitoire[2].

C'est en ce sens seulement qu'on peut comprendre le sermon sur la montagne où Jésus recommande aux siens de n'avoir aucun souci de la nourriture ni du vêtement, où il leur conseille de ne pas semer, de ne pas moissonner, de ne pas remplir les granges, de ne pas travailler, de ne pas filer. Le « communisme » de Jésus et de ses premiers disciples ne souffre pas d'autre interprétation. Ce n'est pas un socialisme, un système de production et de moyens de production relevant de la société. Ce n'est rien de plus que le partage des biens de consommation entre les membres de l'église « suivant les besoins de chacun[3]. » C'est un communisme des biens de jouissance, non des moyens de production. Produire, travailler, amasser, les premiers chrétiens n'en ont aucun souci ; ils vivent du produit de la vente des biens des nouveaux convertis, qu'ils se partagent entre eux. Mais une telle méthode ne saurait avoir de durée. Elle ne peut constituer qu'un état de choses provisoire, et c'est bien ce qu'elle était en fait. Le disciple de Jésus vit dans l'attente du salut qui peut venir d'un jour à l'autre.

L'idée fondamentale du christianisme primitif, selon laquelle l'accomplissement de la promesse est imminent, se transforme peu à peu en l'idée du jugement dernier, idée qui est à la base de tous les mouvements religieux qui ont eu quelque durée. Parallèlement à cette transformation, les règles de vie du christianisme devaient elles aussi subir une modification complète. Elles ne pouvaient plus avoir pour base l'attente de l'avènement imminent du royaume de Dieu. Dès lors que les communautés devaient s'organiser pour une durée plus longue, elles devaient cesser d'exiger de leurs membres qu'ils s'abs-tinssent de tout travail pour se consacrer à une vie contemplative en vue de la préparation du royaume de Dieu. Elles ne devaient pas seulement tolérer mais exiger que les frères demeurassent dans la vie active, sous peine de rendre impossible l'existence du christianisme. Ainsi l'Église commença à s'adapter à l'organisation sociale de l'empire romain et le christianisme, qui était parti de l'indifféren-

[1] Saint Luc, XXII, 30.

[2] Harnack, *Aus Wissenchaft und leben*, t. II, Glessen, 1911, pp. 257 et suiv. : Troeltsch, *Die Soziallehren der christlischen Kirchen und Gruppen*, op. cit., p. 31 et suiv.

[3] Actes des apôtres, IV, 35.

ce complète à l'égard des réalités sociales, fut ainsi amené à canoniser pour ainsi dire l'organisation de l'empire romain à son déclin.

C'est à tort qu'on a parlé de doctrines sociales du christianisme primitif. La figure historique du Christ et ses enseignements, tels qu'ils apparaissent dans les plus anciens monuments du Nouveau Testament, demeurent complètement indifférents à tout ce qui concerne la société. Le Christ a sans doute critiqué violemment l'état de choses existant mais il n'a pas jugé utile de s'occuper en quoi que ce soit de son amélioration ou même d'y réfléchir. Tout cela est l'affaire de Dieu qui établira lui-même son royaume dont la venue est imminente dans toute sa splendeur et sa perfection. Ce que sera ce royaume, on l'ignore mais on sait bien qu'on y vivra libre de tout souci. Jésus s'abstient d'en parler de façon trop précise. Cela n'était d'ailleurs nullement nécessaire car les Juifs de son époque ne doutaient pas que la vie qu'on mènerait dans le royaume de Dieu serait magnifique. Les prophètes l'avaient annoncé et leurs paroles demeuraient vivantes dans l'âme du peuple et constituaient le contenu essentiel de sa pensée religieuse.

L'attente d'un ordre nouveau, établi prochainement par Dieu lui-même, la concentration de tous les actes et de toutes les pensées sur la venue imminente du royaume de Dieu font de la doctrine de Jésus une doctrine purement négative. Il veut dénouer tous les liens sociaux existants. Non seulement le disciple ne doit ni se soucier des besoins de son existence, ni travailler, ni chercher à posséder aucun bien ; il doit encore haïr « père, mère, femme, enfant, frère, sœur, et même sa propre vie[1]. » Si Jésus tolère les lois terrestres de l'empire romain et les prescripteurs de la loi juive, c'est parce qu'il est indifférent à leur égard et considère que leur importance est nécessairement limitée dans le temps, mais ce n'est pas parce qu'il reconnaît leur valeur. Son ardeur à détruire tous les liens sociaux existants ne connaît aucune limite. La pureté et la force de cette doctrine absolument négative se fondent sur une inspiration mystique, sur l'espoir enthousiaste d'un monde nouveau. C'est de là qu'elle tire la passion avec laquelle elle s'attaque à tout ce qui existe. Elle peut tout détruire puisque les fondations de l'ordre nouveau doivent être posées par Dieu lui-même dans sa toute-puissance. Elle ne se préoccupe pas de savoir si quelque chose de l'ordre nouveau pourrait être transporté dans le royaume futur, puisque ce royaume naîtra sans l'intervention de l'homme. Aussi n'exige-t-elle des disciples aucune morale, aucune conduite orientée dans un sens déterminé ; croire et rien que croire, espérer, attendre, voilà tout ce qu'elle demande. Ils n'auront

[1] Saint Luc, XIV, 26.

aucune part active à l'édification du royaume : Dieu seul y pourvoira. Ce caractère de la doctrine chrétienne primitive, se bornant à la négation absolue de l'ordre existant, apparaît dans toute sa netteté quand on la compare au bolchevisme. Les bolcheviks eux aussi veulent détruire tout ce qui existe, parce qu'ils estiment qu'il n'y a rien à en espérer. Mais ils ont une certaine représentation de la société future, si imprécise et chargée de contradictions qu'elle puisse être. Ils n'exigent pas de leurs partisans qu'ils se préoccupent seulement de la destruction de l'ordre existant ; ils leur demandent aussi une conduite déterminée en fonction du royaume futur dont ils rêvent. La doctrine de Jésus au contraire est purement négative[1].

C'est précisément le fait que Jésus n'est pas un réformateur de la société, que son enseignement ne renferme aucune morale applicable à la vie terrestre, et que les instructions qu'il donne à ses disciples n'ont de sens que pour ceux qui attendent le maître « la ceinture aux reins et les lampes allumées... afin que, dès qu'il arrivera et frappera à la porte, ils lui ouvrent aussitôt[2], » qui a permis au christianisme sa carrière triomphante à travers le monde. Ce n'est que parce qu'il est complètement asocial et amoral qu'il a pu traverser les siècles sans succomber dans les bouleversements de la vie sociale. C'est ainsi seulement qu'il a pu être la religion d'empereurs romains et d'hommes d'affaires anglo-saxons, de nègres d'Afrique et de Germains d'Europe, de seigneurs féodaux du Moyen-âge et de travailleurs de l'industrie moderne. Parce qu'il ne renfermait rien qui le liât à une organisation sociale déterminée, parce qu'il était hors du temps et étranger aux partis, toutes les époques et tous les partis ont pu lui faire des emprunts répondants à leurs besoins.

4. — L'interdiction canonique de l'intérêt

Chaque époque a trouvé dans les Évangiles ce qu'elle voulait y découvrir et a négligé d'y voir ce qu'il ne lui convenait pas d'y voir. C'est un fait qu'on ne saurait mieux prouver qu'en se référant à l'importance prépondérante attachée pendant des siècles par la morale sociale de l'Église à la doctrine de l'usure[3]. Ce qui, dans les Évan-

[1] Cf. Pfleiderer, *Das Urchristentum*, t. I, pp. 649 et suiv.

[2] Saint Luc, XII, 35-36.

[3] « La doctrine du droit commercial du Moyen-âge a ses racines dans le dogme canonique de la stérilité de l'argent et dans la somme de corollaires que l'on comprend sous le nom de doctrine de l'usure... L'histoire du droit commercial de ces époques ne peut être que l'histoire du règne de la doctrine de l'usure dans le droit. » (Endemann, *Studien in der romanisch-kanonistischen Wirtschafts und Rechtslehre bis gegen Ende des siebzehnten Jahrhunderts*, Berlin, 1874-83, t. I, p. 2).

giles et dans les autres Écrits du Nouveau Testament, est exigé des disciples du Christ, ce n'est pas de renoncer à l'intérêt produit par des capitaux prêtés. L'interdiction canonique de l'intérêt est un produit de la doctrine médiévale de la société et du commerce ; elle n'avait à l'origine rien à voir avec le christianisme et ses enseignements. La condamnation morale de l'usure et l'interdiction de l'intérêt sont antérieures ; elles furent empruntées aux écrivains et aux législateurs de l'antiquité et transformées à mesure que la lutte des agriculteurs contre les marchands et les commerçants, dont la puissance croissait, devint plus violente ; c'est alors seulement qu'on chercha à leur trouver un fondement dans l'Écriture Sainte. Le prêt à intérêt ne fut pas combattu parce que le christianisme l'exigeait ; c'est parce que l'usure fut combattue que l'on s'avisa de découvrir sa condamnation dans les enseignements du christianisme. Comme le Nouveau Testament ne semblait pas au premier abord pouvoir répondre à ce dessein, on dut recourir à l'Ancien Testament. Pendant des siècles personne n'eut l'idée de chercher aussi dans le Nouveau Testament un passage justifiant l'interdiction de l'intérêt. Ce n'est que plus tard que l'art de l'interprétation scolastique réussit à découvrir le texte tant désiré dans un passage bien connu[1] de saint Luc. Ce résultat ne fut atteint qu'au début du XII^e^ siècle et c'est seulement depuis le décret *consuluit* d'Urbain III que ce passage sert à justifier l'interdiction de l'intérêt[2]. Mais l'interprétation que l'on donnait des paroles de l'Évangéliste était absolument insoutenable ; dans le passage en question il n'est nullement question de l'intérêt. Il est possible que dans le contexte les mots *Μηδὲν ἀπελπίξοντεζ* signifient : « ne comptez pas sur la restitution de ce qui a été prêté », ou plus probablement : « vous ne devez pas prêter seulement à l'homme aisé qui lui-même pourra vous prêter un jour, mais aussi à celui dont vous ne pouvez rien espérer en retour, au pauvre[3]. »

L'importance considérable attachée à ce passage de l'Écriture contraste violemment avec l'indifférence où l'on tient d'autres commandements et interdictions de l'Évangile. L'Église du Moyen-âge s'efforçait de tirer toutes les conséquences de l'interdiction de l'intérêt, mais elle omettait délibérément d'appliquer la plus petite partie des efforts qu'elle déployait pour interpréter ainsi ce passage de saint Luc à obtenir le respect de nombreux autres commandements clairs

[1] Saint Luc, VI, 35.

[2] C. 10. x. De usuris (III. 19). — Cf. Schaub, *Der Kampf gegen den Zinswucher, ungerechten Preis und unlautern Handel im Mittelalter*, Fribourg, 1905, pp. 61 et suiv.

[3] Cette interprétation est donnée par Knies, *Gold und Kredit*, II^e^ section, 1^re^ partie, Berlin, 1876, pp. 333-335, remarque.

et sans ambiguïté contenus dans l'Évangile. Le même chapitre de l'Évangile de saint Luc où se trouve la prétendue interdiction de l'intérêt contient bien d'autres commandements et interdictions expressément formulés. Mais l'Église ne s'est jamais souciée sérieusement d'interdire à celui qui a été victime d'un vol de réclamer son bien et de résister au voleur ; jamais elle n'a cherché à flétrir l'action de la justice comme un acte antichrétien. Et elle n'a pas davantage tenté d'imposer le respect des autres prescriptions du sermon sur la montagne, comme par exemple l'indifférence à l'égard de la nourriture et de la boisson[1].

5. — Le christianisme et la propriété

Depuis le III^e^ siècle le christianisme a toujours été utilisé à la fois par ceux qui défendaient l'organisation sociale existante et par ceux qui voulaient la détruire. Les deux parties ont recouru également à tort à l'Évangile et ont cru pouvoir mettre en avant des passages de la Bible à l'appui de leurs conceptions. Il en va de même encore aujourd'hui. Le Christianisme lutte à la fois pour le socialisme et contre lui.

Tous les efforts faits pour découvrir dans les enseignements du Christ une justification à l'institution de la propriété privée en général et de la propriété privée des moyens de production en particulier, sont parfaitement vains. Quelque art qu'on puisse apporter à l'interprétation des textes, il est impossible de trouver dans les Écrits du Nouveau Testament un seul passage qui puisse être considéré comme favorable à la propriété privée. La démonstration de ceux qui cherchent à défendre la propriété par des passages de la Bible doit en conséquence se référer à l'Ancien Testament ou se borner à combattre l'affirmation selon laquelle le communisme aurait régné dans les premières communautés chrétiennes[2]. Personne n'a jamais nié que la communauté juive ait connu la propriété privée, mais cela ne résout pas la question de savoir quelle a été l'attitude du christianisme primitif à son égard. Il n'y a pas davantage de preuve établissant que Jésus ait approuvé les idées économiques et politiques des Juifs qu'il n'y en a du contraire. Le Christ — se fondant sur sa conception de la venue imminente du royaume de Dieu — est demeuré rigoureusement neutre à leur égard. Sans doute dit-il qu'il n'est pas

[1] Sur le droit canonique le plus récent qui, dans l'article 1543 du cod. ju. can., est arrivé à une reconnaissance conditionnelle de la justification du prêt à intérêt, cf. Zehentbauer, *Das Zinsproblem nach Moral und Recht*, Vienne, 1920, pp. 138 et suiv.

[2] Cf. Pesch, *o. c.*, pp. 212 et suiv.

venu pour « abolir la loi, mais pour l'accomplir[1]. » Mais ces paroles elles-mêmes doivent être comprises en se plaçant au point de vue qui seul rend intelligible l'œuvre entière de Jésus. Or on s'aperçoit qu'elles ne peuvent faire allusion aux règles de la loi mosaïque qui concernent la vie terrestre avant l'avènement du royaume de Dieu, car on découvre que plusieurs des commandements de Jésus sont en contradiction absolue avec cette loi. Nous pouvons aussi admettre que se référer au « communisme » des premiers chrétiens ne prouve rien en faveur du « communisme collectiviste moderne[2] » sans qu'on ait le droit de conclure que le Christ approuvait la propriété[3].

Une chose en tout cas est claire, qu'aucune interprétation, si habile soit-elle, ne saurait cacher : les paroles de Jésus à l'égard des riches sont pleines de ressentiment, et sur ce point les Apôtres ne le cèdent en rien au Sauveur. Le riche est maudit parce qu'il est riche, le mendiant est prôné parce qu'il est pauvre. Jésus n'appelle pas à la lutte contre les riches ; il ne prêche pas la vengeance à leur égard. Mais c'est uniquement parce que Dieu s'est réservé cette vengeance pour lui-même. Dans le royaume de Dieu les pauvres seront riches, mais les riches seront malheureux. On a cherché par la suite à atténuer les paroles du Christ condamnant les riches, paroles qui revêtent leur forme la plus violente dans la version qui nous est parvenue de l'Évangile de saint Luc. Mais malgré ces efforts, il en resté assez pour permettre à tous ceux qui prêchent la haine des riches, la vengeance, le meurtre et l'incendie de s'appuyer sur les Saintes Écritures. Tous les mouvements qui se font fait jour dans le monde chrétien contre la propriété privée des moyens de production jusqu'au socialisme moderne inclus n'ont pas manqué d'invoquer Jésus, les Apôtres et les Pères de l'Église, sans parler de ceux qui, comme Tolstoï, ont fait de la haine évangélique à l'égard des riches le centre même de leur doctrine. La moisson qui a germé ici des paroles du

[1] Saint Matthieu, V, 17.

[2] Cf. Pesch, *o. c.*, p. 212.

[3] Pfleiderer (*o. c.*, t. I, p. 651.) explique le jugement pessimiste porté par Jésus sur la possession terrestre par l'attente apocalyptique de la fin du monde imminente. « Au lieu de chercher à interpréter les expressions rigoristes dont il s'est servi à ce sujet, au sens de notre morale sociale moderne, on ferait mieux de comprendre une fois pour toutes que Jésus ne s'est pas présenté aux hommes comme un professeur de morale rationnelle mais comme le prophète enthousiaste de l'approche du royaume de Dieu et que c'est précisément par là seulement qu'il est à l'origine de la religion du salut. Mais vouloir faire de l'enthousiasme prophétique eschatologique le fondement immédiat et durable de la morale sociale est aussi insensé que prétendre chauffer son foyer et cuire sa soupe avec la flamme d'un volcan. » — Le 25 mai 1525, Luther écrivait au conseil de Dantzig : « L'Évangile est une loi spirituelle selon laquelle il n'est guère possible de gouverner. » Cf. Neumann, *Geschichte des Wuchers in Deutschland*, Halle, 1865, p. 618 ; — Traub, *Ethik und Kapitalismus*, 2[e] éd., Heilbronn, 1909, p. 71.

sauveur est une mauvaise moisson. Elles ont fait coulé plus de sang, elles ont fait plus de mal que la persécution des hérétiques et des sorcières. Elles ont fait que l'Église a toujours été désarmée en face des offensives dirigées contre la société. Sans doute l'Église en tant qu'organisation a-t-elle toujours été aux côtés de ceux qui s'efforçaient de repousser l'assaut des communistes. Mais le rôle qu'elle pouvait jouer dans cette lutte était peu important car elle était toujours désarmée quand on lui jetait à la face les paroles de l'Évangile : « Bienheureux les pauvres, car le royaume de Dieu leur appartient. »

C'est donc une erreur de croire, comme on le fait fréquemment, que le sentiment religieux, la foi chrétienne puissent constituer une digue contre le flot envahissant des doctrines hostiles à la propriété et être pour les masses un vaccin contre le virus de l'agitation sociale. Toute Église qui veut vivre dans une société fondée sur la propriété privée doit d'une manière ou d'une autre s'accommoder de ce mode de propriété. Mais, étant donnée l'attitude de Jésus par rapport aux questions que pose pour les hommes la vie en société, l'Église chrétienne n'a jamais pu aller au-delà d'un simple compromis, accepté aussi longtemps seulement que ne surgissent pas des hommes résolus à prendre à la lettre les paroles de l'Écriture. Il est absurde de dire que le siècle des lumières, en détruisant le sentiment religieux dans les masses, ait ouvert les voies au socialisme. Tout au contraire, la résistance que le christianisme a opposée à la diffusion des idées libérales a préparé le terrain sur lequel les ferments du destructionnisme moderne ont pu prospérer. Non seulement l'Église n'a rien fait pour éteindre l'incendie, mais elle l'a attisé. Dans les pays catholiques et protestants est né le socialisme chrétien. L'église russe a donné naissance à la doctrine de Tolstoï, dont la haine à l'égard de la société ne saurait être dépassée. Sans doute l'Église officielle a-t-elle essayé de résister à ces tendances, mais elle était condamnée à l'impuissance car elle était sans défense contre ceux qui invoquaient les paroles de l'Écriture.

L'Évangile n'est ni socialiste, ni communiste. Mais, comme nous l'avons vu, il se montre d'un côté indifférent à l'égard de toutes les questions sociales et de l'autre côté plein de ressentiment à l'égard de la propriété et des possédants. C'est ainsi que la doctrine chrétienne, dès lors que disparaît ce qui faisait la base même de sa prédication, l'avènement imminent du royaume de Dieu, peut exercer une action destructionniste d'une extrême violence. Il est absolument impossible de construire une morale sociale acceptant la coopération des hommes dans la société sur une doctrine qui interdit tout souci des besoins terrestres, condamne le travail, exprime avec flamme la haine des riches, prêche le détachement de la famille.

L'œuvre civilisatrice que l'Église a réalisée au cours des siècles, est l'œuvre de l'Église, et non pas du christianisme. Nous ne cherchons pas la part qui en est imputable à l'héritage que lui avait transmis l'empire romain et la part qui revient à l'idée de la charité chrétienne complètement transformée par elle sous l'influence du stoïcisme et d'autres philosophies. La morale sociale de Jésus en tout cas n'y a été pour rien. Tous les efforts de l'Église ont consisté à rendre cette morale inoffensive, mais elle n'y a jamais réussi que pendant des périodes de temps limitées. Contrainte de conserver l'Évangile sur lequel elle est fondée, elle doit toujours s'attendre à voir surgir dans son sein la rébellion de ceux qui interprètent les paroles de Jésus autrement qu'elle n'entend le faire elle-même.

Une morale sociale adaptée aux besoins de la vie terrestre ne peut pas être construite sur les paroles de l'Évangile. Il importe peu à ce point de vue de savoir si Jésus a réellement enseigné la doctrine rapportée par les évangiles ; car pour toute Église chrétienne l'Évangile constitue, avec les autres écrits du Nouveau Testament, la base dont elle ne peut se passer sous peine de se détruire elle-même. Même si des recherches historiques parvenaient à établir avec une grande probabilité que le Jésus de l'histoire a eu des questions sociales une conception différente de celle qu'on trouve dans le Nouveau Testament, la lettre des écritures n'en garderait pas moins pour l'Église toute sa force. Pour elle, toute l'écriture doit demeurer parole divine. Et il n'y a dès lors évidemment que deux possibilités. L'Église peut, comme l'a fait l'Église orientale, renoncer à prendre position sur aucune question de morale sociale, cessant par là même d'être une puissance morale, et se borner à jouer dans la vie un rôle purement formel. L'Église occidentale s'est orientée dans l'autre direction : elle a, à chaque époque, admis dans sa doctrine la morale sociale qui correspondait le mieux à ses intérêts du moment, à sa place dans l'État et dans la société. Elle s'est liée aux seigneurs féodaux, propriétaires du sol, contre leurs tenanciers. Elle a défendu l'esclavage dans les plantations d'Amérique, mais elle a fait sienne aussi — dans le protestantisme et plus particulièrement dans le calvinisme — la morale du rationalisme montant. Elle a soutenu les fermiers irlandais dans leur lutte contre les lords anglais. Elle combat avec les syndicats catholiques contre les entrepreneurs et avec les gouvernements conservateurs contre les partis socialistes. Et chaque fois elle a réussi à justifier son attitude par des textes des écritures. Mais une telle attitude équivaut à une abdication totale du christianisme sur le terrain de la morale sociale. L'Église accepte passivement les idées et les courants particuliers à chaque époque. Mais ce qui est plus grave encore, c'est qu'en cherchant ainsi à légitimer par

l'Évangile chacune de ses attitudes successives, elle incite chaque tendance à agir à son exemple et à chercher comme elle le fait dans les paroles de l'Écriture Sainte la justification de son point de vue. Or, étant donné le caractère des passages de l'Écriture qu'on peut utiliser pour des fins sociales et politiques, il est clair que ce sont les doctrines les plus destructrices qui devaient finalement l'emporter.

Mais s'il est impossible d'édifier une morale sociale chrétienne sur les paroles de l'Évangile, ne pourrait-on pas accorder la doctrine chrétienne avec une morale sociale qui favorise la vie en société au lieu de la détruire, de façon à mettre ainsi la grande force que représente le christianisme au service de la civilisation ? Une telle adaptation du christianisme ne serait pas sans exemple. La science moderne a prouvé que la conception du monde de l'Ancien et du Nouveau Testaments est insoutenable et l'Église en a pris son parti. Elle ne brûle plus aujourd'hui comme hérétique l'homme qui affirme que la terre tourne et elle ne traduit plus devant le tribunal de l'Inquisition ceux qui osent mettre en doute la résurrection de Lazare et la résurrection corporelle des morts. Il est même permis aujourd'hui aux prêtres de l'Église romaine d'étudier l'astronomie et les théories évolutionnistes. Ne pourrait-il en être de même en ce qui concerne les questions sociales ? L'Église ne pourrait-elle trouver une voie lui permettant de s'assimiler le principe fondamental de la société, la libre coopération par la division du travail ? Ne pourrait-on pas interpréter dans ce sens le principe fondamental de la charité chrétienne ?

Ce sont là des questions qui n'intéressent pas seulement l'Église. Le destin même de la civilisation est en jeu, car il ne faut pas croire que l'opposition de l'Église aux idées libérales soit sans danger. L'Église est une force si puissante que son hostilité au principe constructeur de la société ruinerait toute notre civilisation. Car si le monde est aujourd'hui livré aux forces du destructionnisme, l'Église n'est pas la dernière à en supporter la responsabilité, l'Église catholique aussi bien que l'Église protestante, car le socialisme chrétien a dans les troubles sociaux actuels une part à peine moins grande que le socialisme athée.

6. — Le socialisme chrétien

L'histoire permet de comprendre aisément l'hostilité de l'Église à l'égard du libéralisme économico-politique sous toutes ses formes. Ce dernier est un produit des « lumières » et du rationalisme qui ont porté à l'ancienne Église un coup mortel. Il a la même origine que les recherches historiques modernes qui ont appliqué à l'histoire de

l'Église et de ses traditions une critique rigoureuse. Le libéralisme a détruit les puissances avec lesquelles l'Église avait vécu pendant des siècles en liaison étroite. Il a transformé le monde plus profondément encore que ne l'avait fait le christianisme lui-même. Il a rendu les hommes au monde et à la vie. Il a éveillé des forces qui entraînent les hommes bien loin du traditionalisme paresseux sur lequel reposaient l'Église et sa doctrine. Toutes ces innovations étaient suspectes à l'Église qui s'est mal accommodée du monde moderne. Sans doute dans les pays catholiques les prêtres aspergent-ils d'eau bénite les navires qu'on lance et les dynamos des centrales électriques nouvellement construites, mais le chrétien croyant éprouve toujours un sentiment d'inquiétude au milieu de cette civilisation dont sa foi ne pénètre pas le sens. De là le ressentiment de l'Église à l'égard de la période contemporaine et du libéralisme qui en est l'esprit. Quoi d'étonnant qu'elle se soit alliée à ceux qui, animés par la haine, voulaient détruire ce monde nouveau si étrange et qu'elle ait cherché dans l'arsenal si riche dont elle disposait toutes les armes qu'il pouvait lui fournir pour dénoncer la vanité de l'effort humain et de la richesse terrestre, avec le *Syllabus*, la religion de la haine du monde quand il apparut que ce dernier s'approchait du bonheur. Quiconque entreprenait de combattre l'ordre social pouvait être assuré de trouver dans le christianisme un allié.

Ce qui est tragique, c'est que ce furent précisément les meilleurs parmi les membres de l'Église, ceux qui prenaient au sérieux la règle de la charité chrétienne et qui y conformaient leur conduite qui ont apporté leur concours à cette œuvre de destruction. Les prêtres et les moines qui se consacraient à l'œuvre de charité de la miséricorde chrétienne, qui avaient l'occasion dans l'exercice de leur sacerdoce, dans leur enseignement, dans les hôpitaux et les prisons de voir la souffrance humaine et de pénétrer les misères de la vie, furent les premiers à subir l'influence destructrice de la société de la parole évangélique. Seule une solide philosophie libérale aurait pu les préserver de partager les sentiments de haine qu'ils rencontraient chez leurs protégés et auxquels l'évangile donnait son approbation. Cette philosophie faisant défaut, ils devinrent pour la société des adversaires dangereux. Ainsi d'une œuvre d'amour naquit la guerre sociale.

Une partie de ces hommes dont des raisons de sentiment faisaient des adversaires de l'ordre social basé sur l'économie libérale se bornèrent à une hostilité muette. Mais beaucoup devinrent socialistes, non pas certes des socialistes athées à l'exemple de la classe ouvrière socialiste, mais des socialistes chrétiens. Mais le socialisme chrétien n'en est pas moins le socialisme.

Le socialisme ne peut pas plus se recommander de l'exemple des premiers siècles chrétiens que de celui de l'église primitive. Même le communisme de consommation des premières communautés chrétiennes disparût bientôt, à mesure que l'espoir de l'avènement prochain du royaume de Dieu passait au second plan. Mais il ne fut pas remplacé par une organisation socialiste de la production. Dans les communautés chrétiennes, la production était l'œuvre des individus travaillant pour eux-mêmes et les revenus qui assuraient l'entretien des indigents et permettaient de couvrir les frais des œuvres communes étaient constitués par des dons volontaires ou obligatoires, versés par les membres de la communauté travaillant pour leur propre compte dans leurs entreprises personnelles, avec des moyens de production leur appartenant. Il se peut que dans les premiers siècles les communautés chrétiennes aient parfois — rarement et dans des cas exceptionnels — recouru aux méthodes socialistes de production. On n'en trouve pas trace dans les documents et aucun écrivain ou doctrinaire chrétien connu n'a jamais recommandé ces méthodes. On rencontre souvent dans les écrits des apôtres et des Pères de l'Église des exhortations invitant les fidèles à revenir au communisme de l'Église primitive. Mais il ne s'agit toujours que d'un communisme de consommation et jamais des méthodes de production socialistes[1].

C'est saint Jean Chrysostome qui a fait l'éloge le plus connu de la manière de vivre communiste. Dans la 11[e] de ses homélies sur l'histoire des apôtres le saint vante la communauté des biens de l'Église primitive et emploie toute la flamme de son éloquence à prêcher son rétablissement. Il ne se borne pas à la recommander en invoquant l'exemple des apôtres et de leurs contemporains. Il s'efforce d'exposer rationnellement les mérites du communisme comme il le conçoit. Si tous les chrétiens de Constantinople mettaient leurs biens en commun, on aurait ainsi des richesses suffisantes pour permettre de nourrir tous les pauvres chrétiens et personne ne souffrirait plus de privations. Les frais de la vie en commun sont en effet, remarque-t-il, beaucoup moins élevés que ceux de ménages isolés. Chrysostome recourt ici à des considérations qui rappellent assez celles de ceux qui préconisent aujourd'hui l'établissement d'une cuisine unique par immeuble ou de cuisines communes et qui s'emploient à calculer les économies qui résulteraient de cette concentration de l'exploitation culinaire et du ménage. Selon ce Père de l'Église, les frais ne seraient pas élevés de sorte que le formidable trésor constitué par la mise en commun des biens serait inépuisable, d'autant plus

[1] Cf. Seipel, *Die wirtschaftsethischen Lehren der Kirchenväter*, Vienne, 1907, pp. 84 et suiv.

que la bénédiction divine profiterait plus abondamment aux hommes pieux de ces communautés. Chaque nouveau venu ajouterait quelque chose au trésor commun[1]. Ces explications précises montrent par la sécheresse de leur précision que Chrysostome n'envisageait qu'une communauté de consommation. Cet exposé des avantages de l'unification, avantages qui se résument en ceci que la dispersion entraîne une diminution du bien-être tandis que l'union et la coopération l'accroissent, fait le plus grand honneur au sens économique de son auteur. Mais dans son ensemble se proposition témoigne d'une méconnaissance totale du problème de la production. Tout son raisonnement ne vise que la consommation. Qu'il faille produire avant de consommer, l'idée ne lui en est même pas venue. Tous les biens doivent être remis à la communauté — Chrysostome pense sans doute ici que cette remise est faite en vue de leur vente, suivant l'exemple de l'Évangile et de l'histoire des apôtres — et la consommation en commun commence ensuite. Que les choses ne puissent durer éternellement ainsi ne lui vient pas à l'esprit. Il s'imagine que les millions rassemblés — il les évalue de 1 à 3 millions de livres d'or — constitueront un trésor inépuisable. Comme on le voit, les considérations économiques du saint s'arrêtent exactement au même point que la sagesse de nos politiciens sociaux qui croient pouvoir transporter dans l'économie prise dans son ensemble les expériences qu'ils ont faites dans les œuvres charitables où seule la consommation entre en ligne de compte.

Chrysostome se plaint que les hommes éprouvent à l'égard du passage au communisme qu'il recommande la même appréhension que s'il s'agissait d'un saut dans la mer. L'Église elle aussi a bientôt laissé tomber l'idée du communisme.

Car on ne peut parler de socialisme à propos de l'économie des cloîtres. En règle générale, dans la mesure où ils n'étaient pas nourris par les dons des fidèles, les moines vivaient des redevances des paysans et du produit de métairies ou d'autres propriétés. Les moines travaillaient parfois comme membre actifs d'une sorte d'association de production. La vie cloîtrée demeure toujours un mode de vie idéal accessible seulement à un petit nombre d'individus. Ainsi les méthodes de productions monacales ne sauraient être érigées en règle ayant une valeur générale. Or le socialisme est un système d'économie générale.

On ne doit pas chercher l'origine du socialisme chrétien dans l'Église primitive non plus que dans l'Église du Moyen-âge. C'est seulement le christianisme renouvelé par les luttes religieuses du

[1] Cf. Migne, *Patrologiae Graecae*, t. LX, pp. 96 et suiv.

XVI[e] siècle qui a accueilli — lentement et non sans de grandes résistances — les idées socialistes.

L'Église moderne diffère de l'Église du Moyen-âge en ceci qu'elle est obligée de lutter en permanence pour son existence. L'Église du Moyen-âge régnait sans conteste sur les esprits. Toute pensée, tout enseignement, tout écrit émanaient d'elle et aboutissaient à elle. Même l'héritage spirituel de l'antiquité ne constituait pas pour elle une menace parce qu'il demeurait encore inaccessible dans sa profondeur à un monde prisonnier des idées féodales. Mais dans la mesure où l'évolution sociale conduisait la pensée pratique et l'action au rationalisme, les tentatives pour libérer la conception des fins suprêmes de l'homme des chaînes de la tradition eurent plus de succès. La Renaissance menace le christianisme à sa racine même : en se tournant vers la pensée et l'art antiques, elle s'engage dans une voie qui l'éloigne de l'Église ou qui du moins demeure en dehors d'elle. Les hommes d'Église sont fort éloignés de s'opposer à cette évolution. Ils sont au contraire eux-mêmes les partisans les plus ardents de l'esprit nouveau. Au début du XVI[e] siècle personne n'était au fond plus éloigné du christianisme que l'Église elle-même. Il semblait que pour la foi ancienne eût sonné la dernière heure.

C'est alors que se produisit la grande révolution, la réaction du christianisme. Elle ne partit pas d'en haut, des princes de l'Église ou des monastères, elle ne partit même pas de l'Église ; elle lui fut imposée de l'extérieur. Elle prit sa source dans les profondeurs du peuple où le christianisme avait conservé sa force, et elle conquit l'Église vermoulue pour la faire revivre. La Réforme et la Contre-réforme sont les deux expressions de cette résurrection de l'Église ; elles diffèrent par leur origine et par les voies qu'elles suivent, par les formes du culte et par la doctrine ; elles se distinguent surtout par leur conception de l'État et de la politique, mais elles s'accordent sur le but final : faire reposer l'organisation du monde sur l'Évangile, rendre à la foi son pouvoir sur les esprits et sur les cœurs. Ce fut la plus grande révolte de la foi contre la pensée, de la tradition contre la philosophie, que l'histoire ait connue. Elle a remporté de grands, de très grands succès. C'est elle qui la première a créé le christianisme que nous connaissons, ce christianisme qui a son siège dans le cœur des hommes, qui lie les consciences et qui parle à l'âme misérable. Mais sa victoire n'a pas été complète. Elle a réussi à empêcher la défaite, la ruine du christianisme, mais elle n'a pas anéanti l'adversaire. Ce qu'on a appelé le « *Kulturkampf* » dure depuis le XVI[e] siècle presque sans interruption.

L'Église sait qu'elle ne peut triompher dans cette lutte qu'à la condition de tarir toutes les sources où ses adversaires puisent sans

cesse de nouvelles forces. Tant que subsisteront dans l'économie le rationalisme et la liberté de pensée individuelle, il lui sera impossible d'enchaîner la pensée et d'orienter la raison selon ses désirs. Pour atteindre ce but, il lui faudrait soumettre à son influence toute l'activité, toute l'action humaine. C'est pourquoi elle ne peut pas se borner à constituer une Église libre dans l'État libre ; elle doit tendre nécessairement à soumettre l'État à sa domination. Le papisme romain et l'Église nationale protestante s'efforcent également de s'assurer sur l'État un pouvoir qui leur permette de régler à leur gré les choses humaines. Leur but est nécessairement de ne tolérer aucune autre puissance spirituelle, parce que toute puissance indépendante constitue un danger, un danger qui s'accroît à mesure que progresse la rationalisation de la vie.

Dans le régime anarchique de la production, les esprits eux aussi se refusent à reconnaître aucune domination. On ne peut aujourd'hui dominer les esprits qu'en dominant la production. Toutes les Églises l'ont senti obscurément depuis longtemps. Mais elles ne l'ont reconnu clairement que depuis que l'idée du socialisme introduite en dehors d'elles dans le monde attire à elle des disciples avec une force croissante. C'est alors seulement que les Églises ont compris que la théocratie n'est possible que dans la communauté socialiste.

Cet idéal a trouvé déjà une fois sa réalisation. Les Jésuites ont fondé au Paraguay cet État extraordinaire qui semble avoir transporté dans la vie l'idéal schématique de la République de Platon. Cet État unique dans son espèce a prospéré pendant plus d'un siècle avant d'être détruit par l'action violente de forces extérieures. Certes les Jésuites, en créant cet État, n'ont pas pensé à faire une expérience socialiste ou à établir un modèle pour les autres communautés du monde. Mais le but qu'ils se sont proposé au Paraguay est en définitive le même que celui qu'ils se sont proposé partout ailleurs et que seules les résistances qu'ils ont rencontrées les ont empêchés d'atteindre. Ils ont cherché à soumettre les laïques considérés comme de grands enfants ayant toujours besoin d'une tutelle à la domination bienfaisante de l'Église et leur ordre. Nulle part ailleurs les Jésuites, ou tout autre corps ecclésiastique, n'ont renouvelé cette tentative. Mais il est certain qu'en définitive les efforts de l'Église — et non pas seulement de l'Église catholique mais de toutes les autres Églises occidentales — tendent au même but. Qu'on suppose écartées toutes les résistances que l'Église rencontre aujourd'hui sur sa route, et on s'apercevra qu'elle ne s'arrêtera pas avant d'avoir atteint partout ce but.

Le fait que l'Église ait eu en général une attitude hostile à l'égard des idées socialistes n'infirme en rien la justesse des idées que nous

venons d'exposer. L'Église n'est l'adversaire du socialisme que lorsqu'il tend à s'imposer en dehors d'elle. Elle est hostile au socialisme réalisé par des athées parce qu'il saperait les bases de sa propre existence. Partout et dans la mesure où ses craintes disparaissent, elle incline sans hésiter vers les idées socialistes. Dans le socialisme d'État prussien, l'Église nationale protestante a la direction, et l'Église catholique poursuit partout son idéal social-chrétien.

Ces constatations nous amènent à répondre par la négative à la question posée ci-dessus au sujet de la possibilité de concilier le christianisme avec une organisation sociale libre reposant sur la propriété privée des moyens de production. Un christianisme vivant ne saurait exister à côté et au sein du capitalisme.

Toutefois, on peut se demander si l'avenir confirmera ses prédictions théoriques. Nul ne peut prévoir avec certitude l'évolution future de l'Église et du christianisme. La papauté et le christianisme sont placés aujourd'hui en face de problèmes infiniment plus difficiles que ceux qu'ils ont dû résoudre au cours d'une histoire vieille déjà de plus de mille ans. Le nationalisme chauvin menace dans ses fondements l'Église universelle. Jusqu'à présent elle a réussi grâce à la subtilité de sa politique à préserver le principe de la catholicité au milieu du tumulte des luttes nationales, mais elle apprend chaque jour que son existence est incompatible avec le maintien des idées nationalistes. Si elle ne veut pas périr et céder la place à des Églises nationales, force lui est de refouler le nationalisme en lui opposant une idéologie qui rende possibles la coexistence pacifique et la coopération des peuples, mais en s'engageant dans cette voie l'Église devrait nécessairement aboutir au libéralisme, car aucune autre doctrine n'en pourrait tenir lieu.

Si l'Église romaine veut trouver une issue à la crise où l'a précipitée le nationalisme il lui faudra subir des modifications profondes. Il se peut que cette transformation, que cette rénovation la conduise à admettre sans réserve l'indispensabilité de la propriété privée des moyens de production.

Les expériences que l'Église a faites avec l'athéisme des bolchevistes en Russie, et avec l'antichristianisme nationaliste de l'Allemagne hitlérienne, ont dû l'incliner à comprendre que ce n'est pas le libéralisme, mais que ce sont au contraire les adversaires les plus résolus du libéralisme qui constituent pour elle un danger.

Ainsi l'évolution politique a rapproché l'Église du libéralisme.

Un grand nombre des meilleurs esprits de notre temps ont assigné à l'Église catholique ainsi qu'au christianisme réformé des disciples de Calvin, un rôle éminent dans les plans qu'ils ont élaborés pour sauver notre civilisation menacée.

On remarque, dans les écrits des défenseurs de la foi, une compréhension croissante pour le programme économique du libéralisme et pour les services que le capitalisme a rendus à la civilisation. Peut-être l'espoir est-il permis que le christianisme et le libéralisme puissent travailler en commun à la reconstruction de l'œuvre de la civilisation que leurs ennemis communs ont détruite.

CHAPITRE IV — DU SOCIALISME MORAL, ET DU NÉO-CRITICISME EN PARTICULIER

1. — L'impératif catégorique comme fondement du socialisme

Engels a vu dans le mouvement ouvrier allemand l'héritier de la philosophie allemande classique[1]. Il serait plus exact de dire que le socialisme allemand en général — et non pas seulement le marxisme — a été le successeur de la philosophie idéaliste. Le socialisme doit la domination qu'il a pu s'assurer sur l'esprit allemand à la conception de la société des grands penseurs allemands. Une ligne facile à reconnaître conduit de la conception mystique du devoir de Kant et de l'idolâtrie de l'État de Hegel à la pensée socialiste. Quant à Fichte, c'est déjà un socialiste.

La philosophie qui a renouvelé en Allemagne le criticisme kantien au cours des dernières décades et dont on a tant vanté les mérites a été également utile au socialisme. Les néo-kantiens, en particulier Albert Lange et Hermann Cohen, se sont ralliés au socialisme. Parallèlement, des marxistes se sont efforcés de concilier leur doctrine avec le néo-criticisme. À mesure qu'est apparue la fragilité des bases du marxisme, les essais se sont multipliés pour étayer les idées socialistes au moyen de la philosophie critique.

La morale est la partie la plus faible du système de Kant. On y sent passer sans doute le souffle de ce grand esprit. Mais la beauté qu'on découvre dans les détails ne permet pas d'oublier que le point de départ de cette morale est déjà mal choisi et qu'elle repose sur une conception erronée. Elle n'a pas réussi dans son effort désespéré pour déraciner l'eudémonisme. Dans la morale, Bentham, Mill et Feuerbach l'emportent sur Kant. Celui-ci a tout ignoré de la philosophie sociale de ses contemporains, Fergusson et Adam Smith. L'économie politique lui est demeurée étrangère. Ses développements sur la vie en société se ressentent de ces déficiences.

Dans ce domaine, les néo-kantiens n'ont pas été plus loin que leur maître. Il leur manque, comme à Kant, d'avoir compris la loi fondamentale de la société, la division du travail. Ils voient seulement que la répartition des revenus ne répond pas à leur idéal, que ce ne sont pas ceux qu'ils estiment les plus dignes qui ont les revenus les plus élevés mais ceux qu'ils méprisent comme philistins. Ils cons-

[1] Cf. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 5e éd., Stuttgart, 1910, p. 58.

tatent qu'il y a des indigents et des miséreux et ils ne cherchent pas à se rendre compte si cela est imputable à l'institution de la propriété individuelle ou au contraire aux restrictions apportées à cette propriété ; aussi ces observateurs des choses terrestres, étrangers à la vie active, ont-ils tôt fait de condamner une institution qui de prime abord leur est antipathique. Leur connaissance des faits sociaux s'arrête aux apparences. Ces hommes, dont la pensée aborde par ailleurs les problèmes avec audace, s'aventurent avec inquiétude et hésitation dans ce domaine. Visiblement, ils perdent toute objectivité parce qu'ils sont partie en la cause. En matière de philosophie sociale, il est souvent difficile, même à des penseurs indépendants, de se libérer de tout ressentiment. L'image de ceux dont la situation est meilleure déforme leur pensée ; des comparaisons s'imposent à leur esprit entre leur valeur personnelle et la médiocrité des autres, entre l'indigence où ils vivent et le luxe dont jouissent les autres, si bien qu'au bout du compte c'est la haine et l'envie et non la réflexion, qui dirigent leur plume.

Ainsi seulement s'explique qu'en philosophie sociale des penseurs aussi pénétrants que les néo-kantiens n'aient pas dégagé avec une entière clarté les points essentiels. On ne trouve même pas chez eux les rudiments d'un système de philosophie sociale cohérent. Ils présentent un certain nombre de remarques critiques insoutenables sur certaines questions sociales mais ils négligent de discuter les systèmes sociologiques les plus importants. Ils émettent des jugements sans avoir pris la peine d'étudier au préalable les résultats de l'économie politique.

L'idée qui sert de point de départ à leur socialisme se résume en général dans la phrase suivante : « Agis de telle sorte que ta personne et celle d'autrui soit toujours considérée par toi comme une fin et jamais uniquement comme un moyen. » Dans ces mots, Cohen voit « l'expression la plus profonde et la plus puissante de l'impératif catégorique ; ils renferment le programme moral du nouvel âge et de toute l'histoire à venir[1]. » Et il lui semble que de là au socialisme il n'y a qu'un pas. « L'idée que l'humanité a le privilège de devoir être traitée comme une fin conduit à l'idée du socialisme, du fait que tout homme doit être défini comme une fin dernière, comme une fin en soi[2]. »

Comme on le voit, cette tentative pour donner au socialisme un fondement moral repose uniquement sur l'affirmation que dans l'organisation de la société fondée sur la propriété privée des moyens de

[1] Cf. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, Berlin, 1904, p. 303 et suiv.
[2] Cf. *Ibid*., p. 304.

production, tous les hommes ou une partie d'entre eux sont considérés comme moyens et non comme fins. Cohen tient pour prouvé qu'il en est bien ainsi en réalité, de telle sorte que dans une société de cette espèce, il y a deux classes d'hommes, les possédants et les non-possédants, les premiers jouissant seuls d'une existence respectant la dignité humaine, les seconds étant condamnés à servir les premiers. On distingue aisément l'origine de cette conception. Elle a sa source dans les idées populaires sur les rapports entre les riches et les pauvres et elle s'appuie sur la philosophie sociale marxiste pour laquelle Cohen témoigne d'une grande sympathie sans avoir jamais cherché à la soumettre à un examen critique[1]. Cohen ignore complètement la théorie libérale de la société. Il considère comme un fait acquis qu'elle est entièrement dépourvue de valeur et juge inutile de la discuter. Et cependant une réfutation des conceptions libérales sur la nature de la société et sur le rôle de la propriété privée serait indispensable pour prouver que dans l'organisation sociale fondée sur la propriété privée des moyens de production les hommes sont considérés comme des moyens et non comme des fins. Car la théorie libérale de la société démontre sans doute que chaque homme voit tout d'abord dans tous les autres hommes un moyen qui lui sert à atteindre ses fins tandis qu'il est lui-même en retour pour les autres hommes un moyen au service de leurs fins, mais elle prouve aussi que précisément cette réciprocité qui fait que chacun est tout ensemble moyen et fin, permet d'atteindre le but suprême de la vie en société qui est d'assurer à tous ses membres une existence meilleure. La société n'est possible que parce que chaque individu est à la fois moyen et fin, parce que le bien-être de chacun est en même temps la condition du bien-être des autres. Ainsi l'opposition entre l'homme et ses semblables, entre fin et moyen se trouve résolue. C'est précisément ce fait que la comparaison avec l'organisme biologique doit rendre sensible. Car dans l'organisme comme dans la société il n'y a pas de parties qui soient exclusivement des moyens ou exclusivement des fins. Selon Kant, l'organisme est une entité « dans laquelle tout est réciproquement fin et moyen[2]. » Ainsi Kant a parfaitement

[1] « Le but direct de la production capitaliste n'est pas la production de marchandises, mais la production de la plus-value ou du profit sous sa forme évoluée ; non la production du produit, mais du surproduit... Dans cette conception les travailleurs apparaissent comme ce qu'ils sont en fait dans la production capitaliste : de simples moyens de production ; non pas comme des fins en soi et non pas comme fins de la production. » (Marx, *Theorien über den Mehrwert*, Stuttgart, 1905, II[e] partie, pp. 333 et suiv.). Marx n'a jamais compris que les travailleurs jouent également un rôle comme consommateurs dans le processus de la production.

[2] Cf. Kant, *Kritik der Urteilskraft* (Werke, *op. cit.*, t. VI, p. 265).

reconnu la nature de l'organisme. Mais — et en ceci il demeure très en arrière des grands sociologiques de son temps — il n'a pas vu que la société humaine est soumise à la même loi fondamentale.

Le point de vue téléologique qui distingue entre fin et moyens n'est admissible que dans la mesure où l'on fait de la volonté et de l'action des individus ou des groupes d'individus un objet d'étude. Dès que nous allons plus loin et considérons l'effet produit par cette action dans l'ensemble de la coopération sociale, ce point de vue perd toute signification. Pour tout individu agissant isolément, il existe une fin suprême et dernière, celle précisément que l'eudémonisme nous enseigne ; et en ce sens on peut dire que chaque homme est pour lui-même une fin, une fin en soi. Mais dans le cadre d'une étude qui embrasse l'ensemble de la société, ces expressions n'ont plus aucune valeur. Il n'est plus alors davantage permis de parler de fin qu'à propos de tout autre phénomène naturel. Quand nous demandons si dans la société tel ou tel individu est une fin ou un moyen, nous substituons dans notre pensée à la société, c'est-à-dire à cette œuvre de la coopération humaine qui ne se maintient que par la supériorité de rendement qui lui assure la division du travail sur le travail isolé, l'image d'un tout créé par une volonté et nous cherchons quelles fins cette volonté se propose. Ce n'est là penser ni en sociologue, ni en savant ; c'est penser en animiste.

La justification que Cohen donne à sa condamnation de la propriété privée montre à quel point il a peu tiré au clair ce problème fondamental. Les choses, pense-t-il, ont une valeur. Les personnes au contraire n'ont pas de valeur : elles ont une dignité. Fixer au travail un prix sur le marché est incompatible avec la dignité humaine[1]. Nous sommes ici en plein dans la phraséologie marxiste, dans la doctrine qui prétend que dans la société actuelle le travail est considéré comme une marchandise et qui condamne cette conception. C'est cette phrase fameuse qui a trouvé son écho dans les traités de Versailles et de Saint-Germain qui posent en principe que « le travail ne doit pas être considéré simplement comme une marchandise ou un article de commerce[2]. » Il est inutile de s'arrêter à ces exercices scolastiques qui ne recouvrent aucune pensée.

On n'éprouvera donc aucun étonnement à retrouver chez Cohen toute la gamme des formules qui ont été forgées depuis des siècles contre la propriété individuelle. Il condamne la propriété parce que le propriétaire, en acquérant la faculté d'imposer à autrui certains ac-

[1] Cf. Cohen, *Ethik des reinen Willens, o. c.*, p. 305 ; cf. également Steinthal, *o. c.*, pp. 266 et suiv.

[2] Cf. article 427 du traité de Versailles et article 372 du traité de Saint-Germain.

tes, devient en fait propriétaire de la personne d'autrui[1]. Il condamne la propriété parce qu'elle prive le travailleur du fruit de son travail[2].

On reconnaît sans peine que le fondement que l'école kantienne donne au socialisme nous ramène toujours aux idées que les différents écrivains socialistes se sont faites de l'économie, en particulier aux conceptions de Marx et des doctrinaires socialistes qui ont subi son influence. Tous leurs arguments sont empruntés à l'économie politique ou à la sociologie. Et ils ne résistent pas à l'examen.

2. — Le devoir du travail comme fondement du socialisme

« Si quelqu'un ne veut pas travailler, il ne doit pas manger non plus. » Ainsi s'exprime saint Paul dans sa deuxième épître aux Thessaloniciens[3]. Cette exhortation au travail s'adresse à ceux qui prétendent exploiter leur christianisme pour vivre aux dépens des membres actifs de la communauté. Elle les invite à assurer eux-mêmes leur existence et à ne pas tomber à charge à la communauté[4]. Privée de son contexte, elle a été de tout temps interprétée comme une condamnation des revenus qui n'ont pas leur source dans le travail[5]. Elle exprime sous la forme la plus ramassée une exigence morale que l'on n'a pas cessé de reprendre avec la plus grande insistance.

Une phrase de Kant nous permet de dégager la suite d'idées qui a conduit à formuler cette exigence : « L'homme peut ruser tant qu'il veut ; il ne saurait contraindre la nature à modifier ses lois. Ou bien l'homme doit travailler lui-même, ou d'autres doivent le faire pour lui ; et le travail qu'il exige des autres les prive d'une portion de leur bonheur égale au supplément qu'il s'est assuré lui-même sur la commune mesure[6]. »

Il est important de préciser que Kant n'a pas réussi à donner à la condamnation de la propriété individuelle que cette phrase implique, une justification qui ne soit pas utilitariste et eudémoniste. L'idée dont il part, c'est que la propriété privée aboutit à imposer à certains

[1] Cohen, *Ibid.*, p. 572.

[2] *Ibid.*, p. 578.

[3] *II^e épître aux Thessaloniciens*, III, 10. Sur l'authenticité de cette lettre, qui ne serait pas de saint Paul, cf. Pfleiderer, *o. c.*, t. I, pp. 95 et suiv.

[4] Par contre, dans la *I^re épître aux Corinthiens* (IX, 6, 14), saint Paul soutient la prétention des Apôtres de vivre aux frais de la communauté.

[5] Todt (*Der radikale deutsche Sozialismus und die chritliche Gesellschaft*, 2^e éd., Wittenberg, 1878, pp. 306-319) nous offre un bon exemple de la façon dont on a cherché à justifier au moyen de passages de ce genre extraits du Nouveau Testament les formules du mouvement antilibéral moderne.

[6] Cf. Kant, *Fragmente aus dem Nachlass* (Œuvres complètes, éd. par Hartenstein, t. VIII, Leipzig, 1868, p. 622).

un supplément de travail pour permettre à d'autres de vivre dans l'oisiveté. Si l'on objecte que la propriété privée et les inégalités de fortune n'enlèvent rien à personne, que tout au contraire dans une société où elles n'existeraient pas le rendement de la production serait plus faible, de telle sorte que la part revenant à chacun serait inférieure à celle que le travailleur sans avoir reçoit comme revenu dans la société fondée sur la propriété privée, la critique kantienne n'a rien à répondre. Elle s'effondre dès qu'on prouve la fausseté de l'affirmation selon laquelle les loisirs des possédants sont acquis au prix d'un effort supplémentaire des non-possédants.

Dans cet argument éthique dirigé contre la propriété privée, il apparaît clairement que tout jugement moral porté sur des faits sociaux se ramène en dernière analyse à des considérations sur leur valeur économique. La condamnation morale d'une institution qu'on s'abstient de rejeter du point de vue utilitariste apparaît toujours, quand on y regarde de plus près, comme étrangère à la morale. En réalité, dans tous les cas où il semble que nous soyons en présence d'une telle condamnation, nous n'avons affaire qu'à une conception différente des rapports de causalité en matière d'économie.

Ce fait a pu échapper à l'observation parce que ceux qui cherchaient à réfuter la condamnation de la propriété privée au nom de la morale ont eu recours à une argumentation déficiente. Au lieu de s'appuyer sur l'efficacité sociale de l'institution de la propriété privée, ils se sont contentés le plus souvent d'invoquer le droit du propriétaire ou bien de faire remarquer que le propriétaire lui-même n'est pas entièrement inactif, qu'il a dû travailler pour acquérir sa propriété et qu'il doit travailler encore pour la conserver. L'insuffisance de tels raisonnements est évidente. Invoquer le droit existant est un non-sens quand il s'agit précisément d'établir ce que doit être le droit. Invoquer le travail que le propriétaire a fourni ou qu'il fournit encore, c'est méconnaître la nature du problème qui n'est pas de savoir si tout travail mérite salaire, mais si la propriété privée des moyens de production est justifiée et si, dans l'affirmative, on peut tolérer l'inégalité dans sa répartition.

C'est pourquoi encore toute considération sur la légitimité des prix au point de vue moral est absolument impossible. Le jugement moral a le choix entre deux formes d'organisation de la société : l'une reposant sur la propriété privée, l'autre sur la propriété collective des moyens de production. Le choix une fois fait — choix qui dans la morale eudémoniste ne peut s'effectuer qu'en considération de l'efficacité de chacune de ces deux formes —, il n'est plus permis de qualifier d'immorales les conséquences inhérentes à l'ordre social choisi. Car tout ce qui est nécessaire à l'organisation sociale en fa-

veur de laquelle on s'est prononcé, est moral, tout le reste est immoral.

3. — L'égalité des revenus est-elle un postulat de la morale ?

La science ne peut être invoquée ni pour appuyer, ni pour combattre l'affirmation que tous les hommes doivent avoir le même revenu. Nous sommes ici en présence d'un postulat moral qui ne relève que du jugement subjectif. La tâche de la science ne peut ici consister qu'à montrer à quel prix on pourrait réaliser cette égalité, c'est-à-dire quelles autres fins devraient lui être sacrifiées.

La plupart, sinon la totalité, des partisans de la plus grande égalité possible dans la répartition des revenus ne se rendent pas compte en effet qu'il s'agit là d'une exigence dont on ne peut faire une réalité qu'en renonçant à d'autres fins. On se représente la somme des revenus comme une constante et l'on s'imagine qu'il s'agit seulement d'en rendre la répartition plus égale qu'elle ne l'est dans la société reposant sur la propriété privée des moyens de production. Les riches abandonneront la partie de leur revenu qui dépasse le revenu moyen et les pauvres recevront ainsi ce qui leur manque pour atteindre ce revenu. Mais le revenu moyen restera le même. Il est indispensable de bien se rendre compte de l'erreur sur laquelle repose cette conception. Nous pourrions montrer que, de quelque façon que l'on se représente le nivellement des revenus, il conduira toujours nécessairement à une régression très appréciable de l'ensemble des revenus de la nation et par là même à un abaissement du revenu moyen attribué à chacun. Mais s'il en est ainsi, la question change entièrement d'aspect : il faut alors décider si l'on prend parti pour la répartition égale des revenus, le revenu moyen étant inférieur, ou pour leur répartition inégale, le revenu moyen étant supérieur.

Le choix dépendra naturellement avant tout de l'évaluation que l'on fera de l'abaissement du revenu moyen résultant du changement intervenu dans le mode de répartition des revenus. Si l'on estime que cet abaissement sera tel, dans la société réalisant le postulat de l'égalité des revenus, que chacun n'aura qu'un revenu inférieur à celui des plus pauvres dans la société actuelle, l'attitude que l'on adoptera à l'égard de ce postulat sera toute différente de celle du socialisme sentimental d'aujourd'hui. Si l'on admet comme vrai tout ce qui a été dit dans la deuxième partie de ce livre sur l'infériorité de la productivité en régime socialiste et plus particulièrement sur l'impossibilité de tenir sous ce régime une comptabilité de l'économie, l'argument du socialisme moral dont nous venons de parler s'écroule à son tour.

Il n'est pas vrai que la pauvreté des uns soit la condition de la richesse des autres[1]. Le remplacement de l'organisation capitaliste de la société par une organisation où les inégalités de revenus seraient supprimées, entraînerait un appauvrissement général. Si paradoxal que cela puisse paraître au profane, les pauvres n'ont ce qu'ils ont que parce qu'il y a des riches.

Mais si nous rejetons comme insoutenable la thèse qui défend l'obligation du travail pour tous et l'égalité des fortunes et des revenus en alléguant que l'oisiveté et la richesse des uns augmente le travail et la pauvreté des autres, alors il ne reste plus d'autre fondement à ces postulats « moraux » que la jalousie. Personne ne doit être oisif s'il faut que je travaille ; personne ne doit être riche si moi je suis pauvre. Ainsi il apparaît sans cesse que la haine constitue le seul fondement de toutes les idées socialistes.

4. — La condamnation esthético-morale de l'économie du profit

Un autre reproche que les philosophes adressent à l'économie capitaliste est qu'elle encourage démesurément le désir du gain. L'homme n'est plus le maître, mais l'esclave du processus économique ; il oublie que l'économie doit servir à la satisfaction des besoins, qu'elle est un moyen et non une fin en soi. Sa vie s'épuise dans une incessante course au profit, sans qu'il lui reste jamais aucun loisir pour le recueillement intérieur et les seules vraies jouissances. Il use ses meilleures forces dans la lutte quotidienne épuisante de la libre concurrence. Et les regards du moraliste se tournent vers un passé depuis longtemps révolu qui lui apparaît tout embelli de couleurs romantiques : le patricien romain réfléchissant tranquillement dans sa villa aux problèmes du Portique ; le moine du Moyen-âge partageant ses heures entre la prière et la lecture des anciens auteurs ; le prince de la Renaissance réunissant à sa cour écrivains et artistes ; la maîtresse de maison du XVIII[e] siècle, dans le salon de laquelle les Encyclopédistes exposaient leurs idées. Ce sont là en vérité de superbes tableaux qui nous remplissent du regret du passé. Et l'horreur que nous inspire le présent s'accroît quand on met en regard d'images aussi brillantes l'existence des classes non cultivées de notre époque.

La faiblesse de cette démonstration, qui s'adresse davantage au sentiment qu'à la raison, ne résulte pas simplement de l'absurdité visible qu'il y a à opposer ainsi les plus hautes manifestations de la vie cultivée de tous les siècles et de tous les peuples aux aspects les

[1] Comme le croit, par exemple, saint Thomas d'Aquin ; cf. Shreiber, *Die volkswirtschaftlichen Anschauungen der Skolastik seit Tomas von Aquin*, Iéna, 1913, p. 18.

plus sombres de la vie moderne. De toute évidence on n'a pas le droit de comparer la vie d'un Périclès ou d'un Mécène à celle d'un de nos contemporains pris au hasard dans la foule. Il n'est pas vrai que la soif moderne du profit ait étouffé dans le cœur de l'homme tout sentiment du beau et du sublime. La richesse qu'a créée la civilisation bourgeoise n'est pas consacrée uniquement à des jouissances inférieures. Rappelons seulement la popularité dont a joui la musique sérieuse au cours des dernières décades, précisément dans les couches sociales qui sont plongées dans la vie active la plus intense. Jamais l'art n'a rencontré une telle faveur dans d'aussi vastes couches de la population. Que la grande foule marque encore une préférence pour les plaisirs grossiers, cela n'est pas spécial à notre temps et il en sera toujours ainsi. Dans la communauté socialiste le bon goût ne sera sans doute pas le partage de tous.

L'homme moderne a toujours devant les yeux la possibilité de s'enrichir par son travail ou ses entreprises. Dans le passé, où l'économie était soumise à des règles plus étroites, cette possibilité n'existait pas toujours au même degré. On naissait riche ou pauvre et on le demeurait toute sa vie à moins d'un hasard inattendu où le travail et l'esprit d'entreprise n'avaient aucune part. C'est pourquoi il y avait des riches qui demeuraient sur les sommets et des pauvres confinés dans les bas-fonds. Il en va autrement dans l'économie capitaliste, où le riche devient aisément pauvre et le pauvre aisément riche. Ayant pour ainsi dire en main sa propre destinée et celle des siens, chaque individu s'efforce de s'élever aussi haut que possible. On ne peut jamais être assez riche, parce que dans la société capitaliste aucune richesse n'a une durée éternelle. La propriété du seigneur féodal ne dépendait que de lui. Si ses méthodes de production étaient mauvaises, il avait moins à consommer ; mais tant qu'il ne s'endettait pas, il conservait son bien. Au contraire le capitaliste qui prête son capital, l'entrepreneur qui produit lui-même doivent affronter l'épreuve du marché. La ruine frappe celui qui place mal ses capitaux ou qui produit trop cher. Il n'y a plus de postes tranquilles d'où l'on puisse contempler l'agitation des hommes. Même les capitaux investis dans la propriété foncière ne peuvent plus aujourd'hui être soustraits à l'influence du marché ; même l'agriculture a des méthodes de production capitalistes. De nos jours, il faut s'enrichir si l'on ne veut pas s'appauvrir.

Quiconque veut éliminer cette contrainte qui oblige l'homme à travailler et à entreprendre doit bien se rendre compte qu'il sape les fondements de notre prospérité. Si, en 1914, la terre était capable de nourrir beaucoup plus d'hommes qu'à aucune autre époque et de leur assurer une vie bien meilleure que celle de leurs ancêtres, c'est

au règne du profit qu'on en était redevable. Quiconque veut remplacer l'activité affairée qui règne aujourd'hui par la contemplation qui caractérisait une époque révolue condamne à la famine d'innombrables millions d'hommes.

Dans la société organisée selon le mode socialiste, l'activité qui règne aujourd'hui dans les comptoirs et les fabriques ferait place à la sage lenteur qui caractérise les méthodes de travail des administrations. L'homme d'affaires qui vit dans la fébrilité de la société moderne serait remplacé par un fonctionnaire. Ceux qui se croient qualifiés à juger la valeur du monde et de ses institutions diront si ce serait là un progrès pour la civilisation, ils diront si leurs commis d'administration représentent vraiment un type d'humanité idéale qu'on doive s'efforcer de réaliser à tout prix.

De nombreux socialistes se sont employés à décrire avec le plus grand zèle les avantages qu'une société composée de fonctionnaires présente sur une société d'individus appliqués à la recherche du profit[1]. Dans cette dernière société (*Acquisitive Society*), tous les hommes ne s'occupent que de leurs intérêts personnels ; dans la société de fonctionnaires (*Functional Society*), chacun accomplit sa tâche au service de tous. Dans la mesure où cette surestimation du fonctionnarisme ne repose pas sur une méconnaissance de la nature de l'organisation sociale fondée sur la propriété privée des moyens de production, elle n'est pas autre chose qu'une forme nouvelle du mépris pour le bourgeois laborieux qui a toujours caractérisé le guerrier, le littérateur et le bohême.

5. — Contribution du capitalisme à la civilisation

Le manque de clarté et de sincérité du socialisme moral, les faiblesses de sa logique et son manque complet de critique scientifique font de lui, au point de vue philosophique, le produit d'une époque de décadence. Il est l'expression spirituelle du déclin de la civilisation européenne au tournant de la fin du XIX^e^ et du début du XX^e^ siècle. Sous son signe s'est effectuée la chute qui a précipité la nation allemande et toute l'humanité de la plus haute splendeur dans l'abîme le plus profond. C'est lui qui a créé les conditions spirituelles qui ont rendu possibles la guerre mondiale et le bolchevisme. Les théories de la violence ont triomphé dans le formidable massacre de

[1] Cf. Ruskin, *Unto this last* (Tauchnitz Éd.), pp. 19 et suiv. ; Teinbach, *Erweb und Beruf*, Vienne, 1896, pp. 13 et suiv. ; Otto Conrad, *Volkwirtschaftspolitik oder Erwerbspolitik*, Vienne, 1918, pp. 5 et suiv. ; Tawney, *op. cit.*, pp. 38 et suiv.

la guerre mondiale qui a clos l'époque où la civilisation avait connu le plus bel épanouissement de toute l'histoire.

Dans le socialisme moral, la méconnaissance des conditions de la vie en société s'allie au ressentiment de tous les défavorisés du sort. L'impuissance à comprendre les problèmes difficiles que pose la vie en société donne à ses partisans l'assurance et l'inconscience avec lesquels ils s'imaginent pouvoir résoudre en se jouant les questions sociales. Ils puisent dans la haine une force d'indignation qui trouve à coup sûr un écho dans le cœur de tous ceux qu'animent les mêmes sentiments. La flamme de leur éloquence a son origine dans l'enthousiasme romantique pour l'absence de toute règle. Le désir d'être délivré de toute contrainte sociale est profondément ancré dans le cœur de tout homme ; il s'y mêle l'aspiration vers un état de choses où tous les désirs et tous les besoins imaginables seraient pleinement satisfaits. La raison montre que l'on ne doit pas céder à ce désir de liberté absolue si l'on ne veut pas retomber dans la plus grande misère et que, d'autre part, cette aspiration est irréalisable ; lorsque le raisonnement fait défaut, la voie est ouverte au romantisme, ce qu'il y a d'antisocial dans l'homme l'emporte sur l'esprit.

Le mouvement romantique, qui s'adresse avant tout à l'imagination, dispose d'un vocabulaire très riche. Ses rêves se parent de couleurs dont l'éclat ne peut être dépassé. Les éloges du romantisme éveillent une nostalgie infinie, ses condamnations, le dégoût et le mépris. Ses aspirations sont dirigées vers un passé qu'il ne considère pas d'un regard froid, mais dont il se fait une image idéalisée et vers un avenir qu'il façonne à sa fantaisie. Entre cet avenir et ce passé il voit la médiocrité quotidienne, la vie de travail de la société « bourgeoise » et il n'a pour elle que haine et répulsion. Le bourgeois incarne à ses yeux tout ce qui existe de nuisible et de mesquin. Il vagabonde dans les lointains, prône les temps et les pays les plus divers ; il n'y a que le présent qu'il soit incapable de comprendre et d'apprécier.

Les grands artistes, ceux que l'on place au premier rang sous le nom de classiques, ont compris le sens profond de l'ordre bourgeois. Les romantiques l'ont ignoré. Ils sont trop mesquins pour chanter la chanson de la société bourgeoise. Ils accablent de leurs moqueries les bourgeois. Ils méprisent « la morale des épiciers » ; ils tournent la loi en dérision. Leur regard distingue avec une acuité extraordinaire toutes les tares de la vie terrestre et ils ont tôt fait de les attribuer aux imperfections des institutions sociales. Aucun romantique n'a pu reconnaître la grandeur de la civilisation capitaliste. Qu'on essaie pourtant de mettre en parallèle les réalisations du christianisme et celle de la « morale des épiciers. » Le christianisme s'est fort bien

accommodé de l'esclavage et de la polygamie. Il a sanctifié la guerre, il a, au nom du Seigneur, brûlé les hérétiques et semé la dévastation. La morale des épiciers tant décriée a fondé la liberté individuelle, elle a fait de la femme la compagne de l'homme et son égale, elle a proclamé l'égalité devant la loi, la liberté de pensée et la liberté de parole. Elle a déclaré la guerre à la guerre, elle a aboli la torture et adouci la cruauté des peines. Quelle force civilisatrice peut se glorifier de semblables réalisations ? La civilisation bourgeoise a créé et répandu un bien-être en comparaison duquel le train de vie de toutes les cours royales du passé apparaît misérable. Il était même possible avant la guerre mondiale aux couches sociales les moins favorisées de la population urbaine, non seulement de se vêtir et de se soigner convenablement, mais encore de goûter de véritables jouissances artistiques et même d'entreprendre des voyages dans des pays lointains. Mais les romantiques ne considéraient jamais que ceux dont la situation était encore mauvaise, parce que la civilisation bourgeoise n'avait pas encore créé suffisamment de richesses pour procurer à tous l'aisance ; jamais ils n'ont jeté un regard sur ceux qui avaient acquis le bien-être[1]. Ils n'ont jamais vu que la boue et la misère que la civilisation capitaliste renfermait encore comme un héritage du passé et jamais ils n'ont aperçu les valeurs créées par cette civilisation elle-même.

[1] L'histoire de l'économie anglaise a détruit la légende qui prétendait que l'apparition de la grande industrie avait entraîné une aggravation de la situation sociale des classes laborieuses. Cf. Hutt, *The Factory System of the Early 19th century* (Economica, tome VI, 1926, pp. 78 et suiv.) ; Clapham, *An Economic history of modern Britain*, deuxième édition, Cambridge, 1930, pp. 548 et suiv.

CHAPITRE V — LA DÉMOCRATIE ÉCONOMIQUE

1. — Le slogan de la « démocratie économique »

Parmi tous les arguments apportés en faveur du socialisme, il en est un qui acquiert une importance sans cesse croissante. Il se résume dans la formule « self-government in industry. » De même que dans le domaine politique l'absolutisme du roi a été détruit par l'accession du peuple à la participation au pouvoir puis à la pleine souveraineté, de même l'absolutisme des propriétaires des moyens de production et des entrepreneurs doit être supprimé par les consommateurs et les travailleurs. La démocratie demeurera imparfaite tant que chacun devra se plier à l'arbitraire des possédants. La plus grande tare du capitalisme n'est pas l'inégalité des revenus. La puissance qu'il confère aux possédants sur les autres citoyens est plus insupportable encore. Tant que subsistera cet état de choses, on n'aura pas le droit de parler de liberté individuelle. Le peuple doit prendre en mains l'administration de l'économie comme il a fait du gouvernement de l'État. Sous cette argumentation se dissimule une double erreur. Elle méconnaît d'une part la nature de la démocratie politique et sa fonction, et d'autre part le véritable caractère de l'organisation sociale fondée sur la propriété privée des moyens de production[1].

Ainsi que nous l'avons déjà montré, l'essence de la démocratie ne consiste pas dans un système d'élections, de délibérations et de votes, que l'on recoure d'ailleurs à la consultation directe du peuple ou à des assemblées quelconques issues de lui par voie d'élections. Ce ne sont là que les procédés techniques qui permettent le fonctionnement de la démocratie politique. La fonction de cette dernière est de créer la paix. Les institutions démocratiques assurent l'accomplissement de la volonté du peuple en matière politique, en lui faisant élire gouvernants et administrateurs. Ainsi se trouve écarté tout

[1] « The central wrong of the Capitalist System is neither the poverty of the poor nor the riches of the rich : it is the power which the mere ownership of the instruments of production gives to a relatively small section of the community over the actions of their fellow-citizens and over the mental and physical environment of successive generations. Under such a system personal freedom becomes, for large masses of the people, little better than a mockery... What the Socialist aims at is the substitution, fot this Dictatorship of the Capitalist, of government of the people by the people and for the people, in all the industries and services by which the people live. » (Sidney and Beatrice Webb, *A Constitution for the Socialist Commonwealth of Great Britain*, Londres, 1920, pp. xii et suiv.) Cf. également Cole, *Guild Socialism Re-stated*, Londres, 1920, pp. 12 et suiv.

danger qui pourrait menacer le déroulement paisible de l'évolution sociale du fait d'un désaccord entre la volonté des gouvernants et l'opinion publique. La guerre civile est évitée lorsqu'il existe des institutions qui permettent un changement pacifique de gouvernement. Sur le plan économique, dans une société fondée sur la propriété privée des moyens de production, il n'est pas nécessaire pour atteindre ce même but de recourir à des institutions analogues à celles que la démocratie a créées sur le plan politique. La libre concurrence y pourvoit à elle seul. Toute production doit nécessairement s'adapter aux désirs des consommateurs. Dès qu'elle n'y répond plus, elle cesse d'être rentable. Ainsi la libre concurrence assure la soumission des producteurs à la volonté des consommateurs et le transfert des moyens de production, des mains de ceux qui refusent ou sont incapables de répondre aux exigences des consommateurs, dans les mains d'individus plus aptes à diriger la production. C'est le consommateur qui est le maître de la production. Considérée de ce point de vue, l'économie est une démocratie dans laquelle chaque centime joue le rôle d'un bulletin de vote. Elle est une démocratie dont les représentants ne jouissent que d'un mandat toujours révocable[1].

C'est une démocratie des consommateurs. Les producteurs en tant que tels n'ont pas la possibilité de donner à la production son orientation. Il en est ainsi aussi bien de l'entrepreneur que de l'ouvrier, contraints l'un et l'autre d'obéir en définitive aux vœux des consommateurs. Il ne saurait d'ailleurs en être autrement. La production ne peut être réglée que par les consommateurs ou les producteurs. Que ce soient les consommateurs qui s'en chargent est une évidente nécessité puisque la production n'a pas sa fin en soi mais dans la consommation. En tant que producteur, tout citoyen qui participe à l'économie fondée sur la division du travail est un mandataire de la communauté et doit lui obéir. Ce n'est qu'en tant que consommateur qu'il intervient dans l'orientation de la production.

Ainsi l'entrepreneur ne fait qu'assurer la marche de la production. Qu'il exerce sur le travailleur un certain pouvoir, cela est clair ; mais ce pouvoir n'est pas arbitraire. Il est contraint de s'en servir

[1] « The market is a democracy where every penny gives a right of vote » (Fetter, pp. 394, 410). Cf. également Schumpeter, *Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung*, Leipzig, 1912, pp. 32 et suiv. — Rien n'est plus absurde que de poser un problème comme celle-ci : « Lorsqu'on construit un immeuble à loyer dans une grande ville, les locataires futurs sont les derniers à être consultés » (Lenz, *Macht und Wirtschaft*, Munich, 1915, p. 92). Tout constructeur d'immeubles cherche à construire de manière à répondre le mieux possible aux désirs des locataires futurs afin de louer les appartements le plus rapidement et le plus cher possible. — Cf. également les vues concluantes de Withers, *The Case for Capitalism*, Londres, 1920, pp. 41 et suiv.

conformément aux exigences d'une production répondant aux désirs des consommateurs. Le salarié dont le regard ne dépasse pas l'horizon étroit de sa tâche quotidienne, peut considérer que l'entrepreneur règle arbitrairement la marche de son exploitation. Il est naturel que, de son point d'observation, il ne distingue pas les grandes lignes et le plan de l'ensemble. Il en est surtout ainsi lorsque les dispositions prises par l'entrepreneur atteignent l'ouvrier dans ses intérêts immédiats. Il lui est impossible de comprendre que l'entrepreneur travaille sous le joug d'une loi rigoureuse. Sans doute est-il loisible à ce dernier de lâcher à tout moment la bride à sa fantaisie. Il peut renvoyer arbitrairement des ouvriers, s'entêter dans des procédés de production désuets, choisir à dessein des méthodes de travail inadéquates et s'inspirer dans la conduite de ses affaires de motifs étrangers à la satisfaction des vœux des consommateurs. Mais, s'il agit ainsi, et dans la mesure où il le fait, il doit en supporter les conséquences, et, s'il ne s'arrête pas à temps, il se voit relégué par la perte totale de son bien dans une situation où il ne peut plus nuire. Il n'est pas nécessaire pour cela d'assurer un contrôle particulier de sa conduite. Le marché s'en charge avec plus de rigueur et de précision que ne pourrait le faire une surveillance exercée par le gouvernement ou d'autres organes de la société[1].

Toute tentative pour substituer au règne des consommateurs le règne des producteurs est absurde car elle serait en contradiction avec le but même de la production. Nous en avons déjà examiné de plus près un exemple, le plus important dans le monde moderne : celui de la conception syndicaliste de l'économie. Ce qui vaut pour cette dernière vaut pour toute autre politique des producteurs. Toute économie est nécessairement une économie des consommateurs. L'absurdité de toutes les tentatives pour créer la « démocratie économique » au moyen d'institutions syndicalistes, apparaît en pleine lumière quand on transpose les choses sur le plan politique. Y aurait-il démocratie s'il appartenait aux juges de décider quelles lois doivent être valables et selon quelles méthodes on doit dire le droit, ou encore aux soldats de décider au service de qui ils doivent mettre leurs armes et comment doit être employée la force qui leur est confiée ? Non, juges et soldats en tant que tels n'ont qu'à obéir si l'on ne veut pas que s'établisse en leur faveur un despotisme arbitraire. On ne saurait méconnaître plus gravement l'essence de la démocratie qu'en revendiquant pour l'industrie le droit de s'administrer elle-

[1] C'est ce qu'ont méconnu totalement par exemple les époux Webb (*Op. cit.*, p. xii) quand ils écrivent que les travailleurs doivent obéir aux ordres « of irresponsible masters, intent on their own pleasure or their own gain. »

même, l' « industrial self-government », pour reprendre l'expression connue.

Dans l'organisation socialiste non plus ce n'est pas aux travailleurs de décider de ce qui doit être fait dans les différentes branches de la production auxquelles ils appartiennent ; c'est là la tâche de l'autorité supérieure unique qui règle toutes les actions sociales. S'il n'en était pas ainsi, il ne s'agirait plus de socialisme, mais de syndicalisme, or entre syndicalisme et socialisme il n'y a pas de compromis possible.

2. — La consommation comme facteur déterminant de la production

On soutient parfois l'opinion que pour sauvegarder leurs intérêts particuliers, les entrepreneurs orientent la production dans un sens contraire aux intérêts des consommateurs. Les entrepreneurs n'éprouvent aucun scrupule « à provoquer ou à développer dans le public des besoins dont la satisfaction procure sans doute des sensations agréables d'ordre inférieur, mais est nuisible à ces valeurs supérieures que sont la santé et l'esprit. » Ainsi la lutte contre l'alcoolisme « qui constitue pour la santé du peuple et sa moralité une lourde menace » est rendue plus difficile par « les résistances que lui opposent le capitalisme de l'alcool. » L'habitude de fumer ne serait pas « si répandue et en semblable progression dans la jeunesse si des intérêts économiques n'étaient en jeu. » « Des articles de luxe, des babioles de toute espèce, la littérature pornographique » sont aujourd'hui « imposés au public parce que les producteurs en retirent ou en espèrent un profit[1]. » C'est un fait très connu que les armements formidables des grandes puissances et par suite la guerre elle-même ont été attribués aux machinations du « capitalisme des marchands de canon. »

Les entrepreneurs et capitalistes qui ont des capitaux à utiliser se tournent vers les branches de la production où ils espèrent pouvoir réaliser le plus grand profit. Ils cherchent à démêler les besoins futurs des consommateurs de façon à s'assurer une vue d'ensemble sur les demandes à venir. Étant donné que le capitalisme crée sans cesse pour tous de nouvelles richesses et permet d'assurer une satisfaction toujours plus complète des besoins, la possibilité est sans cesse offerte aux consommateurs de satisfaire des besoins qui devaient auparavant demeurer insatisfaits par la force des choses. De là l'im-

[1] Cf. Messer, *Ethik*, Leipzig, 1918, pp. 111 et suiv. ; Natorp, *Sozialidealismus*, Berlin, 1920, p. 13.

portance qu'a pour l'entrepreneur capitaliste la recherche des besoins jusque-là insatisfaits et qu'il serait désormais possible de satisfaire. C'est ce qu'on a en vue quand on dit que le capitalisme éveille des besoins latents à seule fin de les satisfaire.

Peu importe aux entrepreneurs et aux capitalistes la nature des objets que le consommateur désire. Ils ne sont que les serviteurs dociles du consommateur dont ils exécutent les ordres sans discussion. Lui indiquer quels biens il doit consommer n'est pas leur affaire. Ils lui livrent, s'il le désire, du poison et des armes de mort. Rien n'est plus faux que de croire qu'on gagne davantage en fabriquant des produits dont l'usage est nocif ou répondant à de bas appétits qu'en fabriquant des produits utiles ou destinés à la satisfaction de besoins supérieurs. Ce qui rapporte le plus, c'est ce qui correspond à la demande la plus pressante ; celui qui veut gagner de l'argent s'oriente vers les branches de la production où l'écart est le plus grand entre l'offre et la demande. Celui qui a déjà investi des capitaux dans une branche déterminée a sans doute intérêt à ce que la demande y augmente, il cherche à étendre les débouchés. Mais il ne saurait à la longue s'opposer aux variations des besoins du consommateur. De même il n'est pas avantageux pour lui à la longue que la demande des produits qu'il fabrique continue de s'accroître. Des entreprises concurrentes se créeraient qui ramèneraient bientôt son gain au niveau moyen.

Les hommes ne boivent pas de l'alcool parce qu'il existe des brasseries, des distilleries et des vignobles ; on fait de la bière, distille de l'alcool et cultive des vignes parce que les hommes demandent des boissons alcooliques. Le « capitalisme de l'alcool » n'est pas plus responsable de l'ivrognerie que des chansons à boire. Les capitalistes qui ont des actions de brasserie ou de distillerie auraient préféré acquérir des actions de maisons d'éditions pieuses, si la demande des ouvrages spirituels l'avait emporté sur celle des boissons spiritueuses. Ce n'est pas le capitalisme des armements qui a créé la guerre ; ce sont les guerres qui ont suscité le capitalisme des armements. Ce ne sont pas Krupp et Schneider qui ont dressé les peuples les uns contre les autres, ce sont les écrivains et les politiciens impérialistes.

Si l'on estime nuisibles l'alcool et la nicotine on n'a qu'à s'abstenir de leur usage. Si on le désire, on peut même inciter ses concitoyens à suivre cet exemple. Il est certain en tout cas que dans la société capitaliste dont le caractère essentiel est que chacun est tout ensemble maître et responsable de ses actions, on ne peut contraindre ses concitoyens à renoncer contre leur gré à l'alcool et à la nicotine. Que si par hasard on déplore de ne pouvoir diriger autrui à sa

guise, qu'on se console en pensant que réciproquement on est assuré de n'avoir pas à exécuter les ordres d'autrui.

Certains socialistes reprochent avant tout à l'organisation sociale capitaliste la variété des biens qu'elle produit. Au lieu de se borner à fabriquer des produits uniformes qui pourraient être exploités sur une très grande échelle, on fabrique des centaines et des milliers de types d'objets différents, ce qui entraîne un enchérissement de la production. Le socialisme au contraire ne mettrait à la disposition des camarades que des produits uniformes et il augmenterait ainsi la productivité de l'économie. En même temps il supprimerait les ménages familiaux séparés et les remplacerait par des cuisines communes et des habitations semblables à des hôtels ; cette méthode, en éliminant le gaspillage de forces de travail dans des cuisines et des logements étroits, destinés seulement à un petit nombre d'individus, accroîtrait la richesse sociale. Ce sont là des pensées que bien des écrivains socialistes ont développées en détail, et elles ont pris une importance toute particulière dans le socialisme de Rathenau[1].

La production capitaliste offre à chaque acheteur la possibilité de choisir entre les produits moins chers de la fabrication en série et les produits plus chers fabriqués spécialement pour satisfaire le goût d'individus particuliers ou de groupes restreints. On ne peut méconnaître qu'il existe dans le capitalisme une tendance à uniformiser progressivement la production et la consommation par le moyen de la standardisation. Les objets ayant leur utilisation dans le processus même de la production sont de jour en jour davantage standardisés. L'entrepreneur avisé a tôt fait de s'apercevoir qu'il a avantage à adopter le type standard qui coûte moins cher, dont les pièces détériorées peuvent être remplacées plus facilement et dont les utilisations sont plus nombreuses, de préférence aux objets dont chacun exige une fabrication particulière. Ce mouvement vers la standardisation du matériel employé dans la production est entravé aujourd'hui avant tout par le fait que de nombreuses exploitations sont indirectement ou même directement socialisées, en sorte que, le travail n'y étant pas organisé d'une façon rationnelle, on n'y attache aucune importance aux avantages que présente l'utilisation du matériel standardisé. Les administrations de l'armée, les offices de construction municipaux, les chemins de fer d'État et autres organismes, résistent avec un entêtement bureaucratique à l'adoption des types universellement utilisés. Pour unifier la production des machines, de l'outillage des fabriques et des produits semi-manufacturés, il n'est pas né-

[1] Cf. Rathenau, *Die neue Wirtschaft*, Berlin, 1918, pp. 41 et suiv. ; cf. également la critique de Wiese, *Freie Wirtschaft*, Leipzig, 1918.

cessaire d'instaurer les méthodes de production socialistes. Au contraire, le capitalisme y conduit de lui-même bien plus rapidement.

Il en va autrement des biens d'usage et de consommation. Si quelqu'un estime que la jouissance supérieure qu'il retire de la satisfaction des désirs particuliers résultant de son goût personnel compense l'économie qu'il réaliserait en achetant les articles uniformes de la production en série, il est impossible de lui démontrer objectivement qu'il est dans l'erreur. Si mon ami préfère se vêtir, se loger et manger selon sa fantaisie au lieu de suivre l'exemple de tout le monde, on ne peut lui en faire un grief. En effet son bonheur réside dans la satisfaction de ses désirs ; il veut mener la vie qu'il lui plaît et non celle que moi-même ou d'autres hommes mènerions à sa place. Ce sont ses jugements qui importent, non les miens ou ceux de « tout le monde ». Je peux dans certaines circonstances lui démontrer que les jugements qui sont à la base de son échelle de valeurs sont faux ; je peux, par exemple, lui prouver que les mets qu'il préfère ont une valeur nutritive moindre qu'il ne l'imagine. Mais s'il a fondé son échelle de valeurs non sur des vues insoutenables concernant certains rapports de cause à effet, mais sur des sentiments et des impressions subjectives, mes arguments ne pourront le toucher. Si, en dépit des avantages tant prônés de la vie d'hôtels et des cuisines communes, il préfère vivre une vie de famille indépendante parce que les sentiments qui s'expriment dans les mots : « maison » et « foyer » ont pour lui plus de poids que les arguments apportés en faveur de l'organisation sur le mode unitaire, il n'y a rien à répliquer. S'il veut meubler son logement selon son goût personnel et non selon le goût de la foule qui guide le fabricant de meubles, il est impossible de lui opposer aucun argument. Si connaissant les effets de l'alcool, il ne veut pas s'en abstenir parce qu'il est prêt à accepter en échange des joies de Bacchus tous les maux qu'entraîne la boisson, je peux sans doute estimer, du point de vue de ma propre échelle de valeurs, qu'il est fou, mais c'est sa volonté et son échelle de valeurs qui décide du plaisir qu'il éprouve. Si, comme dictateur ou comme membre d'une majorité despotique, j'interdis la consommation de l'alcool, je ne contribue pas par là à accroître le rendement de la production sociale. Ceux qui condamnent l'alcool s'en seraient abstenus sans qu'il eût été besoin de l'interdire. Mais, pour tous les autres, la suppression d'une jouissance qu'ils estiment supérieure à tout ce qu'ils peuvent acquérir en échange signifie une privation.

L'opposition qu'on établit entre la productivité et la rentabilité, dont nous avons montré qu'elle n'est d'aucune utilité pour la con-

naissance du processus d'une production orientée vers des buts donnés[1], conduit à des résultats erronés lorsqu'on veut l'appliquer aux fins de l'action humaine dans le domaine économique. Lorsqu'il s'agit des voies et moyens qui permettent d'atteindre un but donné, il est permis de considérer tel ou tel procédé comme plus idoine, c'est-à-dire comme donnant un rendement plus élevé. Mais, lorsqu'il s'agit d'apprécier si tel ou tel moyen apporte à l'individu une quantité de bien-être immédiat plus importante, on ne dispose plus d'aucun critère objectif. À ce moment, c'est la volonté subjective des hommes qui seule compte. Le fait que quelqu'un préfère boire de l'eau, du lait ou du vin ne dépend pas des effets physiologiques de ces breuvages, mais du cas que l'individu fait des effets qu'ils produisent sur lui. Si quelqu'un boit du vin plutôt que de l'eau, je n'ai pas le droit de considérer qu'il agit contrairement à la raison. Je peux tout au plus dire : « J'agirais autrement à sa place. » Lui seul est juge et non moi de la façon dont il veut être heureux.

Quand la communauté socialiste met à la disposition de ses membres non pas les marchandises qu'ils désirent consommer mais celles que les dirigeants estiment bonnes pour eux, la somme de satisfaction qu'ils peuvent éprouver n'est pas augmentée mais diminuée. On ne saurait appeler démocratie économique cette violence faite à la volonté de l'individu.

La différence essentielle entre la production capitaliste et la production socialiste réside précisément en ceci que dans la première les hommes se ravitaillent, tandis que dans la seconde ils sont ravitaillés. Le socialiste veut nourrir les hommes, les loger, les vêtir. Mais les hommes veulent manger, se loger, se vêtir, et ainsi de suite. Et chacun entend faire son bonheur à sa façon.

3. — Le socialisme comme expression de la volonté de la majorité

Aux yeux d'un grand nombre de nos contemporains, le fait qui emporte la décision en faveur du socialisme est qu'il est l'opinion dominante. « La grande majorité veut le socialisme ; les masses se refusent à supporter plus longtemps l'organisation capitaliste de la société. Telle est la raison pourquoi le socialisme doit être réalisé » Tel est le refrain qui revient sans cesse, mais ce n'est pas un argument de nature à convaincre ceux qui rejettent le socialisme. Certes, si la majorité le veut, le socialisme sera réalisé. Nul n'a mieux que les théoriciens libéraux montré qu'il est impossible de résister à l'opinion publique et que c'est toujours la majorité qui décide, même

[1] Cf. ci-dessus, p. 134, pp. 376 et suiv.

lorsqu'elle se trompe. Lorsque la majorité commet une erreur, la minorité n'est pas non plus justifiée à se plaindre d'avoir à en supporter elle aussi les conséquences. Car elle aussi a sa part de responsabilité en ce sens qu'elle n'a pas été capable de convertir la majorité. Mais lorsqu'on discute la question de savoir ce qui doit être, l'argument que la grande masse exige aujourd'hui avec impatience le socialisme n'aurait de valeur que si l'on considérait le socialisme comme une fin suprême devant être réalisée pour elle-même. Or il n'en est absolument pas ainsi. Comme toute organisation de la société, le socialisme n'est qu'un moyen et non une fin en soi. Ceux qui réclament le socialisme, tout comme ceux qui le repoussent, veulent le bien-être et le bonheur et ils ne sont socialistes que parce qu'ils croient que le socialisme est la voie la meilleure pour parvenir à ce but. Ils deviendraient libéraux s'ils acquéraient la conviction que l'organisation libérale de la société est plus propre que l'organisation socialiste à réaliser leurs vœux et c'est pourquoi affirmer que l'on doit se rallier au socialisme parce que la masse l'exige est l'argument le plus mauvais qu'on puisse opposer à un adversaire du socialisme. La volonté de la foule est la loi suprême pour les mandataires du peuple qui doivent exécuter fidèlement ses ordres. Celui qui veut diriger les esprits n'a pas à se courber devant cette loi. Celui-là seulement ouvre des voies nouvelles qui exprime son opinion et qui cherche à la faire adopter par ses concitoyens même lorsqu'elle s'écarte de l'opinion dominante. Ce n'est rien moins qu'une abdication de l'esprit que l'on prétend imposer au petit nombre d'hommes qui cherchent aujourd'hui à combattre le socialisme par des arguments. Et c'est déjà une conséquence de la socialisation de la vie intellectuelle qu'on puisse faire appel contre eux à un tel argument. Même dans les périodes les plus sombres de l'histoire on n'y a pas eu recours. On n'a jamais objecté à ceux qui s'élevaient contre les préjugés de la masse que leurs affirmations étaient fausses du seul fait que leur opinion n'était pas partagée par la majorité.

Si le socialisme est irréalisable, il le restera, même si tous les hommes veulent le voir réaliser.

CHAPITRE VI — LA MORALE CAPITALISTE

1. — La morale capitaliste et l'impossibilité de réaliser le socialisme

Les partisans du socialisme moral ne cessent d'affirmer que le socialisme exige comme condition préalable la purification morale des hommes. Tant qu'on ne sera pas parvenu à élever le niveau moral des hommes, il sera impossible de transposer l'organisation socialiste de la société du royaume des idées dans le domaine de la réalité. Les difficultés que rencontre la réalisation du socialisme doivent être cherchées principalement dans l'imperfection morale des hommes ; certains écrivains doutent qu'on puisse jamais surmonter cet obstacle ; d'autres se bornent à dire que le socialisme est irréalisable dans le présent ou dans un avenir prochain.

Nous avons montré les raisons qui rendent irréalisable la direction socialiste de l'économie. Si le socialisme est impossible ce n'est pas à cause du bas niveau de la moralité humaine, mais c'est parce que l'esprit humain n'est pas capable de résoudre les problèmes que l'organisation socialiste de la société pose à la raison. Le socialisme est irréalisable pour des raisons qui ne sont pas d'ordre moral mais d'ordre intellectuel. Il ne peut y avoir de société socialiste, parce qu'une telle société serait incapable de tenir ses comptes. Même des anges, s'ils n'étaient doués que de l'humaine raison, ne pourraient pas former une communauté socialiste.

Si la communauté socialiste pouvait tenir une comptabilité de son économie, sa réalisation serait possible sans qu'il soit pour cela nécessaire de modifier la moralité des hommes. Dans une société socialiste d'autres règles morales devraient être en vigueur que dans une société fondée sur la propriété privée des moyens de production ; les sacrifices provisoires que la société devrait exiger de l'individu ne seraient pas les mêmes que dans la société capitaliste. Mais s'il était possible à l'intérieur de la société socialiste d'exercer un contrôle comptable sur l'activité économique, il ne serait pas plus difficile alors d'obtenir le respect des règles de la morale socialiste qu'il ne l'est d'imposer celui des règles de la morale capitaliste. Si une société socialiste était capable de calculer le rendement de chacun de ses membres, elle pourrait par cela même calculer la part qui revient à chacun dans la productivité sociale et le rémunérer en fonction du concours qu'il apporte à la production. Une telle société socialiste n'aurait pas à craindre que ses membres ne mettent pas à son service toutes leurs forces avec un zèle entier parce qu'il n'existerait pas de

stimulant pour leur faire surmonter la peine que comporte le travail. C'est parce que cette condition préalable fait défaut que le socialisme a été nécessairement conduit à construire pour les besoins de son utopie des hommes pour qui le travail ne soit pas une fatigue et une peine mais un plaisir et une fête. L'impossibilité de tenir une comptabilité en régime socialiste contraint les utopistes socialistes à poser aux hommes des exigences qui sont en contradiction flagrante avec la nature. L'imperfection de l'homme à laquelle se heurte le socialisme n'est pas, comme on le prétend, d'origine morale. Quand on y regarde de plus près, on découvre qu'elle est en réalité d'ordre intellectuel.

2. — Les prétendues faiblesses de la morale capitaliste

Agir raisonnablement, c'est sacrifier l'accessoire à l'essentiel. On consent des sacrifices momentanés en renonçant à un moindre bien pour obtenir un bien plus important. On renonce aux plaisirs de la boisson pour éviter les effets physiologiques de l'alcool. On accepte la peine inhérente au travail pour ne pas mourir de faim.

Nous appelons action morale l'acceptation de ces sacrifices provisoires consentis dans l'intérêt de la coopération sociale qui constitue le moyen essentiel de satisfaire les besoins humains et de rendre par là même l'existence humaine possible. Toute morale est une morale sociale. (Qu'on puisse considérer comme morale une action rationnelle, n'ayant en vue que l'intérêt personnel, et parler de morale individuelle et de devoirs envers soi-même, c'est là un fait qu'on ne saurait contester ; cette façon de s'exprimer fait peut-être ressortir davantage encore l'identité fondamentale de l'hygiène individuelle et de la morale sociale.) Agir moralement, c'est sacrifier l'accessoire à l'essentiel dans l'intérêt de la vie sociale.

L'erreur fondamentale de nombreux systèmes de morale non utilitaristes réside dans la méconnaissance de la nature du sacrifice provisoire exigé par la morale. Ne distinguant pas le but du sacrifice et de la renonciation, ils aboutissent à la conclusion absurde que le sacrifice et la renonciation ont en soi une valeur morale. Ils élèvent au rang de valeurs morales absolues l'abnégation, le sacrifice de soi-même, la charité et la pitié. La souffrance inhérente au sacrifice leur apparaît en tant que telle comme un élément moral. Il n'y a plus qu'un pas à franchir pour affirmer que toute action qui entraîne une souffrance pour son auteur est morale.

C'est cette confusion d'idées qui explique qu'on en soit venu à considérer comme morales des opinions ou des actions indifférentes ou même nuisibles au point de vue social. Pour ce faire, il fallait bien

naturellement reprendre d'une façon détournée les idées utilitaristes. Quand, pour éviter de louer la pitié du médecin qui hésite à pratiquer une intervention qui sauverait la vie du malade pour lui en épargner la souffrance, on distingue entre la vraie et la fausse pitié, on introduit à nouveau l'idée de fin que l'on croyait écartée. Quand on fait l'éloge de l'action désintéressée, on n'écarte pas pour autant l'idée que le bien-être humain constitue une fin. On crée ainsi un utilitarisme négatif : est moral non pas l'acte utile à son auteur, mais l'acte utile aux autres. On construit un idéal moral qui ne saurait trouver place dans le monde où nous vivons. C'est pourquoi le moraliste, après avoir condamné la société fondée sur l'égoïsme, entreprend de construire une nouvelle société dans laquelle les hommes seront tels que son idéal l'exige. Il commence par méconnaître le monde et ses lois ; puis il veut construire un monde conforme à ses théories erronées et c'est là ce qu'il appelle établir un idéal moral.

L'homme n'est tout de même pas mauvais parce qu'il recherche le plaisir et évite la douleur, en un mot parce qu'il veut vivre. L'abnégation, le renoncement, le sacrifice de soi-même n'ont pas de valeur en soi. Condamner la morale qu'exige la vie en commun dans la société capitaliste et vouloir la remplacer par les règles morales qui — du moins on le croit — seraient celles de la société socialiste, c'est se livrer à un exercice purement arbitraire.

CINQUIÈME PARTIE :
LE DESTRUCTIONNISME

CHAPITRE PREMIER — LES FACTEURS DU DESTRUCTIONNISME

1. — Nature du destructionnisme

Pour la pensée socialiste, le passage de la société actuelle au socialisme est le passage de l'économie irrationnelle à l'économie rationnelle. L'anarchie qui règne dans la production fera place à la direction méthodique de l'économie tout entière. Jusqu'ici la société n'avait en vue que l'avantage particulier des individus, avantage déraisonnable et contraire à l'intérêt général ; le socialisme lui substituera une société qui sera l'incarnation de la raison. À la répartition injuste des biens succédera une répartition équitable. Le besoin et la misère disparaîtront. Tous jouiront de la prospérité et du bien-être. Devant nous s'ouvre un paradis dans lequel la connaissance des lois de l'évolution historique nous donne la certitude de pénétrer un jour, nous ou nos descendants. Car l'histoire tout entière s'achemine vers cette terre promise et tout le passé n'a été qu'une étape préliminaire vers le salut qui y est prédit à l'humanité.

C'est sous cet aspect que nos contemporains voient le socialisme et croient en lui. C'est une erreur de penser que le règne de l'idéologie socialiste est limité aux membres des partis qui se disent socialistes ou — ce qui dans la plupart des cas revient au même — sociaux. Tous les autres partis politiques sont à l'heure actuelle imprégnés des idées directrices du socialisme. Et même les quelques rares adversaires résolus qui le combattent subissent l'influence de sa pensée. Eux aussi sont convaincus que l'économie socialiste est plus rationnelle que l'économie capitaliste, qu'elle assure une répartition plus équitable des revenus, qu'elle est l'aboutissement nécessaire de l'évolution historique. Quand ils se dressent contre le socialisme, ils le font en ayant conscience qu'ils combattent au nom d'intérêts particuliers une évolution conforme à l'intérêt général et aux exigences de la morale ; ils sont intérieurement convaincus de la vanité de leur résistance.

Et cependant l'idéologie du socialisme n'est rien d'autre que la transformation d'un sentiment mesquin en un grandiose système ra-

tionnel. Aucune de ses théories ne peut résister à la critique de la science. Toutes ses déductions sont creuses et sans portée. La vanité de sa conception de l'économie capitaliste a été démontrée depuis longtemps. Le plan qu'elle a dressé de la société future se révèle plein de contradictions internes et en conséquence irréalisable. Non seulement le socialisme ne rendrait pas l'économie plus rationnelle : il la rendrait totalement impossible. Dire qu'il apporterait plus de justice est une affirmation purement gratuite dont nous avons montré qu'elle tirait son origine de l'envie et d'une fausse interprétation des phénomènes économiques en régime capitaliste. Dire que l'histoire ne laisse pas à la société d'autre issue que le socialisme est une prophétie qui ne se distingue des rêveries chiliastiques des sectes chrétiennes primitives que par ses prétentions scientifiques.

Le socialisme n'est pas en réalité ce qu'il prétend être. Il n'est pas le pionnier qui fraie les voies à un avenir meilleur et plus beau ; il est destructeur de tout ce qu'ont péniblement créé des siècles de civilisation. Il ne construit pas, il démolit. S'il venait à triompher, on devrait lui donner le nom de destructionnisme, car son essence est la destruction. Il ne produit rien, il se borne à dissiper ce qu'à créé la société fondée sur la propriété privée des moyens de production. Étant donné qu'il ne peut pas y avoir d'organisation socialiste de la société — abstraction faite de la possibilité de réaliser une parcelle de socialisme à l'intérieur d'une société fondée par ailleurs sur la propriété privée —, toute étape dans la voie du socialisme aboutit à la destruction de l'ordre existant.

La politique destructionniste, c'est la dissipation du capital. Sans doute peu de gens s'en aperçoivent-ils encore. La dissipation du capital peut, certes, être constatée par le calcul et comprise par l'intelligence, mais elle ne se révèle pas de façon sensible à tout le monde. Pour découvrir le vice d'une politique qui augmente la consommation des masses au détriment du capital existant et qui par là sacrifie l'avenir au présent, il faut une intelligence plus pénétrante que celle dont jouissent communément les hommes d'État, les politiciens et les masses qui les ont élevés sur le pavois. Aussi longtemps que les murs des bâtiments restent debout, que les machines tournent, que les trains roulent sur les rails, on s'imagine que tout est en ordre. Quant aux difficultés croissantes qu'on rencontre à maintenir le standard de vie artificiellement relevé, on les attribue à d'autres causes, mais jamais au fait que l'on pratique une politique qui dévore le capital.

Ce problème de la dilapidation du capital dans la société destructionniste est déjà l'un des problèmes cruciaux de l'économie socialiste. Dans la communauté socialiste elle aussi, le danger de la dila-

pidation du capital serait extraordinairement grand, car là aussi le moyen le plus aisé de s'assurer des succès serait pour le démagogue de relever la part des biens consacrés à la consommation aux dépens de la formation ultérieure du capital et de la conservation du capital existant.

Il est dans la nature de l'économie capitaliste qu'on renouvelle constamment le capital. Plus le fond de capital grandit, plus s'accroît la productivité du travail et plus augmente la rémunération du travail en valeur absolue et relative. La formation progressive de capital est le seul moyen qui permette de multiplier la quantité de marchandises que la société peut consacrer chaque année à la consommation sans compromettre le rendement de la production future ; elle est aussi le seul moyen d'améliorer de façon durable le niveau d'existence du travailleur sans dommage pour les générations de travailleurs à venir. C'est pourquoi le libéralisme a déclaré qu'elle seule permettait de réaliser une amélioration durable du sort des masses. Le socialisme et le destructionnisme entendent choisir une autre méthode, qui consiste à consommer le capital pour enrichir le présent aux dépens de l'avenir. La politique du libéralisme est celle d'un père de famille prévoyant qui économise et bâtit pour ses descendants. La politique du destructionnisme est celle du prodigue qui, sans souci du lendemain, dilapide son héritage dans les plaisirs.

2. — La démagogie

Pour certains partisans du marxisme, le mérite historique de Marx consiste à avoir éveillé dans le prolétariat la conscience de classe. En établissant la liaison entre les idées socialistes qui, dans les écrits des utopistes et dans les cercles étroits de leurs élèves, s'étaient formées en dehors de toute réalité, et le mouvement ouvrier révolutionnaire qui avait conservé jusque-là un caractère petit bourgeois, Marx a jeté selon eux les bases du mouvement prolétarien qui ne disparaîtra pas avant d'avoir accompli sa mission historique, à savoir l'édification de la société socialiste. Il a découvert les lois dynamiques de la société capitaliste et déduit de l'évolution historique antérieure les buts du mouvement social moderne comme ses conséquences naturelles et nécessaires. Il a montré que le prolétariat ne peut se libérer en tant classe qu'en supprimant lui-même l'opposition de classe et en créant ainsi les conditions d'existence d'une société dans laquelle « le libre épanouissement des facultés de chacun est la condition du libre épanouissement des facultés de tous. »

L'observateur impartial considère l'œuvre de Karl Marx avec d'autres yeux que les rêveurs enthousiastes qui voient en lui une des

figures héroïques de l'histoire et le rangent parmi les grands économistes et socialistes, voire même parmi les plus éminents philosophes. En tant qu'économiste, Marx n'est qu'un héritier sans originalité de l'économie classique ; il est incapable d'étudier les éléments économiques des problèmes sans subir l'influence de considérations politiques ; il observe les rapports sociaux du point de vue de l'agitateur pour qui l'action sur les masses constitue l'essentiel. Ce faisant, il n'est même pas original car les socialistes anglais, qui revendiquaient le droit au produit intégral du travail et qui dans leurs pamphlets avaient entre 1830 et 1850 préparé les voies au mouvement chartiste, avaient déjà exprimé l'essentiel de ses idées. Il eut de surcroît la malchance de ne pas même soupçonner la révolution complète de l'économie qui commençait à l'époque où il élaborait son système et qui se manifesta peu après la publication du premier volume du *Kapital*, si bien que les volumes ultérieurs, lorsqu'ils parurent, étaient périmés par rapport à la science contemporaine. L'école qui le suit aveuglément a souffert davantage encore de cette malchance. Elle était contrainte *a priori* de se cantonner dans une exégèse stérile des écrits du maître et elle s'est soigneusement gardée d'entrer de quelque manière en contact avec la doctrine moderne de la valeur. En tant que sociologue et philosophe de l'histoire, Marx n'a jamais été qu'un agitateur habile écrivant pour les besoins quotidiens de son parti. Le matérialisme historique est dépourvu de toute valeur scientifique. Marx d'ailleurs n'a pas cherché à lui donner une forme intellectuelle et il en a présenté des conceptions multiples et contradictoires. Le point de vue philosophique de Marx était celui de l'école hégélienne. Il se range au nombre des écrivains pour la plupart oubliés aujourd'hui qui, à son époque, appliquaient la méthode dialectique à tous les domaines de la science. Il a fallu bien des années avant qu'on ait le courage de voir en lui un philosophe et de le ranger parmi les grands penseurs.

En tant qu'écrivain scientifique il est sec, pédant, obscur. Le don de s'exprimer de façon compréhensible lui avait été refusé. Ce n'est que dans ses œuvres politiques qu'il parvient à exercer une action réelle, au moyen d'antithèses frappantes et de sentences qui se gravent facilement dans l'esprit et dont la sonorité dissimule le vide. Dans la polémique, il n'hésite pas à déformer les paroles de l'adversaire. Au lieu de réfutation, il recourt aux injures[1]. En cela aussi

[1] Cf. par exemple dans le *Capital* les expressions qu'il emploie en parlant de Bentham : « lieux communs éculés », « imitateur sans esprit », « fatras », « génie dans la bêtise bourgeoise » (t. I, p. 573) ; ou encore à propos de Malthus : « un plagiat d'écolier superficiel et de curé déchaîné » (t. I, p. 580).

les disciples — il n'a fait véritablement école qu'en Allemagne et dans l'Europe Orientale, particulièrement en Russie — ont suivi fidèlement l'exemple du maître. Ils insultent l'adversaire sans faire jamais le moindre effort pour lui opposer des arguments.

L'originalité et l'importance historique du marxisme résident uniquement dans le domaine de la technique politique. Il a reconnu la puissance formidable qu'on peut s'assurer dans la société en faisant un facteur politique des masses ouvrières concentrées dans les usines ; il cherche et découvre les slogans qui sont capables d'unir ces masses en vue d'une action commune. Il donne le mot d'ordre qui excite à l'action contre la propriété individuelle ces hommes jusque-là indifférents aux questions politiques. Il annonce un évangile qui rationalise leur haine et transforme de bas instincts d'envie et de vengeance en mission historique. Il fortifie leur orgueil en les saluant comme les porteurs de l'avenir de l'humanité. On a comparé la rapide diffusion du socialisme à celle du christianisme. Il serait plus exact de la rapprocher de celle de l'islamisme qui a lancé les fils du désert à l'assaut des anciennes civilisations en habillant d'une idéologie morale leur fureur destructrice et en rendant leur courage indomptable par un fatalisme rigide[1]. Le centre du marxisme est la doctrine de l'identité des intérêts de tous les prolétaires. Mais dans la vie quotidienne le travailleur a constamment à soutenir l'âpre concurrence des autres travailleurs et de ceux qui voudraient prendre sa place ; les travailleurs d'un même métier sont en outre en concurrence avec les travailleurs d'autres branches de la production et avec les consommateurs des produits à la fabrication desquels ils collaborent. On ne pouvait amener le travailleur, en dépit de ces faits et de ces expériences, à chercher son salut dans l'union avec les autres travailleurs qu'en excitant ses passions. La tâche n'était pas tellement difficile. Le résultat est toujours certain quand on veut éveiller les mauvais instincts de l'âme humaine. Mais Marx a fait davantage ; il a paré la haine de l'homme grossier du nimbe de la science et il l'a rendue également attrayante pour l'homme d'un niveau intellectuel et moral supérieur. Tous les autres systèmes socialistes ont emprunté à Marx ce procédé en l'adaptant seulement quelque peu à leurs besoins particuliers.

[1] C'est ainsi qu'il est aisé au marxisme de s'allier au zélotisme musulman. Le marxiste Otto Bauer s'écrie avec fierté : « Dans le Turkestan et l'Azerbaïdjan les monuments de Karl Marx s'élèvent en face des mosquées et le mollah en Perse mêle les citations de Marx aux passages du Coran quand il prêche la guerre sainte contre l'impérialisme européen. » Cf. Otto Bauer, *Marx als Mahnung* (« Der Kampf », CVI, 1923, p. 83).

Marx, il ne faut pas se lasser de le répéter, était un maître génial de la technique démagogique. Il estima que l'heure était propice à une concentration des masses en vue d'une action politique unifiée, et il se montra aussitôt prêt à se mettre à la tête du mouvement. L'action politique n'était pour lui que le prolongement de la guerre avec d'autres moyens. Son talent politique s'est concentré sur la tactique. Les partis politiques qui lui doivent leur naissance et ceux qui prennent pour modèles les partis marxistes s'en sont toujours tenus à cette conception. Ils ont érigé l'agitation, la conquête des votes et des âmes, la propagande électorale, les manifestations de rues, la terreur, en techniques dont l'apprentissage exige une étude approfondie pendant des années. Dans leur congrès et dans leur littérature ils pouvaient consacrer aux questions d'organisation et de tactique plus d'attention qu'aux problèmes fondamentaux les plus importants de la politique. Pour être tout à fait exact, on doit dire qu'ils considéraient tout uniquement du point de vue de la tactique de parti et ne s'intéressaient à rien d'autre.

Cette attitude militariste à l'égard de la politique, qui mettait en évidence la parenté intime existant entre le marxisme et l'étatisme prussien et russe, a rapidement fait école. Les partis modernes du continent européen ont, sur ce point, accepté entièrement l'idéologie marxiste. En particulier les partis d'intérêts, qui cherchaient, grâce à l'idéologie marxiste de la lutte des classes — quoique en vue de fins différentes —, à unir les classes moyennes paysannes et artisanales et les fonctionnaires, ont tout appris du marxisme.

La défaite de l'idéologie libérale était dès lors inévitable. Le libéralisme avait évité avec soin tous les artifices de la politique. Il se fiait entièrement à la force interne de ses idées et dédaignait tous les autres procédés de la lutte politique. Il ne s'était jamais préoccupé de tactique politique et ne s'était jamais abaissé à la démagogie. Le vieux libéralisme était rigoureusement honnête et fidèle à ses principes ; c'est ce que ses adversaires appelaient son caractère « doctrinaire. »

Les vieux principes libéraux doivent être aujourd'hui entièrement révisés. Dans les cent dernières années, la science a subi une révolution complète ; aujourd'hui il faut chercher d'autres fondements sociologiques et économiques à la doctrine libérale. Sur bien des points la pensée libérale n'a pas été poussée jusqu'à sa conclusion logique ; par ailleurs aussi, il y a bien des lacunes à combler[1]. Mais les méthodes de lutte politique que doit employer le libéralisme ne peuvent se transformer. À ses yeux toute coopération sociale dé-

[1] Cf. Mises, *Liberalismus*, Iéna, 1927.

coule de la reconnaissance par la raison de son utilité et tout pouvoir a sa source dans l'opinion publique ; aussi ne peut-il entreprendre aucune action qui entraverait la libre décision des hommes pensants. Il sait que la société ne peut progresser dans le sens d'une coopération plus étroite qu'en reconnaissant la fécondité de cette coopération ; il sait que ce n'est ni un dieu, ni un destin mystérieux qui détermine l'avenir social de l'humanité, mais bien l'homme et l'homme seul. Quand des nations marchent aveuglément à la ruine, il faut essayer de leur ouvrir les yeux. Mais si elles ne veulent rien entendre, soit qu'elles soient sourdes, soit que la voix qui cherche à les avertir soit trop faible, ce n'est pas au moyen d'artifices tactiques et démagogiques qu'on peut les ramener dans le droit chemin. La démagogie permet peut-être de détruire la société, mais elle ne peut en aucun cas servir à l'édifier.

3. — Le destructionnisme des littérateurs

L'art romantique et social du XIX[e] siècle a frayé la voie au destructionnisme socialiste. Ce dernier, sans l'aide qui lui a été ainsi apportée, ne serait jamais parvenu à conquérir les esprits.

Le romantisme est une révolte de l'homme contre la raison aussi bien que contre les conditions de vie que lui a imposées la nature. Les romantiques rêvent les yeux ouverts ; dans leurs rêves, ils s'affranchissent sans peine des lois de la pensée et des lois naturelles. L'homme qui pense et qui agit rationnellement essaie de surmonter, grâce à l'économie et au travail, la douleur qui naît de l'insatisfaction des désirs ; il produit en vue d'améliorer sa situation. Le romantique est trop faible pour travailler, trop « neurasthénique » ; il rêve des succès qu'il pourrait obtenir, mais il ne fait rien pour parvenir à son but. Il n'essaie pas d'écarter les obstacles qu'il rencontre sur sa route ; il les fait disparaître dans ses rêves. Comme la réalité ne répond pas à l'image chimérique qu'il s'est forgée, il s'en prend à elle. Il déteste le travail, l'activité économique et la raison.

Le romantique accepte comme tout naturels les bienfaits de la civilisation sociale et désire par-dessus le marché tout ce que, dans son esprit, les pays et les époques lointaines ont offert ou offrent encore à l'homme de meilleur et de plus beau. Plongé dans le confort de la vie des grandes villes européennes, il aspire à être un radjah hindou, un bédouin, un corsaire ou un troubadour. Mais il ne voit jamais que le côté agréable de la vie de tous ces hommes et ferme les yeux à tous les avantages qui leur étaient refusés et dont lui-même est comblé. Les cavaliers galopent à travers les landes sur des coursiers ardents, les corsaires capturent de belles filles, les cheva-

liers triomphent de tous leurs ennemis et passent leur temps à chanter et à aimer. Les dangers qui menaçaient leur existence, la pauvreté relative où ils vivaient, leurs misères et leurs peines, tout cela l'imagination romantique évite soigneusement de s'y arrêter ; le romantisme enveloppe toutes choses d'une lumière dorée. À cet idéal de ses rêves il compare la réalité qui lui apparaît triste et prosaïque. Elle comporte des obstacles qu'il faut franchir et que ses rêves ignorent, des tâches différentes de ses chimères. Il ne s'agit pas là d'arracher de belles filles aux mains des bandits, de découvrir des trésors perdus, de vaincre des dragons. Il faut travailler, sans repos, sans découragement, tous les jours, toute l'année. Il faut labourer et semer si l'on veut récolter. Tout cela, le romantisme veut l'ignorer. Il part en guerre contre la réalité avec l'entêtement d'un enfant. Il ne fait que railler et se moquer ; il méprise et abhorre le bourgeois.

La diffusion de la pensée capitaliste détourne les esprits du romantisme. La poésie des chevaliers et des corsaires sombre dans le ridicule. Les hommes ont la possibilité d'observer de près la vie des bédouins, des pirates, des maharadjahs et autres héros des rêveries romantiques, et ils ne songent plus à les envier. On commence à se réjouir des conquêtes de la société capitaliste, à comprendre que la sécurité de la vie et la liberté, un bien-être paisible et une satisfaction plus complète des besoins ne peuvent être attendus que du capitalisme. Le dédain romantique du bourgeois tombe en discrédit.

Mais l'état d'esprit d'où le romantisme est issu n'est pas si aisé à faire disparaître. La protestation neurasthénique élevée contre la vie a cherché d'autres formes d'expression et les a trouvées dans la littérature sociale du XIX^e^ siècle. Les poètes et romanciers véritablement grands n'ont pas été à l'époque dont nous parlons des écrivains à tendances politico-sociales. Flaubert, Maupassant, Jacobsen, Strindberg, Conrad Ferdinand Meyer, pour n'en citer que quelques-uns étaient loin de sacrifier à la mode littéraire. Ce n'est pas aux créateurs des grandes œuvres qui marqueront la place du XIX^e^ siècle dans l'histoire de la littérature que nous devons les ouvrages à thèses de la littérature sociale et les types de caractères qui incarnent ces thèses. Ce furent des écrivains de second ou de troisième plan qui introduisirent dans la littérature les types du capitaliste et de l'entrepreneur sanguinaires et du noble prolétaire. Pour eux, le riche a tort parce qu'il est riche ; le pauvre a raison parce qu'il est pauvre[1]. « C'est vraiment comme si la richesse était un crime, » dit M^me^ Dreissiger dans *Les Tisserands* de Gerhart Hauptmann, et toute la littérature de cette époque est unanime dans la condamnation de la pro-

[1] Cf. Cazamian, *Le roman social en Angleterre* (1830-1850), Paris, 1904, pp. 276 et suiv.

priété. La valeur artistique de ces œuvres n'est pas ici en cause. Nous n'envisageons que l'influence politique qu'elles ont exercée. Elles ont conduit le socialisme à la victoire en gagnant à sa cause les couches cultivées. Grâce à elles il a pénétré dans les milieux riches ; il s'est emparé des femmes et de leurs filles, il a rendu les fils étrangers à leurs pères, si bien qu'à la fin les entrepreneurs et les capitalistes eux-mêmes ont été convaincus du caractère coupable de leur activité. Les banquiers, les capitaines d'industrie, les négociants remplissaient les loges des théâtres où les pièces socialistes étaient représentées aux applaudissements des spectateurs.

La littérature sociale est une littérature tendancieuse. Chaque ouvrage est consacré à la défense d'une thèse toujours la même : le capitalisme est un mal, le socialisme est le salut[1]. Si la répétition sans fin du même thème n'a pas conduit plus vite à l'ennui qu'engendre la monotonie, cela est dû uniquement au fait que les différents écrivains ont en vue des formes différentes de la communauté socialiste. Mais tous, suivant l'exemple donné par Marx, évitent de décrire de plus près l'organisation socialiste qu'ils prônent ; la plupart ne laissent entrevoir que par allusions d'ailleurs souvent fort claires qu'ils souhaitent l'avènement d'une société socialiste. Le fait que l'enchaînement logique des arguments est insuffisant et que les conclusions s'évanouissent au premier contact, est d'autant moins étonnant qu'il en va de même chez les écrivains socialistes qui donnent à leurs œuvres une forme scientifique. Les œuvres littéraires se prêtent d'autant mieux à une apologie du socialisme que leurs auteurs ont moins à craindre que leurs arguments soient réfutés dans le détail par une critique logique. On n'a pas coutume en lisant des romans ou des pièces de théâtre d'en soumettre les différents passages à un examen critique. Mais le ferait-on, il resterait toujours à l'auteur la ressource de déclarer que les idées qu'il exprime sont attribuées à son héros sans qu'il les prenne pour autant à son compte. L'effet produit sur le public par le caractère des personnages ne peut être en aucun cas détruit par des arguments logiques. Encore que le possédant soit toujours représenté comme un être mauvais, il est impossible d'en faire le reproche à l'auteur dans chaque cas particulier ; mais l'effet produit par l'ensemble de la littérature contemporaine ne s'en trouve pas modifié et aucun auteur en particulier n'en porte la responsabilité.

Dans *Hard times*, Dickens place dans la bouche de Sissy Jupe, la petite fille abandonnée d'un clown et d'une danseuse, une partie des

[1] Sur la peinture socialiste à thèse, cf. Muther, *Geschichte der Malerei im 19. Jahrhundert*, Munich, 1893, t. II, pp. 186 et suiv. ; Coulin, *Die Sozialistische Weltanschauung in der französichen Malerei*, Leipzig, 1909, pp. 85 et suiv.

arguments destinés à réfuter l'utilitarisme et le libéralisme. M. M' Chokumchild, professeur à l'école modèle du capitaliste benthamien Gradgrind, pose cette question : « Quand sur 100 000 passagers 500 périssent, quel est le pourcentage des noyés ? » Et la fillette répond, réfutant dans sa simplicité la suffisance satisfaite de l'école de Manchester, que pour les parents et amis des victimes, il n'existe pas de pourcentage. Cela est sans doute — abstraction faite du caractère artificiel et invraisemblable de la scène — très beau et très émouvant. Mais cela ne prouve rien contre la satisfaction que les bourgeois de la société capitaliste peuvent éprouver à avoir réduit dans une telle proportion les risques de la navigation. Et si le capitalisme parvient à ce que sur un million d'hommes vingt-cinq seulement meurent de faim chaque année, cela doit être considéré comme un succès si un nombre plus élevé mouraient sous les régimes économiques antérieurs et ce n'est pas la remarque, d'ailleurs pertinente, de Sissy montrant que pour les victimes la mort par famine est aussi dure, si grand que soit le nombre des épargnés, qui y changera rien et elle ne suffit pas à prouver que dans une société socialiste moins d'hommes mourraient de faim. La troisième remarque que Dickens place dans la bouche de Sissy tend à montrer qu'on ne peut pas juger de la prospérité économique d'un peuple d'après sa richesse totale mais qu'il faut plutôt considérer la répartition de cette richesse. Dickens n'était pas assez familier avec les écrits des utilitaristes pour savoir qu'il n'apportait rien qui pût contredire le vieil utilitarisme. Bentham insiste particulièrement sur l'idée qu'une somme donnée de richesse apporte davantage de bonheur quand elle et répartie que lorsque les uns sont comblés et les autres privés[1].

La contrepartie nous est fournie par l'enfant modèle Bitzer. Il place sa mère dans un workhouse et se borne à lui faire don chaque année d'une demi-livre de thé. Cela, dit Dickens, serait en réalité une faiblesse de ce garçon par ailleurs remarquable qu'il qualifie d'« excellent young economist ». Car d'une part tout aumône dissimule la tendance inévitable à paupériser celui qui la reçoit et d'autre part la seule chose raisonnable que Bitzer aurait pu faire de cette marchandise eût été de l'acheter le moins cher possible et de la revendre le plus cher possible ; les philosophes n'ont-ils pas démontré clairement qu'en cela consiste tout le devoir de l'homme, notez-le bien, tout son devoir et non pas seulement une partie de son devoir. De tels développements que des millions d'hommes ont lus avec l'indignation convenable, et d'ailleurs voulue par l'auteur, à l'égard de la bassesse de la pensée utilitariste, sont sans aucune portée. Les économistes

[1] Cf. Bentham, *Principles of the Civil Code*, *o. c.*, pp. 304 et suiv.

libéraux ont combattu l'entretien de la mendicité par des aumônes données au hasard et ils ont montré l'inanité des efforts faits pour améliorer la situation des pauvres par un moyen autre que le relèvement de la productivité du travail. Ils ont considéré comme nuisibles en dernière analyse pour les prolétaires les encouragements donnés au mariage prématuré de personnes qui ne sont pas en état d'assurer les besoins de leur descendance dans le but de hâter la repopulation. Jamais ils ne se sont élevés contre l'assistance apportée aux personnes dépourvues de ressources et incapables de gagner leur vie. Il n'est pas exact qu'ils aient contesté l'obligation morale pour les enfants de soutenir leurs vieux parents. Jamais la philosophie libérale de la société n'a considéré comme un « devoir » et comme « le dernier mot de la morale » d'acheter au plus bas prix pour revendre au plus haut. Elle a montré que c'était là le procédé rationnel permettant à l'individu la satisfaction *indirecte* de ses besoins ; mais le fait de donner du thé à sa vieille mère n'est pas plus irrationnel à ses yeux que celui de boire du thé.

Il suffit de jeter un regard sur les œuvres des écrivains utilitaristes pour démasquer les déformations sophistiques que s'est permises Dickens. Mais sur cent mille lecteurs du roman de Dickens il s'en trouve à peine un qui en ait lu une ligne. Des millions d'hommes ont appris de Dickens et de beaucoup d'autres romanciers qui se distinguent de lui par un talent moindre mais qui partagent ses tendances politico-sociales, la haine du libéralisme et du capitalisme.

Quoi qu'il en soit, Dickens — et il en est de même de William Morris, Shaw, Wells, Zola, Anatole France, Gerhart Hauptmann, Dehmel, Edmond de Amicis et d'autres encore — n'était pas un partisan déclaré du destructionnisme. Tous condamnent l'organisation capitaliste de la société et combattent, sans toujours bien s'en rendre compte à la vérité, la propriété privée des moyens de production. Et tous font pressentir derrière leurs paroles l'image grandiose et pleine de promesses d'une société meilleure. Ils recrutent pour le socialisme et comme le socialisme doit nécessairement conduire à l'anéantissement de la vie sociale, tous se font les protagonistes du destructionnisme. Le socialisme littéraire a eu le même aboutissement que le socialisme politique qui, avec le bolchevisme, a fini par se rallier ouvertement au destructionnisme. Tolstoï est le grand prophète d'un destructionnisme qui s'appuie sur les paroles de l'Évangile. Les enseignements du Christ, qui n'avaient été prêchés qu'en considération de l'avènement imminent du royaume de Dieu, deviennent une norme valable pour la vie de tous les hommes dans tous les temps. À l'imitation des sectes communistes du Moyen-âge et de l'époque de la Réforme, il veut édifier la société sur les com-

mandements du Sermon sur la montagne. Sans doute il ne va pas jusqu'à prendre à la lettre l'exemple des lis des champs qui ne tissent ni ne filent. Mais il n'y a pas de place dans son idéal de la société pour d'autres que des agriculteurs se suffisant à eux-mêmes et cultivant un lopin de terre avec des moyens rudimentaires, et il est assez logique avec lui-même pour réclamer la destruction de tout le reste. Les peuples qui ont accueilli avec enthousiasme des écrits qui exigent aussi résolument l'anéantissement de tous les biens de la civilisation sont à la veille d'une grande catastrophe sociale.

CHAPITRE II — LES MÉTHODES DU DESTRUCTIONNISME

1. — Les moyens du destructionnisme

On peut diviser en deux groupes les moyens dont se sert la politique socialiste : d'une part ceux qui tendent directement à instaurer le socialisme dans la société, et d'autre part ceux qui ne conduisent à ce but qu'indirectement, par la voie de la destruction de l'économie fondée sur la propriété privée des moyens de production. Les partis réformistes et l'aile évolutionniste des partis socialistes préfèrent les premiers. Les seconds constituent au contraire les armes du socialisme révolutionnaire qui désire avant tout, en détruisant l'ancienne civilisation, déblayer le terrain pour édifier une civilisation nouvelle. Dans la première catégorie figureraient par exemple les nationalisations et municipalisations d'entreprises, dans la seconde le sabotage et la révolution.

L'importance d'une telle distinction est cependant considérablement réduite du fait que les deux catégories de moyens produisent des effets qui ne diffèrent pas sensiblement. Même les moyens qui doivent servir directement à l'édification de la société nouvelle ne sauraient, comme nous l'avons montré, que détruire et non créer. C'est ainsi que l'aboutissement dernier de la politique socialiste qui domine le monde depuis quelques dizaines d'années est la destruction. Dans la politique communiste, la volonté de démolir apparaît si clairement qu'il est impossible de s'y tromper. Mais le destructionnisme est seulement plus visible dans la politique des bolcheviques ; au fond il est également contenu dans toutes les mesures inspirées par le socialisme. L'intervention de l'État dans l'économie, la prétendue politique économique, n'est parvenue en fait qu'à détruire l'économie. Les interdictions et les prescriptions édictées en son nom n'ont été que des entraves ; elles sont développé l'esprit antiéconomique. Déjà dans le socialisme pratiqué pendant la guerre, cette politique économique a acquis une telle extension que toute économie privée a été stigmatisée comme un crime de lèse-majesté. Ce n'est que grâce au fait que les lois et mesures destructionnistes n'ont pas été jusqu'ici appliquées jusqu'au bout que la production demeure encore à demi-rationnelle. Si on les avait rendues plus effectives, la famine et une effroyable mortalité seraient aujourd'hui le lot des peuples. Notre vie tout entière est à ce point imprégnée du destructionnisme qu'il serait difficile d'indiquer un domaine où il n'ait pas pénétré. Le destructionnisme est exalté par l'art « social »,

enseigné dans les écoles, prêché par l'Église. La législation des États civilisés n'a pas depuis des dizaines d'années édicté une seule loi de quelque importance qui ne soit par quelque côté inspirée de son esprit, et beaucoup de lois en sont pleines. Tracer un tableau complet du destructionnisme reviendrait à écrire l'histoire des décades pendant lesquelles la double catastrophe de la guerre mondiale et de la révolution mondiale bolchevique s'est préparée et accomplie. Ce ne saurait être l'objet des développements qui vont suivre. Nous devrons nous borner à apporter notre contribution à l'intelligence du développement du destructionnisme.

2. — La protection légale du travail

Parmi les moyens auxquels recourt la politique destructionniste, la protection légale du travail apparaît dans ses effets directs comme le plus inoffensif. Mais pour la connaissance de l'idéologie destructionniste cette branche de la politique sociale est particulièrement importante.

Les protagonistes de la protection du travail se plaisent en général à la situer sur le même plan que les prescriptions qui furent prises au XVIII[e] siècle et dans la première moitié du XIX[e] pour défendre les paysans, réduits à l'état de robots, contre la domination des seigneurs féodaux. De même qu'à cette époque l'étendue des obligations imposées aux paysans fut réduite sans cesse par l'intervention de l'État afin de libérer progressivement l'esclave, de même le but de la protection du travail serait uniquement d'élever le prolétaire moderne de l'esclavage du salaire à une existence digne de la personne humaine. Cette comparaison est sans aucune valeur. La limitation de la corvée augmentait, loin de la diminuer, la quantité de travail sur les terres. Le travail forcé qui est un travail de mauvaise qualité accompli à contrecœur fut ramené à des proportions moindres pour laisser aux paysans la liberté de mieux cultiver leurs propres champs ou de louer leur travail contre un salaire. La plupart des mesures prises en faveur des paysans avaient pour but d'une part d'augmenter l'intensité du travail agricole et d'autre part de libérer des forces de travail pour la production artisanale et industrielle. La politique agraire, en réalisant l'abolition totale du travail forcé des paysans, n'a pas supprimé le travail, elle l'a tout au contraire rendu possible. Quand la politique sociale moderne « règle » la durée du travail, quand elle ramène la journée de travail à dix, neuf ou huit heures, quand elle en arrive à instituer pour certaines catégories de fonctionnaires la journée de six heures, et même moins, nous nous trouvons en présence d'une situation toute différente car la quantité de travail

fournie, et par là même le rendement de l'économie, se trouve alors diminué.

Cette conséquence des mesures prises pour limiter la durée du travail est si claire qu'aucune illusion n'est possible. C'est pourquoi les tentatives faites pour étendre la protection légale du travail se sont heurtées à une résistance sans cesse croissante, lorsqu'elles ont voulu transformer de fond en comble les conditions du travail. Les écrivains étatistes présentent généralement les choses comme si la diminution du travail des femmes et des enfants et la réglementation du travail de nuit avaient été dues uniquement à l'intervention de la loi et à l'action des syndicats[1]. De telles vues se ressentent de l'influence des conceptions répandues dans les milieux étrangers à l'industrie capitaliste moderne. Selon ces conceptions, la grande industrie éprouve une répulsion particulière à utiliser les forces de travail les meilleures. Elle préfère aux ouvriers de métier, ayant fait un apprentissage complet, les manœuvres non qualifiés, les faibles femmes et les enfants. Car d'une part elle ne vise qu'à produire en série des objets de qualité médiocre et pour une telle production elle n'a que faire d'ouvriers ayant conscience de leur dignité professionnelle ; et d'autre part la simplicité des gestes que comportent les procédés mécaniques de production est telle qu'on peut recourir à des éléments physiquement faibles et sans aucune formation. Étant donné que les fabriques ne réalisent de bénéfices qu'à la condition de mal payer les ouvriers, il est naturel qu'elles utilisent les manœuvres non qualifiés, les femmes, les enfants, et qu'elles cherchent à allonger le plus possible la durée de la journée de travail. On croit pouvoir justifier cette conception en se référant à l'évolution historique de la grande industrie. Mais la grande industrie a dû tenir compte à ses débuts du fait qu'elle n'avait à sa disposition que les éléments qui n'appartenaient pas aux corporations et aux métiers. Elle était forcée de prendre les ouvriers non éduqués, les femmes et les enfants qui constituaient la seule main-d'œuvre libre, et d'organiser le processus du travail en fonction des possibilités réduites de cette main-d'œuvre. Les salaires payés alors dans les fabriques étaient inférieurs au gain des compagnons des métiers parce que le travail fourni y était médiocre. Pour la même raison la durée du travail quotidien y était plus longue que dans les métiers. Ce n'est que lorsque, avec du temps, cette situation se modifia que les conditions du travail dans la grande industrie purent se transformer. À ses débuts la fabrique n'avait pas pu faire autrement que d'embaucher des femmes et des enfants car il lui était impossible de recruter des hommes qualifiés. Lorsque la concurrence

[1] Voyez la critique de cette légende dans Hutt, *op. cit.*, pp. 91 et suiv.

qu'elle fit aux ateliers et aux manufactures lui permit de faire appel aux ouvriers qualifiés qui y étaient jadis occupés et de triompher des anciennes méthodes de travail, elle transforma ses procédés de production de telle sorte que le travail des ouvriers qualifiés y prit la première place et que l'emploi des femmes et des enfants y joua un rôle sans cesse moins important. Le taux des salaires s'éleva parce que le rendement de ces ouvriers était supérieur à celui des ouvrières et des enfants. Ce relèvement des salaires libéra la famille ouvrière de la nécessité de demander à la femme et aux enfants d'apporter un supplément de gain au foyer. La durée du travail diminua parce que le travail plus intensif de l'ouvrier qualifié permit de tirer des installations un rendement infiniment meilleur à celui que permettait d'obtenir le travail malhabile et nonchalant d'éléments médiocres[1].

La diminution de la journée de travail et la limitation du travail des femmes et des enfants, telles qu'elles avaient été réalisées à la veille de la guerre mondiale, ne constituent pas du tout des conquêtes arrachées par la protection légale du travail à l'égoïsme des entrepreneurs. Elles sont le résultat de l'évolution de la grande industrie, qui, ayant cessé d'être contrainte de recruter sa main-d'œuvre en quelque sorte en marge de l'économie, avait dû modifier les conditions du travail de manière à tenir compte des besoins d'une main-d'œuvre de meilleure qualité. Sans doute s'est-elle toujours efforcée de devancer, dans la protection du travail, l'évolution naturelle de l'industrie. Mais elle n'y est jamais parvenue, non pas tant en raison de la résistance des entrepreneurs que de celle, rarement déclarée, mais cependant très réelle, des ouvriers eux-mêmes. Car ce sont les ouvriers qui, non pas simplement par incidence, mais par une répercussion directe, devaient supporter les frais de toute mesure de protection du travail. Les limitations, voire les interdictions, apportées au travail des enfants et des femmes pesaient sur le ménage ouvrier de la même façon que la diminution de la journée de travail des adultes. La réduction que ces mesures entraînaient dans l'offre du travail eut sans doute pour conséquence de relever le niveau de la productivité limite du travail et par suite le pourcentage de salaire afférent à chaque unité produite. Mais il est douteux que ce relève-

[1] Brentano qui, par ailleurs, exagère démesurément les effets de la protection légale du travail, est obligé lui-même de le reconnaître : « La machine imparfaite avait remplacé le père de famille par le travail de l'enfant... La machine parvenue à son développement complet charge à nouveau le père de famille du soin de nourrir les siens et renvoie les enfants à l'école... Avec elle des travailleurs adultes redeviennent nécessaires, des travailleurs qui soient capables, grâce à des conditions d'existence meilleures, de satisfaire aux exigences accrues des machines. » (Cf. Brentano, *Über das Verhältnis von Arbeitslohn und Arbeitszeit zur Arbeitsleistung*, 2e édition, Leipzig, 1893, p. 43).

ment soit suffisant pour compenser la charge que l'ouvrier subit du fait de la hausse des prix des marchandises. Il est impossible de rien affirmer à ce sujet sans entrer dans la discussion des données concrètes de tous les cas particuliers. On peut, semble-t-il, admettre que la régression de la production ne peut apporter à l'ouvrier, pas plus qu'aux autres citoyens, une hausse absolue de son revenu réel. Mais il n'est pas nécessaire d'approfondir davantage ce problème. Car on n'aurait pu parler d'une diminution notable de l'offre de travail comme conséquence de la protection légale du travail que si cette protection n'avait pas été limitée à un seul pays. Tant qu'il n'en a pas été ainsi, tant que tous les États ont été libres d'agir à leur guise, plus particulièrement ceux dont l'industrie naissante cherchait toutes les occasions de refouler les produits des vieux États industriels en se laissant distancer par eux dans le domaine de la protection du travail, la situation de l'ouvrier sur le marché ne pouvait pas être améliorée par cette protection. Il en est de la protection internationale du travail comme de la protection nationale : elle n'a pas été au-delà de ce que l'évolution des conditions économiques aurait réalisé sans elle.

Les éléments destructionnistes apparaissent dans la théorie de la protection du travail plus nettement que dans son application même, laquelle a souvent rencontré un frein dans le danger immédiat que les mesures qu'elle comportait faisaient courir au développement de l'industrie. C'est à cette théorie qu'il faut attribuer en premier lieu la diffusion rapide de la doctrine de l'exploitation des travailleurs. Dans sa peinture des conditions du travail dans l'industrie, elle a pratiqué sciemment ce que d'un terme peu élégant on appelle le bourrage de crâne. Elle a transposé dans la législation les idées populaires qui opposent l'entrepreneur au cœur dur et le capitaliste égoïste au peuple malheureux, noble, exploité. Elle a habitué les législateurs à considérer toute mesure contrariant les plans des entrepreneurs comme un succès remporté par la collectivité sur les intérêts égoïstes et contraires à l'intérêt général d'une minorité de parasites. Elle a donné au travailleur la conviction qu'il s'épuise pour le seul profit de capitalistes qui ne lui en savent aucun gré, que sa classe et sa mission historique lui font un devoir d'accomplir sa tâche avec le moins d'ardeur possible.

La théorie des salaires des protagonistes de la protection légale du travail était singulièrement déficiente. Ils traitaient avec une raillerie acerbe les arguments que Senior avait produits jadis contre la réglementation légale de la durée du travail, sans avoir rien de valable à opposer aux conclusions auxquelles il était parvenu dans l'hypothèse de conditions statiques. L'incapacité des théoriciens socia-

listes à comprendre les problèmes économiques apparaît surtout dans les écrits de Brentano. L'idée que le salaire est fonction du travail fourni lui est si étrangère qu'il en arrive à poser comme une « loi » qu'un salaire élevé entraîne une augmentation et un salaire bas une diminution du travail fourni, alors que de toute évidence dans la réalité c'est l'inverse qui se produit : on paie plus cher un travail supérieur, moins cher un travail inférieur[1]. Et quand il ajoute que la réduction de la durée du travail est la cause et non la conséquence d'une efficacité plus grande du travail son erreur n'est pas moins évidente.

Marx et Engels, les pères du socialisme allemand, ont bien compris le rôle fondamental que la lutte pour la destruction du travail peut jouer dans la diffusion des idées destructionnistes. Dans l'Adresse inaugurale de l'Association international du Travail, il est dit de la loi anglaise des dix heures, qu'elle fut « non pas seulement un grand succès pratique, mais la victoire d'un principe. Pour la première fois la politique économique de la bourgeoisie était battue au grand jour par la politique économique de la classe ouvrière[2]. » Plus de vingt ans auparavant Engels avait déjà avoué sans fard le caractère destructionniste du bill des dix heures. Il ne peut s'empêcher de reconnaître que les arguments que lui opposent les entrepreneurs ne sont pas entièrement dénués de valeur ; il estime que le bill mettra l'industrie anglaise dans l'incapacité de soutenir la concurrence et qu'il pèsera sur les salaires. Mais il ne redoute pas ces conséquences. « Naturellement, ajoute-t-il, si la loi des dix heures devait être une mesure définitive, l'Angleterre serait ruinée ; mais comme elle entraînera nécessairement à sa suite d'autres mesures qui orienteront l'Angleterre dans une voie entièrement différente de celle qu'elle a suivie jusqu'ici, elle constitue un progrès[3]. » Que l'industrie anglaise succombe devant la concurrence étrangère, et la révolution sera inévitable[4]. Dans un écrit postérieur il s'exprime ainsi à propos de la loi des dix heures : « Elle n'est plus simplement une tentative isolée pour paralyser le développement industriel ; elle est un maillon d'une longue chaîne de mesures qui transforment l'esprit actuel de la société et qui suppriment peu à peu les oppositions de classes qui ont

[1] Brentano, *op. cit.*, pp. 11, 23 et suiv. ; Brentano, *Arbeitszeit und Arbeitslohn nach dem Kriege*, Iéna, 1919, p. 10 ; Stucken, *Theorie der Lohnsteigerung* (Schmollers Jahrbuch, 45e année, pp. 1152 et suiv.).

[2] *Die Inauguraladresse der Internationalen Arbeiterassoziation*, édité par Kautsky, Stuttgart, 1922, p. 27.

[3] Engels, *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*, 2e édition, Suttgart, 1892, p. 178.

[4] *Ibid.*, p. 297.

existé jusqu'ici ; elle ne constitue pas une mesure réactionnaire, mais une mesure révolutionnaire[1].

On ne saurait attacher trop d'importance à la lutte pour la protection du travail. Marx et Engels ne se sont pas plus mépris sur les effets destructionnistes des différentes lois de protection du travail que ne l'ont fait leurs adversaires libéraux. Mais le destructionnisme chemine aussi par d'autres voies.

3. — L'assurance obligatoire

L'assurance sociale constitue la clef de voûte du programme de l'étatisme allemand. Mais même hors d'Allemagne on a pris l'habitude de considérer l'assurance du travail comme le couronnement de l'art politique et de la sagesse économique, et si les uns ne se lassaient pas d'en exalter les bienfaits, les autres lui reprochaient seulement de ne pas aller assez loin, de ne pas embrasser toutes les couches sociales et de ne pas accorder aux bénéficiaires tout ce qui, à leur sens, eût dû leur être accordé. L'assurance sociale devait avoir comme but suprême d'assurer à tout citoyen les soins nécessaires en cas de maladie et des ressources suffisantes en cas d'incapacité de travail résultant d'accident, de maladie ou de vieillesse ou lorsque l'ouvrier ne trouve pas de travail à des conditions à sa convenance.

Aucune communauté organisée n'a laissé périr de faim les pauvres incapables de travailler. Il a toujours existé des institutions destinées à secourir les individus qui ne peuvent assurer leur existence par leurs propres moyens. Avec l'amélioration du bien-être général qui a accompagné le développement du capitalisme, l'assistance s'est clairement améliorée. Tandis qu'auparavant elle n'était qu'une charité à laquelle le pauvre n'avait aucun droit, elle est devenue un devoir de la collectivité. Des dispositions furent prises pour assurer l'assistance aux pauvres. Mais on se garda à l'origine de concéder au malheureux un droit légal absolu à cette assistance. On ne pensa pas davantage à lui ôter son caractère humiliant. Non pas d'ailleurs par dureté de cœur. Les discussions auxquelles a donné lieu la législation d'assistance anglaise ont montré qu'on avait conscience des dangers sociaux inhérents à toute extension de l'assistance.

L'assistance sociale allemande et les institutions analogues qui existent dans d'autres États reposent sur des bases entièrement différentes. Les prestations sont un droit que l'intéressé peut revendiquer par les voies légales. Celui qui les réclame ne subit aucune atteinte

[1] Engels, *Die englische Zehnstundenbill* (Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle, *op. cit.*, t. III, p. 393.)

dans la considération sociale dont il jouit. Il est pensionné de l'État au même titre que le roi ou ses ministres, ou les retraités, ou tous ceux qui ont conclu un contrat d'assurance. Il n'est pas douteux non plus qu'il est justifié à considérer les prestations qu'il reçoit comme la contrepartie de sa contribution personnelle. Car les cotisations d'assurance retombent toujours en définitive à la charge des salaires, qu'elles soient acquittées par les entrepreneurs ou par les ouvriers. Les sommes que l'entrepreneur doit verser constituent en effet elles aussi une charge qui abaisse la productivité-limite du travail et qui par là s'impute sur le salaire. Même lorsque le coût de l'assurance du travail est couvert par l'État, il est clair que directement ou indirectement l'ouvrier lui aussi doit en supporter sa part.

Les idéologues qui défendent l'assurance sociale et les hommes d'État et politiciens qui l'ont réalisée considéraient la maladie et la santé comme deux états du corps humain radicalement différents, en tous cas aisés à distinguer sans erreur possible l'un de l'autre. La « santé » est pour eux un état dont les caractères sont nettement établis et peuvent faire l'objet du diagnostic de n'importe quel médecin. La « maladie » est un phénomène physique, indépendant de la volonté humaine et sur lequel celle-ci n'a aucune influence. Il existe des simulateurs qui peuvent, pour des raisons quelconques, feindre d'être malades ; mais le médecin dispose des connaissances et des moyens nécessaires pour les dépister. L'homme sain a seul une capacité de travail entière ; le malade une capacité plus ou moins réduite selon la gravité et la nature de la maladie et il appartient au médecin, en se basant sur les altérations physiologiques précises qu'il lui est possible de constater objectivement, d'évaluer sous la forme d'un pourcentage l'ampleur de la diminution subie par rapport à la capacité normale.

Tout dans cette théorie est faux. Il n'existe pas de délimitation précise entre la santé et la maladie. La maladie n'est pas un phénomène indépendant de la volonté consciente et des forces spirituelles qui agissent dans l'inconscient. La capacité de travail d'un individu n'est pas uniquement fonction de son état physique ; elle dépend pour une large part de son intelligence et de sa volonté. Dès lors toutes les affirmations selon lesquelles il serait possible au médecin de faire la distinction entre les malades et les simulateurs, entre ceux qui peuvent travailler et ceux qui ne le peuvent pas, apparaissent sans valeur. Si l'on a cru qu'on pouvait édifier l'assurance contre les accidents et la maladie sur la détermination sans risque d'erreur des maladies et blessures et de leurs conséquences, on a commis une erreur grave. L'élément destructionniste de l'assurance contre les accidents et la maladie réside avant tout dans le fait qu'elle multiplie

les accidents et les maladies, qu'elle entrave la guérison, qu'elle provoque dans de nombreux cas les troubles fonctionnels qui en résultent, qu'elle les aggrave et les fait durer dans presque tous.

L'assurance sociale a fait d'une maladie spéciale, la névrose traumatique, dont il avait déjà été question dans certains cas isolés à l'occasion de procès civils en dommages et intérêts, une maladie populaire. Nul ne conteste plus aujourd'hui qu'elle soit une conséquence des lois sociales. La statistique a fourni des preuves surabondantes que les blessures des personnes ayant droit aux prestations de l'assurance sociale mettent beaucoup plus longtemps à guérir et que les troubles fonctionnels qu'elles entraînent sont à la fois plus graves et plus durables. L'assurance contre la maladie entretient la maladie. Les observations des médecins comme les données de la statistique confirment que les maladies et les blessures chez les employés et fonctionnaires comme chez les assurés sociaux guérissent beaucoup moins vite que chez les personnes appartenant à des professions libérales ou qui ne profitent pas des avantages de l'assurance. Le désir et la nécessité de recouvrer rapidement la santé pour pouvoir reprendre son travail favorisent la guérison d'une façon extraordinaire et même objectivement constatable[1].

Se sentir bien portant et l'être au sens médical du mot sont deux choses différentes et la capacité de travail d'un individu est dans une large mesure indépendante de la capacité physiologique de ses divers organes telle qu'on peut la déterminer et la mesurer médicalement. L'individu qui ne veut pas être bien portant n'est pas simplement un simulateur, c'est déjà un malade ; quand on supprime chez un homme la volonté de se bien porter et de travailler, on le rend malade et incapable de travailler ; quand on affaiblit cette volonté, on porte atteinte à sa santé et à sa capacité de travail. C'est ce que fait l'assurance sociale et c'est pourquoi elle crée des malades et des invalides ; elle provoque un état d'esprit récriminateur, qui est déjà en lui-même une névrose, et d'autres névroses encore ; bref, c'est une institution qui contribue à provoquer des maladies et bien souvent aussi des accidents et à aggraver sensiblement les conséquences physiques et psychiques des accidents et des maladies. Et tant qu'institution sociale, elle rend une nation physiquement et moralement malade et elle contribue tout au moins à multiplier les maladies, à les faire durer et à les aggraver.

[1] Cf. Liek, *Der Art und seine Sendung*, 4e édit., Munich, 1927, p. 54, et Liek, *Die Schäden der sozialen Versicherungen*, 2e édit., Munich, 1928, pp. 17 et suiv. ; ainsi qu'une littérature médicale qui s'augmente chaque jour.

Les facteurs psychiques qui, chez l'homme comme chez tout être vivant, entretiennent la volonté de vivre et d'agir ne sont pas indépendants de la situation sociale de l'individu. Cette situation peut les fortifier comme elle peut aussi les affaiblir. Elle est de nature, chez les membres d'une tribu de Bédouins vivant de la chasse, à les stimuler. Il en va de même, encore qu'elle soit toute différente, chez le citoyen d'une société capitaliste fondée sur la propriété privée des moyens de production. Au contraire une organisation sociale qui permet à l'individu de vivre sans travailler ou en ne fournissant qu'un travail réduit sans que son revenu s'en trouve sensiblement entamé à la seule condition que sa capacité de travail se trouve diminuée par la maladie ou par un accident, une telle société paralyse ces facteurs psychiques. Les choses ne sont pas aussi simples qu'elles paraissent à la pathologie naïve du médecin militaire ou du médecin des prisons.

L'assurance sociale a fait de la névrose des assurés la plus dangereuse maladie du peuple. En développant l'assurance, on propagera également la maladie. À ce mal, aucune réforme ne saurait remédier. Il est impossible d'affaiblir ou de supprimer la volonté d'être bien portant chez l'individu, sans provoquer la maladie.

4. — Les syndicats

Le problème fondamental pour qui veut juger les conséquences économiques et sociales du syndicalisme est de savoir si, dans une économie capitaliste, le travail peut parvenir à assurer par l'association et par des conventions collectives des salaires élevés à tous les travailleurs de façon durable. À cette question, l'économie politique — aussi bien l'économie classique (y compris son aile marxiste) que l'économie moderne (y compris également son aile socialiste) — répond catégoriquement par la négative. L'opinion publique croit que les faits ont démontré que le syndicalisme est capable d'améliorer la condition des travailleurs parce que le niveau de vie des masses s'est élevé d'une façon continue au cours du dernier siècle. Mais les économistes expliquent tout autrement ce fait. Selon eux cette amélioration doit être attribuée aux progrès du capitalisme, à l'accumulation progressive du capital, et à l'accroissement de la productivité marginale du travail qui en est la conséquence. Et sur ce point il est hors de doute que les vues des économistes, confirmées qu'elles sont par le cours actuel des événements, méritent plus de crédit que la foi naïve de gens dont les raisonnements reposent sur le sophisme : *post hoc, ergo propter hoc*. Il est vrai que cette question essentielle a été entièrement méconnue par des milliers de dirigeants ouvriers de valeur

qui ont consacré leur vie à l'organisation des syndicats, et par d'éminents philanthropes qui ont considéré le syndicalisme comme la pierre angulaire de la société future. La tragédie de l'âge capitaliste vient de ce que cette conception était fausse : en se développant le syndicalisme devint l'arme principale de la politique destructionniste. L'idéologie socialiste a si bien réussi à obscurcir la nature des syndicats qu'il est difficile aujourd'hui de se représenter leur caractère et leur action sous leur aspect véritable. On est toujours enclin à considérer que le problème des associations ouvrières s'identifie avec le problème de la liberté d'association et du droit de grève. Mais la question ne se pose plus ; depuis des dizaines d'années, aucune législation ne refuse plus aux travailleurs la liberté de se grouper en associations et le droit de cesser le travail, même en violation des contrats, car le fait que cette violation puisse entraîner pour l'ouvrier une obligation juridique à répartition n'a pratiquement aucune importance. Même les partisans les plus acharnés du destructionnisme ont à peine osé réclamer pour le travailler le droit de violer à sa guise les obligations contractuelles. Quand dans ces dernières années certaines nations et parmi elles la Grande-Bretagne, berceau du syndicalisme moderne, ont essayé de limiter la puissance des syndicats, ce ne fut pas dans le but de supprimer ce qu'elles considéraient comme l'action non politique du syndicalisme. L'acte de 1927 tenta de déclarer illégales les grèves générales et les grèves de sympathie. Mais il ne mettait en question ni la liberté d'association ni le droit de faire grève pour obtenir de meilleurs salaires.

La grève générale a toujours été considérée aussi bien par ses partisans que par ses adversaires comme un acte révolutionnaire, voire comme la révolution elle-même. L'essence de la grève générale est la paralysie plus ou moins grande qu'elle provoque dans la vie économique de la collectivité en vue d'atteindre certaines fins. La puissance que peut avoir une grève générale est apparue lorsque le putsch de Kapp en Allemagne, soutenu cependant à la fois par l'armée régulière et par des forces illégales considérables qui avaient contraint le gouvernement à s'enfuir de la capitale, fut mis en échec en quelques jours par la grève générale. Dans cette circonstance l'arme que constitue la grève générale servit à la défense de la démocratie. Mais que l'on approuve ou non cette attitude politique de la classe ouvrière organisée, cela est sans importance. Le fait essentiel est que, dans un pays où le syndicalisme est assez fort pour déclencher une grève générale, le pouvoir suprême est entre les mains des syndicats et non du parlement ou du gouvernement qui en dépend. C'est parce qu'ils avaient compris le sens véritable du syndicalisme et de son action que les syndicalistes formulèrent la théorie selon

laquelle la violence constitue le moyen auquel les partis politiques doivent recourir pour s'emparer du pouvoir. Il ne faut jamais perdre de vue que la philosophie de la violence qui s'est substituée à la doctrine conciliatrice du libéralisme et de la démocratie a été à son origine une philosophie des syndicats ouvriers comme le mot syndicalisme même l'indique. La glorification de la violence qui caractérise la politique du soviétisme russe, du fascisme italien et du nazisme allemand et qui aujourd'hui menace tous les gouvernements démocratiques est sortie des leçons du syndicalisme révolutionnaire. Ce qui constitue l'essence du problème syndicaliste, c'est la prétention des syndicats d'imposer la grève. Les associations ouvrières revendiquent le droit d'empêcher de travailler tous ceux qui refusent de se joindre à eux ou qu'il ne leur plaît pas d'accueillir. Ils revendiquent le droit d'interrompre le travail à leur guise et d'empêcher d'autres ouvriers de prendre la place des grévistes. Ils revendiquent le droit d'empêcher et de punir par la force toute infraction à leurs décisions et de prendre toutes dispositions pour organiser cette action violente et en assurer le succès.

À mesure que ses dirigeants prennent de l'âge, tout groupement devient plus pondéré et plus réfléchi. Les groupements de combat perdent alors leur esprit agressif et leur aptitude à abattre l'adversaire par une action rapide. Les armées des puissances militaristes, en particulier de l'Autriche et de la Prusse, ont à plusieurs reprises fait l'expérience de la difficulté qu'on éprouve à vaincre avec de vieux généraux. Les associations ouvrières ne font pas exception à cette règle. C'est ainsi que les syndicats anciens et bien organisés ont souvent perdu pour un temps une partie de leur ardeur destructionniste et de leur capacité d'action. De facteur de destruction, ils devenaient momentanément un facteur de conservation lorsqu'ils s'opposaient à la rage destructrice de jeunes exaltés. C'est là le reproche que les extrémistes faisaient aux syndicats et l'argument dont au contraire se servaient parfois ces derniers lorsqu'il s'agissait de gagner le concours des couches non socialistes de la population pour imposer le syndicalisme obligatoire. Mais ces trêves dans la lutte destructionniste syndicale ont toujours été de courte durée. Ce sont toujours en définitive les partisans de la lutte intégrale contre l'organisation capitaliste de la société qui l'ont emporté. Ou bien ils ont réussi à supplanter les vieux chefs syndicalistes, ou bien ils ont créé de nouvelles organisations à la place des anciennes. Il n'en pouvait être autrement. Car l'idée qui a présidé à la formation des syndicats ouvriers fait qu'ils ne peuvent être autre chose que des instruments de lutte. Nous avons montré que le lien syndical qui unit les travailleurs est uniquement l'idée de la lutte pour la destruction de l'ordre social

fondé sur la propriété privée des moyens de production. Ce n'est pas seulement l'action des syndicats qui est destructionniste ; l'idée même qui est à leur base l'est déjà.

Le fondement du syndicalisme est l'adhésion obligatoire au syndicat. Les ouvriers se refusent à travailler avec des gens qui n'adhèrent pas à une organisation reconnue par eux et ils imposent par la menace de la grève et au besoin par la grève elle-même l'exclusion des travailleurs non organisés. Il arrive aussi que ceux qui se refusent à adhérer à l'organisation sont contraints de le faire par des vexations. Il est inutile d'insister sur la violence effroyable qui est faite à la liberté personnelle de l'individu par de tels procédés. Tous les sophismes des avocats du destructionnisme syndical n'ont pas réussi à rassurer sur ce point l'opinion publique. Lorsque de temps à autre se produisent des cas particulièrement criards de violences faites à des travailleurs non organisés, même les journaux qui par ailleurs sont plus ou moins aux côtés des partis de destruction ne cachent pas leur mécontentement.

L'arme des syndicats est la grève. Il faut avoir bien présent à l'esprit que toute grève est un acte de coercition, une contrainte exercée par la violence contre tous ceux qui tentent de s'opposer aux desseins des grévistes. Toute grève est terrorisme. Car le but de la cessation du travail serait absolument impossible à atteindre s'il était loisible à l'entrepreneur d'embaucher d'autres ouvriers à la place des grévistes ou si une partie seulement des travailleurs faisait grève. Tout le droit syndical se ramène à la possibilité pour les ouvriers d'employer la violence contre les briseurs de grève. Il n'est pas nécessaire d'exposer de quelle manière les syndicats ont su s'arroger ce droit dans les différents États. Il suffit de constater qu'ils l'ont obtenu partout au cours des dernières décades moins par l'assentiment explicite de la loi que par la tolérance tacite des autorités et des tribunaux. Depuis des années il n'est plus guère possible en Europe de faire échouer une grève en embauchant des briseurs de grève. Pendant longtemps on avait du moins réussi à écarter la grève dans les chemins de fer, les entreprises d'éclairage, les services d'eau et les entreprises les plus importantes de ravitaillement des villes. Mais là aussi le destructionnisme a fini par remporter une victoire complète ; les syndicats peuvent, s'il leur plaît, contraindre les villes et les États à se plier à leur volonté en les privant de vivres, d'eau et de chauffage ou en les plongeant dans l'obscurité. Ils peuvent empêcher l'impression des écrits qui ne leur plaisent pas ; ils peuvent s'opposer au transport postal d'imprimés et de lettres qui n'ont pas leur agrément. Lorsqu'ils le veulent, les ouvriers peuvent pratiquer en toute quiétude le sabotage, endommager les instruments de travail et les mar-

chandises et effectuer leur travail d'une façon si lente et si défectueuse qu'il perd toute valeur.

La fonction destructionniste du syndicalisme n'a jamais été contestée sérieusement. On n'a jamais réussi à édifier une théorie des salaires démontrant que les associations syndicales permettent d'obtenir un relèvement durable du revenu réel des travailleurs. Il est bien certain que Marx lui-même était fort éloigné d'attribuer aux syndicats une action sur les salaires. Dans un discours qu'il a prononcé en 1865, au Congrès Général de l'Internationale, il s'est efforcé d'amener ses camarades d'opinion à se joindre au mouvement syndicaliste[1]. Quelles raisons l'ont poussé à agir ainsi, ses premières paroles l'indiquent immédiatement. L'idée qu'un relèvement des salaires ne peut être obtenu par la grève — idée soutenue en France par les disciples de Proudhon et par ceux de Lassalle en Allemagne — lui apparaît comme « extrêmement impopulaire dans la classe ouvrière. » Mais le grand tacticien qui, une année auparavant, avait su, dans « l'Adresse Inaugurale », réunir dans un programme homogène les vues les plus diverses sur la nature, les fins et les devoirs du mouvement ouvrier et qui veut cette fois lier le mouvement syndical à l'Internationale, emploie toutes ses forces à mettre en relief tous les arguments en faveur du syndicalisme. Pourtant même dans ce discours il se garde bien d'affirmer que les syndicats peuvent permettre d'améliorer directement la situation économique des travailleurs. Selon lui la tâche primordiale des syndicats est la lutte contre la société capitaliste. Le rôle qu'il assigne aux syndicats ne permet aucun doute sur la nature des effets qu'il attend de leur intervention. « À la devise des conservateurs : un juste salaire pour un juste travail, il faut substituer sur les bannières syndicalistes la formule révolutionnaire : suppression du salariat... Les syndicats manquent en général leur but en se bornant à mener contre le système économique actuel une guerre de guérilla au lieu de travailler simultanément à sa transformation et d'employer leur force organisée comme un levier pour l'émancipation finale de la classe ouvrière, c'est-à-dire l'abolition du salariat[2]. » Il eût été difficile à Marx de dire avec plus de netteté qu'il ne considérait les syndicats que comme des instruments devant servir à la destruction de la société capitaliste. Il restait aux économistes réalistes et aux révisionnistes marxistes à affirmer que les syndicats sont capables de relever d'une façon durable les salaires au-dessus du niveau auquel ils seraient restés sans leur intervention. Il est inutile

[1] Ce discours, traduit en allemand par Bernstein, a été publié sous le titre *Lohn-Preis und Profit*. Les citations sont empruntées à la 3e édition parue à Francfort en 1910.

[2] Cf. *Ibid.*, p. 46.

de discuter cette assertion car aucune tentative n'a jamais été faite pour en faire une véritable théorie. Elle est demeurée une simple affirmation qu'on n'a pas cherché à étayer au moyen d'une théorie économique ou d'une preuve quelconque.

La politique syndicale de la grève, de la violence et du sabotage n'a pas apporté la moindre contribution à l'amélioration du sort des travailleurs[1]. Elle a simplement concouru à ébranler dans ses fondements l'édifice que l'économie capitaliste avait construit et dans lequel le sort de tous, y compris celui du travailleur le plus pauvre, allait en s'améliorant de jour en jour. Mais elle n'a pas non plus travaillé dans l'intérêt du socialisme, mais dans celui du syndicalisme.

Lorsque les travailleurs des entreprises dites « non vitales » réussissent à obtenir dans la lutte pour le salaire des avantages qui élèvent leur rémunération à un niveau supérieur à celui résultant de la situation du marché, les effets de ce déséquilibre déclenchent sur le marché des mouvements qui finissent par rétablir l'équilibre rompu.

Mais quand ce sont des travailleurs des entreprises vitales qui imposent par la grève ou la menace de grève un relèvement de leurs salaires ainsi que tous les droits que le reste des travailleurs revendiquent dans la lutte pour le salaire, les choses se présentent différemment. Il serait erroné de dire que ces travailleurs s'assurent ainsi un monopole, car il s'agit ici de tout autre chose que d'un monopole économique. Quand les employés de toutes les entreprises de transport cessent le travail et interdisent à quiconque de s'opposer en quoi que ce soit à leurs desseins, ils s'érigent en tyrans absolus dans le domaine où s'exerce leur action. On peut estimer qu'ils n'usent en fait qu'avec mesure de leur pouvoir, mais cela ne change en rien le fait qu'ils détiennent ce pouvoir. Le pays se trouve alors divisé en deux camps : ceux qui appartiennent aux syndicats des branches vitales de la production et dont la puissance est sans limite et le reste de la population, qui ne comprend plus que des esclaves privés de tout droit. On arrive ainsi à « la domination par la force exercée par les travailleurs absolument indispensables sur les autres classes[2]. »

Et puisqu'il est une fois encore question de puissance, qu'il nous soit permis de rechercher à nouveau sur quoi cette puissance comme toute puissance repose. La puissance des travailleurs organisés en syndicats, devant laquelle le monde tremble aujourd'hui, n'a pas des

[1] Cf. Adolf Weber, *Der Kampf zwischen Kapital und Arbeit*, 3e et 4e édit., Tübingen, 1921, pp. 384 et suiv. ; Robbins, *Wages*, Londres, 1926, pp. 58 et suiv. ; Hutt, *The Theory of Collective Bargaining*, Londres, 1930, pp. 1 et suiv. ; et ma *Kritik des Interventionismus*, Iéna, 1929, pp. 12 et suiv. ; 79 et suiv. ; 133 et suiv.

[2] Cf. Kautsky, cité par Dietzel, *Ausbeutung der Arbeiterklasse durch Arbeitergruppen* (« Deutsche Arbeit », 4e année, 1919, pp. 145 et suiv).

fondements différents de ceux qu'ut de tout temps la tyrannie ; elle aussi n'est que le produit d'idéologies humaines. Pendant des dizaines d'années on a enfoncé dans le cerveau des hommes cette idée que le groupement des travailleurs en syndicats est une chose nécessaire, conforme à l'intérêt de l'individu comme à celui de la collectivité, que seul l'égoïsme criminel des exploitants peut s'aviser de combattre les coalitions, que dans les grèves le droit est toujours du côté des grévistes, qu'il n'existe pas d'action plus déshonorante que celle des briseurs de grève, et que les efforts pour protéger ceux qui veulent travailler sont contraires à l'intérêt de la société. La génération qui a grandi au cours des dernières décades a appris depuis son enfance que le devoir social le plus important était l'adhésion à une organisation syndicale ; elle a été habituée à considérer la grève comme une sorte d'action sainte, une sorte de fête sociale consacrée. Toute la puissance des organisations ouvrières a son origine dans cette idéologie. Elle s'effondrera le jour où la doctrine de l'action bienfaisante du syndicalisme dans la société fera place à d'autres conceptions de ses effets. Aussi comprend-on pourquoi les syndicats les plus puissants sont contraints de n'employer leur force qu'avec circonspection : en abusant de leur puissance ils inciteraient à réfléchir à la nature et aux effets du syndicalisme, à réviser et à condamner les thèses traditionnelles. Mais il en a toujours été et il en sera toujours ainsi de tous les détenteurs du pouvoir et il n'y a rien là qui soit particulier aux syndicats.

Il est bien clair en effet que si l'on s'avisait une bonne fois de soumettre à une critique approfondie le droit des travailleurs des entreprises vitales à faire grève, c'en serait bientôt fait de toute la doctrine syndicaliste et de la prétention d'imposer la grève et ce seraient les associations créées pour faire échec aux grèves, comme par exemple le « Service Public », qui recueilleraient l'approbation que le public réserve aujourd'hui encore aux grévistes. Il se peut que dans les luttes qui pourraient en résulter la société périsse. Mais une chose est certaine, une société qui voudrait réaliser le syndicalisme en se conformant aux conceptions qui ont cours aujourd'hui serait condamnée à se désagréger dans le plus bref délai.

5. — L'assurance contre le chômage

L'assistance aux chômeurs s'est révélée comme l'un des moyens les plus efficaces du destructionnisme.

L'idée qui a conduit à la création de l'assurance contre le chômage est la même dont procède l'assurance contre la maladie et les accidents. On considère le chômage comme un malheur qui s'abat

sur l'individu, comme une avalanche dans la vallée. On ne s'aperçoit pas qu'il serait plus exact de parler de manque de salaire plutôt que de manque de travail, parce que ce qui fait défaut à l'intéressé, ce n'est pas le travail, mais le salaire. Et l'on n'a pas compris que le problème ne réside pas dans le fait que le chômeur ne peut absolument pas trouver de travail mais dans le fait qu'il n'est pas disposé à travailler pour le salaire qu'il pourrait obtenir sur le marché en échange du travail qu'il serait apte et prêt à fournir.

L'assurance contre la maladie et les accidents est déjà rendue aléatoire par le fait que l'assuré peut lui-même provoquer ou aggraver le cas qui met en jeu l'assurance. Mais lorsqu'il s'agit de chômage, l'assurance ne joue jamais que par la volonté de l'assuré. Si ce dernier renonçait à se comporter en membre de syndicat et s'il acceptait d'abaisser ses prétentions, de changer de lieu et de genre de travail selon les exigences du marché, il trouverait de l'ouvrage. Car tant que nous vivrons dans le monde réel et non pas au pays de cocagne, le travail demeurera un bien rare du fait qu'il y aura toujours plus de travail à accomplir que les forces de travail disponibles ne permettront d'en faire. Le chômage est une question de salaire et non de travail. L'assurance contre le chômage est tout aussi irréalisable que le serait par exemple l'assurance contre l'invendabilité des marchandises.

L'expression « assurance contre le chômage » est une expression impropre parce qu'il ne peut pas exister de statistiques capables de fournir la base d'une telle assurance. C'est ce qu'ont reconnu la plupart des États en renonçant, sinon à la lettre de cette expression, du moins à la chose. L'institution ne dissimule plus aujourd'hui son caractère d'assistance. Elle permet aux syndicats de maintenir des salaires tels qu'une partie seulement de ceux qui cherchent du travail peut trouver un emploi. Ainsi c'est à la protection des chômeurs qu'est due l'existence du chômage en tant que phénomène permanent. Et de nos jours toute une série d'États européens consacrent à cette fin des sommes qui excèdent considérablement la capacité des finances publiques.

Le fait qu'il existe dans la majorité des pays un chômage massif permanent est considéré par l'opinion publique comme la preuve que le capitalisme est incapable de résoudre le problème économique et qu'en conséquence l'intervention de l'État, le planisme totalitaire et le socialisme sont nécessaires. Et cet argument semble irréfutable en présence du fait que la seule grande nation qui ne souffre pas du chômage est la Russie communiste. Ce raisonnement est pourtant logiquement très faible. Le chômage existant dans les pays capitalistes est dû en réalité au fait que dans ces pays la politique du gou-

vernement aussi bien que celle des syndicats tendent à maintenir les salaires à un niveau qui est hors de proportion avec la productivité existante du travail. Il est vrai, dans la mesure où nous pouvons le savoir, que le chômage n'a pas en Russie une grande extension. Mais le standard de vie de l'ouvrier est bien inférieur au standard de vie que procure au chômeur dans les pays capitalistes de l'Occident l'indemnité de chômage. Si les travailleurs de l'Angleterre et du Continent étaient prêts à accepter des salaires, inférieurs sans doute à leurs salaires actuels, mais encore plusieurs fois supérieurs aux salaires des ouvriers russes, ces pays verraient à leur tour disparaître le chômage. L'existence du chômage dans les pays capitalistes n'est pas une preuve de l'insuffisance du système capitaliste, pas plus que l'absence de chômage en Russie n'est une preuve de l'efficacité du système communiste. Mais le fait qu'il existe un chômage massif dans presque tous les pays capitalistes n'en demeure pas moins le danger le plus terrible qui menace l'existence du système capitaliste. La persistance d'un chômage massif sape les bases morales de l'ordre social. Les jeunes gens qui, ayant terminé leur apprentissage, sont contraints de demeurer inactifs, constituent le ferment qui aboutit à la formation des mouvements politiques les plus violents. C'est dans leurs rangs que se recrutent les soldats de la révolution future.

Telle est la tragédie de notre époque. Les partisans du syndicalisme et de la politique des indemnités de chômage estiment de bonne foi que la politique des syndicats constitue le seul moyen d'assurer aux masses le maintien de conditions de vie normales. Ils ne voient pas qu'à la longue tous les efforts tentés pour élever les salaires au-dessus du niveau qui correspond aux conditions du marché, conduisent nécessairement au chômage, et qu'à la longue les indemnités de chômage ne peuvent avoir d'autre effet que de perpétuer le chômage. Ils ne voient pas que les remèdes qu'ils préconisent — indemnités et grands travaux — conduisent à la dissipation du capital et que cette dernière entraîne nécessairement à la fin un abaissement du niveau des salaires. Dans les circonstances actuelles il est clair qu'il serait impossible de réaliser d'un seul coup la suppression de l'indemnité de chômage ou autres mesures de moindre importance (grands travaux, etc.) destinés à venir en aide aux sans-travail. En effet, un des inconvénients principaux de l'interventionnisme sous toutes ses formes est qu'il est très difficile de revenir en arrière parce que la suppression de toute mesure interventionniste soulève des problèmes qu'il est presque impossible de résoudre d'une façon pleinement satisfaisante. Le grand problème qui se pose actuellement à la politique consiste à trouver une voie qui permette de sortir du labyrinthe des mesures interventionnistes. Car tout ce qu'on a fait au

cours des dernières années n'a été qu'une série de tentatives destinées à dissimuler les effets d'une politique économique qui a abaissé la productivité du travail. Ce qui est maintenant nécessaire avant tout, c'est le retour à une politique qui assure une plus haute productivité du travail. Cela implique de toute évidence l'abandon de toute la politique du protectionnisme, des droits d'importation et des contingentements. Il faut rendre au travail la possibilité de se déplacer librement d'industrie en industrie et de pays en pays.

La responsabilité des maux qu'entraîne la persistance d'un chômage massif n'incombe pas au capitalisme : elle incombe à la politique qui paralyse son fonctionnement.

6. — La socialisation

Le libéralisme avait fait disparaître les fabriques et autres entreprises d'État. Il n'y avait guère que le service postal qui fît exception au principe général selon lequel les moyens de production devaient être abandonnés à la propriété privée et toute activité économique réservée aux citoyens. Les avocats de l'étatisme se sont donné une peine extrême pour exposer les raisons qui justifient l'étatisation du service postal et service étroitement connexe du télégraphe. Ils invoquèrent en première ligne des motifs politiques. On a coutume en discutant cette question de confondre deux choses qui devraient être considérées séparément : la question de l'unification du service et celle de sa remise aux mains de l'État. Il ne fait aucun doute que le service des postes et télégraphes se prête admirablement à l'unification et que même dans un régime de pleine liberté, il se constituerait rapidement des trusts qui conduiraient à l'établissement d'un monopole de fait, au moins dans des contrées entières. Dans ce domaine plus que dans tout autre, les avantages de la concentration ne signifient nullement qu'il faille accorder à l'État un monopole légal pour toutes les branches de service des postes et télégraphes. Il n'est pas difficile de montrer que la régie d'État donne de mauvais résultats, qu'elle est peu apte à créer un système de transmission des nouvelles adapté aux besoins du commerce et qu'elle ne se résout qu'avec peine à réaliser les améliorations nécessaires. Même dans ce domaine de la vie économique, tous les progrès ont été dus à l'initiative d'entrepreneurs particuliers. La télégraphie terrestre a été réalisée tout d'abord sur une grande échelle par des entreprises particulières. Elle ne fut nationalisée en Angleterre qu'en 1869 et elle est encore aujourd'hui aux États-Unis aux mains de sociétés anonymes. La plus grande partie des câbles sous-marins sont exploités par des entreprises privées. Même l'étatisme allemand a hésité à « affranchir »

la télégraphie sous-marine de la collaboration des entreprises privées. Le libéralisme s'est prononcé en principe pour la liberté complète du service des postes et télégraphes et il s'est efforcé avec succès de montrer l'insuffisance de l'exploitation étatiste[1]. Si malgré cela, cette branche de l'exploitation n'a pas été rendue à l'initiative privée, le fait est dû uniquement à ce que les gouvernements ont besoin de disposer de la poste et de la télégraphie pour dominer l'opinion publique.

Les puissances militaristes, qui étaient toujours prêtes à opposer des obstacles à l'action des entrepreneurs, ont reconnu cependant leur supériorité en les chargeant de la fabrication des armes et des munitions. Les grands progrès de la technique des armements ont commencé au moment où les entreprises privées se sont consacrées à la fabrication du matériel de guerre. L'État n'a pu se refuser à constater que l'entrepreneur fabrique des armes meilleures que le fonctionnaire ; la preuve en avait été administrée sur les champs de bataille d'une façon si péremptoire que les partisans les plus entêtés de la régie d'État avaient dû se laisser convaincre. Les arsenaux et les chantiers maritimes d'État ont au cours du XIX^{e} siècle totalement disparu ou ont été transformés en simples magasins. Des entreprises privées ont pris leur place. Les écrivains et les parlementaires, partisans de l'étatisation de l'industrie, n'ont obtenu que peu de succès, même dans la période florissante de l'étatisme dans les années qui ont précédé immédiatement la guerre. C'est que les états-majors appréciaient comme il convenait la supériorité des entreprises privées.

Pour des raisons financières on n'a pas supprimé à l'époque libérale les monopoles fiscaux qui avaient existé de tout temps. Ces monopoles subsistèrent parce qu'ils constituaient un moyen fructueux de prélever des impôts de consommation. On ne se faisait d'ailleurs pas d'illusion sur la valeur médiocre des exploitations d'État, par exemple de la régie des tabacs. Mais avant que le libéralisme fût parvenu à faire triompher ses principes dans ce domaine comme dans les autres, le socialisme avait déjà inauguré un mouvement de régression.

Les idées qui ont inspiré les premières nationalisations et municipalisations modernes n'étaient pas encore imprégnées du socialisme moderne. Au début de ce mouvement les vieilles idées de « l'État Gendarme » et des considérations purement politiques et militaires ont joué un grand rôle. Mais bientôt l'idéologie socialiste passa au premier plan. États et municipalités pratiquèrent alors sciemment la

[1] Cf. Millar, *The Evils of State Trading as illustrated by the Post Office* (A Plea for Liberty, édité par Mackay, 2^{e} édition, Londres, 1891, pp. 305 et suiv.)

socialisation. À bas l'exploitation privée contraire à une saine économie, à bas l'entreprise, tel fut le mot d'ordre.

L'infériorité de l'exploitation socialiste au point de vue économique n'exerça d'abord que peu d'influence sur le développement de l'étatisation et de la municipalisation. La voix de ceux qui s'efforçaient de mettre en garde contre leurs dangers ne fut pas écoutée ; elle était étouffée par les menées bruyantes et pressantes des étatistes, des socialistes et des nombreux éléments qui espéraient réaliser un profit particulier. On ne voulait pas voir les défauts des exploitations en régie et c'est pourquoi on ne les voyait pas. Le zèle des adversaires de la propriété privée ne rencontrait qu'un obstacle : les difficultés financières avec lesquelles un grand nombre d'entreprises publiques se trouvaient aux prises. Il n'était pas possible pour des raisons politiques de faire supporter entièrement aux consommateurs les frais plus élevés de la régie et c'est pourquoi bien souvent les résultats étaient déficitaires. On se consolait en affirmant que les avantages économiques et sociaux que présentait au point de vue général l'exploitation par l'État ou les municipalités constituaient une compensation suffisante, mais on était cependant contraint d'observer une certaine modération dans la pratique de la politique étatiste. La partialité des économistes qui traitaient ces problèmes dans leurs écrits se manifestait surtout dans leurs refus de reconnaître que les causes de l'échec financier des entreprises en régie résidaient dans la mauvaise gestion des exploitations. Ils cherchaient toujours à en rejeter la responsabilité sur des circonstances particulières, accusant l'insuffisance du personnel dirigeant et les défauts de l'organisation et l'on citait toujours comme l'exemple le plus éclatant d'une bonne administration celle des chemins de fer prussiens. Il est exact que les chemins de fer prussiens ont produit des excédents notables. Mais il y avait à cela des raisons particulières. La Prusse a acquis la plus grande partie de son réseau d'État peu après 1880, c'est-à-dire à une époque où les prix étaient particulièrement bas. Dans l'ensemble elle a développé et étendu son réseau également avant le formidable essor de l'économie allemande qui se produisit vers la fin du XIX^{e} siècle. Aussi n'est-il pas surprenant que ces chemins de fer dont le trafic croissait d'année en année sans qu'ils aient rien à faire pour cela, dont les lignes traversaient des plaines et qui avaient partout le charbon à proximité aient pu, grâce à des conditions favorables, réaliser des bénéfices. Il en fut de même pour les services de gaz, d'eau, d'éclairement et de tramways de quelques grandes villes. La conclusion qu'on a voulu tirer de ces faits était entièrement erronée.

Dans l'ensemble le résultat des étatisations et municipalisations fut qu'on dut subventionner les services au moyen de l'argent des

contribuables. C'est pourquoi l'on peut affirmer en toute assurance que jamais formule à effet ne fut lancée à un moment aussi inopportun que celle de Goldscheid qui parla de la victoire sur l'État fiscal. Les difficultés financières où les États se trouvèrent précipités par la guerre et ses suites ne sauraient être surmontées selon Goldscheid par les vieilles méthodes de la politique financière. Le rendement des impôts prélevés sur l'économie privée se tarit. Aussi doit-on arracher à l'économie privée pour la rendre à l'État la propriété des entreprises capitalistes afin de lui permettre de couvrir les dépenses de ses propres exploitations au moyen du bénéfice de ces entreprises[1]. C'est proprement renverser l'ordre des choses. Les difficultés financières proviennent précisément de ce fait que les subventions considérables exigées par les exploitations socialisées ne peuvent plus être fournies par l'impôt. Lorsqu'on aura socialisé toutes les entreprises, le mal aura sans doute changé d'aspect, mais, loin de l'avoir fait disparaître, on l'aura aggravé. L'infériorité de rendement des entreprises publiques ne sera sans doute plus visible dans un bilan de l'exploitation d'État. Mais les besoins de la population seront moins bien satisfaits. L'indigence et la misère, loin de diminuer, grandiront. Goldscheid veut pousser la socialisation jusqu'au bout pour remédier à la détresse des finances de l'État. Mais cette détresse provient précisément de ce que la socialisation a été poussée trop loin. Elle ne peut disparaître que si l'on prend à la propriété privée les exploitations socialisées. Le socialisme en est arrivé à un point où l'impossibilité technique de sa réalisation apparaît partout et où les plus aveugles doivent s'apercevoir qu'il conduit à la décadence de toute civilisation. Ce n'est pas la résistance de la bourgeoisie qui a fait échouer en Europe centrale les tentatives qui ont été faites pour réaliser d'un seul coup une socialisation complète. C'est le fait que toute socialisation nouvelle est apparue irréalisable du seul point de vue financier. La socialisation systématique posément conçue telle que les gouvernements et les communes l'avaient pratiquée avant la guerre avait dû s'arrêter parce qu'on pouvait alors calculer aisément les résultats auxquels elle aboutissait. La tentative de ses partisans pour la recommander sous un nouveau nom qui fut faite en Allemagne et en Autriche par les commissions de socialisation ne pouvait dans ces conditions obtenir aucun succès. Pour poursuivre la socialisation, il fallait recourir à d'autres moyens. Il fallait faire taire la raison qui mettait en garde contre telle nouvelle régression sur

[1] Cf. Goldscheid, *Staatssozialismus oder Staatskapitalismus*, Vienne, 1917 ; du même : *Sozialisierung der Wirtschaft oder Staatsbankerott*, Vienne, 1919. En sens contraire : Schumpeter, *Die Krise des Steuerstaates*, Graz et Leipzig, 1918.

cette voie dangereuse. Il fallait se débarrasser de la critique en faisant appel à l'enthousiasme et au fanatisme ; il fallait tuer l'adversaire pour n'avoir plus à redouter la contradiction. Les méthodes des bolcheviques et de Spartacus étaient les seules auxquelles le socialisme pouvait encore recourir. Elles sont en ce sens l'aboutissement de la politique du destructionnisme.

7. — La politique fiscale

Pour le libéralisme qui n'assigne à l'État qu'une seule tâche, celle d'assurer la sécurité de la personne et de la propriété des citoyens, c'est un problème de peu d'importance que de rassembler les moyens nécessaires à la gestion des affaires publiques. Les dépenses qu'exige l'administration d'une communauté régie suivant les principes libéraux sont si faibles par rapport à l'ensemble du revenu national que les moyens employés à leur couverture importent peu. Lorsque les écrivains libéraux de ce temps recherchent quel est le meilleur système d'impôts, ils le font parce qu'ils souhaitent que tous les détails de l'organisation sociale soient réglés de la manière la mieux appropriée et non pas parce qu'ils estiment que le problème des finances de l'État soit un des principaux problèmes qui se posent pour la société. Ils doivent aussi tenir compte de ce fait que l'idéal libéral n'est réalisé nulle part sur la terre et qu'il n'y a pas grand espoir de le voir réaliser *bientôt intégralement*. Ils distinguent partout les germes puissants d'un libéralisme en voie de développement, l'avenir lointain appartient selon eux au libéralisme, mais les puissances du passé sont encore assez fortes pour retarder les progrès du libéralisme sans cependant réussir à arrêter sa marche ou à l'anéantir. On rencontre encore partout des plans impérialistes, des armées permanentes, des traités secrets, des guerres, des barrières douanières, des réglementations multiples dans le commerce et l'industrie, bref l'interventionnisme sous toutes ses formes dans la politique intérieure et extérieure. C'est pourquoi on doit s'accommoder pour quelque temps encore de dépenses considérables pour des fins étatistes. Sans doute les questions fiscales n'auront qu'une importance secondaire dans l'État libéral pur auquel il faut tendre. Mais, pour l'État autoritaire au sein duquel les politiciens libéraux doivent encore agir dans le présent, il est nécessaire de leur accorder la plus grande attention. Les hommes d'États libéraux recommandent en premier lieu la limitation des dépenses de l'État. Mais comment ils ne réussissent pas à l'imposer pleinement, ils sont contraints de rechercher de quelle manière l'État peut se procurer les ressources dont il a besoin en faisant à l'économie le moins de mal possible.

On se trompe sur le sens véritable des projets fiscaux du libéralisme quand on oublie que les politiciens libéraux considèrent tout impôt comme un mal, inévitable d'ailleurs dans une certaine mesure et qu'ils partent de l'hypothèse que l'on doit de toute évidence s'efforcer à réduire au minimum les dépenses de l'État. Lorsqu'ils recommandent un impôt déterminé ou, pour parler plus exactement, lorsqu'ils déclarent que tel impôt est moins nuisible que d'autres ils ne songent toujours qu'à en tirer un rendement relativement faible. Un taux bas des impôts est une partie intégrante de tout programme fiscal libéral. Ainsi seulement s'explique que les libéraux se soient accommodés de l'impôt sur le revenu qu'ils avaient d'abord soumis à une critique sévère. Ainsi seulement s'explique qu'ils aient accepté de modestes exonérations à la base ou des taux réduits pour les petits revenus[1].

Le programme financier des socialistes n'est lui aussi qu'un programme provisoire, valable seulement pour la période de transition. Dans l'État socialiste où tous les moyens de production appartiennent à la société et où tous les revenus passent d'abord par les mains de l'État, il n'existe pas de problèmes financiers et fiscaux au sens où ils se posent dans la société fondée sur la propriété privée. Même les formes de communauté socialiste qui, comme le socialisme d'État, laissent subsister le nom et les apparences de la propriété privée, n'auraient pas au sens propre à lever d'impôts, même si elles conservaient le nom et la forme juridique de l'impôt. Il leur appartiendra de décider quelle part du revenu social, dans les différentes branches en apparence autonomes de l'ensemble de l'organisation économique, doit rester entre les mains du propriétaire nominal et quelle part doit revenir à l'État. Mais là non plus il ne serait pas question d'une fiscalité se proposant des interventions déterminées dans les différentes branches de l'économie, mais laissant au marché le soin d'en développer les effets sur les prix des marchandises et des salaires, sur le profit de l'entrepreneur, l'intérêt et la rente. Il n'existe de problèmes financiers et politiques fiscaux que là où règne la propriété privée des moyens de production.

Mais les socialistes, eux aussi, en raison de la durée de la période de transition sont amenés à s'occuper sans cesse davantage des problèmes financiers et fiscaux de la société capitaliste. Ils y sont contraints d'autant plus impérieusement que tous leurs efforts tendent à accroître le rôle et par là même les dépenses de l'État. Ils sont ainsi amenés à se préoccuper de l'augmentation des revenus de l'État. La

[1] Sur l'hostilité des libéraux à l'égard des impôts progressifs, cf. Thiers, *De la propriété*, Paris, 1848, pp. 352 et suiv.

politique socialiste devient le facteur déterminant de l'accroissement des dépenses de l'État ; les revendications socialistes jouent un rôle décisif dans la politique fiscale. Dans le programme socialiste lui-même, la politique financière prend de plus en plus la première place. Tandis que le programme libéral posait en principe que le taux des impôts doit être bas, les socialistes au contraire considèrent qu'un impôt est d'autant meilleur qu'il rend davantage.

La contribution de l'économie politique classique à la théorie des effets de l'impôt est considérable ; on est contraint de le reconnaître en dépit de toutes les faiblesses dues aux insuffisances de la théorie de la valeur qui sert de base à ses recherches. Les études remarquables que Ricardo a consacrées à cette question ont servi de point de départ à la critique que les politiciens libéraux ont faite de l'état de choses et aux réformes qu'ils ont proposées. Les politiciens socialistes se sont simplifié la tâche. Ils n'ont apporté aucune idée nouvelle et ils se sont contentés d'emprunter aux écrits des classiques des remarques fragmentaires en particulier sur les effets des impôts de consommation lorsque ces remarques pouvaient servir les besoins de leur politique quotidienne. Ils se construisaient un système grossier qui ne touchait jamais aux problèmes véritables mais que sa simplicité rendait accessible aux masses. Les impôts doivent être payés par les riches, les entrepreneurs, les capitalistes, en un mot par les autres ; les travailleurs, c'est-à-dire les électeurs dont le vote seul importe doivent en être exempts. Tous les impôts de consommation qui frappent les masses — même l'impôt sur les boissons alcooliques — doivent être écartés parce qu'ils accablent le peuple. Les impôts directs ne seront jamais assez élevés pourvu que le revenu et la propriété des travailleurs demeurent libres de toute charge. Pas un instant, les partisans de cette politique fiscale populaire ne songent que des impôts directs et des taxes sur le commerce pourraient entraîner par incidence un abaissement du niveau de vie des couches sociales dont ils se targuent de défendre les prétendus intérêts particuliers. On se demande rarement si les entraves apportées à la formation du capital par les impôts sur la propriété ne sont pas également dommageables pour les membres non possédants de la société. La politique fiscale se transforme sans cesse davantage en une politique de confiscation. Elle n'a plus d'autre objet que d'atteindre pour les anéantir par l'impôt toutes les formes de fortune et de revenu, à l'exception des salaires, en s'attaquant d'ailleurs en règle générale avec plus de violence aux capitaux mobiliers qu'à la propriété foncière. La politique fiscale devient l'instrument préféré de l'interventionnisme. Les lois fiscales n'ont plus pour but exclusif ou principal l'augmentation des revenus de l'État. Elles visent d'autres fins que le ren-

dement fiscal. Le point de vue financier passe ainsi à l'arrière-plan. On établit des impôts qui apparaissent comme une pénalisation infligée à une activité considérée comme nuisible ; l'impôt sur les grands magasins est destiné à leur rendre difficile la concurrence qu'ils font aux petites boutiques, les impôts sur les opérations de bourse à empêcher la spéculation. Les taxes deviennent si nombreuses et si variées que toute initiative en affaire doit être envisagée d'abord du point de vue fiscal. De nombreux projets économiques doivent être abandonnés parce que leur réalisation augmenterait la charge de l'impôt à tel point qu'ils ne laisseraient plus aucun bénéfice. C'est ainsi que la création, l'exploitation, la fusion et la dissolution des sociétés par actions ont été dans maints États frappés d'impôts si lourds que le développement des sociétés anonymes en a été considérablement entravé.

Il n'est pas aujourd'hui de moyen plus propre à assurer la popularité d'un démagogue que de réclamer sans cesse des impôts plus vigoureux sur les riches. Les impôts sur le capital et les taxes sur les gros revenus sont particulièrement bien vus des masses qui n'ont pas à les payer. Les fonctionnaires chargés de les établir et de les percevoir s'acquittent de leur tâche avec un véritable enthousiasme ; ils s'appliquent inlassablement par une interprétation arbitraire de la loi à aggraver les obligations des contribuables. La politique fiscale destructionniste trouve son couronnement dans le prélèvement sur le capital. Une partie du capital est expropriée pour être consommée. Le capital est transformé en bien d'usage et en bien de consommation. On en voit aisément les conséquences. Et pourtant toute la politique fiscale populaire de notre époque aboutit à ce résultat.

Les prélèvements sur le capital opérés par la voie de l'impôt n'ont rien de spécifiquement socialiste et ne constituent pas un moyen de réaliser le socialisme. Ils ne conduisent pas à la socialisation des moyens de production, mais à la consommation du capital. Ce n'est qu'à l'intérieur d'un système socialiste qui conserve le nom et les apparences de la propriété privée qu'ils deviennent un élément du socialisme. Dans « le socialisme de guerre », ils sont venus compléter la contrainte exercée par l'État sur l'économie et ont contribué avec elle à donner au système un caractère socialisant[1]. Dans un système socialiste où la collectivisation des moyens de production est réalisée même dans la forme, il ne saurait de toute évidence exister aucun impôt sur le revenu ou la propriété. Le fait que la collectivité socialiste prélève des taxes sur ses membres ne modifie en rien le caractère de la propriété des moyens de production.

[1] Cf. *Nation, Staat und Wirtschaft*, pp. 134 et suiv. pour mes explications sur ce point.

Marx s'est montré hostile aux efforts faits pour transformer l'ordre social par des mesures fiscales. Il a déclaré avec force qu'une simple réforme fiscale ne saurait remplacer le socialisme[1]. Ses idées sur les effets de l'impôt dans le cadre de la société capitaliste diffèrent également de celles du socialisme populaire. Il remarque en passant qu'il est « véritablement absurde » de prétendre que « l'impôt sur le revenu n'atteint pas les travailleurs. » « Dans la société actuelle où travailleurs et entrepreneurs s'opposent, la bourgeoisie se tire le plus souvent sans dommage d'une augmentation des impôts en abaissant les salaires ou en relevant les prix[2]. » Mais le *Manifeste Communiste* avait déjà réclamé « un lourd impôt progressif » et le parti social-démocrate a toujours été partisan de la fiscalité la plus radicale. Dans le domaine de la politique fiscale comme ailleurs, ce parti a évolué vers le destructionnisme.

8. — L'inflation

L'inflation est le dernier mot du destructionnisme. Les bolcheviques, avec l'habileté incomparable dont ils font preuve pour revêtir leur haine d'une forme rationnelle et pour transformer leurs défaites en victoires, ont fait de l'inflation une politique financière destinée à détruire le capitalisme en détruisant la monnaie. Mais si l'inflation détruit bien le capitalisme, elle ne supprime pas la propriété privée. Elle entraîne de grands changements dans les fortunes et les revenus, elle peut mettre en pièces tout le mécanisme délicat de la production fondée sur la division du travail ; elle peut, si elle ne réussit pas à conserver l'emploi de la monnaie métallique ou tout au moins le troc, entraîner un retour à une économie sans échanges, mais elle ne peut rien créer, pas même une société socialiste.

En détruisant la base du calcul des valeurs, c'est-à-dire la possibilité de compter au moyen d'un dénominateur commun des prix qui ne soit pas trop instable au moins pendant un certain temps, l'inflation ruine la comptabilité monétaire qui est l'auxiliaire technique le plus puissant que la pensée ait apporté à l'économie. Tant qu'elle ne dépasse pas certaines limites, elle est un excellent soutien psychologique pour une politique économique vivant de la dilapidation du capital. Dans la comptabilité capitaliste usuelle, et qui d'ailleurs est la seule possible, elle donne l'illusion de bénéfices là où il y a en réa-

[1] Cf. Mengelberg, *Die Finanzpolitik der sozialdemokratischen Partei in ihren Zusammenhängen mit dem sozialistischen Staatsgedanken*, Mannheim, 1919, pp. 30 et suiv.

[2] Cf. Marx-Engels, *Gesammelte Schriften*, 1852-62, édit. par Rjasanoff, Stuttgart, 1917, t. I, p. 127.

lité des pertes. L'amortissement des immobilisations devient trop faible parce qu'il est calculé sur la valeur nominale d'acquisition, tandis que le capital en circulation subit une augmentation de valeur apparente que la comptabilité enregistre comme si elle était réelle : ainsi apparaissent des bénéfices là où une comptabilité en monnaie stable aurait accusé des pertes[1]. Un tel procédé ne suffit pas à remédier aux conséquences néfastes de la politique étatiste de la guerre et de la révolution, mais il permet de les dissimuler aux yeux de la foule. On parle de bénéfices, on s'imagine vivre dans une période d'essor économique, on vient à faire l'éloge d'une politique qui enrichit tout le monde.

Mais lorsque l'inflation dépasse un certain niveau, le tableau change. L'inflation ne se borne plus à favoriser indirectement la destruction en masquant les conséquences de la politique destructionniste ; elle devient elle-même l'un des instruments essentiels du destructionnisme. Elle conduit chaque individu à dévorer son patrimoine ; elle entrave la formation de l'épargne et par là le renouvellement du capital. Elle favorise une politique fiscale de confiscation. La dépréciation monétaire entraîne un relèvement de la valeur nominale des objets et par son action sur l'évaluation comptable des modifications du capital elle fait apparaître des augmentations de revenu et de capital qui justifient de nouveaux prélèvements sur la fortune des possédants. Les bénéfices élevés réalisés en apparence par les entrepreneurs aux yeux d'une comptabilité qui suppose la monnaie stable, constituent un excellent moyen pour déchaîner les passions populaires. Il devient facile d'accuser tous les entrepreneurs d'être des profiteurs, des spéculateurs, des parasites. Et quand finalement sous l'avalanche grossissante des émissions de billets, la monnaie s'effondre complètement il en résulte un chaos qui fournit l'occasion favorable pour achever l'œuvre de destruction.

La politique destructionniste de l'interventionnisme et du socialisme ont plongé le monde dans une grande détresse. Les politiciens assistent désemparés à la crise qu'ils ont provoquée et ils ne trouvent à recommander d'autre remède qu'une nouvelle inflation ou, comme on se plaît à le dire depuis quelque temps, la redéflation. L'économie doit être remise en mouvement par des crédits bancaires supplémentaires (c'est-à-dire par la mise en circulation de nouveaux crédits) demandent les plus modérés, par l'émission de nouveaux billets, souhaitent les plus téméraires.

[1] Cf. mes explications dans *Nation, Staat und Wirtschaft*, o. c., p. 129. Depuis il est paru un grand nombre d'études sur cette question.

Mais la multiplication des signes monétaires et des crédits en circulation ne rendra pas le monde plus riche et ne reconstruira pas ce que le destructionnisme a détruit. L'élargissement du crédit provoque, il est vrai, au début un essor des affaires, une conjoncture favorable. Mais tôt ou tard cette conjoncture doit nécessairement conduire à un effondrement et aboutir à une nouvelle dépression. Les artifices de la politique bancaire et cambiste ne peuvent provoquer qu'une amélioration passagère et apparente et la catastrophe inévitable qui suit n'en est que plus pénible. Car les dommages que l'emploi de tels moyens cause au bien-être général sont d'autant plus grands qu'on a réussi à prolonger plus longtemps les apparences de la prospérité par la création continue de nouveaux crédits[1].

9. — Marxisme et destructionnisme

Le socialisme n'a pas voulu de propos délibéré la destruction de la société, il pensait créer une forme de société supérieure, mais, une société socialiste étant impossible, chaque pas fait pour en hâter l'avènement exerce une action destructrice sur la société.

L'histoire du socialisme marxiste montre plus clairement que toute autre que toute politique socialiste doit nécessairement aboutir au destructionnisme. Le marxisme avait déclaré que le capitalisme constituait le stade préliminaire inévitable du socialisme et il n'attendait l'avènement de la société nouvelle que comme la conséquence du capitalisme parvenu à sa maturité. Si l'on se place au point de vue de cette partie de la doctrine de Marx — à côté de laquelle à la vérité il a exposé des théories tout à fait différentes et absolument contradictoires — la politique de tous les partis qui se recommandent de Marx apparaît comme n'étant en aucune façon marxiste. Les marxistes auraient dû combattre tout ce qui pouvait entraver de quelque manière l'évolution du capitalisme ; ils auraient dû se dresser contre les syndicats et leurs méthodes de lutte, contre les lois de protection du travail, contre l'assurance sociale, contre les impôts sur la propriété ; ils auraient dû combattre la législation qui frappe les opérations de bourse, les prix taxés, la politique hostile aux cartels et aux trusts, l'inflation. Or, ils ont fait tout le contraire, ils se sont bornés à répéter de temps en temps les jugements de Marx sur la politique petite bourgeoise sans jamais en tirer les conséquences qu'ils comportent. La politique des marxistes qui prétendait à ses débuts se différencier radicalement des autres partis qui prônent l'idéal

[1] Cf. mes livres : *Theorie des Geldes und der Umlaufsmittel*, 2e éd., Munich, 1924, pp. 347 et suiv. ; *Geldwertstabilisierung und Konjunkturpolitik*, Iéna, 1928, pp. 43 et suiv.

économique antérieur à l'ère capitaliste a fini par aboutir à un point de vue identique au leur.

La lutte des marxistes contre les partis qui se qualifient pompeusement d'antimarxistes est en effet menée de part et d'autre avec un tel acharnement et avec une telle abondance d'expressions énergiques qu'on serait facilement tenté de croire qu'entre ces tendances il existe en toutes choses une opposition irréductible. En réalité il en va tout autrement. L'une et l'autre tendance — le marxisme comme le national-socialisme — se rencontrent dans une hostilité commune à l'égard du libéralisme et dans la répudiation de l'ordre social capitaliste. Toutes deux veulent lui substituer une société socialiste. La seule différence entre leurs programmes consiste en ceci que l'image que les marxistes se font de la société future diffère par certains points qui, nous pourrions le montrer, ne sont pas essentiels, de l'idéal du socialisme d'État qui est aussi l'idéal des nationaux socialistes. Les nationaux socialistes donnent le premier rang dans leur agitation à d'autres revendications que les marxistes : lorsque les marxistes parlent d'enlever au travail son caractère de marchandise, les nationaux socialistes parlent de briser l'esclavage de l'intérêt ; lorsque les marxistes rendent les capitalistes responsables de tous les mots, les nationaux socialistes croient s'exprimer de façon plus concrète en criant : « mort aux Juifs[1] ! »

Ce qui sépare le marxisme, le national-socialisme et les autres partis anticapitalistes, ce ne sont pas seulement, il est vrai, des hostilités de clans, des différences d'humeur ou des oppositions personnelles, des mots et des formules, ce sont aussi des questions touchant la métaphysique et la conception de la vie. Mais dans tous les problèmes décisifs concernant l'organisation de la société, ils sont tous d'accord : ils repoussent la propriété privée des moyens de production et aspirent à créer un ordre social fondé sur l'économie collective. Les chemins qu'ils suivent pour parvenir à ce but commun ne se confondent pas il est vrai dans tout leur parcours mais lorsqu'ils s'écartent ils demeurent très voisins.

On ne doit pas s'étonner qu'en dépit de cette parenté ces partis se combattent avec acharnement. Dans toute communauté socialiste le sort des minorités politiques serait insupportable. Qu'adviendrait-il des nationaux-socialistes sous la domination des bolchéviques ou des bolchéviques sous la domination des nationaux-socialistes ?

[1] En ce qui concerne la critique des doctrines du national-socialisme, cf. ma *Kritik des Interventionismus*, Iéna, 1929, pp. 91 et suiv. ; Karl Wagner, *Brechung der Zinsknechtschaft* (Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik, III. Serie, t. 79, pp. 790 et suiv.)

Les formules, les drapeaux et les insignes dont se servent les partisans de la politique destructionniste ne changent en rien ses effets. Que ce soient des hommes de droite ou des hommes de gauche qui soient au pouvoir, l'avenir est toujours sacrifié sans scrupules au présent, toujours on s'efforce de maintenir debout le système en dévorant le capital tant qu'il reste quelque chose à dévorer[1].

[1] La meilleure description de destructionnisme qui ait été donnée se trouve dans le tableau que Stourm a donné de la politique financière des Jacobins. « L'esprit financier des Jacobins consiste exclusivement en ceci : épuiser à outrance le présent en sacrifiant l'avenir. Le lendemain ne compta jamais pour eux ; les affaires furent menées chaque jour comme s'il s'agissait du dernier : tel fut le caractère distinctif de tous les actes de la révolution, tel est aussi le secret de son étonnante durée : la dépréciation quotidienne des réserves accumulées chez une nation riche et puissante fit surgir des ressources inattendues dépassant toute prévision. » La suite s'applique mot pour mot à la politique d'inflation de l'Allemagne à partir de 1923 : « Les assignats, tant qu'ils valurent quelque chose, si peu que ce fût, inondèrent le pays en quantités sans cesse progressives. La perspective de la faillite n'arrêta pas un seul instant les émissions ; elles ne cessèrent que sur le refus absolu du public d'accepter même à vil prix n'importe quelle sorte de papier monnaie. » Stourm, *Les finances de l'ancien régime et de la Révolution*, Paris, 1885, tome II, p. 388.

CHAPITRE III — LA LUTTE CONTRE LE DESTRUCTIONNISME

1. — La résistance des « profiteurs » du capitalisme

Selon Marx la position politique de tout individu est déterminée par la classe à laquelle il appartient et la position politique des classes par les intérêts de classe. La bourgeoisie se prononce nécessairement pour le capitalisme, inversement le prolétariat ne peut poursuivre la réalisation de son intérêt de classe, à savoir : sa libération de l'exploitation capitaliste, qu'en préparant les voies au système socialiste de la production. Ainsi se trouvent déterminées les positions de la bourgeoisie et du prolétariat dans la lutte politique. Parmi toutes les thèses de Marx, il n'en est peut-être pas une qui ait exercé une influence aussi profonde et aussi durable sur les théories politiques. Elle a trouvé créance bien au-delà des milieux marxistes, on s'est habitué en général à considérer le libéralisme comme une doctrine exprimant les intérêts de classe de la bourgeoisie et du grand capitalisme. Quiconque professe des théories libérales apparaît comme un défenseur plus ou moins sincère d'intérêts particuliers contraires à l'intérêt général. Les économistes qui n'admettent pas la théorie de la valeur de Marx sont regardés comme « les gardes du corps spirituels du profit capitaliste ainsi que, le cas échéant, de la rente foncière[1] » : attitude à la vérité très commode parce qu'elle dispense de la façon la plus simple de toute discussion politique.

Rien ne montre mieux le succès qu'à rencontré partout cette conception des marxistes que le fait que les adversaires même du marxisme se la sont appropriée. Lorsqu'on déclare que la lutte contre le mouvement socialiste est avant tout, voire uniquement, l'affaire de la bourgeoisie et lorsqu'on s'efforce de constituer un front unique de tous les partis bourgeois contre le marxisme, on reconnaît par cela même que la défense de la propriété privée des moyens de production est un intérêt particulier à une classe déterminée, intérêt opposé à l'intérêt général. Ces adversaires à courte vue du socialisme ne remarquent pas qu'une bataille qui oppose dans la défense de ses intérêts particuliers une classe relativement peu nombreuse de possédants à une masse infiniment plus nombreuses de non-possédants est perdue d'avance et que la propriété privée est condamnée dès qu'on la considère comme un privilège des possédants. Quiconque le com-

[1] C'est par exemple ce que fait Kautsky (cité par Georg Adler, *Die Grundlagen der Karl Marxschen Kritik der bestehenden Volkswirtschaft*, Tübingen, 1887, p. vii).

prend ainsi a d'avance donné son assentiment à la pensée fondamentale du socialisme. Il ne saurait prétendre être un libéral. Le libéralisme exige la propriété privée, non dans l'intérêt des possédants, mais dans l'intérêt général ; il part de cette idée que le maintien de l'organisation sociale capitaliste est conforme non seulement à l'intérêt des possédants mais à l'intérêt de tous les membres de la société. Dans la communauté socialiste l'inégalité des revenus sans doute disparaîtrait ou serait très faible, mais étant donné qu'en raison du rendement moindre de la production socialiste la somme des biens à répartir serait beaucoup moins considérable, la part de chacun serait très inférieure à celle que reçoit aujourd'hui même le plus pauvre. Que ce raisonnement soit juste ou faux, c'est une autre question, mais c'est en cela que consiste le débat entre le socialisme et le libéralisme. Quiconque n'admet pas ce raisonnement condamne par cela même le libéralisme, mais on n'a pas le droit de le faire sans procéder tout d'abord à un examen des problèmes et à une critique de l'argumentation des partis.

En effet, la défense de la propriété privée et la lutte contre les tendances socialistes au nom des principes n'a rien à voir avec la défense des intérêts particuliers de certains entrepreneurs ou de tous les entrepreneurs. Celui qui estime que l'organisation socialiste apportera à tous la détresse et la misère ne conteste pas que la réalisation du socialisme, nuisible à tous, doive atteindre aussi les personnes qui sont aujourd'hui entrepreneurs ou capitalistes à supposer qu'elles assistent un jour à cette réalisation. À ce point de vue les possédants ont eux aussi intérêt à combattre le socialisme, mais leur intérêt n'est pas plus grand que celui de n'importe quel autre membre de la société et il est entièrement indépendant de leurs positions actuelles avantageuses. S'il était possible d'instaurer en un jour l'organisation socialiste on pourrait certes dire que ceux qui sont aujourd'hui entrepreneurs ou capitalistes ont un intérêt plus grand que les autres à la conservation de l'organisation sociale capitaliste parce qu'ils ont davantage à perdre. Encore que la misère qui frapperait tout le monde dût être la même, elle serait ressentie plus durement par ceux qui jouissaient auparavant d'un bien-être plus élevé. Mais la possibilité d'une réalisation si rapide du socialisme n'existe pas et même si elle existait, les entrepreneurs actuels, au moins dans les premiers temps en raison de leurs connaissances techniques et de leur aptitude à occuper les postes les plus importants, auraient encore une position privilégiée au sein de la communauté socialiste.

Il n'est pas possible à l'entrepreneur de se préoccuper du sort de ses petits-enfants et de ses arrière-petits-enfants. Car c'est précisément le caractère particulier de la propriété privée des moyens de produc-

tion dans la société capitaliste qu'elle ne constitue pas un fonds produisant un revenu éternel mais qu'elle doit être sans cesse gagnée à nouveau. Le propriétaire foncier de la société féodale, en défendant le système féodal de la propriété n'assure pas seulement sa possession mais celle de ses enfants et de ses arrière-petits-enfants. L'entrepreneur de la société capitaliste sait fort bien que ses enfants et ses petits-enfants devront être capables de se défendre sans cesse contre de nouveaux concurrents s'ils veulent continuer à occuper une position dirigeante dans la production. S'il pense au destin de ses descendants et s'il veut assurer et consolider leurs possessions contre l'intérêt de la communauté, il doit se transformer en adversaire de la société capitaliste et demander que des restrictions de toutes sortes soient accordées à la concurrence. Même les méthodes du socialisme peuvent lui paraître constituer un moyen propre à atteindre ce résultat à la condition que le passage d'un régime à l'autre ne s'opère pas trop rapidement ; car dans ce cas on peut espérer que l'expropriation ne se fera pas sans indemnisation et qu'une rente sera assurée aux propriétaires dépossédés pour un temps plus ou moins long. Ainsi le souci de ses intérêts propres et ceux de ses descendants pourrait inciter l'entrepreneur à soutenir le socialisme plutôt qu'à le combattre. Tous les efforts qui ont pour but de s'opposer à la création et à l'accroissement des patrimoines, en particulier toutes les mesures tendant à restreindre la liberté économique devraient rencontrer son approbation comme étant de nature à consolider sous forme de rente et par l'élimination de nouveaux et ardents concurrents, un revenu qu'il est obligé, tant que la concurrence demeure libre, de gagner dans un combat quotidien[1].

Les entrepreneurs ont intérêt à se coaliser pour pouvoir présenter un front commun dans les discussions concernant les salaires qu'ils ont avec la classe ouvrière organisée en syndicats[2]. Ils ont intérêt à se coaliser pour imposer des droits de douanes et autres restrictions qui sont en opposition absolue avec la nature et le principe du libéralisme ou pour écarter les interventions du même ordre qui pourraient leur être dommageables. Mais ils n'ont aucun intérêt particulier à combattre le socialisme et la socialisation en tant que tels et par là même le destructionnisme. L'entrepreneur par définition doit tou-

[1] « Beaucoup d'ouvriers et non les meilleurs préfèrent le travail payé à la journée au travail payé à la tâche. Beaucoup d'entrepreneurs et non les meilleurs préféreraient les conditions qu'ils espèrent pouvoir obtenir d'un État socialiste à celles que leur fait un régime de libre concurrence. Sous ce régime les entrepreneurs sont des 'fonctionnaires payés à la tâche' ; avec une organisation socialiste ils deviendraient des 'fonctionnaires payés à la journée'. » Cf. Pareto, *Cours d'Économie Politique, op. cit.*, II, p. 97. Note.

[2] Cf. Hutt, *The Theory of Collective Bargaining*, op. cit., pp. 25 et suiv.

jours s'adapter aux conditions économiques du moment. Ce que l'entrepreneur désire ce n'est pas combattre le socialisme mais s'adapter à la politique qui tend au socialisme. On ne doit jamais attendre des entrepreneurs, ou de tout groupe particulier de la population, qu'ils fassent par intérêt particulier d'un principe d'intérêt général leur maxime d'action. Les exigences de la vie les contraignent à s'accommoder des réalités existantes et à en tirer le meilleur parti. Ce n'est pas le rôle de l'entrepreneur de mener la lutte politique contre le socialisme ; il s'efforce de s'adapter et d'adapter son entreprise aux conditions créées par les mesures socialisantes de façon à en tirer le profit maximum.

C'est pourquoi les associations d'entrepreneurs ou autres organismes ayant pour but à quelque titre la défense de leurs intérêts n'inclinent pas à mener de front la lutte contre le socialisme. L'entrepreneur, l'homme qui vit dans le présent, ne s'intéresse guère à une lutte séculaire. Ce qui importe pour lui c'est de s'adapter aux conditions du moment. L'organisation patronale n'a jamais pour but qu'une défense directe contre des revendications particulières des associations ouvrières. Elle combat aussi certaines mesures législatives déterminées comme par exemple certains projets fiscaux. En outre, elle accomplit même toutes les tâches qui lui sont confiées par la législation et l'administration dans tous les cas où, pour assurer au mouvement ouvrier destructionniste une influence sur l'économie, la collaboration du patronat organisé et du prolétariat organisé est requise. Elle demeure étrangère à la lutte d'idées menée en vue de conserver l'économie fondée sur la propriété privée des moyens de production. Le libéralisme lui est indifférent quand elle ne le combat pas ouvertement comme c'est le cas en matière de politique douanière.

Ce ne sont pas les associations patronales qui correspondent à l'image que la doctrine socialiste se fait des groupements d'intérêts, ce sont les associations agraires qui réclament des droits protecteurs ou les associations d'artisans qui, comme c'est le cas surtout en Autriche, luttent pour la suppression de la concurrence. Or il est clair qu'il ne s'agit pas là de luttes en faveur du libéralisme.

Il n'existe pas d'individus ni de classes dont les intérêts particuliers soient ceux du capitalisme. Le libéralisme est une politique de l'intérêt général, ce qui ne signifie pas qu'il exige que l'individu sacrifie ses intérêts personnels ; il lui demande seulement de tenir compte de la nécessité de créer une harmonie entre tous les intérêts particuliers qui doivent se fondre dans l'intérêt général. Aussi n'existe-t-il pas d'individus ou de groupes dont les intérêts seraient en dernière analyse mieux défendus par le socialisme que par la société reposant sur la propriété privée des moyens de production.

Mais si personne n'est en fin de compte véritablement intéressé à l'établissement du socialisme, il y a cependant assez de gens dont l'intérêt momentané est mieux défendu par une politique socialisante que par une politique libérale. Le libéralisme a combattu toutes les sinécures et dans ce but s'est efforcé de réduire au minimum le nombre des fonctionnaires. La politique interventionniste entraîne la création de milliers d'emplois qui permettent de se laisser vivre en toute quiétude et sans excès de travail aux frais des autres membres du corps social. Toute étatisation, toute municipalisation, toute régie mixte attache par un lien d'intérêts des individus au mouvement qui combat la propriété privée. Le socialisme et le destructionnisme trouvent aujourd'hui leurs plus ardents partisans dans les millions de fonctionnaires que le retour à une économie plus libre atteindrait directement dans leurs intérêts personnels.

2. — Autorité et violence

La conception selon laquelle la propriété privée est un privilège des possédants est un legs d'un passé révolu de l'histoire de la propriété. Toute propriété a été jadis fondée par l'occupation de biens sans maître. L'histoire de la propriété a traversé une période dans laquelle l'expulsion par la violence des propriétaires primitifs était la règle générale. On peut affirmer sans crainte qu'il n'existe pas la moindre parcelle de propriété foncière qui n'ait été acquise par la force. Le fait n'a à la vérité aucune importance pour la société capitaliste, étant donné que dans cette dernière la propriété doit être l'objet d'une acquisition sans cesse renouvelée dans le processus de la production. Mais comme les principes libéraux — tout au moins en Europe — ne sont encore nulle part appliqués intégralement et que partout subsistent encore, surtout dans la propriété foncière, des traces nombreuses des anciens rapports de violence, la tradition des propriétaires féodaux est demeurée vivante. Je « m'installe, donc je possède. » Toute contestation du droit que je m'arroge est réduite par la force. C'est la politique que les Junkers allemands ont pratiquée à l'égard de la social-démocratie, on sait avec quel succès[1].

Les partisans de cette conception ne trouvent d'autre argument en faveur de la propriété privée des moyens de production que la violence : le droit du plus fort est le seul droit qu'ils admettent. Ils

[1] Pour le junker, le maintien de la propriété privée importe moins en tant que droit de disposer des moyens de production qu'en tant que titre assurant un certain revenu déterminé. Aussi le socialisme d'État qui lui assurerait la conservation de son revenu privilégié l'a-t-il gagné facilement à sa cause.

font étalage de leur force physique, se sentent forts dans leurs armures et croient pouvoir dédaigner tout autre argument. Ce n'est qu'au moment où ils commencent à douter de leur force qu'ils recourent à un nouvel argument en invoquant le droit acquis. Toute atteinte à leur propriété est une violation du droit qu'il faut éviter. Il est inutile d'insister sur la faiblesse d'une telle argumentation en face d'un mouvement qui prétend instaurer un droit nouveau. Elle est incapable de retourner une opinion hostile à la propriété. Ses bénéficiaires le constatent avec effroi et dans leur détresse ils adressent à l'Église une prière singulière : ils lui demandent de maintenir la *misera plebs* dans la modestie et l'humilité, de lutter contre l'avidité des masses et de détourner l'attention des non-possédants des biens terrestres vers les biens célestes[1]. Le peuple doit être entretenu dans le christianisme pour qu'il demeure à l'abri des convoitises. Le rôle qu'on prétend ainsi faire jouer à la religion est véritablement monstrueux. Elle doit servir à protéger les intérêts apparemment contraires à l'intérêt général d'un certain nombre de privilégiés. Que les véritables serviteurs de l'Église se soient révoltés contre une telle prétention et que les adversaires de l'Église y aient trouvé une arme efficace dans la lutte qu'ils ont menée pour secouer son joug, il n'y a là rien que de naturel. Mais ce qui est étonnant c'est que des membres de l'Église adversaires du socialisme, dans leurs efforts pour présenter autant que possible le socialisme comme enfant du libéralisme, de l'école libre et de l'athéisme, aient pu adopter cette conception d'une Église au service du maintien du système de propriété existant. C'est le cas du jésuite Cathrein qui s'exprime ainsi : « Si l'on admet que tout finit avec cette vie, que la destinée de l'homme est semblable à celle de n'importe quel autre mammifère qui se vautre dans la fange, comment pourrait-on exiger des pauvres et des opprimés, dont la vie est un éternel combat, qu'ils supportent avec patience et résignation leur sort misérable et qu'ils voient sans se révolter les autres se vêtir de pourpre et de soie et faire chaque jour des repas fastueux ? Est-ce que le désir indestructible d'un bonheur parfait n'est pas ancré aussi dans le cœur du travailleur ? Si on lui enlève toute espérance dans un au-delà meilleur, de quel droit voudrait-on l'empêcher de chercher ici-bas son bonheur dans la mesure du possible et d'exiger impérieusement sa part des biens de ce monde ? N'est-il pas un homme, au même titre que l'employeur ? Pourquoi les uns seraient-ils condamnés à passer leur vie dans le besoin et la pauvreté, tandis que les autres nageraient dans l'abondance, puisque tous ont la même nature

[1] Telle était par exemple la conception de Bismarck ; cf. son discours au Landtag du 15 juin 1847, *Fürst Bismarck Reden*, éd. par Stein, t. I, p. 24.

et qu'il est impossible à leur point de vue de leur donner une raison qui explique pourquoi les biens de ce monde devraient appartenir aux uns plutôt qu'aux autres ? Si la conception athéiste et naturaliste est vraie, alors le socialisme a raison de réclamer une répartition aussi égale que possible des biens et des joies de la terre, et de dire qu'il est inadmissible que les uns vivent sans peine au milieu des plaisirs dans les palais tandis que les autres croupissent dans des trous de caves et des mansardes et peuvent à peine gagner leur pain quotidien au prix du travail le plus exténuant[1]. » Admettons que tout cela soit vrai, que la propriété privée soit un privilège des possédants, que ce qu'ils aient en plus les autres l'aient en moins, que les uns meurent de faim dans des taudis misérables parce que les autres habitent des palais et vivent dans la débauche : Cathrein pense-t-il que ce soit la mission de l'Église de maintenir un semblable état de choses ? De quelque façon qu'on interprète les théories sociales de l'Église, il est impossible d'en conclure que son fondateur ou ses successeurs l'aient conçue comme un moyen de défendre des institutions sociales injustes et préjudiciables à la plus grande partie de l'humanité. Et il y a longtemps que le christianisme aurait disparu de la surface de la terre s'il était réellement ce qu'avec beaucoup de ses ennemis les plus acharnés, Bismarck et Cathrein ont vu en lui : le garde du corps d'une institution sociale nuisible aux masses.

On ne peut vaincre l'idée socialiste ni par la violence, ni par l'autorité, car la violence et l'autorité sont du côté du socialisme et non de ses adversaires. Quand de nos jours les canons et les fusils entrent en action, ils combattent pour le syndicalisme et le socialisme, et non contre eux, car l'immense majorité de nos contemporains est imprégnée de l'esprit du syndicalisme ou du socialisme. Et si de nos jours une autorité peut être établie, ce n'est certainement pas celle du capitalisme, car les masses ne croient pas en lui.

3. — La lutte des idées

C'est une erreur de croire que les expériences malheureuses que l'on a faites du socialisme peuvent aider à les vaincre. Les faits en eux-mêmes ne suffisent pas à rien prouver ou réfuter ; tout dépend de l'interprétation qu'on en donne, c'est-à-dire des idées et des théories.

Les partisans du socialisme continueront à attribuer à la propriété privée tous les maux de ce monde et à attendre le salut du socialisme. Les échecs du bolchevisme russe sont attribués par les socia-

[1] Cf. Cathrein, *Sozialismus*, 12e et 13e éd., Fribourg, 1920, pp. 347 et suiv.

listes à toutes les causes possibles, excepté à l'insuffisance du système. À leur point de vue le capitalisme seul est responsable de toutes les misères dont le monde a souffert au cours de ces dernières années. Ils ne voient que ce qu'ils veulent voir et feignent d'ignorer tout ce qui pourrait contredire leur théorie.

On ne peut vaincre des idées que par des idées. Seules les *idées* du capitalisme et du libéralisme peuvent triompher du socialisme. Seule la lutte des idées peut permettre d'aboutir à une décision.

Le libéralisme et le capitalisme s'adressent à la froide raison, et progressent selon la stricte logique, en écartant délibérément tout appel au sentiment. Le socialisme, au contraire, cherche à agir en suscitant des passions ; il essaie de faire violence à la réflexion logique en excitant le sens de l'intérêt personnel et de couvrir la voix de la raison en éveillant les instincts les plus primitifs.

Cette méthode semble déjà donner l'avantage au socialisme en ce qui concerne les hommes d'un niveau intellectuel supérieur, la minorité capable de réflexion personnelle. Vis-à-vis des autres, des masses incapables de pensée, sa position paraît inattaquable. L'orateur qui excite les passions des masses semble avoir plus de chances de succès que celui qui tente de s'adresser à leur raison. Aussi le libéralisme paraît-il avoir bien peu d'espoir de triompher dans la lutte contre le socialisme.

Mais ce point de vue pessimiste méconnaît entièrement l'influence que la réflexion calme et raisonnable peut exercer sur les masses ; il exagère énormément la part qui revient aux masses et par là même à la psychologie des foules dans la naissance et la formation des idées dominantes d'une époque.

C'est un fait exact que les masses ne pensent pas. Mais c'est là précisément la raison pour laquelle elles suivent ceux qui pensent. La direction spirituelle de l'humanité appartient au petit nombre d'hommes qui pensent par eux-mêmes ; ces hommes exercent d'abord leur action sur le cercle capable d'accueillir et de comprendre la pensée élaborée par d'autres ; par cette voie les idées se répandent dans les masses où elles se condensent peu à peu pour former l'opinion publique du temps. Le socialisme n'est pas devenu l'idée dominante de notre époque parce que les masses ont élaboré puis transmis aux couches intellectuelles supérieures l'idée de la socialisation des moyens de production ; le matérialisme historique lui-même, quelque imprégné qu'il soit de « l'esprit populaire » du romantisme et de l'école historique du droit, n'a jamais osé avancer une telle affirmation. L'âme des foules n'a jamais produit d'elle-même autre

chose que des massacres collectifs, des actes de dévastation et de destruction[1]. Or l'idée socialiste a beau n'aboutir dans ses effets qu'à la destruction, il n'en demeure pas moins que c'est une idée. Il a donc fallu que quelqu'un la conçoive, et ce n'a pu être l'œuvre que de penseurs isolés. Comme toute autre grande idée, le socialisme a pénétré dans les masses par l'intermédiaire de la classe intellectuelle moyenne. Ce n'est pas le peuple, ce ne sont pas le masses qui ont été gagnées les premières au socialisme et d'ailleurs même aujourd'hui les masses ne sont pas à proprement parler socialistes, elles sont socialistes agraires et syndicalistes. Ce sont les intellectuels. Ce sont eux, et non les masses, qui sont les supports du socialisme[2]. La puissance du socialisme est, comme toute autre puissance, d'ordre spirituel, et elle trouve son soutien dans des idées ; or les idées viennent toujours des chefs spirituels et ce sont ces derniers qui les transmettent au peuple. Si les intellectuels se détournaient du socialisme, c'en serait fait de sa puissance. Les masses sont incapables à la longue de résister aux idées des chefs. Il est certes des démagogues qui pour se pousser en avant sont prêts contrairement à leur propre conviction à présenter au peuple des idées qui flattent ses bas instincts et qui sont susceptibles par cela même d'être bien accueillies. Mais à la longue les prophètes qui au fond d'eux-mêmes sont conscients de leur fausseté sont incapables de résister aux attaques d'hommes sincèrement convaincus. Rien ne saurait corrompre les idées. Ni l'argent, ni aucune autre récompense ne peuvent recruter des mercenaires capables de lutter contre elles.

La société humaine est une construction de l'esprit. La coopération sociale est tout d'abord pensée et seulement ensuite voulue et réalisée en fait. Ce ne sont pas les forces productives matérielles, ces entités nébuleuses et mystiques du matérialisme historique, ce sont les idées qui font l'histoire. Si l'on pouvait vaincre l'idée du socialisme et amener l'humanité à comprendre la nécessité de la propriété privée des moyens de production, le socialisme serait contraint de disparaître. Tout le problème est là.

La victoire de l'idée socialiste sur l'idée libérale n'a été rendue possible que par la substitution à la conception sociale, qui considère la fonction sociale de chaque institution et le fonctionnement de

[1] Cf. Maciver, *Community*, Londres, 1924, pp. 79 et suiv.

[2] Il va sans dire que ces remarques s'appliquent aussi au peuple allemand ; presque tous les intellectuels en Allemagne sont partisans du socialisme : du socialisme d'État ou, comme on a coutume de dire aujourd'hui, du nationalisme dans les milieux nationalistes ; du socialisme d'Église dans les milieux catholiques de la social-démocratie ; ou du bolchevisme dans les autres milieux.

l'ensemble de l'organisme social, d'une conception asociale qui en envisage séparément les diverses parties.

Le socialisme voit des affamés, des chômeurs, des riches, exerce une critique fragmentaire ; le libéralisme ne perd jamais de vue l'ensemble et l'interdépendante des phénomènes. Il sait fort bien que la propriété des moyens de production n'est pas capable de transformer le mode en un paradis. Il s'est toujours borné à affirmer que la société socialiste est irréalisable et par conséquent moins apte que la société capitaliste à assurer à tous le bien-être.

Personne n'a plus mal compris le libéralisme que ceux qui se sont prétendus libéraux au cours des dernières années. Ils se sont crus obligés de combattre les « excroissances » du capitalisme, adoptant ainsi la conception sans scrupules, la conception asociale qui est propre au socialisme. Une organisation ne comporte pas d'« excroissance » qu'on puisse supprimer à son gré. Si un phénomène est la conséquence du fonctionnement du système social reposant sur la propriété privée des moyens de production, aucune considération morale ou esthétique ne permet de le condamner. La spéculation qui est inséparable de l'activité économique même dans une société socialiste ne saurait être condamnée sous la forme propre qu'elle revêt dans la société capitaliste parce que le moraliste méconnaît sa fonction sociale. Les disciples du libéralisme n'ont pas été plus heureux dans leurs critiques du système socialiste que dans leur étude de la nature de l'ordre social capitaliste. Ils n'ont pas cessé de déclarer que le socialisme est un idéal noble et élevé vers lequel on devrait tendre s'il était réalisable ; malheureusement il n'en est pas ainsi. On ne voit pas comment on peut affirmer que le socialisme ait une supériorité quelconque sur le capitalisme, si l'on n'est pas capable de montrer qu'il fonctionnerait mieux que le capitalisme en tant que système social. On pourrait tout aussi bien affirmer qu'une machine construite sur le principe du mouvement perpétuel serait meilleure qu'une machine fonctionnant selon les lois de la mécanique mais que par malheur une telle machine ne saurait exister. Si la conception du système socialiste renferme une erreur qui l'empêche de produire ce qu'il est censé devoir produire, il n'est pas possible de comparer le socialisme au système capitaliste qui, lui, a fait ses preuves ; on n'a pas le droit dès lors de le qualifier de plus noble, plus beau ou plus juste.

Le socialisme n'est d'ailleurs pas irréalisable seulement parce qu'il exige des hommes plus nobles et moins égoïstes. Ce livre s'est proposé entre autre objet de montrer qu'il manque à la communauté socialiste ce qui est avant tout indispensable à tout système économique complexe qui ne vit pas au jour le jour mais qui travaille selon

les procédés complexes de la technique moderne : à savoir : la possibilité de compter, c'est-à-dire de procéder rationnellement. Si cette vérité était connue de tous, les idées socialistes disparaîtraient de l'esprit de tous les hommes raisonnables.

Nous avons montré dans les chapitres précédents la fausseté de l'opinion selon laquelle l'avènement du socialisme serait inéluctable parce que l'évolution de la société y conduirait nécessairement. Si le monde s'achemine vers le socialisme, c'est parce que l'immense majorité des hommes le veulent ; et ils le veulent parce qu'ils considèrent le socialisme comme une forme d'organisation sociale assurant un bien-être supérieur. Que cette opinion vienne à se modifier et c'en sera fait du socialisme.

CONCLUSION : LA SIGNIFICATION HISTORIQUE DU SOCIALISME MODERNE

1. — Le socialisme dans l'histoire

Rien n'est plus malaisé que de se rendre compte de la portée historique d'un mouvement contemporain. La proximité des phénomènes ne permet pas d'en reconnaître les formes et les proportions. Le jugement historique exige avant tout le recul.

Nous voyons aujourd'hui le socialisme dans tous les pays habités par des Européens ou des descendants d'émigrés européens ; en Asie il est le drapeau autour duquel se groupent tous les adversaires de la culture européenne. Si le socialisme continue d'exercer sa domination sur les esprits, tout le système de coopération de la culture européenne, laborieusement édifié au cours des siècles, s'effondrera à bref délai. Car l'ordre social socialiste est irréalisable. Tous les efforts tentés pour l'instaurer aboutissent à la destruction de la société. Les fabriques, les mines, les chemins de fer s'arrêteront ; les villes deviendront désertes. La population des régions industrielles sera condamnée à mourir ou à émigrer. Le paysan reviendra à l'économie domestique autarcique. Sans propriété privée des moyens de production, il n'existe plus qu'une production au jour le jour pour les besoins personnels de l'individu.

Quelles conséquences politiques et culturelles entraînerait une telle transformation, il est inutile de le décrire en détail. On pourrait voir de nouveau des tribus nomades venant des steppes de l'Orient sur des chevaux rapides traverser l'Europe en se livrant au pillage. Comment pourra-t-on leur résister dans un monde dépeuplé le jour où les armes héritées de la technique supérieure du capitalisme seront devenues inutilisables ?

C'est là une éventualité, mais il en existe également d'autres. Il pourrait se faire que le socialisme ne réussisse à se maintenir que dans certaines nations tandis que les autres retourneraient au capitalisme. Dans ce cas seules les nations socialistes seraient condamnées à la décadence ; les nations capitalistes continueraient de progresser dans la voie de la division du travail jusqu'à ce que, conformément à la loi qui pousse la société à englober le plus grand nombre possible d'êtres humains et la terre entière dans la division personnelle et géographique du travail, ces nations soient amenées à rendre à la civili-

sation les peuples arriérés ou à les anéantir en cas de résistance de leur part. L'histoire nous apprend que tel a toujours été le destin des peuples qui ne se sont pas engagés dans la voie de l'évolution capitaliste ou qui s'y sont arrêtés prématurément.

Il se peut aussi que nous ayons exagéré considérablement la signification du mouvement socialiste contemporain. Il n'a peut-être pas plus d'importance que n'en eurent au Moyen-âge les attaques dirigées contre la propriété privée par les persécutions juives, le mouvement franciscain ou la réforme. Et le bolchevisme de Lénine ou de Trotsky n'est peut-être pas plus important que l'anabaptisme de Knipperdolling et Bockelson à Münster ; toutes proportions gardées il ne l'emporte pas davantage sur lui que le capitalisme moderne sur le capitalisme du XVI[e] siècle. Et de même que la civilisation a triomphé des attaques dirigées alors contre elle, il se peut aussi qu'elle sorte fortifiée et purifiée des troubles de notre temps.

2. — La crise de la civilisation

La société est le produit de la volonté et de l'action. Or seuls les hommes peuvent vouloir et agir. Toute la mystique et tout le symbolisme de la philosophie collectiviste ne sauraient supprimer le fait qu'on ne peut parler qu'au figuré de pensée, de volonté et d'action de la collectivité, et que l'idée de groupements sentants, pensants, voulants et agissants est purement anthropomorphique. La société et l'individu s'impliquent réciproquement ; les groupements que le collectivisme suppose avoir précédé logiquement et historiquement les individus, étaient peut-être des troupeaux ou des hordes ; ils n'étaient en aucune façon des sociétés, c'est-à-dire des associations créées et maintenues par la coopération de créatures pensantes. Ce sont les hommes qui fondent la société en liant leurs actes individuels dans une coopération réciproque.

Le fondement et l'origine de la coopération sociale résident dans l'établissement de la paix qui consiste dans la reconnaissance réciproque de « l'état de propriété ». L'institution légale de la propriété, et avec elle la législation et l'appareil de police qui en assure le maintien, est sortie de la possession de fait, établie par la force. Tout cela est sans doute l'œuvre d'une volonté consciente de ses fins. Mais cette volonté ne vise que des buts proches et directs : elle ne connaît rien et ne peut rien connaître des conséquences lointaines. Les hommes qui fondent la paix et établissent des normes se préoccupent uniquement des besoins des heures, des jours ou des années à venir ; ils ne se rendent pas compte qu'ils travaillent en même temps à la construction de l'édifice grandiose et perfectionné qu'est la société

moderne. C'est pourquoi les institutions particulières sur l'ensemble desquelles repose l'organisme social n'ont été créées qu'en vue d'une utilité immédiate. Chacune d'elles apparaît à ses créateurs comme nécessaire et utile ; mais sa fonction sociale leur demeure inconnue.

L'esprit humain ne parvient que lentement à la connaissance des rapports sociaux. La société lui apparaît d'abord comme une construction si mystérieuse et si inconcevable que pour en comprendre le devenir et la nature il continue encore à admettre l'existence d'une volonté divine présidant de l'extérieur aux destinées humaines alors même que la science lui a depuis longtemps appris à renoncer à cette conception. La « nature » de Kant, qui conduit l'humanité vers un but déterminé, « l'esprit universel » de Hegel et même « la sélection naturelle » de Darwin ne sont que les dernières grandes tentatives inspirées par cette méthode. C'est la philosophie sociale libérale qui, la première, a permis d'expliquer la société par l'action humaine sans recourir à la métaphysique. C'est elle qui la première a permis de comprendre la fonction sociale de la propriété privée. Elle ne se contente plus de voir dans la justice une catégorie donnée qui échappe à l'analyse, ou de la déduire du sentiment inexplicable de satisfaction qui accompagne l'acte juste ; elle en recherche l'explication dans les conséquences de l'action et dans le jugement de valeur porté sur ces conséquences.

La propriété était jadis considérée comme sacrée. Le libéralisme a renversé cette idole comme toutes les autres ; il a « rabaissé » la propriété au niveau de l'utilité terrestre. Elle n'est plus une valeur absolue ; elle n'a de valeur qu'en tant que moyen, c'est-à-dire en raison de son utilité. Sur le plan philosophique ce changement de point de vue ne soulève pas de difficultés particulières ; à une doctrine reconnue inadéquate se substitue une doctrine plus adéquate. Mais sur le plan de la vie et dans la conscience des masses une révolution aussi fondamentale ne peut s'opérer avec la même facilité. Ce n'est pas une petite affaire que la chute d'une idole que l'humanité a redoutée pendant des millénaires ; ce n'est pas pour l'esclave tremblant une petite affaire que l'acquisition soudaine de la liberté. Tous les principes qui jusqu'alors avaient force de loi parce que Dieu et la conscience l'ordonnaient, ne seront désormais valables que parce qu'on en aura soi-même décidé ainsi. La certitude fait place à l'incertitude ; le juste à l'injuste, le bien au mal, toutes ces notions commencent à vaciller. Les vieilles tables de la loi sont détruites ; l'homme doit désormais se donner à lui-même une loi nouvelle. C'est là une transformation qui ne peut s'accomplir dans le cadre des débats parlementaires et des votes pacifiques ; une révision du code moral ne peut s'opérer sans un ébranlement profond des esprits et un violent

déchaînement des passions. L'utilité sociale de la propriété privée ne peut être reconnue que si l'on est d'abord convaincu de la nocivité de tout autre système.

Que ce soit là l'essence de la grande lutte engagée entre le capitalisme et le socialisme, on s'en aperçoit clairement quand on se rend compte que le même processus s'opère dans d'autres domaines de la vie morale. Le problème de la propriété n'est pas le seul qu'on discute aujourd'hui ; il en va de même du problème du droit de verser le sang qui, sous diverses formes, en particulier sous la forme du problème de la paix ou de la guerre, préoccupe le monde entier. Mais c'est sur le terrain de la morale sexuelle que l'on voit le mieux s'opérer la transformation des vieux préceptes moraux. Les choses qui jadis étaient considérées comme tabou, les choses qu'on devait respecter pour des raisons d'ordre religieux n'ont de valeur aujourd'hui que dans la mesure où elles contribuent au bien-être de l'humanité. Cette transformation des principes sur lesquels sont fondées les valeurs ne pouvait manquer de conduire les hommes à examiner si les normes jusqu'alors en vigueur étaient véritablement utiles, ou s'il n'était pas possible de les abolir entièrement.

Le fait que l'équilibre moral n'a pas été atteint cause dans la vie intérieure de l'individu de graves troubles psychologiques qui sont bien connus du médecin sous le nom de névrose[1]. La névrose est la maladie caractéristique de notre époque de transition morale, *d'adolescence spirituelle des nations*. Dans la vie sociale la discorde se traduit par des erreurs et des conflits auxquels nous assistons avec horreur. De même qu'il est d'une importance décisive pour la vie de l'individu de savoir s'il réussira à sortir sain et sauf des troubles et des angoisses de l'adolescence ou s'il en gardera des traces qui entraveront l'épanouissement de ses facultés, de même rien n'est plus important pour la société humaine que de savoir comment elle supportera les épreuves du problème de l'organisation. D'une part un mouvement ascendant vers un lien social plus étroit entre les individus et par là même vers un bien-être supérieur ; d'autre part la ruine de la coopération sociale et par là même de la richesse sociale : telles sont les deux possibilités entre lesquelles nous avons à choisir. Il n'en existe pas de troisième.

Le grand débat social ne peut se dérouler que par la pensée, la volonté et l'action des individus. La société ne vit et n'agit que dans les individus ; elle n'est rien d'autre qu'une attitude déterminée de leur part. Chacun porte sur ses épaules une parcelle de la société ; personne ne peut être délivré par d'autres de sa part de responsabili-

[1] Cf. Freund, *Totem und Tabu*, Vienne, 1913, pp. 62 et suiv.

té. Et aucun homme ne peut trouver pour lui un moyen de salut si la société, dans son ensemble, court à sa ruine. C'est pourquoi chacun doit dans son propre intérêt engager toutes ses forces dans la lutte des idées. Personne ne peut demeurer à l'écart et se considérer comme étranger au débat ; l'intérêt de chacun est en jeu. Qu'il le veuille ou non, tout homme est engagé dans la grande lutte historique, dans la bataille décisive en présence de laquelle notre époque nous a placés.

La société est l'œuvre de l'homme. Elle n'a pas été créée par un dieu ou par une autre force obscure de la nature. Il dépend de l'homme, dans la mesure où le déterminisme causal des événements permet de parler de volonté libre, qu'elle continue à se développer ou qu'elle succombe. C'est une question d'appréciation personnelle que de savoir si la société est un bien ou un mal. Mais quiconque préfère la vie à la mort, le bonheur à la souffrance, le bien-être à la misère doit accepter la société. Et quiconque veut la société et son progrès doit, sans réserve et sans restriction, vouloir aussi la propriété privée des moyens de production.

APPENDICE

CONTRIBUTION À LA CRITIQUE DES TENTATIVES FAITES POUR CONSTRUIRE UN SYSTÈME DE COMPTABILITÉ SOCIALISTE

Les tentatives faites pour imaginer un système de comptabilité applicable à l'économie en régime socialiste, si nous laissons de côté les systèmes fondés sur la valeur-travail, systèmes qui pèchent par la base, peuvent se diviser en deux groupes principaux : d'une part les tentatives qui aboutissent à des constructions syndicalistes et d'autre part celles qui cherchent à éluder le problème insoluble qu'elles se sont proposé en admettant que les données économiques sont invariables. L'insuffisance de ces deux groupes de projets apparaît clairement d'après ce que nous avons dit plus haut[1]. La critique qui va suivre et qui porte sur deux constructions typiques de cette sorte, est destinée à apporter quelques éclaircissements complémentaires[2].

Dans un article intitulé *Sozialistische Rechnungslegung* (Comptabilité socialiste), Karl Polanyi[3] essaie de résoudre « la question de la comptabilité socialiste », question qui, selon lui, « est généralement reconnue comme étant le problème crucial de l'économie socialiste ». Il admet d'abord franchement qu'il considère le problème comme insoluble « dans une économie dirigée par une administration centrale[4]. Sa tentative vise seulement « une économie de transition socialiste organisée d'une façon fonctionnelle ». Il désigne par cette expression un type de société qui correspond à peu près à l'idéal des socialistes des guildes en Angleterre, et la conception qu'il se fait de la nature et des possibilités de son système n'est malheureusement pas moins nébuleuse et vague que celle des socialistes des guildes. La communauté politique est considérée comme étant propriétaire des moyens de production ; « mais cette propriété n'implique pas le droit d'en disposer directement ». Ce droit appartient à des associations de production élues par les travailleurs dans les différentes branches de la production. Les diverses associations se réunissent pour former un Congrès qui « représente l'ensemble de la production ». En face de cette organisation, la deuxième « association fonctionnel-

[1] Cf. plus haut, 3. — Le calcul économique.
[2] Cf. Archiv für Sozialwissenschaft, t. LI, pp. 490-495.
[3] *Ibid.*, t. IL, pp. 377-420.
[4] *Ibid.*, p. 378 et p. 419.

le principale de la société » est la « Commune » qui ne constitue pas seulement un organisme politique, mais aussi « le véritable support des fins les plus élevées de la communauté ». Chacune des deux associations fonctionnelles exerce « dans sa sphère propre le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif ». L'accord des deux associations représente dans la société le pouvoir suprême[1].

La faiblesse de cette construction réside dans l'obscurité où elle laisse à dessein la question essentielle : Socialisme ou Syndicalisme ? Tout comme les socialistes de guildes, Polanyi attribue expressément à la société, à la Commune, la propriété des moyens de production, et il pense en avoir ainsi assez dit pour défendre son système contre l'accusation de syndicalisme. Mais il retire aussitôt ce qu'il vient de dire. Être propriétaire d'un objet, c'est avoir le droit d'en disposer. Si ce droit revient, non à la Commune, mais aux associations de production, ce sont ces dernières qui sont propriétaires et nous avons affaire à une communauté syndicaliste. Nous nous trouvons ici en présence d'une alternative ; entre le Socialisme et le Syndicalisme, aucun compromis, aucune conciliation n'est possible. C'est ce que ne comprend pas Polanyi. Il écrit : « Entre des organismes fonctionnels (associations) représentant les mêmes individus il ne peut pas y avoir de conflit irréductible — telle est l'idée fondamentale de toute constitution fonctionnelle. Pour résoudre les conflits possibles on aura recours soit à des comités composés de membres de deux associations, soit à une sorte de cour Suprême (organismes de Coordination) n'ayant d'ailleurs aucun pouvoir législatif mais seulement un pouvoir exécutif limité (justice, police, etc.)[2] ». Mais cette idée fondamentale est fausse. Si — comme l'impliquent le système de Polanyi et tous les systèmes analogues — le parlement politique est élu par tous les citoyens, chaque citoyen ayant le même droit de vote, il peut fort bien arriver que ce parlement entre en conflit avec le congrès des associations de production qui est constitué suivant un système électoral tout différent. Et les conflits qui surgiront ne pourront être résolus ni par des comités communs, ni par des cours de justice. Pour que les comités puissent trancher le débat, il faudrait que l'une ou l'autre des associations y ait la majorité ; si les deux associations y sont également représentées, les comités demeureront impuissants. Mais si dans la composition ou le fonctionnement des comités l'une des associations a la prépondérance, c'est à elle qu'en définitive appartient la décision. Quant aux cours de justice, elles sont incapables de résoudre des questions pratiques d'économie ou de politique. El-

[1] *Ibid.*, pp. 404 et suiv.
[2] *Ibid.*, p. 404, note 20.

les ne peuvent jamais rendre leurs verdicts qu'en se fondant sur des normes déjà établies qu'elles ne font qu'appliquer à des cas particuliers. Dès l'instant où elles ont à s'occuper de questions d'utilité, elles cessent d'être des cours de justice pour devenir des pouvoirs politiques et dès lors tout ce qui a été dit des comités s'applique également à elles.

Si ni la Commune, ni le Congrès des Associations de production ne possèdent le droit de décider en dernier ressort, le système n'est pas viable. Si la décision suprême appartient à la commune, nous avons affaire à une « économie dirigée par une administration centrale » incapable, selon Polanyi lui-même, de tenir une comptabilité économique. Et si la décision suprême appartient aux Associations de production, nous sommes en présence d'une communauté syndicaliste.

C'est parce qu'il n'a pas compris clairement cette question fondamentale que Polanyi s'est contenté d'une solution illusoire du problème. Entre ses associations et sous-associations ont lieu des échanges réciproques : elles reçoivent et donnent tout comme si elles étaient propriétaires ; ainsi se constitue un marché et se forment des prix de marché. Polanyi ne remarque pas que cet état de choses est contraire à l'essence du socialisme car il croit avoir surmonté une fois pour toutes l'opposition irréductible du socialisme et du syndicalisme.

Il y aurait encore beaucoup de critiques de détail à faire au système de Polanyi. Mais elles n'ont guère d'importance en regard de l'erreur fondamentale que nous venons de relever, et elles ne présentent que peu d'intérêt, car elles ne visent que des idées qui sont particulières à Polanyi. Il n'en est pas de même de l'erreur de principe qui est commune à tous les systèmes des guildes socialistes. Polanyi a eu le mérite incontestable de donner à cette conception une forme plus développée et plus nette que ne l'ont fait la majorité des autres écrivains. Mais, ce faisant, il n'a fait que mettre davantage en relief les faiblesses. Et il faut lui savoir gré d'avoir montré l'impossibilité de tenir une comptabilité dans une économie sans échanges dirigée par une administration centrale.

Édouard Heimann a apporté à l'étude de ce problème une autre contribution[1]. Il se prononce en faveur d'un socialisme moral et religieux. Mais ses convictions politiques ne l'empêchent pas de voir l'importance du problème de la comptabilité dans l'économie. Il suit les développements de Max Weber, lequel a considéré que c'était là

[1] Heimann, *Mehrwert und Gemeinwirtschaft, Kritische und positive Beiträge zur Theorie des Sozialismus*, Berlin, 1922.

pour le socialisme le problème crucial et qui, dans la critique approfondie à laquelle il a soumis les conceptions fantaisistes d'Otto Neurath sur la « comptabilité en nature », a montré que sans monnaie et sans calcul en monnaie aucune économie rationnelle n'est possible[1]. Heimann se propose de prouver qu'il est possible de tenir des comptes dans une économie socialiste.

Alors que Polanyi part d'un système tout proche du socialisme des guildes anglaises, Heimann s'appuie dans ses projets sur les idées allemandes concernant l'économie planifiée. Mais il est caractéristique que ses vues se rencontrent avec celles de Polanyi sur le point qui importe ; il est regrettable que l'un et l'autre manquent totalement de clarté précisément là où il aurait fallu décrire avec la plus grande précision les rapports que les différents groupements de production, en lesquels se décompose la société organisée selon les méthodes de l'économie planifiée, entretiennent avec l'ensemble. C'est ainsi que Heimann en arrive à parler d'échanges s'effectuant selon les règles du marché[2], sans prendre garde que l'économie panifiée intégralement réalisée ignore les échanges et que ce que l'on pourrait sous son règne désigner par les mots achat et vente représenterait quelque chose de tout à fait différent. Si Heimann commet cette erreur, c'est qu'il voit la caractéristique essentielle de l'économie planifiée dans la concentration monopolistique des différentes branches de la production, au lieu de la chercher dans la soumission de la production à la volonté unique d'un organisme social central. Cette erreur est d'autant plus surprenante que l'expression même d'« économie planifié » et tous les arguments qu'on a fait valoir en sa faveur insistent fortement sur la centralisation de la direction de l'économie. Sans doute Heimann voit-il l'inanité de l'argument qui se résume dans la formule « anarchie de la production[3] », mais il n'aurait jamais dû oublier que c'est là précisément, et là seulement, que réside la différence radicale qui sépare le socialisme du capitalisme.

Comme la plupart des écrivains qui se sont occupés de l'économie planifiée, Heimann ne voit pas que l'économie planifiée, appliquée dans toute sa rigueur, se ramène au socialisme et ne se distingue que par des caractères extérieurs de la communauté socialiste, à l'organisation rigoureusement centralisée. Le fait que sous la conduite unique de l'organisme central une série de départements en apparence indépendants s'occupent de l'administration des différentes branches de la production n'empêche pas que c'est l'organis-

[1] Cf. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, o. c., pp. 45-49.
[2] Cf. Heimann, *o. c.*, pp. 184 et suiv.
[3] *Ibid.*, p. 174.

me central seul qui a la direction. Les rapports entre les différents départements ne sont pas réglés par la concurrence sur le marché des acheteurs et des vendeurs, mais par des décisions venues d'en haut. Que ces interventions des pouvoirs publics ne puissent s'appuyer sur un système de calcul et de prévision cependant indispensable, parce que l'orientation que donnent les échanges du marché leur font défaut, toute la difficulté est là. Sans doute les autorités peuvent-elles, pour les calculs, substituer aux indications du marché d'autres procédés qu'elles fixent elles-mêmes. Mais leurs décisions sont nécessairement arbitraires car elles n'ont pas leur source dans les jugements de valeur subjectifs des individus qui, sur le marché, déterminent directement le prix des biens de consommation et indirectement celui des biens de production par l'action combinée de tous les facteurs de la production et du commerce. Elles ne peuvent donc servir de base à une comptabilité rationnelle de l'économie.

Heimann aboutit à sa solution apparente du problème au moyen de la théorie du prix de revient. La comptabilité économique est fondée sur le coût de production ; on calcule les prix en partant du prix de revient moyen, salaires inclus[1], de toutes les entreprises rattachées à l'office de comptabilité. C'est une solution qui aurait pu nous satisfaire il y a deux ou trois générations, mais nous ne saurions nous en contenter aujourd'hui. Si l'on entend par coût de production les satisfactions dont on aurait pu éviter de se priver en utilisant autrement les moyens mis en œuvre, on s'aperçoit aisément que le raisonnement de Heimann tourne dans un cercle vicieux. Dans la communauté socialiste une autre utilisation n'aurait été possible que sur l'ordre des autorités ; et le problème qui nous occupe est précisément de savoir par quelle méthode de calcul les autorités peuvent être conduites à prendre leurs décisions. La concurrence des entrepreneurs qui s'efforcent, dans la société fondée sur la propriété privée des moyens de production, d'utiliser de la façon la plus rémunératrice les biens et les services, est remplacée, dans l'économie planifiée, comme dans toute autre forme imaginable de société socialiste, par l'action méthodique des autorités. Or ce n'est que grâce à cette concurrence entre les entrepreneurs, lesquels s'efforcent de faire le départ entre ce qui revient aux moyens matériels de production et ce qui revient aux forces de travail, que les prix peuvent se former. Dans une économie planifiée, où tout est soumis à une direction centrale, toute base fait défaut au calcul de la rentabilité ; seul le calcul en nature du rendement demeure possible. Heimann écrit : « Dès qu'il règne sur le marché des biens de jouissance une véritable

[1] *Ibid.*, p. 185.

concurrence, le taux des prix qui en résulte s'étend automatiquement à tous les échelons de la production, à supposer que la règle des prix soit seule appliquée, sans qu'intervienne la constitution des parties sur les marchés des biens de production[1] ». Mais il n'en serait ainsi toutefois que s'il existait une véritable concurrence. Heimann se représente la société socialiste comme constituée par la réunion d'un certain nombre de monopoles ayant chacun à assurer seul la gestion d'une branche déterminée de la production dans l'ensemble de l'économie divisée ainsi en compartiments. Le fait que ces monopoles achètent sur le « marché » des biens de production ne constitue pas une véritable concurrence, parce que les autorités leur ont assigné d'avance un champ d'activité d'où ils ne doivent pas sortir. Il n'y a concurrence que lorsqu'il est loisible à chacun de produire les objets dont il escompte le profit le plus élevé. J'ai essayé de montrer que seule la propriété privée des moyens de production réalise cette condition.

La description tracée par Heimann de la société socialiste considère uniquement la transformation quotidienne des matières premières en biens de jouissance ; elle donne l'impression que les différents compartiments de l'économie sont capables de fonctionner isolément. Mais cette transformation n'est pas la partie principale de la production ; beaucoup plus importants sont le renouvellement du capital existant et l'investissement du capital nouvellement formé. Ce sont les décisions qui concernent ce renouvellement et cet investissement, et non celles qui portent sur le capital en circulation, qui constituent l'essentiel de l'économie. Mais ces décisions, qui engagent l'avenir pour de longues années, ne peuvent pas être prises indépendamment de l'état de la demande des biens de jouissance au moment où elles sont prises. Elles doivent toujours être orientées vers l'avenir, c'est-à-dire avoir un caractère « spéculatif ». Le schéma de Heimann, d'après lequel l'extension ou la restriction de la production pourraient résulter en quelque sorte automatiquement et mécaniquement de l'état de la demande des biens de jouissance est ici tout à fait déficient. Résoudre le problème de la valeur en se fondant sur le coût de production n'est un procédé satisfaisant que dans un état d'équilibre théoriquement concevable mais pratiquement jamais réalisé. Car ce n'est que dans cet état d'équilibre que le coût de production et le prix coïncideraient. Il n'en va pas ainsi dans une économie en perpétuel mouvement.

[1] *Ibid.*, pp. 188 et suiv.

C'est pourquoi, à mon avis, la tentative de Heimann pour résoudre un problème dont je crois avoir prouvé qu'il est insoluble, a échoué.

TABLE DES MATIÈRES

Préface de l'édition française 5
Préface à la deuxième édition allemande 11

Introduction 21
1. Le succès des idées socialistes 21
2. La critique scientifique du socialisme 23
3. Les méthodes économico-sociologiques et psychologico-culturelles de critique du socialisme 28

PREMIÈRE PARTIE
LIBÉRALISME ET SOCIALISME

Chapitre Premier — La propriété 30
1. Nature de la propriété 30
2. Violence et contrat 35
3. Théorie de la violence et théorie du contrat 41
4. De la propriété collective des moyens de production 44
5. Des différentes théories sur l'origine de la propriété 46

Chapitre II — Le socialisme 49
1. L'État et l'économie 49
2. Les droits fondamentaux dans la théorie socialiste 51
3. Collectivisme et socialisme 56

Chapitre III — Ordre social et constitution politique 63
1. Violence et contrat dans la politique 63
2. Fonction sociale de la démocratie 65
3. De l'idéal égalitaire 71
4. Démocratie et socialisme 73
5. La constitution politique de l'État socialiste 78

Chapitre IV — Ordre social et constitution familiale 81
1. Le socialisme et le problème sexuel 81
2. L'homme et la femme à l'époque de la propriété brutale 83
3. Le mariage contractuel 87
4. Les problèmes de la vie conjugale 90
5. L'amour libre 95
6. La prostitution 100

DEUXIÈME PARTIE
L'ÉCONOMIE DE LA COMMUNAUTÉ SOCIALISTE

SECTION I — L'ÉTAT SOCIALISTE ISOLÉ

Chapitre Premier — Nature de l'économie 102
1. Contribution à la critique du concept d'Économie 102
2. L'action rationnelle 103
3. Le calcul économique 105
4. L'économie capitaliste 115
5. Le concept de l'« économique » 117

Chapitre II — Les caractéristiques du mode de production socialiste 121
1. La socialisation des moyens de production 121
2. Le calcul économique dans la communauté socialiste 123
3. Dernier état de la doctrine socialiste en ce qui concerne le calcul économique 128
4. Le marché « artificiel » comme solution du problème de la comptabilité économique 130
5. Économie du profit et économie du besoin. Rentabilité et productivité 134
6. Produit brut et produit net 138

Chapitre III — La répartition des revenus 143
1. Nature de la répartition des revenus dans l'organisation libérale et dans l'organisation socialiste 143
2. Le dividende social 144
3. Les principes de la répartition 146
4. La réalisation de la répartition 149
5. Les frais de la répartition 152

Chapitre IV — L'économie collective à l'état statique 155
1. Les forces motrices de l'économie 155
2. La jouissance du travail et la peine du travail 155
3. La joie du travail 162
4. L'impulsion nécessaire pour surmonter la peine du travail 165
5. La productivité du travail 173

Chapitre V — L'insertion de l'individu dans la communauté sociale du travail 177
1. Sélection des individus et choix d'une profession 177

2. Art et littérature, science et presse 179
3. La liberté personnelle 183

Chapitre VI — L'économie collective dynamique 188
1. Les forces motrices de l'économie 188
2. Changements démographiques 189
3. Variations de la demande 191
4. Changements dans la grandeur du capital 192
5. Les changements caractéristiques de l'économie collective 195
6. La spéculation 197
7. L'économie socialiste et les sociétés par actions 199

Chapitre VII — L'impraticabilité du socialisme 202
1. Les problèmes de l'économie socialiste dynamique 202
2. Essais pour résoudre ces problèmes 203
3. L'économie capitaliste, seule solution possible 208

SECTION II — LA COMMUNAUTÉ SOCIALISTE ET LES ÉCHANGES EXTÉRIEURS

Chapitre Premier — Socialisme mondial et socialisme national 212
1. Étendue dans l'espace de la communauté socialiste 212
2. Le problème des frontières physiques de la communauté socialiste et le marxisme 213
3. Le libéralisme et le problème des frontières 214

Chapitre II — Le problème des migrations et le socialisme 216
1. Les oppositions nationales et les migrations 216
2. La tendance décentralisatrice du socialisme 218

Chapitre III — La politique commerciale étrangère des communautés socialistes 221
1. Autarcie et socialisme 221
2. Le commerce extérieur en régime socialiste 221
3. Le placement des capitaux à l'étranger 222

SECTION III — LES DIVERSES CONCEPTIONS DE L'IDÉAL SOCIALISTE ET LES CONCEPTIONS PSEUDO-SOCIALISTES

Chapitre premier — Les diverses conceptions de l'idéal socialiste 225

1. La nature du socialisme 225
2. Le socialisme d'État 226
3. Le socialisme militariste 235
4. Le socialisme d'Église 238
5. L'économie planifiée 241
6. Le socialisme des guildes 244

Chapitre II — Les conceptions pseudo-socialistes 249
1. Le solidarisme 249
2. De quelques projets d'expropriation 252
3. La participation aux bénéfices 253
4. Le syndicalisme 256
5. Le semi-socialisme 261

TROISIÈME PARTIE :
LA DOCTRINE DE L'INÉLUCTABILITÉ DU SOCIALISME

SECTION I — L'ÉVOLUTION SOCIALE

Chapitre premier — Le chiliasme socialiste 265
1. Origine du chiliasme 265
2. Le chiliasme et la théorie de la société 270

Chapitre II — La société 273
1. Nature de la société 273
2. La division du travail, principe de la société 276
3. Organisme et organisation 279
4. L'individu et la société 281
5. L'évolution de la division du travail 283
6. Les effets de la division du travail sur l'individu 288
7. De la régression sociale 290
8. De la propriété privée dans l'évolution économique 295

Chapitre III — La lutte comme facteur de l'évolution sociale 298
1. Le cours de l'évolution sociale 298
2. Le darwinisme 298
3. Lutte et concurrence 303
4. La lutte entre les nations 305
5. La lutte entre les races 308

Chapitre IV — Opposition de classes et lutte de classes 312
1. Le concept de classe et d'opposition de classes 312
2. Ordres sociaux et classes sociales 316

3. La lutte des classes 320
4. Les formes de la lutte des classes 327
5. La lutte des classes comme moteur de l'évolution sociale 329
6. La théorie de la lutte des classes et l'interprétation de l'histoire 332
7. Conclusion 334

Chapitre V — Le matérialisme historique 337
1. Être et pensée 337
2. Science et socialisme 340
3. Les postulats psychologiques du socialisme 342

SECTION II — LA CONCENTRATION DU CAPITAL ET LA CONSTITUTION DES MONOPOLES, ÉTAPE PRÉLIMINAIRE DU SOCIALISME

Chapitre premier — Position du problème 345
1. La théorie marxiste de la concentration 345
2. La théorie de la politique antimonopolistique 348

Chapitre II — La concentration des établissements 350
1. La concentration des établissements, conséquence de la division du travail 350
2. Extension optima des établissements dans l'industrie des matières premières et les transports 351
3. Dimensions optima des exploitations dans les industries de transformation 353

Chapitre III — La concentration des entreprises 355
1. Concentration horizontale des entreprises 355
2. Concentration verticale des entreprises 355

Chapitre IV — La concentration des fortunes 358
1. Position du problème 358
2. La formation des fortunes en dehors du marché des échanges 358
3. La formation des fortunes sous le régime des échanges 360
4. La théorie de la paupérisation croissante 365

Chapitre V — Les monopoles et leurs effets 369
1. De la nature des monopoles et de leur rôle dans la formation des prix 369
2. Des effets économiques du monopole isolé 372

3. Les limites de la formation des monopoles 374
4. Le rôle des monopoles dans la production des matières premières 376

QUATRIÈME PARTIE
LE SOCIALISME COMME EXIGENCE MORALE

Chapitre premier — Le socialisme et la morale 379
1. Position du problème 379
2. Eudémonisme et socialisme 380
3. Contribution à la doctrine eudémoniste 385

Chapitre II — Le socialisme comme émanation de l'ascétisme 388
1. La philosophie ascétique 388
2. Ascétisme et socialisme 391

Chapitre III — Christianisme et socialisme 393
1. La religion et la morale sociale 393
2. La Bible comme source de la morale sociale chrétienne 395
3. Le christianisme primitif et la société 397
4. L'interdiction canonique de l'intérêt 400
5. Le christianisme et la propriété 402
6. Le socialisme chrétien 406

Chapitre IV — Du socialisme moral, et du néo-criticisme en particulier 414
1. L'impératif catégorique comme fondement du socialisme 414
2. Le devoir du travail comme fondement du socialisme 418
3. L'égalité des revenus est-elle un postulat de la morale ? 420
4. La condamnation esthético-morale de l'économie du profit 421
5. Contribution du capitalisme à la civilisation 423

Chapitre V — La démocratie économique 426
1. Le slogan de la « démocratie économique » 426
2. La consommation comme facteur déterminant de la production 429
3. Le socialisme comme expression de la volonté de la majorité 433

Chapitre VI — La morale capitaliste 435
1. La morale capitaliste et l'impossibilité de réaliser le socialisme 435

2. Les prétendues faiblesses de la morale capitaliste 436

CINQUIÈME PARTIE
LE DESTRUCTIONNISME

Chapitre premier — Les facteurs du destructionnisme 439
1. Nature du destructionnisme 439
2. La démagogie 441
3. Le destructionnisme des littérateurs 445

Chapitre II — Les méthodes du destructionnisme 451
1. Les moyens du destructionnisme 451
2. La protection légale du travail 452
3. L'assurance obligatoire 457
4. Les syndicats 460
5. L'assurance contre le chômage 466
6. La socialisation 469
7. La politique fiscale 473
8. L'inflation 477
9. Marxisme et destructionnisme 479

Chapitre III — La lutte contre le destructionnisme 482
1. La résistance des « profiteurs » du capitalisme 482
2. Autorité et violence 486
3. La lutte des idées 488

Conclusion 493
1. Le socialisme dans l'histoire 493
2. La crise de la civilisation 494

Appendice 499