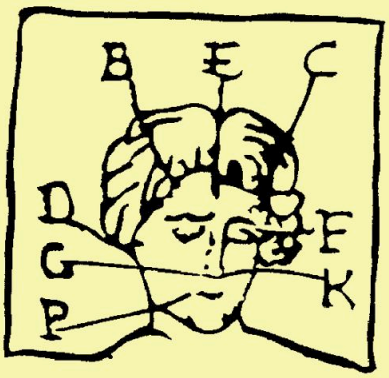
corpus

revue de philosophie

n° 47
Proudhon



CORPUS DES ŒUVRES DE PHILOSOPHIE EN LANGUE FRANÇAISE

PUBLIEE AVEC LE CONCOURS DU CNL ET DE L'UNIVERSITE DE PARIS X NANTERRE

N° ISSN : 0296-8916

corpus
revue de philosophie

n° 47

Proudhon

mis en œuvre par
Robert Damien et Hervé Touboul

© Centre d'Études d'Histoire
de la Philosophie Moderne et Contemporaine
Université Paris X, 2004

N° ISSN : 0296-8916

TABLE DES MATIÈRES

François Dagognet
Préface 5

I. Proudhon et ses contemporains

Vincent Bourdeau
La « démocratie nouvelle » : représentation de l'homme économique en citoyen républicain chez Proudhon et Walras 13

Thierry Martin
Proudhon, lecteur de Cournot..... 39

Richard Parisot
La réception de Proudhon dans les pays de langue allemande 55

Hervé Touboul
Proudhon et Marx..... 71

Louis Ucciani
Proudhon, seul lecteur de Fourier..... 97

II. Lectures de Proudhon

A) L'association

Philippe Chanial
Justice et contrat dans la république des associations de Proudhon 109

Jean Préposiet
Note sur le mutuellisme proudhonien 129

Patrice Rolland
Les ambiguïtés du principe d'association..... 135

B) Le fédéralisme

Philippe Ch.-A. Guillot
Proudhon & le fédéralisme..... 159

Georges Navet
Proudhon, le fédéralisme et la question italienne 177

C) Discussions

Daniel Colson
Proudhon, l'anarchisme et la sociologie 193
Robert Damien
Proudhon, philosophe des modernités ?..... 209
Mikhaïl Xifaras
Y a-t-il une théorie de la propriété
chez Pierre-Joseph Proudhon 229

III. Influences de Proudhon

A) sur des mouvements modernes ?

Jane Saint-Sernin
Le Microcrédit - une arme associative contre la pauvreté 287
Sophie Swaton
Allocation personnelle et redistribution des revenus 295

B) sur le mouvement syndical et la pensée socialiste

Michel Dreyfus
Proudhon et la Mutualité..... 323
Stéphane Perrin
Une actualité historique de Proudhon :
Fernand Pelloutier, ou le syndicalisme révolutionnaire
et la question de l'éducation..... 337
K. Steven Vincent
Pierre Joseph Proudhon et son influence sur la pensée
socialiste..... 355

Sommaires des numéros disponibles 367

PRÉFACE

Si nous ouvrons un ouvrage de Proudhon ou même si nous nous bornons à un chapitre de tel ou tel livre, nous assistons à la même scène et nous sommes désappointé : une libre philosophie, avec des références plus ou moins chaotiques, une philosophie qui se disperse et s'élance dans de nombreuses directions.

Entre autres publications, nous notons celles qui se rapportent à l'économique et au monétaire : *Banque du Peuple* en 1849, *Intérêt et capital* en 1850, *Manuel du spéculateur en Bourse* en 1853, *Théorie de l'impôt* en 1861.

Sur un autre versant de l'œuvre, celle qui a trait à la civilisation, *La guerre et la paix* en 1861, *Du principe fédératif* en 1863, *Du principe de l'art et de sa destination sociale* en 1865, *La pornocratie ou les femmes dans les temps modernes* en 1875 (posthume), enfin *Jésus et les origines du christianisme* (également posthume). On imaginera difficilement un ensemble aussi hétérogène.

Mais nous ne maintiendrons pas plus longtemps pareille lecture : l'œuvre de Proudhon nous frappe moins par son bric-à-brac que par son unité, sa modernité, et même sa violence (témoin ce qu'il écrit dans ses carnets, le 27-28 Février 1852 : « Ô lâches, lâches Français ! Pour moi, il est une manière de mériter honorablement de nous libérer de Louis Bonaparte, c'est de le tuer. J'aimerais, je louerais, je vengerais celui qui serait capable de cet acte »).

La philosophie de Proudhon aborde l'ensemble de notre culture qu'elle entend refonder ; révolutionnaire à sa manière, elle donne une réponse à la naissance du monde industriel. Dès le départ, elle s'oppose nettement à la métaphysique en général ; elle tend à s'éloigner aussi bien des Grecs que de Descartes ou de Malebranche ou de Kant ; elle prétend rectifier l'hégélianisme, encore qu'elle reconnaisse mal le connaître.

Que soutient donc ce philosophe dans la tempête, sinon ce qu'il nomme la « dialectique sérielle », la recherche de l'équilibre entre les contraires, le couplage des pôles antagonistes, encore qu'à la fin il finisse par accorder un peu plus à l'un qu'à l'autre : en effet, nous lisons : « L'idée avec ses catégories naît de l'action et doit revenir à l'action, à peine de déchéance pour l'agent »[1], ou encore, ce qui va dans le même sens : « la réflexion et par conséquent l'idée naît en l'homme de l'action et non l'action de la réflexion »[2].

Les philosophes sont particulièrement blâmés en raison de leur « idéomanie » : Kant n'est pas épargné car il aurait versé dans le transcendantalisme et la construction intellectuelle, au lieu de célébrer l'activité transformatrice, il a privilégié les formes *a priori* de la réceptivité (l'espace et le temps) ainsi que les seules catégories qu'il devait déduire les unes des autres. Nous ne sortons pas de la pensée (architecturale). Le système hégélien sera plus encore pris à partie, ne serait-ce parce qu'il allait valoriser « la synthèse gouvernementale » entendons la prépondérance de l'État ou l'absolutisation du pouvoir. « Le système hégélien a valu à son auteur de graves reproches : on s'est plaint que sa série n'était bien souvent qu'un artifice de langage, en désaccord avec les faits, que l'opposition entre le 1er et le 2ème terme n'était pas toujours suffisamment marquée et que le 3ème ne les synthétisait pas… Hegel, anticipant sur les faits au lieu de les attendre, forçait ses formules »[3].

Pour Proudhon qui se sépare tant de la religion que de la philosophie, les antinomies ne se résolvent pas ; Proudhon refuse énergiquement la solution apriorique ; et, avec lui les contradictions originaires viennent de partout, entre le maître et les serviteurs, entre l'industriel et ses ouvriers, entre le pouvoir et ses administrés. Au lieu de former des associations ou une fédération, celui qui gouverne écrase ses subordonnés et les soumet à ses

---

1 *De la justice dans la révolution et l'Église*, Œuvres complètes, Tome II, Bruxelles, 1870, p. 314.

2 *Ibid,* p. 317.

3 *La création de l'ordre dans l'humanité ou Principes d'organisation politique*, Paris, M. Rivière, p. 163.

ordres, en même temps qu'à l'atelier il les spolie (d'où la fameuse plus-value dont Proudhon a traité le premier, car le salaire à l'ouvrier ne sert qu'à le maintenir en vie et n'inclut rien qui corresponde au bénéfice que l'entrepreneur ne partage pas ; ainsi celui qui a travaillé n'en reçoit rien). À défaut des contradictions originaires, nous devons reconnaître des écarts ou des différences entre les éléments premiers : elles s'expliquent du fait de la nature, du nombre et de l'emplacement des unités constitutives de ces séries. Et Proudhon développera toute une conception de l'arrangement (la dialectique dite sérielle que la dite série soit échelonnée, ou périodique ou symétrique ; dans tous les cas sont jointes l'unité et la pluralité). Est développée ici toute une philosophie de l'assemblage et de la solidarité[4].

Le proudhonisme ne cesse pas d'éviter les deux extrêmes : l'idée et le matériel, le transcendant et le multiple (épars), le collectif et l'individualisme, le Jacobinisme et l'anarchie (ou tout point de vue atomistique). Et il ne se réfugie pas pour autant dans une conception du dépassement, encore qu'il ne soit pas vraiment ennemi de la synthèse, ainsi qu'il est souvent affirmé : il convient en effet de voir ce que ce mot ambivalent recouvre ; si elle prétend déborder les deux opposés, elle nous égare et nous trompe, mais elle doit concilier les deux forces, les équilibrer l'une par l'autre. Si ce n'est pas vraiment une synthèse, c'est au moins un accord.

« La synthèse écrit Proudhon (qui en la circonstance la loue) n'est pas le juste milieu… Le juste milieu est une trahison ; dans la science, c'est une absurdité. La synthèse n'est pas non plus un éclectisme ; elle ne consiste pas à souder la moitié d'une idée à la moitié d'une autre, elle est la résolution complète et la combinaison intime de la thèse et de l'antithèse. Ainsi lorsque j'ai soutenu que la propriété et la communauté

---

[4] Proudhon reprend Linné qui aurait aperçu les diverses classes, chacune d'entre elles correspondant à ce que réclame la combinatoire.

pure étaient deux principes simples et antithétiques, incapables l'un et l'autre de servir de base à l'organisation sociale et à une science du droit, c'est qu'il fallait chercher dans leur synthèse le principe supérieur de la société »[5].

Mais nous devons tempérer pareille remarque par une autre qui l'annule, et comme si Proudhon réalisait un balancement, de telle manière que soit sauvée la société productive, solidaire et déjà mutuelliste. « Les termes antinomiques ne se résolvent pas plus que les pôles opposés d'une pile électrique ne se détruisent : ils ne sont pas seulement indestructibles… Ils sont la cause génératrice du mouvement, de la vie, du progrès… le problème consiste à trouver non leur fusion, qui serait la mort, mais leur équilibre, équilibre sans cesse instable »[6].

Cette philosophie de l'unité pluralisée (la dialectique sérielle) devait principalement s'illustrer dans le passage d'une économie politique individualisée à une économie politique socialisée : elle allait assumer l'univers du travail car, tel qu'il avait été jusqu'alors développé, il nous entraînait loin de la coopération. Enfin la révolution effective – moins celle du travail que celle de la grande industrie (les Mines, les chemins de fer, etc.) – va être de mieux en mieux prise en compte. Il allait même en résulter tout un ensemble de conséquences :

1) Proudhon dès le début, défend le « repos dominical » (le congé du dimanche) car il faut que le travailleur soit délivré de ce qui l'aliène et le livre à la tyrannie du rendement. Proudhon en arrivera à accepter le travail à la chaîne mais l'employé devra souvent changer de poste afin d'échapper à la mécanisation et à la partialisation.

2) Comme chacun sait, « la propriété c'est le vol » : en effet, celui qui possède seulement les instruments de production et bien qu'il ne les manœuvre pas, en retire tous les avantages, quand l'ouvrier qui actionne et répare

---

5 *De la création de l'ordre dans l'humanité*, Paris, M. Rivière, 1927, p. 214.

6 *Théorie de la propriété, ouvrage posthume*, 1865, p. 52.

les machines n'en retire rien. Seul le capital engrange des bénéfices, et non pas le travail collectif.

Proudhon une fois encore nuancera cette condamnation ou plutôt la complétera : ainsi la possession de la terre est accordée au paysan qui la cultive ; elle lui servira même de contrepoids à un État trop autoritaire. Bref sont unis les deux termes antagonistes – le capital et le travail. Est empêchée la scission, donc l'injustice inégalitaire.

3) Question voisine, Proudhon ne manque pas de signaler les méfaits de la grande industrie et de la division des tâches, mais il reconnaît aussi l'importance incontournable de la force collective ainsi que le recours à des engins de plus en plus puissants. Nous ne risquons pas, avec ce philosophe, la défense du simple outil ou l'éloge de l'artisanat, ce qui se coule dans la nature au lieu de la bouleverser : « Est-ce qu'un homme seul pourrait faire marcher une manufacture, monter un navire, jouer *Athalie*, construire le Panthéon ou la colonne de Juillet ? De pareils travaux sont-ils à la disposition du premier venu ? »[7].

Proudhon se demande toutefois comment il évitera la nocivité de vastes rassemblements de travailleurs, ainsi que l'usage de machines puissantes ? D'abord « rien n'empêche que l'apprentissage de l'ouvrier ne soit dirigé de telle sorte qu'il embrasse la totalité du système industriel, au lieu de n'en saisir qu'un cas parcellaire »[8]. Non seulement l'employé devra servir à tous les postes mais surtout il participera aux décisions de l'entreprise ; il entrera dans le conseil chargé des orientations, Proudhon soutenant ouvertement le principe de l'autogestion.

4) Proudhon défend le prêt bancaire sans intérêt ; il reprend à sa manière la thèse de l'argent par lui seul stérile ; Proudhon ira jusqu'à fonder « une banque du peuple » sans capital ni but lucratif. De même, il se soucie de tout ce qui relève de la mutualité (le secours, l'assurance, la réciprocité, les réseaux d'échange).

---

7 *Idée générale de la Révolution*, p. 279

8 *De la Justice dans la révolution et dans l'église*, tome II, p. 336

5) Ce qui surprendra – Proudhon le théoricien de l'association équilibrée n'en soutient pas moins l'inégalité des salaires : « L'ouvrier supérieur qui conçoit, rend plus de travail et de meilleure qualité qu'un autre… recevra un plus fort salaire ; il pourra gagner une demie et demi, deux, trois journées de travail et au-delà. Ainsi les droits de la force, du talent, du caractère même aussi bien que ceux du travail seront ménagés »[9].

Nous avons rappelé quelques-unes des suggestions de la philosophie proudhonienne qui s'est soucié du monde en train de se transformer, qui s'est toujours appuyée sur le balancement (le levier) ce qui lui a permis d'éviter aussi bien un collectivisme autoritaire que le système libéral (le capitalisme).

Cette philosophie mérite de retenir. Nous nous réjouissons de ce que les Professeurs de philosophie de Besançon se passionnent pour l'œuvre de Proudhon (né il est vrai à Besançon en 1809) ; est justement écarté ici l'adage selon lequel nul n'est prophète en son pays.

FRANÇOIS DAGOGNET

---

9 *Capacité politique des classes ouvrières*, p. 150.

I. PROUDHON ET SES CONTEMPORAINS

LA « DÉMOCRATIE NOUVELLE » : REPRÉSENTATION DE L'HOMME ÉCONOMIQUE EN CITOYEN RÉPUBLICAIN CHEZ PROUDHON ET WALRAS*

« Ce n'est point en se livrant, âmes viles, aux fantaisies de la contre-révolution que [...] la capacité politique s'élèvera en eux à la hauteur de la science économique », P. -J. Proudhon, *De la capacité politique des classes ouvrière*, Besançon, Librairie du Monde libertaire, 1977 [1865].

« ...une solution telle que la démocratie disant : – je l'accepte, l'économie politique soit forcée de dire : – je la sanctionne », Léon Walras, *Les Associations populaires coopératives*, Paris, Economica, 1990 [1865].

Introduction

Après le coup d'État de Louis Napoléon Bonaparte, le 2 décembre 1851, le « parti » républicain en France se voit obligé de renouveler son argumentaire, il doit tenir compte des expériences économiques manquées de la Révolution, celle des Ateliers Nationaux en particulier, mais aussi réviser le rôle du suffrage universel qui a élu un président présentant déjà le profil d'un empereur. Barni, Vacherot, ou encore Renouvier, pour ne citer que les plus importants de ses penseurs, sont contraints de redéfinir, comme l'a souligné Sudhir Hazareesingh dans son ouvrage *From Subject to Citizen*, une citoyenneté républicaine. Le langage de l'économie, dans cette tâche, fut une ressource conceptuelle majeure sur laquelle Sudhir Hazareesingh n'insiste pas assez[1]. On peut

* Je remercie Stéphane Haber et Julien Vincent qui m'ont permis

essayer de caractériser cette configuration à partir de deux auteurs, Proudhon et Walras, dont, jusqu'à présent, on s'est plutôt attaché à souligner les oppositions[2]. Ils représentent en fait deux options d'un même projet philosophique : penser une république économique dans des termes différents de ceux qu'avait privilégiés l'ancienne économie républicaine, celle de l'Organisation du travail de Louis Blanc par exemple[3].

Le modèle politique d'une démocratie chez Proudhon

---

d'améliorer, par leurs suggestions ou leurs questions, ce papier, j'assume cependant seul la responsabilité des imperfections qui demeurent. L'expression « démocratie nouvelle » se trouve page 8, à la fin de l'adresse aux ouvriers de Rouen, dans : *De la capacité politique des classes ouvrières*, Besançon, Éditions du Monde Libertaire, 1977.

1 *From Subject to Citizen : the Second Empire and the Emergence of Modern French Democracy*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1998.

2 Cf. P. Dockès, *La société n'est pas un pique-nique : Léon Walras et l'économie sociale*, Paris, Economica, 1996, p. 180 et suivantes.

3 Caractériser le programme républicain doit bien entendu être fait de façon plus précise, ce qui ne saurait être mené à bien dans le cadre de ce court article : on peut renvoyer pour une description philosophique de ce programme à J.F. Spitz : « Les mots d'ordre essentiels du programme politique républicain formulé en France dans la seconde moitié du XVIIIe siècle sont donc : démocratie, participation civique du peuple, exercice des droits politiques par l'ensemble des citoyens, souveraineté de la volonté générale, réduction de l'exécutif au rôle de ministre des volontés du peuple, contrôle des citoyens sur leur représentants, rejet de la corruption, pouvoir constituant du peuple, refus d'une inégalité excessive des conditions qui mettrait certains citoyens dans la dépendance des autres et qui ferait de la loi un instrument de domination et non plus de libération. Refus enfin d'une forme économique fondée sur la concurrence et le croisement des intérêts, et refus de payer la multiplication des biens matériels de la dégradation des rapports moraux entre les hommes », *L'amour de l'égalité. Essai sur la critique de l'égalitarisme républicain en France 1770-1830*, Paris, Vrin/ E.H.E.S.S, 2000, p. 31. Et pour une description historique de ce programme et de sa mise en valeur après 1848, voir : R. Huard, *Le suffrage universel en France 1848-1946*, Paris, Aubier, 1991.

trouve ainsi son expression dans une théorie de l'organisation économique de la société. Cette approche, paradoxale en apparence, se comprend lorsqu'on a en tête le souci proudhonien de l'activité comme fondement des institutions, rendu sensible par l'opposition qu'il établit entre l'organique et le relationnel. Ainsi, dès 1840, Proudhon tentait de démontrer que ce qui était au fondement de la propriété ce n'était pas un juridisme formel, mais une logique de l'activité, ce qu'exprimait le recours au concept de « possession » substitué à celui de « propriété ». Le propriétaire légitime, dès lors, était l'individu travaillant sa propriété, agissant sur elle, la transformant, et ne demeurant propriétaire que tant que durait cette action sur la propriété. Le rôle de l'expérience est ainsi valorisé par Proudhon, faisant écho à une veine que K.S Vincent met en avant dans *Pierre-Joseph Proudhon and the Rise of French Republican Socialism*, celle des « théocrates », dont pourtant Proudhon ne partageait pas les idéaux conservateurs[4]. La problématique de Proudhon consiste donc à trouver une expression satisfaisante des idéaux républicains, une formulation réaliste de ces derniers : réalisme qui trouve, à ses yeux, son expression la plus adéquate dans le langage de l'économie[5]. Mais comme l'indique K.S. Vincent, il faut attendre les années 1843-1846, et surtout les échecs de 1848, pour qu'un pensée positive, constructive, après la phase critique, apparaisse dans les écrits de Proudhon.

Ainsi en 1851, on trouve, dans l'*Idée générale de la révolution au XIXe siècle*, une critique du contrat social, ou au moins de ce que Proudhon lit dans le *Contrat social* de Rousseau, qui se traduit par une définition positive,

---

4 *Pierre Joseph Proudhon and the Rise of French Republican Socialism*, New-York, Oxford, Oxford University Press, 1984.

5 Cf. La lettre de Proudhon à M. Dufraisse, le 28 juillet 1851 : « J'ai lancé un programme formidable, qui a passé, grâce à la précision, à la condensation des idées et à la *forme technique du style* » [je souligne], *Correspondance de P.-J. Proudhon,* t. IV, Genève, Slatkine Reprints, 1971, p. 80.

affirmative, du vrai contrat social. L'économique sert de point d'entrée et de séparation pour redéfinir l'idéal républicain néo-classique dont Proudhon hérite en partie[6].

Proudhon retraduit sa pensée politique dans les catégories économiques, l'idée semble entendue ; toutefois son usage de l'économie politique apparaît bien plus comme le moyen de rendre pensable l'idéal politique républicain que comme la condamnation de ce dernier[7]. Son attitude par rapport aux économistes, qui se désignent comme tels, membres de la Société d'Économie Politique, rédacteurs du *Journal des Économistes*, le suggère très clairement. En effet, la publication en 1853 du *Dictionnaire de l'économie politique* par Coquelin et Guillaumin, est, selon lui, avant tout une publication politique : définir les termes de l'économie politique comme ils le font, vise à fermer définitivement les portes de la science aux théories socialistes. Il projette alors l'écriture d'un grand *Traité d'économie sociale*, dont le manuscrit non publié se trouve aujourd'hui à la Bibliothèque Municipale de Besançon (Ms. 2863), traité qui viendrait contrecarrer les entreprises antisocialistes des économistes. Cet ouvrage de Proudhon se veut un « simple » commentaire critique des entrées du Dictionnaire afin de leur donner une autre couleur politique. Une fois ce projet explicité, on peut lire *De la capacité politique des classes ouvrières*, non comme un texte qui serait la manifestation d'une essentialisation de

---

6 Cf. note 3, pour la description philosophique de l'idéal républicain néo-classique, et Quentin Skinner, *La liberté avant le libéralisme*, Paris, Seuil, 2000.

7 Proudhon écrit en effet à Langlois, toujours en 1851, à propos de l'*Idée générale* qui vient d'être publiée : « On avoue que sur le principe d'association, celui d'autorité, sur le CONTRAT, les *forces économiques*, la nécessité de liquider la société, l'annihilation de l'État dans l'Économie, j'ai répandu une lumière qui n'avait point paru jusque-là » [les caractères majuscules, et les termes soulignés sont de Proudhon, ils indiquent le cœur de son projet de manière assez évidente], *Correspondance*, t. IV, ouvrage cité, p. 86,.

la politique, ou d'une politique des intérêts de classe comme le lit par exemple Pierre Rosanvallon, mais au contraire comme un projet républicain qui viserait à éclairer les relations nouées par les citoyens entre eux, plus que le rapport des citoyens à leur gouvernement[8]. Le texte y invite lui-même, dans la mesure où, partant de la question du suffrage universel qui hante la réflexion des républicains, il présente au début de la troisième partie les différentes prises de parti politiques qui travaillent le débat social, et se termine par une défense de l'organisation économique associationniste, chapitres VIII et IX. La capacité « politique » s'exprime donc dans une formulation économique, mais si la lecture économique s'impose comme d'elle-même, elle ne saurait prendre un autre sens que celui du projet économique de Proudhon, à savoir reformuler la pensée républicaine pour la modernité[9].

Ce contexte intellectuel dont la *Correspondance* de Proudhon est un bon indice, montre que la question du républicanisme, bien plus que celle d'une histoire du mouvement ouvrier suspendue à son avenir, imprime sa

---

8 Pour la lecture de Proudhon par Rosanvallon, voir : *Le Peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard, 1998, p. 43 et suivantes.

9 Lettre à Charles Edmond, 18 octobre 1852 : « L'*Économie*, je veux dire les intérêts économiques, aujourd'hui dominent tout. Avec eux, l'État et sa raison restent fatalement subalternes ; l'Église n'est qu'une sœur de charité vieille et maussade ; toute la politique à la Rousseau et à la Robespierre, une utopie qui tourne au ridicule. Montesquieu lui-même n'y entendait rien, et ses maximes sont usées. Ce n'est plus l'honneur monarchique ou la vertu républicaine qui mènent les États, c'est la nécessité du *pain quotidien* », p. 66, *Correspondance*, t. V, ouvrage cité. Cette lettre montre que Proudhon reprend un certain type de projet politique, Rousseau, Montesquieu, dont il juge les propositions dépassées, mais dont la problématique fondamentale, celle de la république, demeure la sienne, réinscrite dans une modernité économique. Un autre exemple de cette inscription intellectuelle, se manifestant différemment, se trouverait dans les écrits de Joseph Ferrari, l'ami de Proudhon, notamment : *Machiavel, juge des révolutions de notre temps*, Paris, Payot, 2003 [1849].

marque aux écrits proudhoniens. Ce contexte n'est pas propre à Proudhon, et, une fois reconstruit, il permet une comparaison du projet proudhonien à celui de l'économiste Léon Walras.

En effet, chez Walras, le modèle d'un citoyen démocratique se forge dans les eaux du courant républicain de la fin des années 1850, et vient consolider la construction d'un agent économique, particulièrement dans les textes sur le crédit coopératif des *Associations populaires coopératives*. Le chemin emprunté par Walras se sépare des voies proudhoniennes : malgré un constat identique à celui fait par Proudhon, penser une république moderne soumise aux aléas de la révolution industrielle, le rôle des fonctions de relations, ou politiques, chez Walras, est loin d'être minoré. Un modèle politique doit venir soutenir la rationalité économique dans l'économie politique républicaine de Walras, et non l'inverse. Les textes walrasiens invitent donc à une lecture politique des catégories économiques qu'ils mettent en scène. Là où Proudhon propose une substitution des catégories de réflexion économiques à celles de la politique, Walras imagine une conciliation ou une compatibilité de deux ordres distincts. L'origine de ce différend, qu'il faudra questionner, réside dans deux conceptions de la justice, qui renvoient à deux modalités de l'échange élaborées par l'un et l'autre penseur.

Il est possible de montrer que ces perspectives divergentes, qui expliquent la lecture très critique que Walras fait de Proudhon dans son premier ouvrage, *L'économie politique et la justice* (1860), s'inscrivent en fait dans un contexte sociopolitique plus large, au lendemain de 1848, où se pensait l'émergence d'un citoyen adapté aux conditions économiques nouvelles. Quels sont les enjeux, en termes de philosophie politique, de la différence entre le modèle de Walras et celui, coopératif, associationniste (en un sens qu'il faut préciser) de Proudhon ? Que veut dire le refus walrasien du modèle coopératif au sens strict au profit d'une vision directe, matérielle, de la justice sociale ? Au fond, que recouvre le concept de démocratie, utilisé aussi bien par Walras que

par Proudhon en des sens pourtant divergents ? Quelle place, pour le dire autrement, les conceptions walrasienne et proudhonienne d'un « citoyen économique » laissent-elles au politique proprement dit ?

De la construction citoyenne de l'agent économique proudhonien à la construction économique de la citoyenneté chez Walras, il s'agira d'élucider les raisons de la discorde entre ces deux auteurs, tout en montrant qu'ils incarnent deux options qui caractérisent le républicanisme post-quarante-huitard. Deux « républiques économiques » en somme.

De l'autonomie en politique à l'autonomie économique : la construction citoyenne de l'agent économique proudhonien

Un contexte intellectuel dominé par les questions du suffrage universel et de la citoyenneté

Dès la fin des années 1840, le suffrage universel a permis de conceptualiser, sur le terrain politique, une définition de l'homme comme citoyen. Au point, comme le rappelle R. Huard, en introduction de son ouvrage *Le suffrage universel en France, 1848-1946*, qu'Hugo pouvait faire du droit de suffrage l'essence même de la citoyenneté, affirmant que « ce droit de suffrage, sans lequel le citoyen n'est pas, ce droit qui fait plus que le suivre, qui s'incorpore à lui, qui naît avec lui pour ne mourir qu'avec lui [...] est en quelque sorte la chair et l'âme du citoyen et de l'homme même »[10]. Le suffrage universel permettait de donner un modèle positif de l'individu, comme actif, participant, responsable, défini en somme par son autonomie. Il servait de référence ou d'idéal à partir duquel pouvait se penser la position de l'individu dans les activités non seulement politiques, mais aussi, surtout après 1848, socio-économiques. Dupont-White soulignait par exemple, dans *L'individu et*

10 Cité p. 1, « Introduction », in R. Huard, *Le suffrage universel en France 1848-1946*, Paris, Aubier, 1991.

l'État en 1857, la situation paradoxale de l'individu moderne « subalternisé comme agent producteur, exalté en qualité d'homme et de citoyen ; annexe d'une machine par l'industrie, souverain de par le suffrage universel »[11]. L'horizon d'un travailleur citoyen se dessine, et devient l'objet de toutes les attentions républicaines, et non seulement de penseurs isolés. Michelet et Proudhon ne furent donc pas les seuls, contrairement à ce que suggère Rosanvallon, à vouloir passer « d'une mystique démocratique, qui sacralise le peuple-principe, à une politique démocratique, qui lui donne pratiquement consistance »[12]. Proudhon se comprend sans doute tout autant, si ce n'est mieux, à partir d'un contexte théorique républicain, plutôt qu'en fonction de l'inscription de sa pensée dans l'émergence d'un mouvement ouvrier[13].

Renouvier, Barni ou Vacherot sont en effet, parmi les républicains, de bons exemples de cette attitude intellectuelle ambitionnant de penser une « politique démocratique ». Le premier et le deuxième ont chacun rédigé des *Manuel républicain*, de l'homme et du citoyen pour l'un en 1848, et sans autre qualificatif pour l'autre en 1872, où la définition politique du citoyen tend à

---

11 *L'individu et l'État*, Paris, Guillaumin, 1857, pp. 56-58.

12 *Le peuple introuvable*, ouvrage cité, p. 59. Pour une bonne critique du biais définitionnel de la démocratie chez Rosanvallon, voir : Raymonde Monnier, « "Démocratie représentative" ou "république participative" : de la querelle des mots (république) à la querelle des anciens et des modernes », *Annales Historiques de la Révolution Française*, n°325, juillet-septembre 2001 ; pour approfondir la question, son article de 1995, « L'invention de la république et la dynamique culturelle démocratique », *History of European Ideas*, Vol. 20, Nos 1-3, 1995, pp. 243-252.

13 Cf. Maria Fitzpatrick, « Proudhon and the French Labour Movement : the Problem of Proudhon's Prominence », *European History Quaterly*, 1985 15(4), pp. 407-430. L'article démontre le faible poids de la pensée théorique de Proudhon dans la rhétorique ouvrière. Une tentative d'inscription de Proudhon dans un contexte républicain, la notice « Proudhon » du *Dictionnaire critique de la République*, sous la direction de V. Duclert et Ch. Prochasson, Paris, Flammarion, 2002.

s'appliquer à la sphère économique ; Vacherot, quant à lui, a consacré le plus long chapitre de son ouvrage *La démocratie*, aux « conditions économiques de la démocratie »[14]. Il ne s'agissait pas tant de représenter les intérêts, que de les démocratiser, la question n'étant pas celle du gouvernement direct contre le gouvernement représentatif, mais plutôt celle d'une invention de mécanismes permettant, au sein même de la société civile, d'introduire une « dynamique démocratique » pour reprendre les termes de Raymonde Monnier[15]. La distinction entre société civile économique et gouvernement politique démocratique doit être repensée, programme que Proudhon fait largement sien. Si l'idéal politique a un sens, ce dernier réside dans l'annulation de la politique : « pour rétablir la religion il faut supprimer l'Église » notait Proudhon dans ses Carnets[16]. Pour rétablir la politique, il faut supprimer le gouvernement, les institutions de la politique, pourrait-on ajouter. La question démocratique, dès lors, ne prend plus place sur le terrain de l'exercice du pouvoir ou de la représentation dans le pouvoir. Bien sûr, une analyse centrée sur l'ouvrage de 1865, *De la capacité politique des classes ouvrières*, pourrait conduire à une lecture différente, mais peut-être éloignée, du projet proudhonien, dans la mesure où, dans ce texte, la question centrale semble être celle de la représentation. Il faut donc effectuer un détour par des textes plus anciens pour comprendre en quoi l'économie de Proudhon demeure républicaine.

---

14 Pour la reconstitution de ce moment de la pensée républicaine voir : S. Hazareesingh, *Intellectual Founders of the Republic. Five Studies in Nineteenth-Century French Republican Political Thought*, Oxford, O.U.P, 2001 ; Cl. Nicolet, *L'idée républicaine en France*, Paris, Gallimard, 1982. Ces deux ouvrages n'éclairent cependant jamais véritablement le lien entre le langage de l'économie politique et celui du républicanisme. Sur Renouvier voir : M.-Cl. Blais, *Au principe de la République. Le cas Renouvier*, Paris, Gallimard, 2000.

15 Cf. « L'invention de la république et la dynamique culturelle démocratique », article cité.

16 Cité dans : K.S. Vincent, ouvrage cité, p. 22.

Proudhon et la critique du « Contrat social »

Dans l'*Idée de la révolution au XIXe siècle*, Proudhon propose de dégager le sens de l'association, la nature du contrat social, en retravaillant ces termes à l'aune d'un langage économique. Si le « style » change, et devient plus « technique », il n'en reste pas moins que Proudhon s'attache aux concepts centraux du républicanisme[17]. Entre 1851 et 1863, Proudhon qui, jusqu'alors, avait marqué plutôt une méfiance par rapport à l'association va peu à peu s'en rapprocher, non sans l'avoir redéfinie. Ce trajet se retrouve dans l'organisation même de l'ouvrage, où le principe d'association présenté négativement avant le principe d'autorité, n'est réhabilité qu'après que ce dernier a été critiqué[18]. Ainsi dans un premier moment de l'*Idée de la révolution*, Proudhon affirme que « L'Association n'est point une force économique. L'Association est de sa nature stérile, nuisible même, car elle est une entrave à la liberté du travailleur »[19]. Proudhon rejoue dans l'organisation du texte la chronologie de sa propre évolution, et vise ainsi la forme prise par l'association en 1848, une forme autoritaire, telle, qu'à ses yeux, la commission du Luxembourg l'avait produite à travers les Ateliers Nationaux. Ainsi comprise, l'« association ne peut pas être considérée comme une loi organique [...] loin d'assurer l'équilibre, elle tendrait plutôt à détruire l'harmonie, en imposant à tous, au lieu de la justice, au lieu de la responsabilité individuelle, la solidarité »[20].

L'association ainsi caractérisée n'est pas encore dégagée du principe d'autorité, dont l'étude ne viendra

---

17 Voir la lettre de Proudhon à M. Dufraisse du 28 juillet 1851, citée dans note 5.

18 Ce faisant, Proudhon ne fait que suivre les orientations générales des penseurs républicains qui redéfinissent tous l'association, afin de la distinguer de sa précédente manifestation en 1848.

19 P.-J. Proudhon, *Idée générale de la révolution au XIXe siècle*, *OC*, vol. II, Genève, Slatkine Reprints, 1982 [1851], p. 162.

20 *Idée générale*, ouvrage cité, p. 172.

qu'après, dans la 4e étude, qui suit précisément la 3e consacrée au « principe d'association ». Posé de la sorte, le problème de l'association est une reprise mot pour mot de la manière dont l'envisagent, jusque dans leur méfiance pour l'association ouvrière, les républicains de la période : toute association « implique que les associés jouissent de toute leur indépendance en conservant les avantages de l'union »[21]. En somme, l'association ne doit pas nier la liberté individuelle. Proudhon reconnaît du bout de la plume, dès la 3e partie, que les associations telles qu'elles subsistent en 1851 sont une tentative de solution à cet enjeu, on doit donc louer en elle « leur tendance secrète, qui est d'affirmer et de procurer la république sociale »[22]. République sociale : le mot est lancé. Il désigne la politique en deçà des formes institutionnalisées de la politique que Proudhon veut mettre en avant, ce qui implique de retrouver le sens originaire des mots que l'histoire, selon lui, s'est attachée à voiler, notamment le sens des « mots Pacte ou Contrat social, dont la contradiction avec ceux de pouvoir, autorité, gouvernement, imperium, archè, est manifeste. En effet, qu'est-ce que le contrat social ? l'accord du citoyen avec le gouvernement ? Non : ce serait tourner toujours dans la même idée. Le contrat social est l'accord de l'homme avec l'homme, accord duquel doit résulter ce que nous appelons la société. Ici, la notion de justice commutative, posée par le fait primitif de l'échange et définie par le droit romain, est substituée à celle de justice distributive, congédiée sans appel par la critique républicaine »[23].

La définition du contrat social que donne Proudhon implique la suppression de la politique, domaine de la hiérarchie et du pouvoir de certains individus sur d'autres : Proudhon semble bien avoir fait le deuil de tout gouvernement direct. Il ne s'agit pas même de penser une forme politique qui permettrait de contrôler, voire d'annuler comme chez Rousseau, les rapports de

---

21 *Ibid.*, p. 175.

22 *Ibid.*, p. 176.

23 *Ibid.*, p. 187.

domination dans la politique, mais de rejeter comme implicitement liée à la domination toute politique. On doit rester au niveau des rapports interhumains, d'hommes qui se gouvernent eux-mêmes, citoyens en ce sens, et rayer de l'entendement républicain moderne la question des rapports du citoyen à son gouvernement. La citoyenneté se comprend dans l'espace d'un échange entre hommes, sa définition vient en contrepoint d'une compréhension plus traditionnelle de la politique qui repose sur la hiérarchie, la domination, et ne peut atteindre la justice que par la distribution, la redistribution, des dominants vers les dominés, de biens symboliques ou matériels. Au contraire, dans le contrat social proudhonien, la justice est immédiatement commutative. Comment cela est-il possible ? Par quel contenu spécifique, propre au contrat, cette situation peut-elle être envisagée ?

La réponse se trouve quelques lignes plus bas : il faut cesser de penser la politique dans les catégories des institutions politiques, approfondir la question des pratiques de l'échange. Le paradigme du contrat joue toujours, mais déplacé du côté des pratiques économiques : « Traduisez ces mots (…) dans la langue des affaires, vous avez le commerce, c'est-à-dire, dans la signification la plus élevée, l'acte par lequel l'homme et l'homme, se déclarant essentiellement producteurs, abdiquent l'un à l'égard de l'autre toute prétention du gouvernement »[24].

L'expression « signification plus élevée » invite non pas à congédier toute forme politique mais à retrouver une formulation authentiquement politique, de même que la critique de Rousseau ou de Montesquieu montre que ce sont, malgré tout, leurs problématiques qu'il s'agit de reprendre, de traduire comme l'écrit Proudhon. Le commerce n'est une activité a-politique que dans la mesure où la politique elle-même s'est séparée des activités courantes des hommes. L'histoire récente pour Proudhon, est l'histoire d'un dévoiement, par rapport à

---

24 *Ibid.*, p. 187.

l'ordre de la Justice compris comme échange entre égaux, ordre qui a fini par être renversé jusque dans la pratique courante des affaires, dans les échanges économiques, là où, pourtant, dans la rencontre immédiate des hommes, il aurait dû être le plus évident.

L'échange, et, en définitive, tout le vocabulaire du commerce, doit se voir requalifié positivement à partir du moment où on les considère selon une philosophie de l'action et une conception de la nature humaine que Proudhon affirme depuis *Qu'est-ce que la propriété ?* L'homme producteur peut atteindre une affirmation authentique de soi, ce qu'empêche la domination politique, ou les trafics, autre forme de domination dans la sphère des échanges lorsque sphères politique et économique sont séparées. Une valorisation de soi-même, une expression de l'individu, est possible, dans la perspective de Proudhon, par le jeu d'un échange égal, où se manifeste la justice commutative, où précisément n'est plus visée la valorisation du produit ou des marchandises, mais la rencontre de producteurs. Abdiquer « l'un à l'égard de l'autre toute prétention du gouvernement », voilà ce que signifie un échange entre producteurs, très différent d'un échange de produits : l'absence de domination reste l'horizon de la pensée proudhonienne.

Proudhon propose ainsi, en républicain, une relecture de l'idéal républicain à la lumière des changements économiques et sociaux contemporains. Bien au-delà de la traditionnelle lecture qui oppose la liberté des Modernes à celle des Anciens, comme chez Constant, il révèle une position largement répandue chez les républicains qui vise à moderniser la liberté des anciens. La « haute » politique se joue dans l'économie : cet aspect apparaît clairement dans le projet de critique du *Dictionnaire de l'économie politique* que Proudhon a en tête vers 1854. Plus qu'un projet puisqu'un manuscrit bien avancé se trouve à la Bibliothèque Municipale de Besançon, sous la côte Ms. 2863.

Du Dictionnaire de l'économie politique *au nouveau lexique du républicanisme*

La lecture de Proudhon du *Dictionnaire de l'économie politique* est largement tributaire de sa déception face à l'affaissement de l'idéal républicain après 1848. Le Dictionnaire grâce auquel les économistes orthodoxes entendent fixer l'argumentaire économique pour contrer tout relèvement de l'idéologie socialiste, notamment par la condamnation de l'usage du terme « économie sociale » entré en concurrence avec l'appellation plus traditionnelle d'économie politique, renforce la volonté de Proudhon de mener une lecture politique et critique de cet ouvrage:

> Tout a conspiré en « 48 » contre la République, en haine du socialisme : la jeunesse comme l'âge mûr ; les femmes comme les hommes, l'Église, la magistrature, la Banque, la Propriété, la littérature, la Science, et, coup de pied de l'âne, les Économistes[25].

Les économistes sont d'autant plus critiqués par Proudhon, qu'il leur reviendrait précisément de fonder la république. De révéler l'ordre de la justice comme ordre qui concilie la liberté individuelle et l'organisation sociale ; la référence, positive, à John Stuart Mill, dans ce même manuscrit, le souligne :

> En résumé, le travail de Mill est ce que j'ai lu jusqu'ici de plus encourageant pour le socialisme et la liberté ; – et jamais je ne me suis vu tant de motifs d'encouragements qu'après cette lecture. Il est manifeste que l'Économie est tout, le politique rien, ou peu de chose. Ce qu'on appelle politique est de soi indéfinissable, c'est de la force, du commandement, ou bien de l'Économie. Or la force s'en va, le commandement expire dans l'humanité, l'Économie seule reste[26].

---

25 MS.2863, ff.7-8, Bibliothèque Municipale de Besançon. Proudhon lui donne aussi le titre suivant : *Économie. Essai de constitution d'une science nouvelle.*

26 MS.2863, f.197. Bibliothèque Municipale de Besançon.

Au regard de cette dernière phrase, on peut dire finalement que l'économie selon Proudhon est la politique sans l'autorité. Une forme de solution à l'équation républicaine posée pour trouver une forme sociale qui permette l'épanouissement de tous les individus. L'expression d'un mode d'organisation social orienté entièrement vers l'expression de l'individualité, dans toute sa richesse, tel est l'enjeu, pour Proudhon, dans l'aggiornamento républicain, d'une nécessaire réactivation de la langue des économistes.

Ces textes préalables présentés – l'*Idée de révolution au XIXe Siècle* (1851) et le manuscrit du *Traité d'économie sociale* (ca.1854) – le traitement par Proudhon de la question des élections de 1863 et du suffrage universel, dans *De la capacité politique des classes ouvrières*, paraît plus clair.

Proudhon : les implications économiques et sociales du suffrage universel

Le Suffrage universel de 1848, à l'universalité incomplète puisqu'il exclut les femmes, est une expérience qui permet de penser le partage de la souveraineté ou la participation de tous à la souveraineté. Proudhon mobilise à son tour cette expérience en 1864 dans *De la capacité politique des classes ouvrières*, au moment des élections, lorsque se pose la question des candidatures ouvrières, tout en souhaitant sortir le concept de son usage purement politique ou électoral[27]. Ce qui s'opère, dans le prolongement de la réflexion sur le suffrage universel, c'est

---

27 Pour l'histoire de cet épisode, lié au *Manifeste des 60*, voir : P. Rosanvallon, *Le Peuple introuvable*, ouvrage cité, p. 64 et suivantes. On trouvera une interprétation des stratégies mises en œuvre plus éclairante chez J. Rancière, pour qui l'essence même du politique consiste à faire résonner un langage dans un contexte inattendu, à « tordre » les mots pour en faire surgir une signification, et non à les figer dans le « droit ». D'un point de vue théorique : *Aux bords du politique*, Paris, La Fabrique, 1998 [1990] ; d'un point de vue historique : *La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, Paris, Hachette, 1997 [1981].

le passage d'une souveraineté politique à une souveraineté sociale dont on a vu sur quelles justifications argumentées elle reposait : la classe ouvrière, affirme en substance Proudhon, veut « le suffrage universel avec ses conditions, ses garanties, ses formes, son droit, sa philosophie ; avec ses conséquences politiques et économiques, en un mot avec toutes ses réformes sociales »[28]. Le suffrage universel déborde donc le champ clos de l'élection pour irriguer la sphère économique. Cette approche est cohérente, chez Proudhon, avec la présence permanente, et ce depuis les formules, certes abstraites, de *Qu'est-ce que la propriété ?* en 1840, d'une philosophie de l'action. L'activité, dans le sens que Proudhon donne à ce terme, se confond avec une définition pratique de la liberté, donnant lieu à une théorie de la maîtrise, ou de la non-domination, au cœur de la réflexion des républicains de la période, que l'on retrouverait aussi dans la question de l'éducation[29]. Lorsque, enfin, il met en avant le système social qu'il préconise, le mutuellisme, les frontières de l'économique et du politique étant effacées, Proudhon peut alors logiquement conclure :

> Je dis que les masses travailleuses sont réellement, positivement et effectivement souveraines : comment ne le seraient-elles pas, si l'organisme économique leur appartient tout entier : le travail, le crédit, la propriété, la richesse ; comment maîtresse alors des fonctions organiques, ne le seraient-elles pas, à bien plus forte raison des fonctions de relations ?[30]

Le texte de Proudhon, parti d'une réflexion sur le rôle et la nature du suffrage universel, opère l'injection, sous

---

28 *De la capacité politique des classes ouvrière*, Paris, Éditions du Monde Libertaire, 1977 [1864], p. 13, [je souligne].

29 Vacherot, déjà mentionné, cite Proudhon comme « un écrivain de la démocratie », et reprend à son compte entièrement la formule proudhonienne « démocratie, c'est démopédie », voir : *La démocratie*, ouvrage cité, p. 9 et p. 90. La formule apparaît aussi dans ses *Essais de philosophie critique*.

30 *De la capacité politique des classes ouvrières*, ouvrage cité, p. 195.

les termes politiques, d'un contenu « pratique ». Il s'agit non plus de voir vivre des institutions perçues comme séparées, que symbolise l'Assemblée, et ce même lorsqu'elle accueille une bien maigre opposition républicaine ; il s'agit, au contraire, de faire émerger des institutions nouvelles dans des pratiques économiques régulées. On le voit dans l'insistance (« réellement », « positivement », « effectivement ») avec laquelle Proudhon qualifie la souveraineté, concept éminemment politique. La souveraineté doit s'éprouver au quotidien, dans l'atelier. Proudhon, par l'économie, entend penser des pratiques individuelles justes qui s'entretiennent et se renforcent d'elles-mêmes dans les échanges. En ce sens, il confirme la définition qu'il donnait de l'économie dans son manuscrit d'Économie sociale, l'économie devant être comprise comme l'« histoire naturelle de l'organisation de la justice »[31].

La stratégie républicaine de Proudhon consiste à fondre complètement le républicanisme dans l'économie politique, dans des pratiques individuelles plus que dans des institutions ; à définir une vertu citoyenne dans l'échange. D'où, sans doute, le rôle essentiel qu'il attribue à l'éducation de futurs producteurs et consommateurs[32]. Une autre voie de l'économie républicaine se présente, à peu près à la même période, pour laquelle le maintien de deux sphères, politique et économique, est envisagé. C'est celle qu'emprunte Walras après en avoir trouvé l'esquisse en 1860 dans l'ouvrage de Vacherot, La démocratie.

L'associé walrasien : une construction économique de la citoyenneté

Le contexte républicain de l'économie politique walrasienne : La démocratie *de Vacherot*

A partir de 1864, Léon Walras s'intéresse activement

---

31 Ms 2863, f.55. Bibliothèque Municipale de Besançon.

32 Cf. notamment *De la capacité politique des classes ouvrières*, ouvrage cité, t. II, pp. 336-337.

à la question des associations coopératives, un premier projet de Banque du travail, avec son ami Lacour, laissant finalement place à une réalisation plus ambitieuse, la Caisse d'escompte des associations populaires, qu'il dirige avec Léon Say, jusqu'à la faillite de 1869[33]. Parallèlement à ces activités, il questionne les principes économiques de l'association, dans ses *Associations populaires de consommation, de production et de crédit*, leçons publiques faites à Paris en janvier et février 1865, mais aussi dans divers articles de journaux, notamment dans l'organe *Le Travail* qu'il a fondé au même moment que la Caisse d'escompte. Sa réflexion n'est pas sans inclure une portée plus générale sur l'organisation sociale, sa « théorie générale de la société », parue en 1868 dans la *Recherche de l'idéal social*, en est un exemple frappant. Cet intérêt pour l'association coopérative, alors que le grand projet de « loi sur les sociétés » qui doit répondre à l'expansion de ces dernières est lancée (1865), alors aussi que la Chambre de Commerce de Paris initie une grande enquête sur les sociétés coopératives, n'a rien d'original[34]. Il dénote cependant l'appartenance de Walras à un milieu intellectuel, et confirme l'ambition démocratique de son économie politique. Walras entend compléter le programme démocratique établi par Vacherot dans *La*

---

33 La correspondance de Léon Walras permet de reconstituer les étapes de ces démarches associationnistes, on voit ainsi que les contacts que noue Walras à cette période l'insèrent dans un milieu républicain libéral, le milieu de l'opposition légale, et on y repère les tensions présentes par rapport à ce milieu. Sur le projet avec Lacour, voir : *Lettre 87*, du 26 février 1864, « to Anselme Polycarpe Batbie », l'auteur avec Horn du *Crédit populaire*, et la lettre reçue de Louis Lacour (89), in *Correspondence of Léon Walras and related papers*, W. Jaffé éd., Amsterdam, North Holland Publishing company, 1965.

34 Cf. J. Rancière, *La nuit des prolétaires*, ouvrage cité. J. Rancière s'appuie en partie sur cette enquête. L'originalité tient cependant au fait que l'inscription dans le milieu coopérativiste de Walras signe le premier pas indépendant de l'héritage paternel en économie, Auguste Walras ne s'étant pas préoccupé de ce thème.

démocratie[35], du moins peut-on le penser lorsqu'il souligne, à propos de l'école démocratique libérale, le « remarquable talent d'écrivains et, en même temps, par une ignorance plus remarquable encore des faits et des lois de la richesse sociale […] » la méconnaissance du « côté économique et social du développement de la Révolution »[36]. Lecteur attentif de *La démocratie*, Walras en a compris à la fois les enjeux et ce qui apparaît à ses yeux comme les limites.

À l'image de Vacherot, et conformément aux assertions de ce dernier réclamant des économistes qu'ils assument le programme démocratique dans leur domaine, Walras établit un parallèle entre une conception démocratique de la politique et une organisation économique des associations : « …dans mon opinion, tous les membres d'une société de coopération, comme ceux d'une société démocratique, doivent être considérés comme rigoureusement égaux en droit dans la société, […] chacun d'eux, quel que soit le chiffre de sa quote-part dans le fonds social, doit avoir une voix, et n'en avoir qu'une seule, dans les assemblées générales »[37]. Ce rapprochement entre les « membres d'une société de coopération » et « ceux d'une société démocratique » est constant dans la pensée de Walras. L'égalité du vote dans la distinction des fortunes retrouve la critique du suffrage censitaire ayant précédé l'avènement du suffrage

---

35 Vacherot rappelait que la Révolution avait été « trop peu économiste de son état », et qu'il restait à concilier la politique pure avec les « lois » de l'économie, *La démocratie*, ouvrage cité, p. 212. Pour un plus long développement sur ce thème on peut se référer à mon article : « Crédit et Démocratie chez Léon Walras (1860-1874) », in *Etudes walrasiennes*, à paraître chez L'Harmattan, 2004.

36 « Programme économique et politique », article paru dans le *Travail*, juillet 1866, in *Les Associations populaires coopératives*, *OEC*, vol. VI, 1990. Le traitement économique de la question de la liberté et de l'égalité « attendant encore un Montesquieu » comme le rappelle Walras dans ce même article, p. 133.

37 *Les Associations populaires coopératives*, ouvrage cité, p. 76.

universel[38]. L'organisation concrète des associations coopératives passe, comme chez Proudhon, par une réflexion sur la responsabilité de l'individu engagé dans une communauté d'intérêts, et, en définitive, sur la nature de la participation de l'individu à une entreprise collective.

Le statut de l'associé dans l'économie politique walrasienne

Le citoyen walrasien que dessine la figure de l'associé, est un citoyen synthétique qui réalise en lui-même le contrat social, dans la mesure où il se présente comme une image réduite de la société et des conflits qui la traversent. L'article sur les « doctrines en matière d'association coopérative » permet de faire la lumière sur le statut de l'associé[39].

Dans cet article, en effet la définition des sociétés coopératives donnée par l'économiste Jules Duval est acceptée, l'objectif de la coopérative réside alors dans la « suppression du salariat par l'épargne », c'est-à-dire dans l'« élévation des prolétaires à la propriété, à l'aide de la possession même des instruments du travail leur donnant droit aux profits des entrepreneurs »[40]. Cette seule phrase contient toutes les caractéristiques de l'associé : l'associé est un salarié qui peut épargner sur son salaire afin d'accéder à la possession des instruments de production, donc au statut de capitaliste. En tant qu'associé, possédant une part du capital, l'individu intervient dans les prises de décisions, il est en même temps tenu, en tant que salarié, par les décisions qu'il a contribué à prendre :

---

38 Sur l'épisode de la campagne des banquets, voir : *M. Agulhon, 1848 ou l'apprentissage de la République*, Paris, Seuil, 1992 [1972].

39 « Les doctrines en matière d'associations coopératives », Journal *Le Travail*, n°6, 31 décembre 1866, *Les Associations populaires coopératives*, ouvrage cité.

40 Jules Duval (1813-1870), économiste, il publie, en 1867, *Les sociétés coopératives de crédit et les sociétés coopératives de production.* P. 171, « Des doctrines en matière d'association coopérative », *Les associations populaires coopératives*, ouvrage cité.

c'est le salariat, non le salarié, qui disparaît, le prolétaire quitte la scène républicaine. Selon Walras, « le capital seul peut être associé ; le travail doit être salarié [...]. Chaque membre est associé en tant que capitaliste ; et en tant que travailleur, il est salarié »[41]. L'incorporation de différentes fonctions sociales par un individu, voilà l'idéal de l'associé, et sans doute aussi celui du « citoyen de la république à venir » évoqué par Walras dès 1863 dans un article sur l'« esprit communal »[42]. On retrouve cette perspective dans les écrits sur l'association : « Le travailleur associé qui, sur le salaire de son travail, prélève jour par jour 20 ou 25 centimes, et les verse en addition de sa quote-part de fonds social, n'est associé que pour la somme de ces 20 ou 25 centimes, mais il est, pour ces 20 ou 25 centimes, un capitaliste »[43].

L'idéal walrasien, inscrit dans la culture républicaine post-quarante-huitarde, voit dans la réunion des fonctions sociales de capitaliste et de travailleur la définition même du citoyen, la réalisation de l'idéal social. La solution à l'antagonisme traditionnel du capital et du travail via l'association a nécessité une redéfinition de cette dernière qui n'est désormais pas tant association de travailleurs, qu'association, dans un même individu, de différentes fonctions sociales : « Voilà ce qu'elle <l'association> fait, et, pour en revenir à l'excellente formule de M. Jules Duval, -un économiste qui ne renie pas l'économie politique, elle supprime non le salaire, mais le salariat »[44]. Cette portée démocratique des idées économiques de Léon Walras n'échappe pas à Auguste

---

41 « La discussion du corps législatif sur les sociétés à capital variable », n°12, 30 juin 1867, Journal *Le Travail*, *Les associations populaires coopératives*, ouvrage cité, p. 223.

42 « CR. De l'esprit communal et de la routine administrative, par M. de Labry », *Mélanges d'économie politique et sociale*, Paris, Economica, 1990, pp. 160-163.

43 « La discussion du corps législatif », *Les Associations populaires coopératives*, art. et ouvrage cité, p. 227.

44 *Id.*, p. 227.

Walras, son père, qui lui écrit dès 1865 :

> Tes idées, à ce qu'il me semble, en tant qu'elles s'appliquent aux sociétés de production, ne tendent à rien moins qu'à modifier profondément les relations du travailleur au capitaliste. [...] Dès lors on verra se réaliser l'idéal de la société future, où tout homme doit être à la fois propriétaire foncier, capitaliste et travailleur [...] si je ne me trompe point dans mon appréciation, tu devrais t'attendre à une rude guerre de la part de MM. Les stationnaires[45].

Mais dès lors, où se situe la divergence avec Proudhon, qui manifestait lui aussi une prise de distance par rapport à l'association, et refusait d'y voir un système, à moins d'accepter immédiatement et nécessairement le principe autoritaire et de renoncer à la liberté individuelle ? L'un et l'autre semblent réinvestir la sphère des relations économiques d'une charge politique ou citoyenne pour sauver la liberté individuelle comprise comme autonomie active. Il reste donc, pour conclure, à comprendre la nature de leur différend qui s'inscrit pourtant dans un espace de pensée commun.

Conclusion : la question de la justice et de l'échange

La fin de la cinquième leçon de la *Théorie générale de la société* écrite par Walras en 1865, exprime son idéal républicain dans une série qui identifie et condamne, esclavage, servage et prolétariat :

> ...je suis et me dis démocrate socialiste en ceci que je vois dans l'esclavage, dans le servage et dans le prolétariat trois phases empiriques d'une seule et unique question : celle de la propriété et de l'impôt ou de la répartition de la richesse sociale entre les hommes en société. J'appelle prolétaire l'homme qui vit exclusivement de son travail et à qui l'impôt enlève la seule portion de son salaire qu'il pourrait épargner en vue de devenir propriétaire ou capitaliste en même

45 Lettre 280, Pau le 5 avril 1865. Fonds Walras Lyon/ FBIA.

temps que travailleur[46].

L'association est ainsi comprise comme une institution qui peut permettre à chacun d'exprimer sa liberté et, du même coup, des positions personnelles différenciées, grâce au principe de la participation et de la responsabilité. Prolétariat, servage et esclavage ne sont pas tant compris dans une relation qui se noue au moment même de l'échange économique que dans les conditions préalables à cet échange, dans ce que Walras appelle les conditions générales de la société relevant de l'État ou de la sphère de la justice commutative[47]. Ces conditions établies, selon l'ordre de la justice commutative, l'échange ne se doit de respecter qu'une forme de neutralité ou ce que Walras dénomme la justice distributive. Les deux formes traditionnelles de la justice sont donc maintenues et retravaillées par Walras, ce qui permet de conserver un domaine à l'entité politique, l'État, aussi bien qu'à l'entité économique, l'individu. Cette justice à deux faces, une justice démocratique selon Walras, se résume dans la formule qu'il reprend à son père : égalité des conditions, inégalité des positions. Pour Walras la justice au sens fort, comme pour Proudhon, est donc la justice commutative. Mais cette dernière relève, chez Walras, du domaine de l'économie sociale qui doit s'occuper de la propriété et de l'impôt, elle n'est donc pas directement impliquée dans les relations d'échange[48]. La

---

46 *Études d'économie sociale. Théorie de la répartition de la richesse sociale*, Paris, Economica, 1990 [1896], pp. 125-126.

47 Ce qui est commun à tous, indépendamment de l'activité de chacun : entrent dans cette catégorie essentiellement la terre et les ressources naturelles pour Walras, mais aussi un certain nombre de biens comme l'éducation.

48 Sur ce thème voir : K. Tribe, « "The price is right", Léon Walras and Economic Justice », *Revue Suisse d'Histoire*, vol. 50, 2000, pp. 388-402 ; A. Berthoud, « Économie politique et morale chez Walras », *Oeconomia*, n°9, mars 1988, Série PE, *Économies et Sociétés*, pp. 65-93 ; C. Rouge-Pullon, « Léon Walras : Justice procédurale et efficacité économique », Actes du 2ème Colloque de l'Association Internationale

justice n'est pas dans l'échange, mais doit se maintenir par l'échange. C'est finalement sur la question de l'échange et de la justice, qu'on doit lui associer, que Walras se sépare de Proudhon. La question de l'association, en ce sens, et en ce sens seulement, n'est pas tant une question sociale pour Walras, qu'une question d'initiative individuelle, reposant sur des « conceptions nouvelles de l'individu et de l'État »[49]. Cette approche implique donc une définition concomitante de l'État et de son rôle, ce qu'indique la fin de la cinquième leçon de la *Théorie générale de la société*[50] : « nous ne voulons recourir à d'autres moyens d'affranchissement que celui de l'association libre dans l'ordre de l'initiative individuelle et celui des réformes légales dans l'ordre de l'activité collective »[51]. La question sociale qui est celle de la justice sociale est donc comprise dans ce que Walras appelle la question démocratique, qui comporte outre une question sociale, une question individuelle, articulant la question de l'égalité à celle de la liberté, justice commutative et justice distributive.

Chez Proudhon, en revanche, la justice dans l'échange, commutative, résorbe la question démocratique en une seule question. Dans l'*Idée de la révolution au XIXe siècle*, Proudhon affirme en effet qu'« il faut traverser, de part en part, l'idée politique, l'ancienne notion de justice distributive, et arriver à celle de justice commutative, qui dans la logique de l'histoire comme dans celle du droit, lui succède »[52]. Pour Proudhon, la justice commutative dans l'échange est une manière de penser une harmonie sociale à partir des échanges interindividuels, sans tomber dans ce qu'il considère être une conception naïve de l'harmonie

---

Léon Walras, *Cahiers du CERAS*, Hors série n°2, Novembre 2001, pp. 170-189.

49 *Les Associations populaires coopératives*, ouvrage cité, p. 138.

50 Il faut noter que Léon Walras reconnait dans un texte plus tardif le rôle de Dupont-White et de Vacherot dans ses propres formulations.

51 « Théorie générale de la société », in *Éléments d'économie sociale*, ouvrage cité, p. 127.

52 *Idée générale de la révolution*, ouvrage cité, p. 186.

à l'image de celle présentée par Bastiat dans ses *Harmonies économiques*, qui n'étaient qu'une réponse, pâle selon lui, à ses *Contradictions économiques* de 1846. Proudhon essaie donc de promouvoir une idée de la communauté qui se ferait dans l'échange même alors que Walras, au contraire, ne pense la justice dans l'échange qu'à partir d'une situation où il y a déjà du commun institué : l'échange ne fait que reproduire, et intensifier, cette communauté initiale. Le citoyen pour Walras est le résumé d'une série de fonctions économiques ; le citoyen pour Proudhon est un producteur qui participe à un échange juste. Dans le premier cas, les catégories économiques sont maintenues mais aménagées par l'instance politique ; dans le second, certaines catégories économiques sont supprimées, rejetées comme résidus de politique au mauvais sens du terme, c'est-à-dire de domination, mais celles qui sont conservées sont le tout de la politique.

Proudhon et Walras incarnent ainsi deux versants d'une économie politique républicaine, chacun posant des conditions distinctes aux relations économiques, et plus généralement aux relations sociales des citoyens : l'État organe de la justice sociale pour Walras, l'échange tenu par le droit économique pour Proudhon. Mais, chez l'un comme chez l'autre, l'idée qu'une économie pourrait ne pas être inscrite dans un projet républicain est absente.

VINCENT BOURDEAU
ATER EN PHILOSOPHIE
UNIVERSITÉ DE BESANÇON

PROUDHON, LECTEUR DE COURNOT

Dans la lettre que Proudhon adresse à Cournot le 31 août 1853, pour le remercier de lui avoir fait parvenir les deux volumes de son *Essai sur les fondements de nos connaissances*[1], il écrit :

> Eh bien ! Monsieur, le croiriez-vous ? – En m'apprenant une foule de choses de détail, très intéressantes, très bien observées et très bien exprimées, vous ne m'avez appris sur l'ensemble à peu près rien : ce qui signifie que, sous d'autres expressions, dans un autre style, à l'aide d'autres rubriques, je me trouve à peu de chose près d'accord de tout avec vous[2].

Affirmation trop générale pour pouvoir être exacte. Affirmation par ailleurs étonnante au premier abord, tant la distance semble grande entre l'ouvrier socialiste révolutionnaire et l'inspecteur général modéré, davantage porté à l'étude des sciences qu'à l'action politique. On

---

1 A.-A. Cournot, *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique,* Paris, Hachette, 1851 (désigné dans la suite par abréviation *Essai*). Si le remerciement est tardif, la cause en est sans doute pour une bonne part aux circonstances politiques qui entourent la publication de l'ouvrage, puisque celui-ci eut la malchance de paraître le 2 décembre.

2 *Correspondance de P.-J. Proudhon, précédée d'une notice sur P.-J. Proudhon par J.-A. Langlois,* Paris, A. Lacroix, 1875, tome VII, p. 367. Proudhon reprendra cette même idée dans la seconde lettre qu'il adresse à Cournot pour accompagner son envoi de l'opuscule *Philosophie du Progrès. Programme,* qu'il vient de publier à Bruxelles : « Je serais heureux, Monsieur, que, malgré la différence des langages, – mon style, ou plutôt ma terminologie n'est pas la vôtre –, vous trouvassiez que mes idées ont quelque chose de commun avec les vôtres, comme il me semble à moi que les vôtres ont plus d'un point de contact avec les miennes », Lettre du 19 octobre 1853, *Ibid.*, p. 372.

peut donc s'interroger sur le lieu et la nature de cet accord, non pour détailler en une succession fastidieuse les divers points de rencontre entre les deux penseurs, mais pour interroger la façon dont Proudhon conçoit cette convergence, mais aussi ses limites, puisque s'il affirme être d'accord « de tout » avec Cournot, c'est cependant « à peu de chose près ». Et la question se pose d'autant plus qu'il souligne aussitôt leur différence, opposant les professeurs, « ces hommes instruits et modestes », dont fait partie Cournot, aux « aventuriers de la pensée » auxquels il appartient.

Mais avant de se demander ce que Proudhon retient de sa lecture de Cournot, il convient de situer chronologiquement leur relation.

I. Situation chronologique

On dispose de trois indices pour restituer la chronologie de la relation qu'entretinrent Cournot et Proudhon. Elle peut s'ordonner selon trois moments.

1° Le témoignage de Cournot permet de dater la rencontre des deux hommes sensiblement à l'année 1839[3]. Il écrit, en effet, dans ses *Souvenirs*[4] :

> Un troisième titulaire de la pension Suard[5] a été notre fameux compatriote, M. Proudhon, que l'on pourrait surnommer le terrible, pour le distinguer de son

---

3 Je laisse ici de côté la question de savoir si les deux hommes se rencontrèrent lors de leur commune fréquentation du Collège royal de Besançon, où Cournot, l'aîné de 8 ans, ne fit qu'un bref passage (1820-1821).

4 A.-A. Cournot, *Souvenirs 1760-1860,* (rédigés en 1859), édité par E.-P. Bottinelli, Paris, Hachette, 1913, pp. 90-91.

5 Rente instituée par la veuve d'Antoine Suard et versée pendant trois années à un jeune bachelier du Doubs, méritant intellectuellement et moralement, afin de lui permettre de poursuivre ses études. Les deux premiers titulaires furent le philologue Gustave Fallot (1807-1836), puis l'astronome Félix-Victor Mauvais (1809-1854).

> homonyme, savant jurisconsulte[6]. Je n'ai pas besoin de conter ou de rappeler son histoire, qui d'ailleurs, est loin d'être achevée. Il a fait lui-même ses Confessions au public, pour ce qui n'était pas passé au grand jour de la publicité. Vers 1839, j'avais occasion de le rencontrer dans le salon de Droz [7] ; il était bien jeune encore et rien, dans son extérieur, n'annonçait les destinées auxquelles il était réservé. Comme je venais de publier mes *Principes mathématiques de la théorie des richesses*, il m'entreprit sur des questions d'économie politique, sans que je pusse bien saisir le fond de ses idées et le sens de ses objections, dont il n'annonçait pas encore la portée. Quelque temps après, il rompait en visière avec la pension Suard, avec l'Académie de Besançon, avec M. Droz, et sa célébrité commençait.

Comme le note Cournot, la carrière de Proudhon en 1839 ne fait que débuter. En revanche, Cournot vient d'être nommé inspecteur général des études, à l'âge de 38 ans, après avoir été recteur de l'Académie de Grenoble et professeur de mathématiques à la Faculté des sciences de cette même ville. Il est, de plus, déjà connu pour ses nombreux articles et comptes rendus scientifiques, publiés notamment dans le *Bulletin des sciences mathématiques* du baron de Férussac, et pour ses traductions du *Traité d'astronomie* de John Herschel et des *Éléments de mécanique* de Kater et Lardner.

Ce passage des *Souvenirs* constitue le seul véritable jugement de Cournot sur Proudhon dont nous disposions[8], jugement dont on peut dire à la fois qu'il

---

6 Jean-Baptiste-Victor Proudhon (1758-1838), auteur de plusieurs traités de droit et de jurisprudence.

7 Joseph Droz, qui est né à Besançon, où il enseigna l'éloquence française à l'École centrale de 1796 à 1803, était à cette époque un homme reconnu, membre de l'Académie française depuis 1825, de celle des Sciences morales et politiques depuis 1832, et dont la plupart des œuvres sont déjà publiées.

8 Les autres références à Proudhon dans l'œuvre de Cournot s'en tiennent à emprunter l'expression de « contradiction économique » (*Principes de la théorie des richesses*, 1863, liv. IV,

signale l'hétérogénéité de leurs préoccupations respectives, au point que Cournot souligne ses difficultés à « bien saisir le fond de ses idées et le sens de ses objections », mais aussi en reconnaît l'importance ultérieure. La relation entre les deux hommes a du être suffisamment amicale et faite d'estime réciproque pour que l'aîné décide d'offrir son livre au jeune novice.

2° Par l'une de ses formules à double détente dont il a le secret, Proudhon note, dans sa lettre du 31 août 1853 :

> Je viens, quoiqu'un peu tard, vous remercier de cet envoi aussi précieux qu'honorable et pour vous en marquer tout de suite ma reconnaissance, vous dire que j'en ai commencé presque aussitôt la lecture.

En réalité, on sait, par une annotation manuscrite[9] portée sur l'exemplaire de l'*Essai* que lui a adressé Cournot, exemplaire abondamment annoté par Proudhon et conservé à la Bibliothèque d'étude et de conservation de Besançon, qu'il a lu le livre pour l'essentiel en 1853.

3° Enfin, dans cette lettre, Proudhon signale qu'il n'a pas encore lu les chapitres 18 et 19 « sur la jurisprudence et les institutions judiciaires ». Or, dans *De la justice*, il critiquera l'analyse développée par Cournot de l'application du calcul des probabilités au domaine judiciaire, en la référant à l'*Essai*. On peut donc estimer qu'entre 1853 et 1858, Proudhon a poursuivi, et sans doute achevé (à en juger par les annotations portées sur le deuxième volume de son exemplaire) la lecture de l'*Essai*.

---

ch. II, § 245 ; *Revue sommaire des doctrines économiques*, 1877, § 5) ou signaler sa critique de l'Église (*Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes*, 1872, liv. IV, ch. VI), mais sans en développer ni en analyser le contenu.

9 Au § 43, Cournot fait référence à ce qu'on appelle les planètes télescopiques, qui venaient d'être découvertes, et il note qu'on en a décomptées pour le moment 14. Sur son exemplaire, Proudhon précise qu'en 1853 elles sont au nombre de 22.

En définitive, on peut admettre que la relation de Proudhon à Cournot s'est construite selon la progression suivante. À la suite de leur rencontre vers 1839, Proudhon découvre l'analyse mathématique développée par Cournot dans les *Recherches* de 1838. Il fait connaissance avec la philosophie de Cournot dès la publication de l'*Essai* en décembre 1851, mais ne se consacre à la lecture de l'ouvrage qu'au cours de l'année 1853, lecture partielle qu'il reprendra ensuite entre septembre 1853 et 1858. La question se pose alors de savoir ce que Proudhon retient de sa rencontre avec la pensée de Cournot.

II. Le contenu de la relation de Proudhon à Cournot

Quant à son contenu, la lecture proudhonienne de Cournot, peut être caractérisée par deux traits principaux : son orientation essentiellement épistémologique et son inégale efficacité.

A. La philosophie comme recherche de la raison des choses

Dans sa lecture de Cournot, Proudhon trouve d'abord, on l'a vu, une confirmation de sa propre orientation de pensée. Cette rencontre entre les penseurs concerne au premier chef une thèse fondatrice qu'ils partagent et qui demeure stable dans leurs œuvres respectives, celle de la phénoménalité du savoir. L'*Essai sur les fondements de nos connaissances* s'ouvre sur l'affirmation, que Cournot réfère explicitement à Kant, selon laquelle notre connaissance ne peut atteindre la nature intime des choses ; elle accède seulement à leur forme et aux relations qu'elles entretiennent. Cette représentation est pensée dans une perspective dynamique, la connaissance scientifique s'appropriant progressivement – quoique non continûment ni linéairement – son objet, non par un simple processus cumulatif, mais en transformant et rectifiant son mode

d'approche[10]. Le but que la connaissance scientifique peut se proposer est alors celui de rendre compte des rapports de dépendance qui unissent les phénomènes et de mettre à jour l'ordre qui organise cette dépendance et en rend compte, à savoir, dans le langage de Cournot, l'ordre dit « rationnel », en ce qu'il met en évidence la raison des choses. S'il n'est pas possible de prétendre que le procès de connaissance permet ainsi de pénétrer la nature même de l'objet, on peut cependant admettre, selon Cournot, qu'il s'en approche indéfiniment et avec une probabilité croissante.

Proudhon pose également que « nous ne connaissons des êtres que leurs rapports ». Bien plus, il souligne jusque dans le vocabulaire utilisé son accord sur ce point avec Cournot, non seulement dans les notes dont il orne son exemplaire de l'*Essai*, mais aussi dans sa lettre du 31 août 1853 :

> La philosophie est la recherche de l'ordre et de la raison des choses ; d'un mot vous effacez tous les vieux systèmes, bâtis sur les notions mystiques et anthologiques de substance et de causalité [...]. Votre chapitre 1er sur la Connaissance en général, est le fond même de toute ma philosophie. Je crois que nous étendons sans cesse notre compréhension des choses et qu'à chaque pas nous réformons un fragment antérieur : ce qui ne prouve nullement que la vérité, pour être relative et historique, n'existe pas[11].

Et *De la justice* reprend plus nettement encore l'affirmation de cette convergence. Après avoir posé dans le *Programme* que « la philosophie est la recherche, et, autant que faire se peut, la découverte de la raison des choses »[12], en rappelant que « par raison l'on entend le

---

10 Cf. Bertrand Saint-Sernin, *Cournot. Le réalisme*, Paris, Vrin, 1998, not. ch. III et IV ; Th. Martin, *Probabilités et critique philosophique selon Cournot*, Paris, Vrin, 1996, ch. I et VII.

11 *Correspondance de P.-J. Proudhon...*, tome VII, p. 368.

12 *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, Bruxelles, 1860-1861 ; rééd. Fayard, coll. Corpus, vol. I, 1989, p. 10.

comment et le pourquoi des choses, en opposition à leur nature, qui est impénétrable »[13], Proudhon renvoie à Cournot, dont il fait, à côté de Bacon, Montesquieu et Auguste Comte, l'un des moments du mouvement de retour à l'expérience et à l'étude des relations phénoménales par delà les abstractions vides et substantifiées[14], et dont il présente la conception en ces termes :

> M. Cournot commence [...] par poser en principe que nous ne saisissons des choses que les formes ; quant au fond ou à la substance, qu'elle est tout à fait inaccessible. Puis il considère que dans ces formes, dans cette phénoménalité qui nous est seule donnée, l'esprit tend invinciblement à démêler le pourquoi, la raison ; que c'est donc à chercher la raison des choses que consiste toute notre philosophie...[15]

Cette proposition est liée à la reconnaissance d'une solidarité essentielle entre science et philosophie, puisque pour l'un comme pour l'autre, c'est à la connaissance scientifique, non à la contemplation ou à la révélation, ajouterait Proudhon, qu'il appartient de fournir les matériaux et les instruments permettant de dégager, « autant que faire se peut », la raison des choses. Certes l'analyse des relations que la philosophie entretient avec les sciences est un objet central de la philosophie de Cournot, tandis qu'elle n'est pas une préoccupation majeure de Proudhon, dont les intérêts intellectuels sont ailleurs. Mais il rejoint Cournot pour affirmer cette solidarité dans *De la justice,* et écrivait déjà dans la lettre à Bergmann du 10 novembre 1840 que les » matériaux de la métaphysique lui sont donnés par les autres sciences »[16].

Faut-il ici parler d'une convergence des deux penseurs ou d'une influence de l'un sur l'autre ? On

---

13 *Ibid.*, p. 11.

14 *Ibid.*, vol. III 1990, p. 1140.

15 *Ibid.*, pp. 1191-1192.

16 *Correspondance de P.-J. Proudhon...*, tome I, p. 248.

pourrait déjà douter de la pertinence de cette question, traditionnellement posée par l'histoire de la philosophie. Outre que le fait d'avoir réussi à mettre à jour l'origine d'une thèse ou d'une idée, à supposer que ce soit le cas, n'est pas, le plus souvent, ce qui aide à comprendre la doctrine d'un penseur, l'assignation d'une filiation, lorsqu'elle n'est pas explicitement revendiquée par l'auteur, demeure toujours délicate, une idée ayant besoin d'une configuration intellectuelle et idéologique dans laquelle s'intégrer de façon cohérente et féconde, comme d'un terrain favorable pour prendre racine et se développer, si bien que la filiation ne se réduit jamais à un simple héritage.

Il est vrai que la façon dont Proudhon explicite sa définition de la philosophie comme recherche de la raison des choses, dans *De la justice,* semble directement reçue de Cournot, jusque dans la terminologie. Mais il faut reconnaître 1° que la thèse de la phénoménalité du savoir n'est originale ni chez Proudhon ni chez Cournot, 2° que celle de la solidarité de la science et de la philosophie est référée par Proudhon lui-même à son ami Bergmann. « C'est toi, écrit-il, dont les conseils et l'exemple m'avertirent autrefois que la philosophie sans la science est l'ombre de la raison. *Apprends quelque chose*, me disais-tu, *et puis, tu philosopheras* »[17]. On peut donc admettre que la lecture de Cournot n'est pas ici la source de la pensée de Proudhon, mais qu'elle l'a confortée.

B. Les critiques de Proudhon

L'orientation épistémologique précédente, lorsqu'elle s'applique aux faits économiques et sociaux, doit tendre à promouvoir l'économie comme connaissance scientifique. C'est effectivement ce à quoi on assiste, chez Cournot comme chez Proudhon, au sujet duquel Sainte-Beuve dira qu'il « croyait à l'économie politique comme science, et

---

17 P.-J. Proudhon, *De la création de l'ordre de l'humanité, ou principes d'organisation politique*, Paris : Prévot, Besançon : Bintot, 1843, ch. III, Épître dédicatoire. « À M. Bergmann », p. 123.

même il se la représentait comme une science exacte et mathématique »[18].

Dans son compte rendu des *Recherches sur les principes mathématiques de la théorie des richesses,* Proudhon commence par se féliciter de l'orientation scientifique avec laquelle Cournot aborde l'économie politique. « L'auteur est animé de l'amour de la vérité, et il paraît sentir que c'est à la méthode scientifique à lever tous les voiles » écrit-il au *Cahier X* (p. 27). Proudhon confirmera cette orientation en écrivant dans une lettre du 12 février 1840 que « les lois de l'arithmétique et de l'algèbre président au mouvement des sociétés comme aux combinaisons chimiques des atomes, que rien dans le monde moral, comme dans le monde mécanique, ne se fait *sine pondere, et numero, et mensura* »[19]. Ce jugement de Proudhon est d'autant plus remarquable que l'application des mathématiques au champ de l'économie politique est, dans la première moitié du XIXe siècle, une innovation allant à contre-courant de la pratique

---

18 Sainte-Beuve, *P.-J. Proudhon. Sa vie et sa correspondance*, Paris, Michel Lévy frères, 1875, p. 59. Il faut toutefois noter que la remarque de Sainte-Beuve relative au caractère « exact et mathématique » de l'économie politique concerne en fait les applications de la justice distributive, puisqu'il poursuit en indiquant qu'elle permet de « déterminer, par une simple règle de société, la part revenant à chacun selon la justice ».

19 *Correspondance de P.-J. Proudhon…*, tome I, p. 178. François Mentré cite cette phrase de Proudhon dans « Cournot et Proudhon », *Revue des cours et conférences,* Paris, vol. 39, 15 janvier 1938, pp. 280-283, et y voit l'indice d'une influence directe de Cournot sur Proudhon, la lettre dont elle est issue étant, précise-t-il, « postérieure à la *Théorie des richesses* de Cournot, que Proudhon a lue et discutée avec son auteur. C'est presque un plagiat, car Proudhon entassait gloutonnement dans ses ouvrages des bribes de savoir qu'il avait acquises chèrement, tandis qu'on peut suivre de près le développement interne du système d'idées de Cournot, qui n'emprunte qu'en assimilant », *op. cit.,* p. 283. Cette remarque, cependant, ne nous paraît pas décisive, et d'autant moins si l'on tient compte du jugement porté par Proudhon sur le livre de Cournot.

dominante, celle des économistes libéraux, hostiles en général, ainsi que l'a montré Yves Breton, à cette mathématisation qu'ils limitent aux questions démographiques et monétaires[20].

Mais, Proudhon poursuit en signifiant sa déception de ne pas trouver dans l'ouvrage de Cournot ce qu'il attendait, et qu'en réalité il ne pouvait trouver, sachant qu'il s'agit pour Cournot de recourir à l'analyse mathématique pour mettre en évidence « dans l'exposé des premières notions sur la concurrence, sur le concours des producteurs, certaines relations assez curieuses, à les envisager sous le point de vue purement abstrait, indépendamment du but d'application que l'on se propose »[21].

> L'ouvrage de M. Cournot, écrit Proudhon, est propre à une seule fin, que n'a pas soupçonnée son auteur : c'est de montrer que les inégalités de fortune, de répartition, de jouissances et de misères, s'opèrent sur des bases mathématiques. Ceci est peu intéressant pour moi ; je sais que toute espèce d'erreur, d'aberration du jugement ou de l'équité, n'a lieu qu'en vertu des mêmes lois de la raison à laquelle elle se dérobe : mais ce que je veux savoir, c'est si les mathématiques peuvent servir à démontrer la moralité ou l'immoralité, la possibilité ou l'impossibilité de l'inégalité des conditions. Le calcul répond toujours à ce qu'on lui demande sans doute : si je dois avoir 99 parts, lorsque les autres se partagent la 100e, le calcul servira à régler mes intérêts en toute matière. Mais si j'ai droit d'avoir 99, c'est autre chose. (*Cahier X*, p. 27)

---

20 Cf. Yves Breton, « L'économie politique et les mathématiques en France 1800-1940 », *Histoire et Mesure,* 1992, VII-1/2, p. 43.

21 A.-A. Cournot, *Recherches sur les principes mathématiques de la théorie des richesses*, préface, p. 5. (Sauf indication contraire, les références aux pages des œuvres de Cournot sont celles des *Œuvres complètes* publiées sous la direction d'André Robinet, aux éditions Vrin).

Et, s'il indique avoir entrepris la lecture du livre de Cournot dès le 26 décembre 1839, Proudhon reconnaît qu'en fait, il s'est interrompu dès la préface[22].

> Je ne suis point assez fort en mathématique pour pouvoir lire cet ouvrage, qui d'ailleurs n'est pour moi que d'une utilité fort médiocre [...]. Le problème que je cherche n'y est ni proposé ni résolu. (*Cahier X*, p. 28)

Cette déficience mathématique de Proudhon, qu'illustrerait également le *Manuel du spéculateur à la bourse*[23], peut aussi expliquer deux maladresses qui entachent sa lecture du philosophe probabiliste. Il s'agit tout d'abord de sa critique de l'application par Cournot des probabilités au domaine judiciaire.

> Un de mes regrets, en lisant l'Essai de M. Cournot sur les fondements de nos connaissances, a été de voir ce savant homme, entraîné par son idée fixe de la raison des choses, [...] appliquer son système de probabilité à la distinction des crimes et des délits : comme si la Justice avait sa raison dans les choses ! comme si cette raison juridique n'était pas au contraire [...] tout entière dans les personnes ![24]

Une telle critique repose sur une mésinterprétation radicale de la démarche de Cournot, lequel ne prétend

---

22 Cf. Pierre Haubtmann, *Pierre-Joseph Proudhon. Sa vie et sa pensée (1809-1849)*, Paris, Beauchesne, 1982, p. 243.

23 P.-J. Proudhon, *Manuel du spéculateur à la bourse*, 4e éd., Paris, Garnier, 1857. L'ouvrage, partiellement de Proudhon, débute par l'étude des « formes » de la spéculation, constituant proprement le manuel et dépourvu de tout appareillage mathématique, se poursuit par une exposition de la « matière » de la spéculation, dressant la liste des rentes et obligations publiques, des actions et obligations privées et des valeurs étrangères offertes à l'époque au choix du spéculateur, et s'achève par une virulente critique sociale et politique.

24 *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église,* rééd. Fayard, Corpus des œuvres de Philosophie en langue française, vol. III, p. 1394.

aucunement chosifier, en quelque sorte, la justice, ou lui assigner une signification objective, indépendante de la volonté des sujets humains, mais seulement soumettre au calcul ce qui, dans l'institution judiciaire, est susceptible d'un traitement mathématique, à savoir les conditions numériques d'organisation des jurys et les règles qui président à leurs délibérations et décisions[25]. Cette condamnation de l'application des mathématiques au domaine judiciaire est un thème fréquent au moment où Proudhon écrit[26], et peut s'expliquer, chez lui, par la méconnaissance de la véritable fonction que peuvent remplir la probabilité des jugements et la statistique judiciaire. Moins compréhensible, en revanche, de la part d'un lecteur de l'*Essai,* est la prétendue relation que Proudhon aperçoit dans la pensée de Cournot entre la probabilité des jugements et la notion de raison des choses, qui lui est, de fait, étrangère.

La seconde critique pouvant être mise au compte de l'insuffisante formation mathématique de Proudhon concerne la distinction cournotienne entre cause et raison, distinction qui prend sa source dans l'analyse statistique. Elle est, en effet, la traduction philosophique et cournotienne de la distinction laplacienne entre les causes régulières d'un côté, les causes irrégulières et accidentelles de l'autre. L'analyse statistique, indique Cournot au § 104 de l'*Exposition*, que reprend le § 19 de l'*Essai*, révèle l'action de causes variables à chaque épreuve (l'inclinaison du cornet contenant le dé, sa vitesse

---

25 Cf. *Exposition de la théorie des chances et des probabilités*, § 192, pp. 231-232 ; Essai, §§ 284 et 285, pp. 334-336.

26 Stuart Mill, par exemple, la considère comme « le scandale des mathématiques », *Système de logique déductive et inductive*, liv. III, ch. XVIII, § 3, trad. Louis Peisse, Paris, Ladrange, 1866, t. II, p. 64. Sur la critique de la statistique judiciaire au début du dix-neuvième siècle, on peut notamment consulter l'article de Bernard Bru, « À propos de l'histoire des statistiques au début du XIXe siècle : Probabilités et statistiques des jugements », *Séminaire d'histoire des mathématiques*, Université de Rennes I, 2 mars 1981.

initiale, etc.), explicatives du résultat obtenu pour telle épreuve particulière (tel lancer du dé), et l'influence persistante, manifeste sur le long terme, des caractères propres à l'événement et constituant alors sa raison (la régularité ou l'irrégularité de structure du dé). Pour expliciter cette distinction, Cournot oppose alors à la *cause* efficiente qui engendre tel effet particulier, la *raison*, qui, en tant qu'elle détermine l'orientation d'ensemble des épreuves et non ce qu'il y a de particulier dans chaque résultat, n'agit pas à proprement parler sur chaque résultat singulier à l'aide d'une énergie propre, mais intervient comme condition structurelle. Proudhon objecte à cette représentation que la raison ne joue pas seulement un rôle passif dans la production de l'événement, mais est aussi authentiquement cause[27]. Mais cette objection porte à faux, car il ne s'agit pas pour Cournot de nier l'influence, dans le résultat de l'épreuve, de ce qu'il appelle la raison, puisqu'au contraire celle-ci exerce un pouvoir déterminant qui se maintient sur toute la série des épreuves, mais d'assigner les causes respectives de l'irrégularité de détail et de la régularité d'ensemble dans la série des résultats. La distinction proposée par Cournot n'a pas pour fonction d'opposer le passif à l'actif, mais l'essentiel à l'accidentel.

C. L'individu comme produit du social

L'affirmation de la scientificité de l'économie est solidaire d'une représentation de l'individu comme produit de la société et de l'histoire. C'est là une conception que

---

27 « Je comprends à merveille votre *Raison des choses* ; seulement je n'admets pas que cette raison ne fait pas aussi bien une *causa* que les autres causes que vous lui opposez… C'est toujours une action constante qui, dans l'objet, joue pour ainsi dire le rôle d'une volonté, et qui en fait pour ainsi dire l'esprit, l'âme, la raison. De deux choses l'une ; ou donnez le nom de raison à toutes les causes, ou bornez-vous à donner à la raison des choses la primauté hiérarchique qui lui appartient », Lettre à Cournot du 31 août 1853, *Correspondance de P.-J. Proudhon*, tome VII, pp. 368-369.

partagent Cournot et Proudhon. Mais il convient de remarquer que cette thèse n'apparaît clairement chez Cournot qu'en 1861, dans le *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales*, où à la fois il accorde une place bien plus grande qu'auparavant aux phénomènes biologiques, et pense le social à partir de modèles vitalistes, tandis que l'*Essai sur les fondements de nos connaissances* considère le développement de l'homme d'un point de vue individuel, sans faire de place à une biologie sociale.

Or, cette thèse s'exprime explicitement dans la lettre de Proudhon à Cournot du 31 août 1853. Proudhon commence par affirmer qu'il approuve le système de classification des sciences proposé par Cournot[28], qui distingue 1° les sciences mathématiques, 2° les sciences physiques et cosmologiques, 3° les sciences biologiques et l'histoire naturelle, 4° les sciences noologiques et symboliques, 5° les sciences politiques et l'histoire ; le groupe des sciences noologiques et symboliques comprenant l'idéologie, la logique, l'esthétique, la théologie naturelle et l'éthique. Mais, c'est à la condition, précise Proudhon, de déplacer l'esthétique et la morale pour en faire « un sixième groupe corrélatif à celui des biologiques ». Et ajoute-t-il,

> la *morale*, Monsieur, et sa corrélative l'*esthétique*, est chose *sui generis* ; ce n'est pas un produit de la pensée pure ou de l'entendement, comme la théologie, etc. ; – c'est une révélation de la société, le collectif, fait à l'homme, à l'individu. – Impossible de déduire la morale, ni de l'*hygiène*, ni de l'*économie*, ni de la *métaphysique* ou *théodicée*, comme l'ont fait successivement les matérialistes, les utilitaires, les chrétiens dogmatistes, tels que Bossuet, etc. La morale tient à autre chose. Cette autre chose, que les uns nomment *conscience*, les autres *raison pratique*, etc., est pour moi l'*Essence sociale*, l'être collectif qui nous contient et nous pénètre, et qui, par son influence, ses révélations, achève la constitution de notre âme.

---

28 *Essai sur les fondements de nos connaissances*, §§ 343-344, pp. 408-410.

La question se pose alors de savoir s'il ne faut pas envisager une influence de la lecture proudhonienne de Cournot sur l'évolution de la pensée de Cournot lui-même, question que posait déjà Gaston Milhaud[29]. Mais, que la remarque de Proudhon puisse avoir contribué à persuader Cournot d'accorder plus d'attention aux phénomènes biologiques et sociaux, et de penser la morale et l'esthétique comme productions sociales, cela est fort possible. Mais, il n'est nul besoin pour comprendre l'émergence du vitalisme social de Cournot, d'invoquer une filiation à partir de Proudhon, d'une part parce que, comme le rappelle Milhaud, le rapprochement des phénomènes sociaux et des phénomènes vitaux est une idée commune dans la première moitié du XIXe siècle, de l'autre parce que, pour ce qu'on en peut juger, Cournot a sans doute très peu lu Proudhon. Enfin, on peut noter que si Cournot recourt à des schèmes biologiques pour penser les phénomènes sociaux, il ne s'agit pas pour lui de développer un organicisme politique, ni de comprendre le social dans le prolongement du biologique, mais de développer une représentation originale, décrivant l'évolution des sociétés humaines par le jeu conflictuel de ce qui, en elles, intervient comme facteur de stabilisation et de rigidité, et à ce titre, dit-il, relève du mécanique, et ce qui, inversement, possède la souplesse et le dynamisme, mais aussi la fragilité et la mortalité des formes vivantes[30].

La relation de Proudhon à Cournot est donc faite à la fois d'un respect et d'une estime mutuels, d'une communauté d'orientation épistémologique, récusant

---

29 « Tout se passe comme si Cournot avait suivi, et largement, le conseil de Proudhon », notait-il lors de la séance du 4 mai 1911 de la Société Française de Philosophie, cf. « La science et la religion chez Cournot », *Bulletin de la Société Française de Philosophie,* 4 mai 1911 ; repris dans *Études sur Cournot,* Paris, Vrin, 1927, p. 126.

30 A.-A. Cournot, *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales*, liv. IV, ch. I, notamment § 330.

toute connaissance intuitive de l'absolu au profit d'une analyse rationnelle des relations phénoménales, et soulignant la solidarité de la démarche scientifique et de la critique philosophique, mais aussi, dans le détail, d'incompréhension[31]. Il resterait à confronter de façon plus systématique les doctrines respectives des deux penseurs, pour en interroger les points de convergence ou de rencontre, comme celui d'une subordination de la politique à l'économie ou leur critique respective de l'idée de progrès[32]. Mais il s'agit là d'un objet plus large, exigeant de se placer à un point de vue qui englobe et dépasse nos deux protagonistes.

THIERRY MARTIN
UNIVERSITÉ DE FRANCHE-COMTÉ

---

31 À cet égard, on peut ajouter en passant que si Cournot accorderait volontiers à Proudhon que philosophie et théologie sont deux champs rationnels distincts, il n'approuverait sans doute pas l'idée selon laquelle sa propre philosophie constitue la « négation formelle » de la foi, selon l'expression de Proudhon (*De la Justice dans la Révolution et dans l'Église* ; rééd. Fayard, coll. Corpus, vol. III, p. 1192).

32 Ce dernier point fait l'objet d'une étude de Régis Jolivet, « Trois critiques de l'humanité cartésienne : Proudhon – Cournot – Nietzsche », *Revue Thomiste,* Paris, vol. 41, 1936, pp. 164-193, que nous signalons pour mémoire, mais qui n'entre pas dans le cadre de notre analyse, pas plus que la thèse de Michel Bernard, *Visées eschatologiques dans les doctrines de Cournot, Proudhon et Mars*, Grenoble, 1954.

LA RÉCEPTION DE PROUDHON DANS LES PAYS DE LANGUE ALLEMANDE

Dès qu'on s'intéresse aux mouvements socialistes, ouvriers ou utopistes en Allemagne ou en Suisse au XIXe et au début du XXe siècle, on croise inévitablement le nom de Proudhon.

Il semble donc logique de se demander quelle place la pensée de Proudhon occupe dans l'histoire des idées du monde germanique, aussi bien en Allemagne qu'en Suisse alémanique. Il est aisé de constater l'influence que le monde germanique a eue sur Proudhon, car Leibniz, Kant et Hegel n'ont pas été d'innocentes lectures. Dans cette brève étude, on sera amené à mentionner des points incontournables et très connus, mais aussi peut-être des noms ou des mouvements un peu moins célèbres : au-delà du lien évident qui le lie à Marx, remarquable relation, d'abord admirative puis toute d'opposition, on verra le rôle fondamental voire fondateur parfois que joue la lecture de Proudhon dans le monde intellectuel allemand du XIXe et même d'une partie du XXe siècle. À côté de noms éminents comme Marx ou Stirner apparaissent alors ceux de Karl Grün, « traducteur allemand » de Proudhon, Ewerbeck, Moses Hess, Karl Vogt et Wilhelm Marr qui marquent leur époque en s'engageant dans les rangs de la Jeune Allemagne, ou des mouvements anarchistes suisses, ou encore, d'une certaine façon, le nom d'Albert Galeer qui est l'une des figures de proue du *Grütliverein*, mouvement ouvrier suisse. Plus près de nous, dans la première partie du XXe siècle, on ne saurait oublier des hommes comme Gustav Landauer ou Martin Buber. Il ne s'agit pas ici de commenter ou de développer telle ou telle reprise des idées de Proudhon, par l'un ou l'autre des penseurs précités, mais plutôt d'éclairer le cadre dans lequel s'insère dans les pays germaniques la pensée de Proudhon. Dans les grands mouvements socialistes, la

réception de Proudhon s'effectuera autour de pôles divers, mais très souvent, comme en France, d'ailleurs, le nom de Proudhon trouve un écho favorable aux oreilles des anarchistes ou de tous ceux qui évoluent ou militent au sein d'organisations anarchistes. Il ne s'agit pas vraiment non plus de discuter le bien-fondé de cette attribution de paternité, comme l'ont fait déjà de nombreux chercheurs, surtout par rapport à l'anarchisme français, mais plutôt de montrer quelles étaient les conditions de réception de ces idées (anarchistes par exemple) dans l'Allemagne ou le monde germanique de l'époque. D'autre part, on ne saurait ignorer la part du fédéralisme, cher au cœur des peuples germaniques, et qui est peut être lié à la représentation d'une société sans pilote suprême, en tout cas sans pilote incarné. Et la notion de mutualité, liée à la solidarité, n'est pas un corps étranger dans une société à majorité protestante.

On a souvent étudié Proudhon lecteur de Hegel, et les conséquences que cette lecture eut sur sa logique et ses réflexions sur l'économie : « Proudhon n'est peut-être pas un économiste à part entière, ses concepts sont flous, son argumentation est dispersée dans son œuvre, et pose souvent des problèmes de cohérence ; sa logique repose sur une dialectique relativement complexe, à laquelle les économistes n'adhèrent généralement pas, et qui n'est pas pour simplifier l'exposition de ses thèses (même si elle est pour beaucoup dans les « innovations » proudhoniennes). [...] Cette dialectique sérielle pourrait être schématisée, de façon plus épistémologique que philosophique, par un cadre théorique dans lequel les concepts abstraits évolueraient en binômes dont chaque terme serait en opposition, et au sein desquels une tension dialectique engendrerait une dynamique interne. Ces « bi-concepts » évolueraient au sein d'un système socio-économique dans lequel ils reproduiraient sur un plan externe leurs rapports dialectiques internes. La science économique serait donc un vaste champ de bataille dans lequel s'affronteraient, dans une dynamique de tensions, des

concepts, fruits et générateurs de nouvelles antinomies »[1]. Quoi qu'en dise Marx, en 1865, à la mort de Proudhon, ce dernier ne l'aura pas attendu pour lire le grand philosophe allemand, et même si Marx s'accuse « d'être responsable de sa sophistication, mot qu'emploient les Anglais pour désigner la falsification d'une marchandise » et de l'avoir « infesté de son hégélianisme – à son grand préjudice, puisque, ne sachant pas l'allemand, il ne pouvait étudier la chose à fond »[2]. On ne connaît sans doute pas tous les éléments des discussions entre Proudhon et Marx, entre le jeune maître et l'élève plus âgé, mais si Marx pense avoir fait découvrir ou re-découvrir Hegel à Proudhon, ce dernier semble avoir pris des distances. Quoi qu'il en soit, il n'est pas étonnant de retrouver Proudhon au cœur de ce que Pierre Haubtmann[3] appelle « les trois vagues de l'invasion allemande », c'est-à-dire le rendez-vous historique des jeunes hégéliens allemands avec le socialiste français lecteur de Hegel, entre 1844 et 1847. À partir de septembre 1844, lors d'un nouveau congé parisien qui lui avait été accordé pour lui permettre de continuer ses études et de rédiger ses ouvrages, Proudhon va inaugurer la période de rencontres avec les « docteurs allemands », Feuerbach, Moses Hess, Weitling, Ewerbeck, Grün, A.Ruge, Marx et d'autres, qui avaient conçu le rêve d'une « Sainte Alliance intellectuelle » franco-germanique. D'ailleurs, dès 1843, Feuerbach, Ruge et Marx avaient essayé de s'entendre sur le projet et le programme d'un périodique, les *Annales franco-allemandes*, destiné à opérer « la synthèse de la philosophie française et de la philosophie allemande ». On sait les problèmes rencontrés, venus surtout du côté des socialistes français « qui se targuaient de leurs sentiments religieux comme d'une supériorité sur

---

1 Thierry Menuelle, *Marx, lecteur de Proudhon*, Les cahiers de la société Proudhon, Paris, EHESS, 1993, p. 4.

2 Michel Winock, *Les voix de la liberté, Les écrivains engagés au XIXe siècle*, Paris, Seuil, 2001, p. 318.

3 Pierre Haubtmann, *Proudhon, Marx et la pensée allemande*, Grenoble, PUG, 1981.

le voltairianisme du XVIIIe siècle, et sur l'athéisme allemand au XIXe siècle (à l'exception de Proudhon, justement, qui lui était absent de Paris et de toutes façons multipliait ses attaques contre la religion et l'Eglise)[4]. On sait aussi, grâce en particulier aux travaux de Haubtmann, comment ces vagues d'invasion allemande (derniers mois de 1844, premières semaines de 1845 et premier semestre de 1847) aboutissent finalement à un duel d'influences entre Marx et Grün, duel dont Proudhon fait les frais, à travers la publication par Marx de son œuvre-pamphlet *Misère de la philosophie* en 1847, réponse à la *Philosophie de la misère* en 1846, nommée l'Anti-Proudhon par Engels et où Marx, le matérialiste, traite l'ancien « prolétaire » idéaliste de « petit-bourgeois, ballotté constamment entre le Capital et le Travail, entre l'économie politique et le communisme » – et à laquelle, curieusement, Proudhon n'a pas livré de réponse, se contentant d'annoter l'exemplaire de la *Misère de la Philosophie* qu'il possède.

Un mot sur le décor historique de ces rencontres physiques et de ces débats intellectuels pour tenter de mieux appréhender la réception et l'impact qu'eurent la pensée proudhonienne et le socialisme français en général sur les jeunes hégéliens. En 1842, la bourgeoisie allemande était un peu en retard sur ses homologues français ou anglais, les guerres napoléoniennes ayant morcelé et affaibli le territoire, l'armée et les finances de la Prusse[5]. Du point de vue politique, cela se traduisait « par une répression constante de la paysannerie et de la bourgeoisie libérale par l'alliance des classes dominantes, grande bourgeoisie et propriété foncière »[6]. La bourgeoisie n'avait pas encore pris le pouvoir politique et se trouvait du coup dans l'opposition au régime, mélangée plus ou moins aux classes moyennes et ouvrières. Le prolétariat

---

4 M. Winock, *op.cit.,* p. 319.

5 Daniel Joubert, *Marx versus Stirner*, Paris, L'insomniaque, 1997, p. 8.

6 *Ibid.*, p. 9.

allemand n'avait pas encore pu tester pratiquement la force de ses véritables ennemis de classe. Cela confinait en quelque sorte la pensée allemande dans sa veine philosophique, mais il n'y avait pas de penseurs socialistes. Les intellectuels allemands les plus radicaux, dont Bauer, Ruge, Stirner, Hess, formèrent alors le cercle des *Affranchis :* jusque-là ils avaient été plutôt libéraux et craignaient encore de manquer de diplomatie. Marx, dans une lettre à Ruge du 30 novembre 1842, souligne la nécessité pour les *Affranchis* de « s'attacher à analyser exactement les situations concrètes et à faire preuve de connaissances précises ». Daniel Joubert, dans son étude *Marx versus Stirner*, indique clairement que, de toutes façons, sur la question du communisme, Marx comme Stirner et bien d'autres intellectuels allemands, avaient subi l'influence du livre de Lorenz von Stein, *Der Sozialismus und Communismus des heutigen Frankreichs* (Leipzig, 1842) et avaient interprété, à sa suite, le communisme comme radicalisation de la Révolution française, prolongement du matérialisme bourgeois du XVIIIe siècle et systématisation de l'égoïsme ouvrier (la satisfaction des besoins matériels). C'est ainsi qu'on pourrait expliquer que le Marx d'alors jugeait le communisme, tel que Cabet et les autres l'enseignaient, comme « manifestation originale de l'humanisme ».

Si Karl Marx apparaît bien comme le premier théoricien du « socialisme scientifique », il n'est pas l'inventeur de cette expression, déjà utilisée avant lui par Proudhon même s'il reste l'initiateur du mouvement ouvrier international contemporain. En France, où Marx émigre en octobre 1843, le développement de la grande industrie commence, la classe ouvrière devient une force décisive dans la lutte politique contre la domination de la grande bourgeoisie agraire et de l'« aristocratie financière », en même temps qu'elle commence à développer sa lutte contre le capital. Marx, qui reste à Paris jusqu'en février 1845, en est expulsé par Guizot à la demande de la Prusse. Il publie, dans les *Annales franco-allemandes*, « Sur la question juive » et « Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel » (« Zur Kritik der

hegelschen Rechtsphilosophie », article paru en 1844) : dans les limites d'une critique de l'État et de l'idéologie (représentée sous sa forme religieuse), le prolétariat apparaît, dans ces textes, comme la force historique destinée à renverser les rapports sociaux existants, réalisant ainsi l'émancipation humaine.

Du point de vue théorique, la période de jeunesse de Marx l'a conduit de la philosophie idéaliste allemande, dont la dialectique hégélienne était la forme la plus systématique, au matérialisme « critique » (sous l'influence prépondérante de Feuerbach), puis au matérialisme historique. Ce processus de transformation a permis la combinaison de la philosophie allemande et du socialisme (essentiellement français). Une telle combinaison s'esquisse alors chez d'autres théoriciens du mouvement ouvrier (par exemple, Proudhon), sans qu'ils parviennent à surmonter les difficultés qu'elle comporte : de ce fait même, leur position reste largement contradictoire. Cette contradiction a sa contrepartie pratique immédiate : par exemple, dans l'incapacité de reconnaître le caractère objectivement international de la lutte du prolétariat, et la nécessité, pour lutter contre la domination économique de la bourgeoisie, de combattre aussi sa domination politique. *Misère de la philosophie*, dit l'anti-Proudhon (1846), et le *Manifeste du Parti communiste* (rédigé en 1847 pour la Ligue des communistes) constituent les premiers exposés cohérents du matérialisme historique, c'est-à-dire les premiers textes de Marx dont la position théorique soit irréductible à toute forme antérieure, où la position spécifique du prolétariat devient dominante en même temps qu'elle trouve sa formulation. La rupture est à la fois théorique et politique.

Il y a une autre raison que la référence commune à Hegel pour rassembler et rapprocher ainsi Proudhon et les jeunes Allemands de son époque. C'est l'idée d'anarchie, souvent écrite an-archie par Proudhon lui-même.

Sans entrer dans le détail, on peut dire que le concept d'anarchie est apparu dès le XVIIe siècle, vers 1661, dans le monde germanique, introduit sous la forme latine « anarchia » par le théologien et lexicologue Johann

Micraelius de Stettin. Le terme germanisé n'est identifié qu'en 1709 dans le manuel de J. Christian Wächter. Mais le terme n'acquiert de véritable dimension anthropologique qu'en 1778, dans l'encyclopédie allemande de Scheidemantel, sous la définition : « chose opposée à l'État » – avec la précision suivante : « en temps de paix, les anciens allemands avaient entre eux un pacte anarchique ». On voit bien là, ainsi que sous la plume des lexicologues ou des économistes de l'époque de l'Aufklärung, comme Johann C. Adelung et Johann H.G. von Justi, que le terme n'est pas employé de façon explicitement négative, mais plutôt pour décrire une forme primitive de communauté ou de société pré-étatique. Et même Kant semble adopter une attitude assez neutre face à l'anarchie, même s'il ne s'agit pas pour lui d'une forme idéale, d'un objectif à atteindre. Des gens comme B. Martini ou Schlözer, s'exprimant sur la valeur d'une société anarchique, ne soulignent aucune violence et précisent même que l'ordre, le calme et la sécurité peuvent exister en son sein. Le Brockhaus de 1814 offre encore une définition purement anthropologique du terme et ce n'est qu'en 1819 que Rotteck, dans *l'Encyclopédie générale des Sciences et des Arts* publiée par Ersch et Gruber, commence à distinguer entre une anarchie « pré-historique », primitive, et une anarchie postérieure qu'il caractérise comme « une dégradation, une maladie des Etats ». Le terme d'anarchie constituée avait entre-temps été repris par Hegel qui lui-même était allé probablement l'emprunter à Voltaire. Même Goethe semble avoir vécu dans son vocabulaire une évolution et transformation du terme, car si le terme est connoté négativement en 1787, dans un récit consacré à l'évocation d'une mutinerie – où le mot est associé à « rébellion » –, dés 1794 il parle d'anarchie aristocratique et en 1808, dans sa théorie des couleurs, il définit l'anarchie comme ferment du progrès culturel. Mais c'est Ludwig Börne, l'un des fondateurs, à côté de Heine, de la Jeune Allemagne, qui fut le premier sans doute à s'exprimer de façon clairement positive sur l'anarchie dans sa dimension politique :

> Ce qui importe, ce n'est pas que le pouvoir soit dans les mains de tel ou tel ; c'est le pouvoir lui-même qui doit être diminué, qu'il soit dans une main ou dans une autre. Jusqu'ici aucun souverain n'a de son propre chef affaibli le pouvoir qu'il possédait, et même s'il en a fait noble usage. Le pouvoir ne peut être limité que s'il n'y a pas de maître – la liberté ne peut naître que de l'anarchie…[7] .

Un des premiers représentants germanophones de l'anarchisme primitif inspiré par Proudhon est le publiciste de religion juive Moses Hess, qui, depuis le début des années 40 fait partie des journalistes socialistes les plus actifs. Dès 1843 Hess a repris à son compte le terme d'anarchie connoté positivement et a propagé en Allemagne des idées qui pourraient être taxée d'anarcho-communistes au sens le plus large. Dans son écrit « La philosophie de l'action », publié en 1843 par Georg Herwegh dans le journal « Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz », Hess définit l'anarchisme et le communisme comme des formes analogues de l'anarchie : « L'anarchie, que l'on peut rattacher à l'athéisme et au communisme, la négation de toute autorité, aussi bien dans la vie intellectuelle que sociale, apparaît d'abord comme la destruction de toute réalité. Mais en fait, ce n'est que l'extérieur, le pouvoir de l'un sur les autres qu'abolit l'anarchie. […] L'anarchie créée par l'esprit n'est qu'une destruction de la limitation, pas de la liberté… »[8] Hess

---

7 Cf. Gustav Landauer : « Börne und der Anarchismus », première parution dans *Sozialistische Monatshefte*, Nr. 2, 1900), in : *Erkenntnis und Befreiung. Ausgewählte Reden und Aufsätze*, Frankfurt a. M., 1976, p. 20) : « *Nicht darauf kommt es an, daß die Macht in dieser oder jener Hand sich befinde : die Macht selbst muß vermindert werden, in welcher Hand sie sich auch befinde. Aber noch kein Herrscher hat die Macht, die er besaß, und wenn er sie auch noch so edel gebrauchte, freiwillig schwächen lassen. Die Herrschaft kann nur beschränkt werden, wenn sie herrenlos ist - Freiheit geht nur aus Anarchie hervor.* »

8 M. Hess, *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*, Zurich & Winterthur, 1843, éd. Georg Herwegh (réimpression: Leipzig,

proclame un credo véritablement anarcho-individualiste dans les écrits qu'il publie à l'époque. Bien avant Max Stirner, il propage l'idée de l'autonomie de l'individu. Il écrit par exemple dans sa « Philosophie de l'action » : « La valeur de l'anarchie réside dans le fait que l'individu est à nouveau livré à lui-même et doit repartir de lui… Quand je suppose une puissance à l'extérieur de moi ou au-dessus de moi, je suis limité de l'extérieur… Je peux me déterminer moi-même dans ma vie sociale, être actif de telle ou telle manière, sans reconnaître à mon activité de limite extérieure ou accorder à un autre le droit de me limiter »[9]. Mais dès 1845, l'année où Stirner publie son œuvre « L'Unique et sa propriété », Hess prend de la distance par rapport à ses écrits anarchistes dans son livre « *Les derniers philosophes* », dirigé aussi bien contre Stirner que contre Marx. Et, se rapprochant paradoxalement de Marx malgré tout, il finit par prendre également beaucoup de distance par rapport à Proudhon, jusqu'à s'éloigner de ses idées libertaires et antiétatiques. C'est ainsi qu'en 1850, dans une lettre à Alexander Herzen, il dénonce en Proudhon un anarchiste bourgeois et l'ennemi

---

Reclam jun., 1989, p. 446 : « *Die Anarchie, auf welche sich die beiden Erscheinungen, Atheismus und Kommunismus, zurückführen lassen, die Negation aller Herrschaft, im geistigen wie im sozialen Leben, erscheint zunächst als schlechthinige Vernichtung aller Bestimmung, mithin aller Wirklichkeit. Aber es ist in der Tat nur das äußerliche Bestimmtwerden, die Herrschaft des einen über den anderen, was die Anarchie aufhebt. Die Selbstbestimmung wird hier so wenig negiert, daß vielmehr deren Negation (die durch das Bestimmtwerden von außen gesetzt) wieder aufgehoben wird. Die durch den Geist geschaffene Anarchie ist nur eine Negation der Beschränktheit, nicht der Freiheit.* »

9 *Ibid.*, p. 444, 446 : « *Der Wert der Anarchie besteht darin, daß das Individuum wieder auf sich selbst angewiesen wird, von sich ausgehen muß … Wenn ich eine Macht außer oder über meinem Ich glaube, so bin ich von Außen beschränkt … Ebenso kann ich im sozialen Leben mich selber bestimmen, in dieser oder jener bestimmten Weise tätig sein, ohne eine äußere Schranke meiner Tätigkeit anzuerkennen - ohne einem Anderen das Recht einzuräumen, mich zu beschränken.* »

du pouvoir et d'une certaine forme de dictature du prolétariat qu'il ne peut dissocier, comme Marx d'ailleurs, de la réussite de la révolution sociale.

Pour ce qui est de Stirner [pseudonyme de Johann Kasper Schmidt (1806-1856)], précurseur philosophique de l'anarchisme individualiste, le terme d'anarchie n'est que rarement employé. C'est plutôt une sorte d'égoïsme radical qu'il essaie de dégager et de définir dans son ouvrage « L'Unique et sa propriété » - égoïsme qui revêt bien sûr des traits anarchistes.

C'est la même chose d'ailleurs pour Edgar Bauer – que le socialiste anarchiste Gustav Landauer fit figurer parmi les premiers anarchistes en Allemagne. Dans la critique d'une œuvre du « Jeune Allemand » radical Wilhelm Marr parue en 1848, « L'Homme et le couple devant le tribunal de la moralité », Bauer entreprend une redéfinition assez paradoxale du terme d'anarchie, en échangeant littéralement anarchie et pouvoir/despotisme. Il proclame la souveraineté qu'il faut retrouver et dont il faut redéfinir les lois, mais il s'agit ici surtout d'autonomie sociale, et de responsabilité de l'individu au sein de la société. L'exigence d'un pouvoir est directement liée à l'autonomie et sera considérée plus tard, par les successeurs de Bauer, comme l'élément principal de toutes les théories sociales de l'anarchisme politique.

On trouve encore un écho de cet anarchisme allemand du *Vormärz* dans l'écrit de W.Marr « Anarchie ou autorité ? », publié en 1852. Ce lecteur de Proudhon et de Stirner qui représente la Jeune Allemagne en Suisse rattache le terme d'anarchie à tout programme politique révolutionnaire. Dès 1844, il publie à Lausanne une série de « Feuilles du temps présent pour la vie sociale » où il réitère constamment ses attaques contre l'État, la propriété et la religion, jusqu'à ce que ces « Feuilles » soient d'ailleurs interdites en 1845 par les autorités suisses et que leur auteur soit arrêté et livré aux autorités allemandes. Dans « Anarchie ou autorité ? », il précise : « Que la monarchie ne puisse exister, cela va de soi… La polyarchie qui s'exprime dans un système purement représentatif est condamné devant le tribunal de

l'individualité. L'individualisme trouve sa véritable expression dans l'omniarchie qui, justement parce qu'elle prend au sérieux la souveraineté de tous, et rend inutile la souveraineté de l'individu ou des individus, devient anarchie »[10]. C'est ainsi qu'il commente plus ou moins résigné l'échec du mouvement démocratique en Allemagne en 1848 : « Cette démocratie qui a fait beaucoup de bruit et a beaucoup ému évacue la scène. Certes une partie se jette dans les steppes sèches de la conspiration en faveur d'une nouvelle autorité, mais une autre oppose aux événements l'ironie et … Moi, je pars en voyage….. Vive l'anarchie ! »[11]

Il n'est pas à exclure que, pendant son exil en Suisse, Marr, qui eut de nombreux contacts avec le *Schweizerischer Arbeiterbund*, ou d'ailleurs d'autres Allemands de la Jeune Allemagne, n'ait ainsi injecté des idées proudhoniennes dans les différentes organisations

---

10 Cf. Ludz/Meier, « Anarchie, Anarchismus, Anarchist », *in Geschichtliche Grundbegriffe. Hist. Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, ed. O. Brunner, W. Corze, R. Koseleck, Stuttgart, 1972, Bd I, p. 99 : « *Daß die Monarchie … nicht bestehen kann, ergibt sich von selbst. Die Polyarchie, welche sich im reinen Repräsentativsystem ausspricht, ist ebenfalls durch Theorie und Geschichte vor dem Richterstuhl der Individualität verurteilt. Seinen wahren Ausdruck findet der Individualismus erst in der Omniarchie, welche gerade dadurch, daß sie die Herrschaft aller ernst nimmt, die Herrschaft des oder der einzelnen unnötig macht - Anarchie wird.* »

11 Cf. Irrlitz, « Anarchie von anarchia », *in Das Fortleben altgriechischen sozialen Typenbegriffe in der deutschen Sprache*, ed. Welskopf, Berlin, 1981, p. 227 : « *Diese rührige lärmende Demokratie … tritt von der Bühne ab. Freilich stürzt sich ein Teil in die dürren Steppen der Konspiration für eine neue Autorität, aber ein anderer Teil setzt den Verhältnissen die Ironie entgegen und kündigt damit der Autorität die Achtung auf. (…) Ich [aber] gehe auf Reisen [und wäre es auch nur, um vom Bord meines Schiffes, im Angesicht des großen, freien, wogenden Ozeans aus tiefster Brust dem Vaterland die Parole der Zukunft zum Abschied zuzurufen :] Es lebe die Anarchie.* »

ouvrières suisses. On peut penser aussi que la publication des œuvres de Proudhon en allemand a permis la diffusion et la propagation de ses idées. Un exemple entre mille : le changement de cap du *Grütliverein* qui est une grande association ouvrière suisse et même internationale du XIXe siècle et qui existe jusqu'en 1925[12]. On peut en effet voir, à partir des années 48, une tendance plus nettement socialiste chez un Albert Galeer[13], président de l'association. Juste un rappel pour situer le *Grütliverein :* fondé en 1838 par des étudiants, artisans et employés qui, loin de leurs villages ou villes d'origine de l'Appenzell, voulaient célébrer à Genève où ils travaillaient, la fête de leur commune et en profitèrent pour créer une véritable organisation suisse dotée d'un véritable idéal politique et social. L'un des co-fondateurs, le docteur Johann Niederer, ami et collaborateur de Pestalozzi, insistait évidemment sur l'idée qu'il fallait que cette association soit un véritable lieu de rencontre et d'échange, et que cette rencontre et cet échange se fassent en toute liberté. Si, tout comme la *Jeune Suisse* ou encore l'*Association nationale suisse*, le but, l'objectif final, reste bien l'union nationale, on sent que le *Grütliverein*, tout patriotique qu'il soit, n'a pas pour objectif d'assurer la victoire par la violence ou la force pures, mais qu'il cherche plutôt à atteindre son but par des voies éthico-pédagogiques. Le nom lui-même est une allusion au serment du Rütli, fait sur l'alpage éponyme du lac des Quatre-Cantons lors de la fondation de la Confédération suisse. Même la position d'un Albert Galeer ne différera pas, dans un premier temps tout au moins, de celle de Niederer. Ce qu'il faut voir ensuite, c'est que sous

---

12 Richard Parisot, *Die ersten Jahre des Grütlivereins*, Congrès International d'Histoire d'Innsbruck, Octobre 2001 (à paraître) ; Cf. également entre autres : Wilfried Haeberli, *Die ersten drei Jahrzente des Basler Grütlivereins*, Sonderabdruck aus dem Basler Stadtbuch, 1964.

13 Albert Galeer, *Der moralische Volksbund,* Bern, 1864 ; *Leitfaden für die Sektionen und Mitglieder des schweizerischen Grütlivereins,* Zürich, 1900.

l'influence d'hommes et de textes, en particulier venus de l'étranger, c'est-à-dire d'Allemagne et de France, ou encore de Russie, le *Grütliverein* va subir des influences de plus en plus socialistes ou communistes. Et qu'ainsi Galeer se convertira pour ainsi dire au socialisme. Mais les différents auteurs de cette mouvance citent plus souvent Proudhon ou Cabet ou encore Weitling que Marx. Un Nikolaus an der Halden[14], par exemple, Grütlien de Fribourg, qui publie vraisemblablement sous un pseudonyme, car aucun membre de ce nom n'a pu être identifié [*Gedanken … aus den im Grütliverein gehaltenen Vorträgen*, Freiburg, 1849] cite fréquemment ces trois noms. Le cas de an der Halden est typique car il représente le Grütlien moyen et semble avoir rencontré un écho favorable au sein de l'association. Même si l'on n'est pas assuré à 100% qu'il ait véritablement lu et surtout compris les auteurs qu'il cite, on voit bien que ce qu'il écrit en tout cas est imprégné des idées et de la philosophie de ces auteurs. Il reste certes fortement influencé par la représentation classique de Galeer, c'est-à-dire la perfectibilité et la perfection de l'homme par la fraternité et l'éducation patriotique à la liberté de penser, mais on voit très rapidement apparaître la nécessité de réformes sociales comme fondement et base du progrès politique. Et partant, la démocratie n'est plus considérée comme elle l'est chez Galeer comme dépassement des classes et des différentes corporations, mais plutôt comme forme de domination qui oublie « le cher peuple, la masse, les prolétaires »[15]. À d'autres endroits, on trouve des raccourcis intéressants : « L'industrie, mère du prolétariat, qui apporte à la fois richesse et pauvreté ; la richesse pour ceux qui représentent le peuple et la pauvreté pour les masses …Elle a organisé la pauvreté »[16] etc.

---

14 N. an der Halden, *Gedanken über die… aus den im Grütliverein gehaltenen Vorträgen*, Freiburg, 1849.

15 *Ibid.*, p. 17 : « *Aspiranten für einträgliche Staatsstellen, welche das liebe Volk, die Masse, die Proletarier vergessen…* »

16 *Ibid.*, p. 40 : « *Die Industrie, die Mutter des Proletariats, die zugleich den Reichtum und die Armuth bringt ; den Reichtum für*

Ce qui est également assez étonnant quand on observe un peu les relations de Proudhon avec la Suisse, considérée ici bien sûr pour sa partie germanophone, – mais c'est évidemment valable pour l'ensemble du pays–, c'est de voir qu'il y a une sorte d'effet boomerang : Proudhon est très admiratif, dans les années 60, d'une évolution de la politique et de la société helvétique qu'il a lui-même contribué, par l'influence de ses écrits en tout cas, à ancrer dans la réalité. Certes l'idée de fédération n'est pas précisément nouvelle en Suisse, mais avant 1848, on avait plutôt affaire à un *Staatenbund* (Etats fédérés) et ce n'est qu'à partir de 48 que le *Bundesstaat* (État fédéral, Confédération) se met vraiment en place. D'ailleurs Proudhon l'écrit en toutes lettres[17] : « C'est encore la révolution qui a arraché la Suisse à ses vieux préjugés d'aristocratie et de bourgeoisie, et refondu sa confédération. En 1801, la Constitution de la République helvétique fut une première fois remaniée ; l'année suivante la médiation du premier consul mit fin aux troubles [...] De 1814 à 1848, la Suisse n'a cessé d'être travaillée par ses éléments rétrogrades, tant l'idée fédérative y était confondue avec l'idée d'aristocratie et de privilège. Ce n'est qu'en 1848, dans la Constitution du 12 septembre, que furent clairement posés les vrais principes du système fédératif. Encore » ajoute-t-il », ces principes furent-ils si peu compris, qu'il se manifesta aussitôt une tendance unitaire, qui eut ses représentants jusqu'au sein de l'assemblée fédérale ». Il ajoute d'ailleurs un mot sur le fédéralisme dans la Confédération germanique, pour lequel il constate qu'il a eu moins de chance qu'en Suisse, mais « qu'il est de nouveau dans la pensée des peuples », avant de proclamer : « puisse l'Allemagne sortir

---

Einzelne, welche das Volk repräsentieren, die Armuth für die Massen…Sie hat die Armuth […] organisiert »…

17 *Du principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le parti de la révolution*, Paris, Ed. Dentu, 1863.

enfin, libre et forte, de cette agitation comme d'une crise salutaire ! »[18].

On ne saurait passer sous silence l'influence de la pensée proudhonienne sur les utopistes et les anarchistes allemands de la fin du XIXe – début XXe siècle. Les utopistes germanophones de Monte Verità (les frères Gräser, Otto Gross, Rudolf von Laban…) ont indéniablement voulu mettre en pratique, entre autres, dans le Tessin du début du vingtième siècle, les idées sociales d'un Proudhon et d'un Fourrier[19]. De même, un Gustav Landauer (1870-1919) par exemple a lu son Proudhon. Dans ses trois tracts de 1913 (« Que veut l'Union socialiste ? ») il prétend : « Si à l'époque, lorsque le mouvement était encore jeune, et qu'il était encore lié à la Révolution politique que les conditions et les hommes étaient capables de mener pour aboutir à un rapide changement, si les socialistes avaient su ce que nous savons aujourd'hui, s'ils avaient reconnu ce que le plus grand socialiste, Proudhon, leur disait à l'époque et que nous reprenons enfin, mais un peu tard, à notre compte : le socialisme n'est pas une affaire d'exigence et d'attente (patience), mais d'action (de fait)… »

Et, comme l'écrit Shlomo Sand, dans un article consacré à « Martin Buber, Proudhon et la « vérité de demain » », « les commentaires de Martin Buber sur la philosophie sociale de Proudhon n'ont jusqu'ici guère été mentionnés par les chercheurs qui se sont intéressés au penseur anarchiste du XIXe siècle. De même, les études relatives à Buber ne se sont guère attardées sur le fait que le philosophe juif allemand a consacré à Proudhon un

---

18 *Ibid.*, cité également par Claude Reichler et Roland Ruffieux *Le voyage en Suisse*, Collection Bouquins, Laffont, 1998, p. 1267-1270.

19 Cf. R. Parisot, *Les représentants germanophones de Monte Verità, Tessin, 1900,* Laboratoire d'Histoire et de Littérature des pays de langues européennes, Besançon (à paraître).

chapitre important de son essai *Utopie et socialisme* »[20]. C'est un chapitre où Buber relie la pensée des utopies classiques à celle des théoriciens anarchistes qui leur sont postérieurs. Sand met en avant le fait que Buber réhabilite Proudhon en pourfendant l'approche marxienne, voire marxiste, faisant de lui un héritier involontaire de l'eschatologie juive. Poussé par son hostilité au marxisme-léninisme, Buber fait de Proudhon une sorte de Pascal des temps modernes, refusant tout idéalisme et toute systématisation fataliste de la réalité[21]. Même si Buber lui préfère le « dernier » Proudhon, celui du fédéralisme politique, de l'État minimal comme moindre mal et, sur un plan économique et social, le Proudhon mutualiste, de l'associationnisme dans le travail, il reste toutefois une espèce de tension dans la critique, car, chez Proudhon priment en fin de compte l'individualisme et l'aspiration à une liberté personnelle maximale, tandis que pour Buber, « l'individualisme ne saurait constituer une fin en soi, de même que la liberté personnelle, ô combien précieuse, ne saurait être l'aspiration première »[22].

Certes, au fil des décennies, et à de rares exceptions près, Proudhon se « décharne » dans les pays de culture germanique : il est plutôt nom que contenu, plutôt prétexte que texte. Et malgré certaines études qui lui sont consacrées çà et là, on ne trouve plus son œuvre au programme des universités germaniques. Il paraît donc légitime et utile de rappeler le lien privilégié qui a existé pendant très longtemps entre Proudhon et la culture germanique.

RICHARD PARISOT
UNIVERSITÉ DE FRANCHE-COMTÉ

---

20 Shlomo Sand, « Martin Buber, Proudhon et la *vérité de demain* », *Mil neuf cent, Revue d'histoire intellectuelle,* n° 10, *Proudhon, l'éternel retour,* Paris, 1992, p. 86.

21 *Ibid.*, p. 91.

22 *Ibid.*, p. 92-93.

PROUDHON ET MARX

Il pourrait être pensé qu'entre Proudhon et Marx s'est joué beaucoup. Il suffirait pour cela d'avancer que la « victoire » historique du marxisme, si l'on entend par là le fait que des partis et des États se réclamant du marxisme ont été ou sont effectivement existants, a été l'histoire d'une erreur. Que Marx ait été non pas choisi comme père, choisit-on son père ? mais que sa figure – elle est d'ailleurs celle du Marx à la barbe et aux longs cheveux – soit en quelque sorte advenue comme celle d'un dieu tutélaire disant le vrai de l'ici-maintenant et la direction à suivre pour l'avenir, aurait été égarement. L'histoire de Marx serait celle d'un faux père, le vrai père serait peut-être ou aurait dû être, Proudhon.

C'est bien à cette question du père que je voudrais venir à la fin, tout en disant déjà que Proudhon l'a certainement mieux vue que Marx. Pour l'heure marquons simplement que la problématique du vrai père et du faux père comporte au moins deux écueils qu'il faut tenter d'éviter : le premier tient dans le fait de se décharger, sur ce père, des crimes. Sans doute il y a t-il là une attitude humaine, trop humaine sans doute, mais qui, jusqu'à un certain point, pourrait bien être inévitable, et qui n'est peut-être jamais injustifiée, et qui dans certains cas est plus justifiée que dans d'autres : il n'est pas sûr du tout que l'œuvre de Marx soit complètement séparable de ce qui jusqu'ici a été son avenir pratique. Mettre tout cependant « sur le dos du père » est un moyen bien simple de se décharger de sa responsabilité, aussi une charge de ressentiment. Ceux qui ont tué, emprisonné, au nom du père, l'ont fait, et ce n'est pas Karl Marx qui l'a fait à leur place. Le second écueil est évidemment qu'à chercher un nouveau père qui serait le vrai, et cela entame aussi déjà la suite, on ne sort pas d'une certaine problématique du père, du père comme origine qu'il faut retrouver, l'origine devenant alors l'avenir comme finalité ou horizon de sens.

Le vrai est alors la quête du retour de cette origine, tout se faisant alors comme s'il n'y avait pas de temps. Après avoir accusé le père, premier écueil, il faudrait trouver à nouveau une fidélité pure. On sait cette histoire, Freud l'a contée, elle est celle pour lui de la religion, et l'équivoque du mot père nous l'avait déjà ici indiqué : à vouloir substituer au père Karl, Charles eût dit Proudhon, le père Pierre Joseph, il n'est pas sûr du tout que l'on change de terrain !

Cette mise en garde – qui veut aussi valoir comme introduction – faite, il faut venir à la discussion Marx-Proudhon : je propose de la mener en trois temps. Un premier qui va vouloir indiquer les relations des deux hommes, dans leur vie et dans leur œuvre, jusqu'en 1847 date de la parution du livre de Marx *Misère de la philosophie* qui, comme on le sait, attaque celui de Proudhon : *Philosophie de la misère, système des contradictions économiques*. On ne peut pas d'ores et déjà ne pas voir, par le titre choisi par Marx, que c'est toute la philosophie, que derrière Proudhon, si je puis dire, Marx attaque. Le second temps reprendra, je l'espère en son cœur, l'argumentation de ce même Marx contre Proudhon et le devenir de la querelle jusqu'à la mort de ce dernier, en 1865. Le troisième temps cherchera à s'arrêter sur un silence, celui que fait Marx quasi-complètement, sur un point que pourtant dans son livre Proudhon développe longuement, et en des termes qui aujourd'hui ne peuvent pas ne pas nous toucher, ce point est tout simplement celui du communisme. Nous y retrouverons alors le problème, mais sous une forme politique, du père.

Venons donc aux premiers temps. La première rencontre, si l'on peut parler ainsi car elle ne mit pas les deux hommes en présence l'un de l'autre, a lieu dans un article daté du 16 octobre 1842, écrit par Marx pour le journal *la Gazette rhénane*, il a lu le livre *Qu'est-ce que la propriété ?* et parle alors du « texte si pénétrant de

Proudhon[1] ». Beaucoup plus tard, à la mort de ce même Proudhon, en 1865 donc, lorsqu'il sera sollicité par Schweitzer, rédacteur en chef du journal le *Social-demokrat* pour donner son avis sur l'œuvre de celui qui vient de mourir, Marx dans sa lettre de réponse, qui sera publiée dans ce journal au début de février, dit que la première œuvre de son adversaire « est sans conteste la meilleure. Elle fait époque, par la nouveauté du contenu », ajoutant aussitôt un croc en jambe, bien digne de ce monde intellectuel que Hegel nommait « le règne animal de l'esprit », en disant que cette nouveauté n'est qu'une « manière neuve et hardie de dire des choses connues ». Et Marx de manier, ce qui sera l'une de ses stratégies à l'endroit de Proudhon, et donc pas la seule, le chaud et le froid, je le cite : « l'audace provocante avec laquelle il porte la main sur le « saint des saints » de l'économie, les paradoxes spirituels dont il se sert pour tourner en dérision la platitude du sens commun bourgeois, sa critique corrosive, son ironie mordante, avec ça et là un sentiment de révolte profond et vrai contre les infamies de l'ordre des choses établies, son sérieux révolutionnaire, voilà ce qui explique l'effet électrique, l'effet de choc que produisit *Qu'est-ce que la propriété ?* dès sa parution »[2]. Mais après le chaud vient le froid « dans une histoire rigoureusement scientifique de l'économie politique, cet écrit mériterait à peine une mention »[3].

Revenons en arrière, quelque vingt-deux ans avant : Marx arrive à Paris, chassé comme beaucoup d'autres d'Allemagne par le régime réactionnaire de Frédéric Guillaume IV, le 11 novembre 1843, il y restera jusqu'au 1er février 1845, moment où il sera expulsé de France,

---

1 *Cf. Le Communisme et « l'Allgemeine Zeitung » d'Augsbourg*, dans Marx, *Œuvres*, traduction Rubel, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1982, t. 3, Philosophie, p. 234.

2 *Lettre de Marx à Schweitzer du 24 janvier 1865* dans *Correspondance Marx-Engels*, Paris, Éditions Sociales, 1981, traduction sous la dir. de G. Badia et de J. Mortier, t. 8, p. 10 et p. 11.

3 *Ibid.*

devra se réfugier en Belgique, avant de revenir en France où l'on voulut l'assigner à résidence dans les marais salins du Morbihan, ce qui eut sur lui un effet radicalement dissuasif qui le fit partir *illico* vers la grande ville de Londres. Proudhon fit un premier séjour à Paris en mars-avril 1844, puis un second du 25 septembre de la même année à la fin février 1845. Ils purent donc se rencontrer fin 1844 ; curieusement dans ses *Carnets* à cette date, Proudhon ne mentionne aucune rencontre avec Marx, et c'est ce dernier qui beaucoup plus tard, toujours en 1865, de « celle-ci » fit le récit : « pendant mon séjour à Paris, en 1844, j'entrai en relations personnelles avec Proudhon », et là apparaît une autre stratégie de Marx avec celui qu'il ne faudrait pas nommer son frère socialiste, stratégie essentielle sur laquelle je reviendrai, la question des langues. Je cite à nouveau : « au cours de longues discussions, qui se prolongeaient souvent toute la nuit, je lui inoculai, pour son malheur, l'hégélianisme qu'il ne pouvait étudier à fond, *ne sachant pas l'allemand* »[4]. Marx mentionne alors qu'après son départ Proudhon reçut souvent un autre allemand en exil, Karl Grün, avec qui, si l'on suit l'avis du défenseur de Proudhon que fut son commentateur Pierre Haubtmann « ce fut le coup de foudre »[5], Grün écrivant que Proudhon était un « véritable fils de Hegel », mais écrivant aussi qu'il avait eu « l'infini plaisir d'être en quelque sorte le *privat-docent* de cet homme »[6]. Les Allemands ont eu des époques où ils aimaient bien instruire les Français. Et Marx ne manque pas de dire que Grün a continué après lui l'instruction de Proudhon, ajoutant de façon bien suffisante que le professeur de philosophie allemande qu'était Karl Grün avait sur lui, je le cite encore, « l'avantage de ne rien entendre à ce qu'il enseignait »[7].

---

4 *Ibid.*, p. 12.

5 *Marx et Proudhon*, Paris, Éditions économie et humanisme, 1947, p. 49

6 *Ibid.*, p. 50.

7 *Lettre à Schweitzer*, p. 12.

Peut-être la lettre du 24 octobre 1844 que Proudhon envoya à son ami Bergman[8], parlant de l'importance des choses objectives, est-elle traversée de l'influence des conversations avec Marx ? Difficile d'en être sûr ! Ce qui est par contre à peu près sûr est que Marx, à cette époque, met en place un autre stratégie, la troisième donc, pour ce qui est de ses relations avec Proudhon, relation encore du chaud et du froid, mais du chaud en Allemagne, et du froid si l'on peut dire chez le Marx penseur privé. Lorsqu'il polémique contre des Allemands, ce sera le cas dans *la Sainte famille* fin 1844, aussi dans *l'Idéologie allemande* en 1845 et début 1846, Marx défend Proudhon, tout en laissant poindre par quelques coups de griffes une autre pensée, beaucoup moins favorable. Cette dernière est d'ailleurs déjà à l'œuvre dans ce qu'on a nommé les *Manuscrits de 1844*, carnets écrits à l'été 1844 à Paris, et que Marx n'a sans doute jamais véritablement songer à publier, il y dit justement qu'il faut " critiquer et apprécier Proudhon »[9]. Pointe ici une critique importante que Marx maintiendra toujours, critique aussi importante pour saisir ce qui sera la philosophie de Marx, et qui consiste à voir en la conception proudhonnienne une revendication de la propriété pour chacun, ce qui ferait alors que cette propriété ne serait plus pour reprendre la formule célèbre « le vol » mais une nouvelle forme de la propriété. Marx y voit alors « la victoire complète de la propriété privée »[10]. Tout le monde propriétaire ! L'horreur pour Marx, le triomphe de l'univers mesquin du repli sur soi et du calcul étriqué, l'apothéose de la petite bourgeoisie, mais sur ce point comme sur d'autres donc, il va falloir revenir.

La Sainte famille écrite fin 1844 sera l'écrit le plus élogieux de Marx sur Proudhon. Lénine plus tard, commentant le livre, dira que le ton y est très élogieux

---

8 Citée par P. Haubtmann dans *Marx et Proudhon*, p. 24.

9 *Manuscrits de 1844*, Paris, Éditions Sociales, 1969, trad. Bottigelli, p. 107.

10 *Ibid.*, p. 110.

bien que Marx « fasse quelques réserves »[11]. Au chapitre IV, répliquant à un écrit d'Edgar Bauer, l'exilé en France dira que l'ouvrage de Proudhon est « aussi important pour l'économie politique moderne que l'ouvrage de Sièyès : *Qu'est-ce que le tiers état ?* pour la politique moderne », qu'il a « pris au sérieux l'apparence humaine des rapports économiques, et il l'a crûment opposée à leur réalité inhumaine », qu'il a « démontré par le menu comment le mouvement du capital engendre la misère »[12]. Le même chapitre dira aussi, non sans quelque ironie, et avec les trois stratégies à la fois : « Proudhon parle français, tandis que nous parlons allemand et qu'il exprime à la française ce que nous exprimons à l'allemande[13] ». Il n'est pas si sûr que cela ici que l'allemand se traduise en français, surtout que Marx ne manquera pas de dire plus loin que celui dont il est proche fin 1844 je cite « reste dans le cadre de l'aliénation économique »[14], reprise d'une idée déposée donc dans les cahiers de l'été de cette même année.

L'Idéologie allemande est le théâtre de la même tactique. Face aux allemands, jeunes hégéliens contre lesquels Marx polémique, Proudhon est bon, en réalité, il est moins bon. Il reste qu'il est qualifié d'« excellent écrivain »[15] et qu'il lui est reconnu le très juste opposition qu'il opère entre les illusions des juristes et des économistes et leur propre pratique. Marx évoque encore le livre de Proudhon sorti en 1843 *la Création de l'ordre*, mais c'est alors pour dire, très vite, que « toutes les démonstrations sont fausses »[16]. *L'Idéologie allemande*, il faut le rappeler, malgré les tentatives de Marx et de

---

11 *Résumé de la Sainte famille*, dans *Œuvres complètes*, Éditions Sociales, Éditions du progrès, t. 38, p. 20.

12 *La Sainte famille*, Paris, éditions Sociales, 1969, trad. E. Cogniot, p. 42, 44, 46

13 *Ibid.*, p. 52.

14 *Ibid.*, p. 54.

15 *L'Idéologie allemande*, Paris, Éditions Sociales, 1976, trad. présentée par G. Badia, p. 210.

16 *Ibid.*, p. 545.

Engels, ne fut pas publiée. Les relations avec Proudhon sont encore bonnes, le prouve la lettre du 5 mai 1846 envoyée par Marx au bisontin. Cette lettre propose à Proudhon d'entrer dans une correspondance entre socialistes et communistes européens. Les échanges devraient permettre de s'informer les uns les autres, d'un pays à l'autre, des mouvements théoriques et pratiques sur les questions sociales et politiques. « De cette manière » écrit Marx « les différences d'opinion pourront se faire jour ; on arrivera à un échange d'idées et à une critique impartiale »[17]. Il s'agit d'essayer, dit encore Marx, par ce moyen « de poursuivre le mouvement social dans les différents pays, d'arriver à un intérêt riche et varié comme le travail d'un seul ne pourra jamais le réaliser ». La lettre porte encore d'autres points qui vont hérisser Proudhon, il y est parlé, cette lettre est écrite en français, « d'une surveillance à exercer sur les écrits populaires », Karl Grün y est dénoncé en post-scriptum, comme un « charlatan » « dangereux », « parasite », il compromettrait Proudhon vis-à-vis du public allemand. Un troisième point enfin arrêtera le Franc-comtois, la petite expression dans un coin de la lettre et qui dit simplement « au moment de l'action ». Ajoutons que cette lettre est très courtoise et reconnaît Proudhon au-delà des frontières : « quant à la France, nous croyons tous que nous ne pouvons y trouver un meilleur correspondant que vous ».

Proudhon fait le 17 mai 1846 une fort belle réponse. Il commence par marquer que la réalisation du projet de Marx serait très utile mais ajoute aussitôt qu'il va faire « quelques réserves »[18], réserves qui sont indiquées par l'auteur « comme suggérées par « divers passages » de la lettre. Venons à la première. Proudhon mentionne un passage de Marx : « j'applaudis de tout mon cœur à votre

---

17 *Correspondance Marx-Engels*, (ed. cit.), t. 1, p. 381.

18 Cette lettre est notamment publiée à la fin de l'édition donnée aux éditions du Groupe Fresnes Antony fédération anarchiste, dans La Collection anarchiste, des textes de Proudhon : *Philosophie de la misère* et de Marx : *Misère de la philosophie*, au t. 3, p. 325.

pensée de produire au jour toutes les opinions », mais visiblement il n'y croit guère, et professe aussitôt ce qu'il nomme son « anti-dogmatisme économique ». Il ne faut pas songer dit-il « à endoctriner le peuple », à « se poser en apôtres d'une nouvelle religion ; cette religion fut-elle celle de la logique, la religion de la raison ». Pierre Haubtmann, commentateur de Proudhon remarque « qu'à première vue cette mise en garde paraît bien surprenante », car dans la lettre de Marx « on chercherait en vain la moindre allusion à un dogmatisme « économique » quelconque ». Haubtmann remarque alors très justement que l'expression sur « la surveillance des écrits populaires » a dû irriter Proudhon, mais que ce dernier répond au-delà de la lettre de Marx, on peut ajouter qu'il le fait déjà par un argument qu'il développera dans *la Philosophie de la misère*. La seconde réserve de Proudhon est donc sur l'expression « au moment de l'action » dans laquelle il voit un appel à la révolution comme « coup de main », et il note alors cette phrase : « nous ne devons pas poser l'action révolutionnaire comme moyen de réforme sociale, parce que ce prétendu moyen serait tout simplement un appel à la force, à l'arbitraire, bref, une contradiction ». Il s'agit plutôt, dit notre auteur en une formule qui ne pouvait qu'appeler la vindicte de Marx, de « tourner, en économie politique, la théorie de la propriété contre la propriété ». Mais Proudhon ajoute à peine plus loin ce qui sera le passage célèbre, faut-il dire prémonitoire ? » je préfère donc brûler la propriété à petit feu, *plutôt que de lui donner une nouvelle force,* en faisant une Saint-Barthélémy des propriétaires ». Proudhon, on le sait, ajoute encore : « nos prolétaires ont une si grande soif de science, qu'on serait fort mal accueilli d'eux, si on n'avait à leur présenter à boire que du sang. Bref, il serait à mon avis, d'une mauvaise politique pour nous de parler en exterminateurs ».

La dernière réserve est sur Grün que Proudhon refuse de condamner, disant avec une profondeur qui n'est malgré tout pas certaine que « si nous étions tous millionnaires, les choses se passeraient mieux ; nous serions des saints et des anges », et ajoutant encore, cette

fois-ci avec une profondeur certaine « il faut vivre ». Avec subtilité, l'auteur de la lettre glisse au passage que grün lui a fait connaître, à lui français les écrits… d'un certain Marx et d'un certain Engels. Fin du premier acte. En octobre 1846 paraît la *Philosophie de la misère*.

Marx plus tard, en 1865, dira que Proudhon l'informa de la publication de ce livre « dans une lettre très détaillée ». Pas de trace ; il se serait en cette lettre trouver une phrase qui disait à son destinataire : « j'attends votre férule critique ». Marx alors commente : « celle-ci tomba sur lui (dans ma *Misère de la philosophie*) d'une façon qui brisa à tout jamais notre amitié »[19]. Cette réplique de Marx eut une répétition avant la vraie entrée en scène : ce fut la lettre écrite par lui à Annenkov, journaliste libéral Russe, le 28 décembre 1846. Cette lettre est célèbre essentiellement parce qu'elle expose les premiers pas de ce qui allait devenir le matérialisme historique, mais un passage assez conséquent a pour sujet Proudhon sur le dernier livre duquel on sollicite un avis. Le texte de Proudhon, Marx dit ne l'avoir alors que parcouru en deux jours, et ne donner maintenant que son « impression générale ». Cette impression est nette : « je vous avouerai franchement que je trouve le livre en général mauvais et très mauvais »[20], et Marx y va de ses formules talentueusement assassines qui annonce son pamphlet à venir : « M. Proudhon ne vous donne pas une fausse critique de l'économie politique parce qu'il est possesseur d'une philosophie ridicule, mais il vous donne une philosophie ridicule parce qu'il n'a pas compris l'état social actuel dans son engrénement, pour user d'un mot que M. Proudhon emprunte à Fourier comme beaucoup d'autres choses »[21]. Des deux bisontins, l'on voit lequel Marx incontestablement préférait ! La lettre donne alors quelques unes des pistes qui seront plus nettement

---

19 *Lettre à Schweitzer*, p. 13.

20 Dans *Correspondance Marx-Engels*, t. 1, p. 447.

21 *Ibid.*

suivies dans *Misère de la philosophie*, et qualifie la pensée de Proudhon de « naïveté sublime »[22].

La répétition en faite, il faut alors entrer en scène, pour nous l'acte II, qui veut suivre Marx pistant Proudhon, pour aller si je puis dire encore, à l'économie. Des stratégies mises en place par le premier nommé, au premier acte, contre le second, l'une est massivement employée dans ce texte rédigé donc début 1847, et il n'est peut-être pas mal de la prendre comme biais d'interprétation : celle du maniement ou du non maniement des langues. Le docteur allemand berlinois qui a alors 29 ans, qui est inconnu, qui écrit *Misère de la philosophie* en français, regarde de haut l'autodidacte bisontin, qui a 38 ans, qui est connu, mais qui ne lit pas l'anglais et l'allemand. Et autour de cela, en un sens, tout va tourner ! Proudhon n'a pas vraiment lu Ricardo et Hegel : s'il connaissait les langues il aurait pu les lire, stratégie de Marx qui veut métamorphoser Proudhon en auteur régional, pour Marx cela pouvait bien vouloir dire français, les Français dont il dira un peu plus tard dans les brouillons du *Capital* qui ne furent pas publiés, l'antienne que l'on entend je crois bien toujours : « leur qualité de crapauds (Marx nommait ainsi les français) les dispensant de savoir ce qu'on a écrit ou pensé outre-manche »[23] !

Commençons par Ricardo, Proudhon le mentionne mais il paraît bien ne pas dominer la conceptualité opérante dans ce chef d'œuvre écrit donc par un « riche banquier économiste distingué[24] » qu'est *des Principes de l'économie politique et de l'impôt*. Que fait Proudhon ? Il ne saisit pas vraiment, d'après Marx, la théorie de la valeur justement formulée par Ricardo. Proudhon définit la valeur d'une marchandise, ce qu'un produit vaut ce qui n'est pas forcément son prix, par le travail, suivant relativement en cela et Adam Smith et Jean Baptiste Say,

---

22 *Ibid.*, p. 452.

23 *Manuscrits de 1857-1858*, Paris, Éditions Sociales, 1980, trad. sous la resp. de J. P. Lefebvre, t. 2, p. 295.

24 *Misère de la philosophie*, éd. cit., t. 3, p. 247.

et non pas par le temps de travail comme il devrait le faire. Quelle conséquence ? À vrai dire d'abord Marx remarque que ce qu'entend Proudhon par travail manque de clarté, mais globalement il se dégage qu'il s'agit économiquement de ce qui relève des frais de production dont la part majeure est le salaire. Ce point soulevé, marquons maintenant la conséquence qui pour Marx n'est autre que la « naïveté sublime » du petit français franc comtois. Une marchandise a donc une valeur, et mystère révélé par l'économie politique, énigme levée du « hiéroglyphe » suivant le mot qu'emploiera Marx à la fin du livre I chapitre I du *Capital*, la valeur d'un produit n'est pas son prix. Une marchandise n'est pas vendue ce qu'elle vaut, elle est vendue plus chère ou moins chère que ce qu'elle vaut, très rarement à ce qu'elle vaut. D'où vient le problème ? La tentation est grande de mettre ce qui n'est rien moins qu'une anomalie sur le dos d'un commerce qui n'a pas encore compris l'idée de la justice et la nécessaire égalité qu'elle porte, les vendeurs se roulent les uns les autres par esprit de profit, alors qu'en réalité, si l'on se place du point de vue de la valeur, tout revient au même, ce que là, en un sens mais en un sens seulement là car la manière dont il le comprend n'est pas tout à fait juste, Proudhon saisit. J'ai beau roulé mon partenaire commercial, la valeur produite demeure la même, ma richesse singulière peut donc augmenter, mais au bout du compte si l'on peut dire la valeur retombera sur ses pieds, à force de se rouler les uns les autres, ainsi va le monde, le surcroît de prix que j'aurai extorqué finira par diminué en valeur, ou bien si je me suis accaparé tellement de valeur en extorquant à beaucoup d'autres la différence entre la valeur et le prix, je mettrai par un vol continu nombre de gens dans la misère.

La solution vient d'elle même, on dirait en bonne philosophie allemande, qu'elle est dans le passage à la conscience de soi, un penseur, un philosophe est cette conscience de soi mais il n'est que la chiquenaude que la venue d'un certain monde appelle. L'économie politique attend son philosophe qui va dire au monde ce qu'il faut faire, d'autant qu'après tout ce monde il est déjà en train

de le faire. Alors, comme eut dit Lénine, que faire ? réponse : le juste prix ! Expression que Proudhon n'emploiera que plus tard dans *l'Idée générale de la révolution* qu'il publiera en 1851. Il faut vendre au prix de production, qui est le juste prix, celui de la valeur. Il faut mettre fin au profit malhonnête, et l'idée est de substituer à terme l'échange au profit : un échange contractuel de produits décidé au prix donc de production. La tendance étant de ramener la production vers la consommation : j'échange ce que je produis pour des marchandises que je veux d'une manière ou d'une autre consommer, mais que je ne veux pas transformer en capital.

Soit ! Mais Proudhon affirme au § 1 du chapitre V de son livre la nécessité de la concurrence et ce pour deux raisons, la première que je laisse pour l'instant dans l'ombre, et la seconde qu'il faut mentionner maintenant car elle pose un problème, que l'on veuille ou non, incontestablement de fond : elle sert, cette concurrence de levier au désir de travail, et Proudhon nie alors contre les communistes, à sa manière qui fait rire Marx, l'idée d'un travail pour le travail, je cite : « s'il est indubitable que le travail comme manifestation la plus haute de la vie, de l'intelligence et de la liberté, porte avec soi son attrait, je nie que cet attrait puisse jamais être totalement séparé du motif d'utilité, et partant d'un retour d'égoïsme ; je nie, dis-je, le travail pour le travail, de même que je nie le style pour le style, l'amour pour l'amour, l'art pour l'art. Le style pour le style a produit de nos jours la littérature expéditive et l'improvisation sans idées ; l'amour pour l'amour conduit à la pédérastie, à l'onanisme et à la prostitution ; l'art pour l'art aboutit aux chinoiseries, à la caricature, au culte du laid. Quand l'homme ne cherche plus dans le travail que le plaisir et l'exercice, bientôt il cesse de travailler, il joue »[25].

Il faut donc la concurrence ! Revenons alors à la logique de l'attaque de Marx, elle tient d'abord dans une question : comment la pratique du juste prix est-elle possible là où la concurrence existe ? Si l'on résume la

---

25 *Philosophie de la misère*, Coll. anarchiste, t. 1, p. 181-182.

réponse que fait le docteur berlinois disons qu'il y a trois réponses possibles, et dans tous les cas elles sont, à vrai dire…impossibles ! Marx l'énonce de manière très serrée « ou vous voulez les justes proportions des siècles passés avec les moyens de production de notre époque, alors vous êtes à la fois réactionnaire et utopiste. Ou vous voulez le progrès sans l'anarchie : alors, pour conserver les forces productives abandonnez les échanges individuels »[26]. Traduisons dans le langage de nos trois réponses : ou bien Proudhon est réactionnaire, ou bien il est utopiste ce qui n'est que la dénégation triste d'être en fait pour la troisième solution qu'on abolit en parole pour mieux l'accepter en fait : celle d'être pour le capitalisme existant. Ricardo lui au moins est conséquent : il est un capitaliste dur, bourgeois, effectif, cynique, il n'est pas comme ces philosophes – Marx connaît son Descartes – qui affirment qu'on ne peut dire lorsque du haut de sa fenêtre l'on voit un chapeau qu'un chapeau se promène car l'on voit tout de suite l'homme qui est dessous, Ricardo, lui, sans état âme, nous allons y venir, transforme les hommes en chapeaux[27].

Réactionnaire : pour vendre au juste prix dans la concurrence, il faut dit Marx une concurrence faible, celle de l'économie où nous en sommes encore au service. Il faut un temps où la production n'est que peu développée, en un mot il faut un état précapitaliste de la concurrence. Or à l'époque du capitalisme, que rappelons le Marx admire, où tout est pris comme il a dit « dans les eaux glacées du calcul égoïste », la production se fait directement pour la valeur d'échange, pour le profit, c'est la grandeur de Marx d'avoir été l'un de ceux, et c'est en ébauche dans le texte contre Proudhon, qui ont permis de définir précisément le capitalisme : on ne connaît pas son client et ses besoins à l'avance, mais on produit à partir

---

26 *Misère de la philosophie*, t. 3, p. 209.

27 *Philosophie de la misère*, t. 3, p. 190 : « certes, le langage de Ricardo est on ne peut plus cynique. Mettre sur la même ligne les frais de la fabrication des chapeaux et les frais de l'entretien de l'homme, c'est transformer l'homme en chapeau ».

de l'argent, sur une large échelle, pour de l'argent. On ne part pas des besoins, on les invente, ce qui, pour Marx, est en un sens, et jusqu'à un certain point sublime. L'offre précède la demande et même la crée, et Marx de prendre l'exemple d'une femme entretenue devant la dentelle : elle vibre la dame ! mais la dentelle elle ne l'invente pas, elle la découvre et elle lui fait envie, mais elle n'a pas une demande éternelle de dentelle qui viendrait d'on ne sait où !

Elle pourrait cette dame, devenant raisonnable, ouvrir une boutique de cette dentelle avec un petit atelier de production, et vendre très raisonnablement au juste prix. Mais elle serait vite balayée par la grande production qui produirait, que dis-je ? produit, à moins cher pour une raison que Ricardo a bien vue. À moins que tout le monde fonctionne au juste prix, ce qui face au grand capitalisme dont la seule âme est un portefeuille, est au passage un vœu pieux, une utopie, mais qui, si l'on en admet un instant ce fonctionnement, conduirait à une production très limitée, il est vrai honorable, sans vol. Marx : « Proudhon n'imagine rien de mieux que de nous ramener au compagnon, ou tout au plus au maître artisan du Moyen Age »[28], ailleurs car il reviendra avec acharnement sur la question, il dira que la conception de Proudhon ne fait que nous renvoyer aux commencements, « voire au troc immédiat, au moment où nous examinons comment la valeur d'échange naît du produit »[29]. En effet, la concurrence conduit certains, seuls ou en association, à travailler plus, et même en vendant au juste prix à accumuler plus que les autres, immanquablement, dialectiquement naîtra l'argent, sous une forme ou sous une autre, et dès lors tout est parti : « dès lors », dira donc Marx dans les *Gründrisse* « que nous supposons l'argent, et quand ce ne seraient que des bons-heures, il nous faut aussi présupposer l'accumulation de cet argent et des contrats, des obligations, des charges fixes »[30]. Si une

---

28 *Ibid.*, p. 291.

29 *Manuscrits de 1857-1858*, t. 1, p. 250.

30 *Ibid.*, p. 70.

association se mettait à produire, pourquoi pas, une valeur d'échange, au juste prix, immanquablement le système et ses lois d'airain l'emporterait : « c'est un vœu aussi pieux que sot de demander » dit encore Marx que « la valeur d'échange ne se développe pas en capital, ou que le travail productif de valeur d'échange ne se développe pas en travail salarié »[31].

Finalement, aux yeux de Marx, Proudhon voit le petit commerce, le pense sous une forme honnête, et voudrait que cela soit le commerce, pure et simple utopie bien française à ce que dit le docteur berlinois, il l'écrira un peu plus tard dans une lettre datée du 8 août 1851 « le paysan français et le cordonnier français, le tailleur, le marchand apparaissent (à Proudhon) comme des données éternelles qu'il « faut accepter »[32]. Ou le retour au Moyen Age, ou le petit commerce, deux réponses, réactionnaires et utopiques, n'importe comment impraticables !

Rappelons au passage que Marx n'appelle pas son livre l'anti-Proudhon, mais *Misère de la philosophie*. Que le texte fait suite à l'*Idéologie allemande* où Marx a critiqué tous les philosophes, et même radicalement son maître Hegel, et le philosophie avec. Que veut dire le titre : que Proudhon est un philosophe, parmi d'autres, et que fait la philosophie, surtout dans sa partie dite la plus noble, la métaphysique ? Elle transforme des catégories économiques en catégories psychologiques et des catégories psychologiques en catégories économiques, les travestissant au passage en réalités brumeuses. Je sens en moi la faculté de choix entre un verre de bière et un verre de vin, psychologie, j'en déduis mon libre arbitre, ma grandeur métaphysique, sans voir que l'essentiel de mon choix est déterminé par un état de la production qui fait qu'il y a des verres de vin et des verres de bière comme il y a la dentelle de la femme entretenue. Celle-ci comme aurait dit Proudhon, avec profondeur, elle doit bien vivre, et son libre arbitre la conduit tout droit de sa dentelle à celui qui la soutient ! N'en disons pas plus, si, juste un

---

31 *Ibid.*, p. 189.

32 *Correspondance Marx-Engels*, *éd. cit.*, p. 287.

petit point, si Ricardo est « un riche banquier économiste distingué », Hegel lui est, dit Marx « un simple professeur de philosophie à l'Université de Berlin »[33].

Le fond de l'affaire, il est cependant dans la lecture de Ricardo : la première raison donnée par Proudhon dans sa défense de la concurrence, et que nous avons gardée sous silence, est le fait que ce qu'il a lu de Ricardo lui a indiqué, mais aussi une certaine logique de son système, que le prix du travail est fixé par la concurrence. Il ne peut être fixé par l'État, car qu'adviendrait-il alors de cette concurrence ? Mais dès lors remarque Marx, Ricardo emmène Proudhon dans le flux de son torrent capitaliste. Là est la question de la détermination de la valeur par le temps de travail, et le temps est très important, c'est dans ce jeu terrible que suivant la formule marxienne « le temps est tout, l'homme n'est plus rien ; il est tout au plus la carcasse du temps »[34]. Comment est en effet fixé le temps de travail qui détermine la valeur ? La concurrence très vite le réduit à n'être que le temps minimum de production pour parvenir à payer moins le salarié. Remarquons au passage que Marx laisse quasiment de côté en 1847 la question de l'accroissement de la richesse, qui nécessitera la théorie de la plus-value et que l'on sent déjà poindre. Revenons à la question qui est : comment diminuer le temps de travail pour produire à prix plus bas, pour créer de la valeur sans la payer dira plus tard l'auteur du *Capital* ? Trois moyens, qui peuvent se cumuler : 1) durcir la division du travail et le travail lui-même, mais tout le monde y viendra 2) introduire des machines dont la fonction capitaliste est de faire faire en une heure ce qu'on faisait en deux, tout le monde encore y viendra, 3) diminuer le prix de la force de travail, en parvenant à diminuer la valeur des marchandises de première nécessité, surtout vêtements et nourriture, ce qui ne peut s'obtenir qu'en diminuant le temps de travail pour ce qui est de la production de ces denrées, ce qui permettra par un effet en retour de baisser le salaire dont

---

33 *Misère de la philosophie*, p. 247.

34 *Ibid.*, p. 194.

il y aura « moins besoin » pour acheter ces denrées de base. Ricardo dit que cela marche comme cela et pas autrement, que l'on produise des chapeaux ou la nourriture vitale des hommes !

Dire que la concurrence fixe le prix du travail et vouloir produire au juste prix, remarque Marx « c'est au lieu de dire avec tout le monde : quand le temps est beau, on voit beaucoup de monde se promener », c'est dire avec M. Proudhon qu'il faut faire « promener son monde pour lui assurer du beau temps »[35]. Tout vient finalement de la manière qu'on pourrait dire idéaliste de fixer la valeur, la ramenant au prix du travail comme frais de production, on finit par faire du capital une petite escroquerie roublarde alors qu'il s'agit d'un système économique, ce que la fixation de la valeur par le temps de travail dans la concurrence fait voir. Marx dans des brouillons sera violemment ironique en le disant : « Proudhon qui entend bien les ânes braire, mais ne sait jamais dans quelle étable… n'entend rien à la détermination de la valeur… dans la pratique du commerce le capitaliste A peut baiser le capitaliste B. Ce que l'un empoche en trop, l'autre l'a en moins. Si on additionne les deux sommes échangées, on obtient une somme égale à la somme du temps de travail… qu'elle contient, et dont le capitaliste A aura par rapport à B, empoché plus que ce qu'il lui revenait »[36]. Escroquerie il peut y avoir, mais de là ne vient pas la valeur, et surtout pas le profit.

Allons vite sur le fait que Proudhon, ne parlant pas anglais, ne lit pas l'allemand. Pas plus qu'il ne domine Ricardo, il ne domine Hegel ! Ce dernier est, la chose est connue, le philosophe de la dialectique, que d'après Marx Proudhon comprend mal, la saisissant comme si elle fonctionnait comme les antinomies de Kant. Citons le passage clé de Marx : « ce qui constitue le mouvement dialectique, c'est la coexistence des deux côtés contradictoires, leu lutte et leur fusion en une catégorie nouvelle. Rien qu'à se poser le problème d'éliminer le

---

35 *Ibid.*, p. 200.

36 *Manuscrits de 1857-58*, t. 1, p. 363.

mauvais côté, on coupe court au mouvement dialectique »[37]. Dit autrement Proudhon confond la dialectique d'opposition de deux contraires avec ce que Hegel appelle dialectique spéculative, il met par conséquent en face l'une de l'autre deux choses, qui pour Hegel ne peuvent justement jamais l'être. Prenons un exemple : il ne serait pas faux de dire que pour Hegel la propriété privée est un vol, privée, elle prive les autres, mais dans la dialectique, le vol est relevé, *aufgehobend* diraient les allemands, par l'accord de la communauté qu'est l'État. La propriété est un vol admis et pardonné. Mais une fois acceptée la propriété garde en elle quelque chose du vol, même s'il est légal. Je jouis de ma propriété et ce qui me fait jouir ce n'est pas seulement mon avoir que j'aime, je jouis aussi de ce que les autres ne jouissent pas et voudraient bien jouir. Seulement, on l'a compris, on ne peut pas isoler dans cette propriété le mauvais côté du bon. Il en est de Hegel comme de Ricardo, des bourgeois durs, mais vrais. La propriété capitaliste c'est la réduction du salaire au meilleur taux d'exploitation ce qui n'est pas la même chose que la misère, on peut être très exploité et pas misérable, et s'il y a propriété privée, elle prive les autres. Point.

D'où la célèbre caractérisation que Marx a faite de Proudhon dans sa lettre à Annenkov : il voudrait, ce dernier, « la concurrence sans les conséquences funestes de la concurrence », la propriété sans les conséquences de la propriété, ce que voulait amener le juste prix. Rêve petit bourgeois que Marx exorcise de sa verve critique : « M. proudhon est de la tête aux pieds, philosophe, économiste de la petite bourgeoisie. Le petit bourgeois, dans une société avancée et par nécessité de son état, se fait d'une part socialiste, de l'autre part économiste, c'est-à-dire il est ébloui de la magnificence de la haute bourgeoisie et sympathise aux douleurs du peuple. Il est en même temps bourgeois et peuple. Il se vante dans le for intérieur de sa conscience, d'être impartial, d'avoir trouvé le juste équilibre, qui a la prétention de se

---

37 *Misère de la philosophie*, p. 257.

distinguer du juste milieu. Un tel petit bourgeois divinise la contradiction, car la contradiction est le fond de son être. Il n'est que la contradiction sociale mise en action ». Marx termine cependant disant que « M. Proudhon a le mérite d'être l'interprète scientifique de la petite bourgeoisie française, ce qui est un mérite réel, parce que la petite bourgeoisie sera partie intégrante de toutes les révolutions sociales qui se préparent »[38].

Proudhon annotera le texte de Marx, insistant parfois sur le fait que Marx dise ou dirait la même chose que lui, sans que ses annotations amorcent une réponse. Proudhon, qui pourtant un peu plus tard en 1851 écrira que « notre esprit est fait de telle sorte que la lumière, ne le saisit jamais mieux que lorsqu'elle jaillit du choc des idées…c'est Dieu même qui, en nous mettant au monde, nous a donné ce précepte : croissez, multipliez, travaillez et polémisez »[39], ne polémiquera pas. Son carnet numéroté VI contient une liste non datée d'articles à publier dans le journal le peuple, et au milieu de laquelle on relève ce titre : « Dr Marx ». Un peu plus tôt il avait écrit le 19 septembre 1847 à son ami Guillaumin « je ne sais comment le public français a pris ce dernier ouvrage ; mais le fait est qu'une troisième traduction vient d'être annoncée en Allemagne. J'ai reçu en même temps le libellé d'un docteur Marx, la *Misère de la philosophie*, en réponse à la *Philosophie de la misère*, – c'est un tissu de grossièretés, de calomnies, de falsifications, de plagiats ». Comme l'indique P. Haubtmann « pour les 14 volumes de *Correspondance*, c'est tout… »[40]. De 1847 à 1865, date de sa mort, dans tous les ouvrages qu'il fait paraître, aucun mot sur Marx. Le *Carnet* VI à la date du 20 septembre 1847 porte ces mots : « *Contradictions économiques* (autrement dit *la Philosophie de la misère*) tous ceux qui en ont parlé jusqu'ici l'ont fait avec une suprême mauvaise foi, envie, ou bêtise » parmi les noms qui

---

38 *Correspondance Marx-Engels*, t. 1, p. 458.

39 *Idée générale de la révolution*, Antony, éditions Tops-Trinquier, 2000, p. 121.

40 *Haubtmann, Marx et Proudhon*, p. 92 et p. 93.

suivent figure celui de Charles Marx. Au *Carnet* V à la date du 23 septembre 1847 se trouve une phrase, lapidaire « Marx est le ténia du socialisme ». En décembre de la même année, on lit ces lignes : « Heine, Weill et autres ne sont que des espions secrets ; Rothschild, Crémieux, Marx, Fould, êtres méchants, bilieux, envieux, âcres, etc., qui nous haïssent », le passage est précédé et suivi de diatribes anti-juives violentes. Il faut rappeler ici d'abord que Proudhon soupçonnait que son ami Grün venait d'etre expulsé de France sur dénonciation de Heine et de Weill, et pensait que peut-être Marx y était pour quelque chose. Rappeler aussi, avec Hanna Arendt, qu'à l'époque l'antisémitisme était aussi « de mode », et que Marx lui-même, pourtant deux fois petit fils de rabbin, avait violemment attaqué la religion juive, mais dans les termes de l'antisémitisme de l'époque, réduisant, de manière indigne pour un savant de sa trempe, ce qui est tout autant vrai de Proudhon, la religion juive et son histoire à l'esprit de l'argent[41].

Pourquoi Proudhon ne répliqua t-il pas ? Est-ce pour ne pas faire connaître Marx comme l'a soutenu Benoit Malon ? Est-ce comme l'a soutenu Daniel Halévy parce « qu'une réponse tout à fait honnête lui était difficile à donner »[42] ? Est-ce comme l'a soutenu Pierre Haubtmann à cause du déclenchement des événements du début de l'année 1848 ? Le seul fait est que Proudhon désormais se tait.

Tel n'est pas le cas de Marx, et outre le fait qu'il revient souvent rapidement sur le cas Proudhon dans ses textes dits économiques, le 8 août 1851 il envoie une longue lettre à Engels lui demandant son avis sur le livre *Idée générale de la révolution* qui vient de paraître et dont il recopie à la main de longs extraits. Engels répond, puis Marx le 14 août répond à la réponse disant qu'il voit dans le livre une « polémique contre le communisme » qui apparaît à Proudhon « sous sa version altérée de Cabet et

---

41 *Ibid.*, p. 93-96.

42 *Ibid.*, p. 96.

de Blanc »[43]. L'avis de Marx n'a pas changé mais il faut mentionner un court passage, élogieux, il faudra y revenir rapidement, où il est dit : « par rapport à Louis Blanc l'ouvrage est précieux, notamment en raison de ses insolentes tirades sur Rousseau, Robespierre, Dieu, la fraternité et autres billevesées »[44].

La suite, et pas tout à fait la fin, des relations des deux hommes vivants sera, si je puis dire, la mort de Proudhon et la lettre déjà mentionnée de Marx à Schweitzer. Marx y souffle donc le chaud et faut-il dire le froid : pauvre à côté de Fourier, faisant le « procès de la société du point de vue et avec les yeux d'un petit paysan (plus tard d'un petit-bourgeois français »[45], mais « d'un grand courage » lors de la révolution de 1848 lorsqu'il prononça son discours à l'assemblée le 31 juillet bien qu'il n'eut pas « d'intelligence de la situation ». « Tiraillé dans ses intérêts matériels et par conséquent », un par conséquent que Marx souligne, « dans ses vues religieuses, scientifiques et artistiques ; il est ainsi dans sa morale, il est ainsi *in everything*. Il est la contradiction faite homme. S'il est de plus, comme Proudhon, un homme d'esprit, il saura bientôt jongler avec ses propres contradictions et les transformer au gré des circonstances en paradoxes frappants, tapageurs, parfois scandaleux, parfois brillants. Charlatanisme scientifique et accommodements politiques sont inséparables d'un pareil point de vue. Il ne reste plus qu'un seul mobile, la vanité de l'individu, et, comme tous les vaniteux, il ne s'agit plus que de l'effet du moment, du succès du jour ». Marx terminera par une phrase à lui : « peut-être la postérité dira, pour caractériser la toute récente phase de l'histoire française, que Louis Bonaparte en fut le Napoléon et Proudhon le Rousseau-Voltaire »[46]. Phrase apparemment flatteuse mais il ne faut pas oublier que pour Marx l'histoire ne se répète que sous forme de comédie…

---

43 *Correspondance Marx-Engels*, t. 2, p. 285.

44 *Ibid.*, p. 288.

45 *Correspondance Marx-Engels*, t. 8, p. 11 et p. 12.

46 *Ibid.*, p. 18.

Tout est fini donc, entre les deux hommes, pas tout à fait, pour finir l'acte, une dernière scène : dans une lettre à Engels du 7 juin 1866, Marx, comme souvent, fulmine contre les « crapauds ». Ils sont des « sectateurs de Proudhon…qui pensent que toute l'Europe doit et va rester tranquillement assise sur son cul jusqu'à ce que Messieurs les Français aient supprimé « la misère et l'ignorance », tout en souffrant eux-mêmes de cette dernière en raison inverse du tapage qu'ils font avec leur « science sociale », ils sont grotesques »[47]. Seulement Marx doit ajouter entre parenthèses que parmi ces « sectateurs » comme il les nomme, se trouve « ses très bons amis d'ici »[48], Lafargue et Longuet. Lafargue et Longuet, est-il besoin de le rappeler, ce sont… ses gendres ! Ironie de l'histoire : ce sont des « crapauds ». Le fantôme de Proudhon bouge encore, il s'est installé chez Marx.

En un sens, il s'est bien installé chez Marx, il y est encore. Je voudrais m'arrêter pour finir, comme annoncé, sur un silence du grand allemand mort à Londres. Proudhon dans *la Philosophie de la misère* développe longuement une critique du communisme dont Marx ne dit quasiment pas mot.

Citons en quelques passages : le communisme, Proudhon l'appelle là la communauté : elle n'est autre « que l'exaltation de l'État, la glorification de la police »[49], « le secret du (communisme) consiste à substituer l'homme collectif à l'individu dans chacune des fonctions sociales, production, échange, consommation, éducation, famille. Et comme cette nouvelle évolution ne concilie et ne résout toujours rien, elle aboutit fatalement, aussi bien que les précédentes, à l'iniquité et à la misère »[50]. Encore : « ce système, si simple au dire des utopistes, devient tout à coup d'une inextricable complication, si l'on réfléchit

---

47 *Correspondance Marx-Engels*, t. 8, p. 278.

48 *Ibid.*, p. 278.

49 *Philosophie de la misère*, t. 3, p. 8

50 *Ibid.*, p. 9.

que l'homme est un être libre, réfractaire à la police et à la communauté, et que toute organisation qui fait violence à la liberté individuelle périra par la liberté individuelle. Ainsi, voit-on, dans les utopies socialistes, l'appropriation revenir toujours »[51]. Poursuivons « qu'est-ce que la communauté ? C'est l'idée économique de l'État, poussée jusqu'à l'absorption de la personnalité et de l'initiative individuelle »[52]. Toujours « de tous leurs préjugés inintelligents et rétrogrades, celui que les communistes caressent le plus est la dictature. Dictature de l'industrie, dictature du commerce, dictature de la pensée, dictature dans la vie sociale et dans la vie privée, dictature partout »[53]. À peine plus loin « le communisme…est le dégoût du travail, l'ennui de la vie, la suppression de la pensée, la mort du moi, l'affirmation du néant. Le communisme, dans la science comme dans la nature, est synonyme de nihilisme, d'indivision, d'immobilité, de nuit, de silence »[54]. Un dernier, le communisme « c'est la privation partout, c'est la privation toujours. La communauté, lâche et énervante, pauvre d'invention, pauvre d'exécution, pauvre de style, la communauté est la religion de la misère »[55].

Cent vingt ans après la mort de Marx et l'expérience historique du communisme, ces textes que j'ai choisis il est vrai en les isolant de la thématique d'ensemble de Proudhon, dont j'ai fait un choix rétrospectif, ne peuvent pas résonner comme ils le faisaient encore à la fin du XIXe siècle. Ils semblent de manière prémonitoire décrire une réalité ou ce qui l'a été.

Pourquoi de cela Marx n'avait-il donc dit mot ? Se contentant d'une remarque dans la *lettre à Annenkov* sur « le procès ridicule que Proudhon fait au communisme »[56].

---

51 *Ibid.*, p. 34.

52 *Ibid.*, p. 43.

53 *Ibid.*, p. 51.

54 *Ibid.*, p. 51.

55 *Ibid.*, p. 54.

56 *Correspondance Marx-Engels*, t. 1, p. 457.

Une raison majeure le justifie, elle est que lorsqu'il parle du communisme Proudhon parle des conceptions allant de Cabet à Platon, et pas de la conception de Marx qui n'est tout simplement pas encore formulée. Une seule phrase, mais elle est parfaitement logique si l'on revient à ce qui a été avancé dans l'analyse à partir de la loi de la valeur, avance dans *Misère de la philosophie*, cette conception. C'est la phrase suivante : « dans une société à venir, où l'antagonisme des classes aurait cessé, où il n'y aurait plus de classes, l'usage ne serait plus déterminé par le minimum du temps de production ; mais le temps de production sociale qu'on consacrerait aux différentes objets serait déterminé par leur degré d'utilité sociale »[57]. Il faut donc fixer la durée du temps de travail relativement à la production désirée et ne pas la laisser fixer par le jeu de la concurrence, qui porte l'exploitation. Il faut donc mettre fin à la concurrence. Lorsqu'il reviendra sur cette question du communisme en 1874 en discutant le programme du parti ouvrier allemand, Marx, logiquement, ne manquera pas de dire « au sein d'un ordre social communautaire, fondé sur la propriété commune des moyens de production, *les producteurs n'échangent pas leur produits* »[58]. Une telle chose est-elle possible ?

Marx savait fort bien qu'elle serait d'abord dure à imposer aux classes dominantes, dans la *lettre à Annenkov*, il parle des « guerres terribles qui se préparent entre les différentes classes d'une nation, entre les différentes nations », « de l'action pratique et violente des masses, qui seule peut résoudre ces collisions »[59]. Il termine aussi *Misère de la philosophie* par une citation terrible…d'une femme, d'une femme au nom d'homme, George Sand : « le combat ou la mort : la lutte sanguinaire, ou le néant. C'est ainsi que la question est invinciblement posée »[60].

---

57 *Misère de la philosophie*, p. 203.

58 *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt*, Paris, éditions Sociales, 1966, p. 29.

59 *Correspondance Marx-Engels*, t. 1, p. 456.

60 *Misère de la philosophie*, p. 321.

Il ne faut pas trop vite accuser Marx d'avoir tenu pour un détail ce qui a, en un sens donné raison historiquement à Proudhon. Il pensait que la fixation du temps de travail indépendamment de la concurrence, associée forcément à une réduction du temps de travail, permettrait la mise en place d'un communisme dont il avait une idée au fond shakespearienne, de libération de l'individualité contre la médiocrité misérable et l'étroitesse petite bourgeoise. Celle-ci apparaît dans une citation qu'il fait de Lemontey dans *Misère :* « nous sommes frappés d'admiration en voyant parmi les anciens le même personnage être à la fois dans un degré éminent, philosophe, poète, orateur, historien, prêtre, administrateur, général d'armée. Nos âmes s'épouvantent à l'aspect d'un si vaste domaine. Chacun plante sa haie et s'enferme dans son enclos. J'ignore si par cette découpure le champ s'agrandit mais je sais bien que l'homme se rapetisse »[61]. Marx pensait un homme qui pourrait passer de la poésie à la science, à l'histoire, au sport, à la technologie, sans se soucier de la concurrence et des affaires, de ses petites affaires. Est-ce impossible ?

Laissons cette question de côté en soulignant pour finir simplement deux points qui sont de convergence entre Proudhon et Marx et que j'ai jusqu'ici occultés :

1) le premier : la question du passage au socialisme, du changement de société, se pose pour Marx en termes économiques, et tient dans l'organisation économique de la valeur. Il s'agit de fixer le temps de travail. L'organisation de l'économique met fin au politique. Une fois l'agencement des biens organisé, il n'y a plus de politique. On fait autre chose.

Même si la politique tient une plus grande place chez Proudhon, il s'agit aussi essentiellement d'organiser la valeur. Il le répète à satiété, ce qu'il nomme « révolution », consiste dit-il « à substituer le régime économique et industriel au régime gouvernemental », « ce que nous mettons à la place de la centralisation politique, c'est la centralisation économique » « l'économie sociale, divinité

---

61 *Ibid*, p. 290.

peu connue, mène le monde. Qu'elle se présente hardiment ; qu'elle dise ses secrets, qu'elle donne son mot d'ordre, et toutes les nations, toutes les classes sont à ses pieds »[62]. Il n'y a donc pas vraiment de politique menant à une autre politique.

2) deuxièmement lorsqu'ils parlent de philosophie politique, nos deux auteurs, et ce n'est pas un hasard, lorsque Marx s'arrête sur le texte écrit par Proudhon en 1851, *L'Idée générale de la révolution*, nos deux auteurs ont une démarche très voisine qui consiste à la fois à attaquer et l'idée de démocratie et le contrat social de Rousseau. Marx l'a fait dans *la Question juive*, Proudhon le fait en 1851 sans avoir lu le texte de Marx. L'argument est globalement le même et très moderne. Il consiste à dire que là où il y a délégation du pouvoir à un arbitre, et même s'il s'agit d'un gouvernement démocratique issu d'un contrat social, nous sommes encore dans la théologie qui n'est qu'une manière de dire, la chose est très bien spécifiée par Proudhon, le besoin du père. Le gouvernement, même démocratique, est encore pris dans la forme de la famille et la liberté politique tient pour nos auteurs en la possibilité d'une politique qui ne soit plus une théologie.

Question donc : peut-il y avoir une politique de ce qu'on nomme aujourd'hui le « changement social » qui ne se limite pas à une économie ? Serait-ce une politique qui serait sans père ? La possibilité d'une telle chose n'est pas avérée. Le père réprime, rappelle à l'ordre, ce qui est l'un des aspects de l'autorité, mais il est aussi celui, second aspect de l'autorité, qui autorisant, comme on dit « prend sur lui », ce qui ne peut être le cas des contrats d'association.

Impossible donc d'être toujours sans père ! Dès lors la question de la fin pourrait être celle qui demande si l'on peut trouver la bonne distance à son père, mais il faudrait dire aussi à ses pères ?

HERVÉ TOUBOUL
UNIVERSITÉ DE FRANCHE-COMTÉ

---

62 *Idée générale de la révolution*, p. 262, 263 et 312.

PROUDHON, SEUL LECTEUR DE FOURIER

En 1837, Charles Fourier meurt à Paris, à l'âge de soixante-cinq ans. En 1838, Pierre Joseph Proudhon, alors âgé de vingt-neuf ans, vient d'obtenir son baccalauréat et une bourse pour études, il quitte Besançon pour Paris. Un an auparavant, l'année donc de la mort de Fourier, Proudhon rédige son premier livre, *Éléments primitifs des langues*. Tous deux sont nés à Besançon et les hasards des dates feraient de Proudhon le relayeur de Fourier. En témoigne l'anecdote suivante : alors âgé de vingt ans, Proudhon travaille dans une imprimerie en tant que prote, il lit ce qui s'imprime, nous sommes à Besançon en 1828, *Le Nouveau Monde Industriel* est sous presse. Proudhon lit les feuillets imprimés, il témoigne : « Six semaines entières, j'ai été le captif de ce bizarre génie ». Celui-ci, qu'il rencontre alors professionnellement, il le décrit, une quinzaine d'années après, en 1843 dans *De la Création de l'ordre dans l'Humanité* : « Il avait la tête moyenne, les épaules et la poitrine larges, l'habitude du corps nerveuses, les tempes serrées, le cerveau médiocre : un certain air d'enthousiasme répandu sur sa figure lui donnait l'air d'un dilettante en extase. Rien en lui n'annonçait l'homme de génie pas plus que le charlatan ». Ce portrait porte l'admiration et la désillusion suscitées par Fourier, admiratif, à vingt ans durant six semaines, mais comme le note Jonathan Beecher « Proudhon n'est pas homme à rester prisonnier très longtemps et avant même que le livre ne soit publié, il amuse ses collègues aux dépens de Fourier ; par la suite, il le critiquera sévèrement tant pour sa conception de la propriété et sa « détestable » morale que pour la façon dont « Saint Fourier » est adulé par ses disciples. Proudhon ne se départira pas d'un certain rapport d'attirance-répulsion envers l'œuvre. Il a quelque raison de pouvoir noter dans ses carnets, dix-sept ans après

cette unique rencontre : « Je suis le seul interprète que Fourier ait encore eu jusqu'ici[1] ».

Proudhon n'est certes pas Fourier et Fourier n'est pas Proudhon et, par-delà les divergences, on doit s'interroger sur ce qu'est cette *interprétation* dont Proudhon nous parle et dont il serait le porteur. Quand Beecher note, ailleurs, que Proudhon pensait avoir mieux compris Fourier que ceux qui se disaient être ses disciples [« *Proudhon's belief that he had understood Fourier better than Fourier's own disciples.* »[2]], cela pourrait donner indication. Cela serait plus envers les fouriéristes que vers Fourier qu'irait la colère et l'agacement proudhonniens. Sous cet angle on peut lire l'état des rapports avec Considerant traité de charlatan abuseur du public en vue de recruter pour sa propre secte [« *Considerant's charlatanism, according to Proudhon, consisted in the fact that he pandered to the public and presented Fourier as all things to all people in order to raise money and recruit new members for his sect.* »[3]]. On pourrait alors dire que Proudhon épargne Fourier et s'attaque aux fouriéristes. Ce qui confirme une des attitudes fondamentale chez Proudhon : ses combats sont actuels, ses ennemis sont dans le présent de l'action et donc de l'engagement du monde, plutôt que dans le passé. Ce qui, notons-le, en passant le distingue de Fourier qui, de manière récurrente rappelle les méfaits des théoriciens passés, les philosophes, à qui l'on doit l'aspect actuel du monde. Cependant c'est sur un autre aspect que je voudrais ici tenter une piste. Celle-ci aurait trait à ce que nous pouvons nommer l'autorisation. Celle du dire, de la prise de parole, du droit à la critique. Dans *Du principe de l'art et de sa destination sociale*, Proudhon conclut en dessinant le cadre révolutionnaire dans lequel devra s'inscrire tout projet artistique et culturel. Et se déclare sûr qu' « Un jour, les merveilles prédites par Fourier seront

---

1 Jonathan Beecher, *Fourier*, Paris, Fayard, 1993, p. 413.

2 Jonathan Beecher, *Victor Considerant, and the rise and fall of French Romantic socialism*, University of California Press, 2001, p. 155.

3 *Ibid.*, p. 154.

réalisées »[4]. On partirait de ceci, une proximité telle que Proudhon serait l'interprète de Fourier et que celui-ci aurait tracé les contours de ce qu'il s'agit de construire. Interprétation d'un côté, projection de l'autre. Il y aurait donc ceci, Fourier dessine l'axe et Proudhon le réalise théoriquement et pratiquement. Il faut ici se replacer dans le cadre de la méthode définie par Proudhon. Dans les *Confessions d'un révolutionnaire*, sous la forme d'un *curriculum vitæ* Proudhon rappelle le cadre de son travail de recherche. Et suivant le modèle cartésien il nous dit : « J'avais pris pour règle de mes jugements que tout principe qui, poussé à ses dernières conséquences, aboutirait à une contradiction, devait être tenu pour faux et nié ; et que si ce principe avait donné lieu à une institution, l'institution elle-même devait être considérée comme factice, comme une utopie »[5]. Signalons et abandonnons cette autre proximité d'avec Fourier dans l'utilisation du terme d'utopie, qui ne qualifie ni pour l'un ni pour l'autre sa propre philosophie. Mais considérons la règle, toute contradiction invalide ce qui la porte que cela soit un jugement ou une institution. Sur un autre versant, la contradiction n'est contradiction que parce qu'elle heurte ce qui serait une logique d'harmonie. L'axe fouriériste est ici, Proudhon se l'approprie sous une forme dérivée : « Le philosophe est incapable de découvrir par intuition la vérité ; et si c'est la société elle-même qu'il se propose de diriger, il court le risque de mettre ses vues propres, toujours fautives, à la place des lois éternelles de l'ordre, et de pousser la société aux abîmes. Il lui faut un guide : or quel peut être ce guide, sinon la loi du développement, la logique immanente de l'humanité même ? »[6] Comment atteindre à ce principe de développement ? Si l'individu aussi éclairé soit-il en est incapable, c'est parce qu'il en ignore la localisation et la

---

4 *Du principe de l'art et de sa destination sociale*, Dijon, Les Presses du Réel, 2002, p. 226.

5 *Les confessions d'un révolutionnaire*, Dijon, Les Presses du Réel, 2002, p. 165.

6 *Ibidem*, p. 169.

logique d'expression : « La société seule, l'être collectif, peut sans crainte d'une erreur absolue et immédiate, suivre son instinct et s'abandonner à son libre arbitre ; la raison supérieure qui est en elle, et qui se dégage peu à peu par les manifestations de la multitude et la réflexion des individus, la ramène toujours au droit chemin »[7]. On peut tirer de cela que le sens est collectif, l'individu ne peut y accéder qu'à la condition de se fondre dans l'esprit du collectif. L'enquête est nécessaire pour savoir ce que pense le monde. Dans *l'Avant-propos* de son ouvrage intitulé *Du Principe Fédératif*, Proudhon s'étonne de la réception de ses idées en Italie et en France, « Devenais-je fou, ou le monde s'était-il à mon insu mis à tourner en sens contraire ? »[8], la question nécessitait une remise en phase ou, pour le moins, une vérification de l'état des choses et du monde : « J'allais ainsi, interrogeant hommes et choses, cherchant dans l'angoisse et ne recueillant que des réponses désolées »[9]. La méthode dont les *Confessions d'un révolutionnaire* livrent la trame, interroge la fonction philosophe et le statut de ce qui s'écrit sous le label de la philosophie : « En tenant d'une main le fil des idées, et de l'autre celui de l'histoire, je devais, me figurais-je, pénétrer la pensée intime de la société ; je devenais prophète sans cesser d'être philosophe »[10]. Prophète et philosophe, l'alliance sur laquelle il sera notamment raillé par Marx, mérite attention. S'il ne s'agit pas ici de lire en détail la critique de Marx, retenons-en une constante. Marx fait la leçon, professeur d'Économie politique à qui n'y entendrait rien. Cette leçon touche précisément la dimension prophétique revendiquée par Proudhon. Il y aurait une double critique, tout d'abord une méconnaissance de la forme de rationalité pouvant rendre sens. L'économie politique telle qu'il l'utilise n'est qu'une sous-pratique (« Il est … au-dessous des économistes, puisque comme

---

7 *Ibid.*

8 *Du Principe Fédératif et de la nécessité de reconstituer le parti de la révolution*, Paris, Romillat, 1999, p. 26.

9 *Ibid.*, p. 27.

10 *Op. cit.*, p. 169.

philosophe, qui a sous la main une formule magique, il a cru pouvoir se dispenser d'entrer dans les détails purement économiques. »[11]). Proudhon en serait resté à une rationalité de type magique. Et pour ce qui concerne le sens de l'histoire il s'en couperait d'autant plus qu'il en ignorerait la nature réelle : « M. Proudhon ignore que l'histoire tout entière n'est qu'une transformation continue de la nature humaine »[12].

La leçon de choses, dans le domaine de l'économie, tendrait à renvoyer Proudhon à ses études tout comme sa lecture des philosophes le laisserait à côté de la caste. L'épigraphe introductif à *Misère de la philosophie*, joue de ce renvoi avec ironie (« En France, il a le droit d'être mauvais économiste, parce qu'il passe pour être bon philosophe allemand. En Allemagne, il a le droit d'être mauvais philosophe, parce qu'il passe pour être économiste français des plus forts. »[13]). Si nous noterons néanmoins que Marx consacre plus de cent pages, un ouvrage entier, à tenter de démonter la construction proudhonnienne, c'est plutôt sur la nature même du rejet et donc de l'exclusion, que j'aimerais ici tenter un tracé. Et c'est encore par la critique de Marx qu'on le fera passer : « Hegel n'a pas de problèmes à poser. Il n'a que la dialectique. M. Proudhon n'a de la dialectique de Hegel que le langage. Son mouvement dialectique, à lui, c'est la distinction dogmatique du bon et du mauvais. »[14]. Il faudrait partir de cela, cette distinction que Marx qualifie de dogmatique entre le bon et le mauvais. On voit poindre chez Marx un élément de critique de ce qui serait une morale, nous pouvons quant à nous y voir autre chose qui nous propulserait dans la modernité de Proudhon et peut-être montrerait une des limites de Marx. Il s'agirait de voir dans cette dialectique orientée dans la distinction bon/mauvais un élément qui dépasse la morale proprement dite pour entrer dans une perspective éthique. En cela ce que

---

11 Marx, *Misère de la philosophie*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1965, t. 1, p. 93.

12 *Id.*, p. 111.

13 *Id.*, p. 7.

14 *Id.*, p. 9.

développe Proudhon, mais aussi Fourier, serait contre la morale et contre sa critique, une éthique. On sait comment Deleuze origine dans sa lecture de Spinoza la distinction morale/éthique autour de la substitution au bien et au mal du bon et du mauvais. On peut voir dans cette distinction le fondement de ce qu'aujourd'hui on qualifie éthique. Si on notera la différence d'appréciation qui fait que Fourier et Proudhon divergent radicalement sur la nature du bon, il n'en subsiste cependant pas moins une identité d'approche. Celle-ci réside dans le fondement de la perception dans le vécu de la misère, dans l'origine plébéienne de leurs élaborations. L'engagement de Proudhon n'a pas dévié de ce qu'il annonçait de projet, lorsque candidat à la bourse Suard il écrivait : « Né et élevé au sein de la classe ouvrière, lui appartenant encore par le cœur et les affections, et surtout par la communauté des souffrances et des vœux ma plus grande joie serait de pouvoir désormais travailler sans relâche, par la science et la philosophie, avec toute l'énergie de ma volonté et toutes les puissances de mon esprit, à l'amélioration morale et intellectuelle de ceux que je me plais à nommer mes frères et mes compagnons… »[15]. Ce qu'énonce ainsi Proudhon c'est le lieu d'où il parle, ce qu'il dessine c'est un projet d'éducation ramenant ceux qui n'ont pas la parole à une fonction de parole. Un moment anecdotique vient préciser la chose. Dans le *troisième mémoire ou Lettre à M. Considerant*, Proudhon, qui avait été attaqué par un obscur phalanstérien, ou fouriériste, développe un texte qui le conduira a être jugé et finalement acquitté à Besançon en 1842. Le texte développe notamment le principe d'égalité. Outre l'égalité des salaires, la société future, ou société à construire organisera une égalité des conditions qui devrait conduire à une égalité des intelligences. On ne sait trop sur quel point devait porter la plainte, sur la critique de la propriété de toute évidence, sur la charge portée contre la presse aussi, mais sans doute sur ce fond de l'intelligence partagée. L'attaque est portée contre le fouriériste polytechnicien, par le bachelier tardif devenu

---

15 Cité *in* Jean Préposiet, *Histoire de l'anarchisme*, Paris, Tallandier, 1993, p. 155.

penseur autodidacte, (Proudhon a obtenu son baccalauréat à 29 ans), par le pauvre, né pauvre contre celui qui veut agir pour les pauvres, né dans une certaine abondance provinciale. Il y a dans ce texte tout un ressentiment qui s'exprime, il prend le génie pour cible : « Talent et génie ! mots sublimes, dont la société aime à récompenser, comme des sentinelles avancées sur sa route, les plus précoces de ses enfants ; mais mots funestes, qui ont produit plus d'esclaves que le nom de la liberté n'a fait de citoyens. Talent et génie ! À ces noms magiques, comme à une invocation de la Divinité, le troupeau des humains se prosterne ; la volonté expire dans les consciences subjuguées ; l'esprit s'arrête, enchaîné par la fascination de la peur. »[16]. Mais par delà le ressentiment, c'est toute une philosophie qui se génère. Celle-ci vient dire et dénoncer la monopolisation de la parole et de la pensée par la caste des philosophes, des journalistes et autres lettrés, elle vient dénoncer dans ce monopole une interdiction par la peur de toute expression non autorisée. Dans ces non autorisés, Fourier, l'illettré sans doute, Proudhon l'autodidacte assurément ; c'est en cela qu'il en est le prolongement. On ne peut pas comprendre Proudhon si on n'intègre pas cette dimension de la parole volée aux maîtres de la parole. Dans la *lettre à Considerant* ceci encore : « Laissez donc, laissez croître ces jeunes intelligences, qu'effrayent vos démonstrations de génie (…) Qui n'a pu concourir n'a point mérité le blâme, et nul n'a droit d'appeler lâche celui que la servitude a mutilé. »[17]. Ce n'est qu'une fois « délié » et rendu à la nature et à ce qu'il a droit de culture que l'individu peut et doit être jugé. C'est de ce droit que se revendique Proudhon vis-à-vis de ceux au regard desquels ils n'aurait aucun droit, ces génies tutélaires de la pensée. À un de ses correspondants qui ironise sur sa prétention à lui l'autodidacte à écrire en regard de Kant ou de Hegel, comme s'il y avait une impossibilité à exprimer de la philosophie si on n'était ni Kant ni Hegel, ou pour le moins membre de la caste, Proudhon rétorque : » Je crois volontiers que je ne

---

16 Cité *in* Sainte-Beuve, *Proudhon, sa vie et sa correspondance*, Paris, Costes, 1947, p. 115.

17 *Ibid.,* p. 116.

serai jamais un Kant ni un Leibnitz : trop de choses me manquent pour cela non de la part de la nature, mais du côté de la fortune. Mais je vous avoue que, depuis deux ou trois années, l'étude m'a appris à considérer sans frayeur tous ces grands génies qu'à si juste titre le vulgaire admire, et que je trouve beaucoup plus près de nous qu'il ne nous semble(…) J'en suis venu à croire, sans en être enorgueilli le moins du monde, que je pouvais (comme tout homme bien constitué du reste), acquérir par le travail et par une bonne méthode (…) la même puissance intellectuelle que ces hommes auxquels vous me comparez ironiquement. »[18].

Que finalement Proudhon, à la suite de Fourier, ait pu lui aussi intégrer ce panthéon des philosophes, semble indiquer la vérité de leur principe de travail et donne crédibilité à la thèse du libre déploiement de la nature sous son aspect passionnel chez Fourier, intellectuel chez Proudhon. Mais, combattants acharnés, l'un et l'autre, ils dessinent un lieu pour le combat. C'est celui où les pouvoirs s'impriment sur les individus en suscitant l'illusion d'une naturalité là où il n'y a qu'un déterminisme social. Ce lieu celui du savoir, celui de la philosophie s'écrit dans la voix professorale de Marx le lettré, de Considerant produit des grandes écoles. Ce que Proudhon nous dit c'est le pouvoir usurpé des institutions qui s'approprient le droit de penser et d'exprimer la pensée. Ce qu'il nous montre, à travers la confiscation de la pensée par une élite se reproduisant et se cooptant, c'est un lieu d'entrave, un lieu à saisir et à s'approprier. Si ce pouvoir résiste, se maintient l'illusion de l'élite, s'il cède, alors, nous dit Proudhon : « un jour viendra où l'immense majorité des humains, sans être identiques, seront équivalents de capacité, comme ils seront égaux par le salaire. »[19]

LOUIS UCCIANI
UNIVERSITÉ DE FRANCHE-COMTÉ

18 *Ibid.*, p. 113.

19 *Ibid.*

II. LECTURES DE PROUDHON

A) L'ASSOCIATION

JUSTICE ET CONTRAT DANS LA RÉPUBLIQUE DES ASSOCIATIONS DE PROUDHON

L'interprétation que je propose ici de l'œuvre de Proudhon s'inscrit dans le cadre d'une réflexion plus générale (Chanial, 2001). À travers celle-ci, j'ai tenté de renouer quelques fils d'une tradition politique qui peut encore aujourd'hui nous aider à esquisser une alternative critique au libéralisme politique. Cette tradition, je l'ai nommé l'associationnisme civique. Et c'est avant tout la place éventuelle de Proudhon dans cette tradition et son apport spécifique à celle-ci qui me retiendra.

Il me semble en effet que la systématisation aujourd'hui d'une alternative au libéralisme économique exige une critique du libéralisme politique contemporain – même si, bien sûr, on aurait tort d'identifier trop vite l'un à l'autre. Sous ses différentes formes, de David Gauthier à John Rawls, le libéralisme politique me parait reposer tout d'abord sur une morale ou une anthropologie non seulement radicalement individualiste mais surtout, en un sens large, utilitariste. Qu'il s'agisse de déterminer des principes de justice ou plus généralement de dessiner les traits d'une juste démocratie, d'une façon ou d'une autre, ces auteurs partent de l'hypothèse que nous sommes tous essentiellement des calculateurs impénitents, avant tout soucieux de leur seul intérêt personnel. Une société juste ou démocratique ne constitue dés lors rien d'autre qu'une société qui permet à chacun, individuellement, de maximiser ses préférences personnelles, de maximiser sa liberté individuelle. Elle se voit ainsi réduite à quelques règles de coexistence pacifique entre des sujets « mutuellement indifférents » (Rawls, 1987) les uns aux autres, déliés les uns des autres, et à ce titre tout à fait caractéristiques de l'actuelle société de marché.

Un second trait caractéristique de ces libéralismes contemporains, c'est leur défense d'une conception presqu'exclusivement négative de la liberté, définie avant

tout par l'absence de contraintes. Or, comme de nombreux auteurs l'ont rappelé[1], il a existé une autre conception de la liberté, avant même l'essor du libéralisme puis son triomphe idéologique. Cette conception positive cette fois de la liberté, comme refus de toute forme de domination et de servitude et non comme simple liberté de choix personnel, est au cœur d'une autre tradition politique, la tradition républicaine, et de l'idéal d'autonomie politique et d'auto-gouvernement qu'elle incarne.

C'est l'une des expressions, négligées, de la tradition républicaine que je me suis attaché à reconstituer, non celle qui voit dans la communauté nationale et dans l'État le seul espace possible de l'auto-gouvernement, mais celle qui radicalise cette exigence républicaine d'auto-gouvernement en la dispersant, en la disséminant dans une pluralité d'espaces d'engagement civique et de solidarité mutuelle, bref dans les associations. Suggérant d'identifier, selon la formule d'un militant ouvrier du début du 20e siècle, Eugène Fournière (1910), la République à l'auto-gouvernement des citoyens associés, cette tradition, l'associationnisme civique, me parait avoir pour source principale les socialismes français de l'association, de Pierre Leroux à Marcel Mauss. Le trait caractéristique de cette tradition repose sur l'articulation entre une morale résolument anti-utilitariste, une morale du don, de la sympathie, de la réciprocité ou de la Justice, et une politique de l'association qui, autre trait spécifique, prétend inscrire dans la sphère économique elle-même cette morale de la solidarité et cette exigence républicaine d'auto-gouvernement.

Dans cette perspective, étudier la République des associations chez Proudhon suppose que son œuvre et sa pratique militante relèveraient bien de cette tradition, indissociablement républicaine et associationniste. Or cela ne va pas de soi et il n'est pas sûr, du moins pas immédiat, que la démocratie ouvrière fédéraliste et

---

1 Voir notamment Skinner (2000), Pocock (1997), Petit (1997), Sandel (1996).

mutuelliste qu'il défend, notamment dans *La capacité politique des classes ouvrières* (1865), soit réductible à cet idéal et à ce modèle d'une république des associations. À bien des égards, tant son républicanisme que son associationnisme peuvent légitimement apparaître problématiques. Néanmoins, ce colloque, en m'invitant relire Proudhon avec plus de soin, m'a conduit non seulement à clarifier sa place dans cette constellation hétéroclite de l'associationnisme civique, mais à reconnaître dans son œuvre celle de l'une des figures les plus originales et les plus profondes de cette tradition.

C'est ce je voudrais tenter de démontrer, et cela en trois moments. Je reviendrai tout d'abord rapidement sur les ambiguïtés et les paradoxes tant du républicanisme et de l'associationnisme de Proudhon. J'essaierai alors de montrer que ces difficultés ne sont pas insurmontables dés lors que l'on met l'accent sur la notion-charnière de son œuvre, la notion de contrat. Je conclurai enfin en soulignant l'importance de sa théorie de la justice qui permet à Proudhon de dépasser un contractualisme trop étroit ou trop comptable – comme celui des théories libérales du contrat contemporaines – et lui permet d'articuler son républicanisme et son associationnisme à une morale résolument anti-utilitariste, une morale de la reconnaissance mutuelle.

Paradoxes et ambiguïtés du républicanisme et de l'associationnisme proudhoniens

Commençons par le républicanisme proudhonien. Dans une certaine mesure, celui-ci ne fait pas de doute. À tel point qu'un auteur américain, Steven Vincent (1984) a récemment proposé d'interpréter l'œuvre de Proudhon comme l'œuvre emblématique du socialisme républicain français. À l'évidence Proudhon partage cette conception fière de la liberté républicaine que j'évoquais en introduction. Ainsi affirme-t-il dans *L'idée générale de révolution au XIXe siècle* (1851, p. 268) : « Je ne suis pas libre quand je reçois d'un autre, cet autre s'appellât-il la Majorité de la Société, mon travail, mon salaire, la mesure

de mon droit et de mon devoir. Je ne suis pas libre davantage, ni dans ma souveraineté ni dans mon action, quand je suis contraint de me faire rédiger ma loi par un autre, cet autre fût-il le plus juste et le plus habile des arbitres. Je ne suis pas libre surtout quand je suis forcé de me donner un mandataire qui me gouverne, ce mandataire fût-il le plus dévoué des serviteurs ». L'idéal d'auto-gouvernement, le refus de tout asservissement semble bien ainsi au cœur de l'œuvre et de la sensibilité de Proudhon.

Pour autant, Proudhon ne semble jamais clairement préciser les ressorts de son républicanisme. Chaque fois qu'il pourrait le clarifier, il s'en détourne, botte en touche pourrait-on dire. Chacun connaît ce passage fameux du premier mémoire sur la propriété où il met en scène un dialogue fictif avec l'un de ses jeunes lecteurs qui l'interroge avec insistance sur la forme de gouvernement qui aurait ses faveurs. À sa suggestion : « vous êtes républicain ? », Proudhon répond : « Républicain oui ; mais ces mots ne précisent rien. *Res publica*, c'est la chose publique ; or quiconque veut la chose publique, sous quelque gouvernement que ce soit, peut se dire républicain. Les rois aussi sont républicains ». Le jeune lecteur persiste et lui demande tour à tour s'il est démocrate, monarchique, constitutionnel, favorable à un gouvernement mixte. Proudhon répond cinq fois non pour conclure : « quoique très ami de l'ordre, je suis dans toute la force du terme, anarchiste » (1840, p. 295).

Quelques années plus tard, au cœur de la révolution de 1848, dans un chapitre important de la *Solution du problème social*, il semble enfin s'engager à définir sa conception de la République, notamment pour distinguer République et démocratie. On apprend ainsi dans ce chapitre polémique que la démocratie, pêle-mêle, est « matérialiste », « athée », « rétrograde », « contradictoire », « doctrinaire », « exclusive », « plus chère que la monarchie », qu'elle est en fait rien d'autre que « l'idée de l'État étendue à l'infini » (1848, p. 86). Par contre, lorsqu'il s'agit, après ce démontage en règle de l'idée démocratique, de définir la République, Proudhon ne propose qu'une

formule laconique et, apparemment, un peu énigmatique : « La république est une anarchie positive » (*ibid.*, p. 87). Bref, au-delà des formules polémiques, au-delà de cette profession de foi anarchiste réitérée, Proudhon n'explicite guère son républicanisme. On en vient à avoir l'impression que celui-ci ne peut se définir que par la négation, négation non seulement de la représentation et de la délégation, mais aussi de tout modèle de législation ou de gouvernement direct. En effet, même l'idéal d'auto-gouvernement, au cœur des modèles de démocratie directe proposés par le fourieriste Considérant ou d'autres – relevant de ce qu'on appellerait aujourd'hui la démocratie participative – n'a aucune valeur à ses yeux, il s'agit encore de formules creuses et d'illusions. Pire encore, il n'est pas illégitime de se demander dans quelle mesure Proudhon peut faire profession de foi républicaine lorsqu'il affirme que procéder à la réforme sociale exige « l'extermination du pouvoir et de la politique » ou lorsqu'il confie dans ses Carnets de 1852 : « Je fais de la politique pour la tuer [pour] en finir avec la politique ». N'est-ce pas d'ailleurs cette haine, ce mépris pour la politique qui le conduit, comme le rappelle Hugo étonné, à refuser le nom de socialiste au profit de celui de « financier », ou ailleurs d' « homme d'affaire » ?

Il y a donc bien une ambiguïté forte du républicanisme proudhonien. Il en est de même de son associationnisme. Dans ses Carnets de 1845, vraisemblablement en réponse à Fourier qui prétendait avoir découvert le vendredi saint de 1819 le secret de l'association, Proudhon notait :

> *Association.* Il y a 18 ans, je me disais : si un homme de génie, savant universel, le premier en tout, par les lumières, la logique et l'éloquence, artiste et homme de guerre, industriel et négociant, d'une vertu et d'un courage à toute épreuve, apportant un secret, une panacée capable de convertir à lui tous les cœurs, se présentait pour réformer la société [...] cet homme, ce secret, cette réunion de tous les talents, je l'apporte avec la théorie de l'association.

Or, à partir de 1848, Proudhon change radicalement de ton et de propos. Alors que l'idée d'association devient presque un lieu commun tant que chez les socialistes et les républicains, alors que la commission du Luxembourg tente de la mettre en œuvre sous la férule de Louis Blanc, Proudhon ne conteste plus ce brevet d'invention. Au contraire, il fustige tout autant l'idée d'association que la pratique des associations ouvrières. Dans l'*Idée générale de la révolution*, il considère que les secondes n'ont « aucune vertu productive », qu'elles sont « de nature stérile, nuisible même, entrave à la liberté des travailleurs ». Quant au principe, à l'idée d'Association, il écrit dans ce même ouvrage, plus violemment encore : « L'association pour elle-même est un acte de pure religion, un lien surnaturel, sans valeur positive, un mythe » (1851, p. 166). Elle cacherait même « une arrière-pensée d'exploitation et de despotisme ». Une autre formule du même acabit, extraite cette fois du *Manuel du spéculateur à la bourse,* semble sceller le sort de l'association : « Moins l'homme est associé, plus il est libre, plus il est heureux». Néanmoins, au cours des années 1850, semble s'opérer un nouveau changement de perspective. Proudhon visite les sociétés ouvrières d'une part et d'autre part il observe, à travers le développement des sociétés de capitaux, que s'opère un processus de concentration, un « mouvement sociétaire » qui envahit toutes les branches de la production. Dans la quatrième édition du *Manuel* (1857), il en conclut, qu'on le veuille ou non, que l'avenir est à l'association, du moins dans la gestion des entreprises qui exigent une forte division des fonctions. Dans ce contexte, les associations ouvrières sont appelées par Proudhon à constituer le modèle alternatif à ces sociétés anonymes, permettant ainsi que ce mouvement général vers l'association ne conduise pas à l'asservissement et à la dépendance mais qu'il soit mis au service des travailleurs[2]. Ainsi, sans pour autant

---

2 Dans la conclusion du *Manuel*, il écrit ainsi : « Rendre l'ouvrier co-propriétaire de l'engin industriel et participant à ses bénéfices, au lieu de l'y enchaîner comme esclave : qui oserait

préconiser l'association pour les petites entreprises, Proudhon, dans la conclusion à son étude minutieuse (et alimentaire), consacrée aux *Réformes à opérer dans l'exploitation des chemins de fer* (1855), en vient à définir les compagnies ouvrières comme la « pierre d'attente de la République universelle », bref comme modèle général de gouvernement[3].

La république des associations comme république des contrats

Comment alors sortir de ces paradoxes et de ses ambiguïtés ? Je crois qu'une notion fondamentale permet d'articuler cet étrange républicanisme et ce rapport ambigu avec les associations. Cette notion, c'est la notion de contrat.

En fait, il y a bien une définition de la République dans l'*Idée générale de la révolution*, c'est la définition suivante : « Le régime des contrats, substitué au régime des lois, constitue le vrai gouvernement du peuple et du citoyen, la vraie souveraineté du Peuple, la République » (1851, p. 216). Tel est bien, en fait, le sens de cette identification apparemment énigmatique de la République à une « anarchie positive ». Première équation donc, la République, c'est la substitution du régime économique,

---

nier que telle ne soit la tendance du siècle ? (...) Qu'on ne s'y trompe pas : l'organisme industriel, détruit en 89, n'a disparu que pour faire place à un autre, plus profond, plus large, dégagé de tout privilège et retrempé dans la liberté et l'égalité populaire (...) Jadis, gouvernement, capital, propriété, science, jusqu'au travail, tout était caste ; maintenant, tout tend à devenir peuple » (1857, p. 493).

3 Plus précisément, Proudhon écrit : « Nous sommes si partisans de cette forme de société, que nous voudrions la démocratiser encore davantage, et la voir appliquer partout. C'est la pierre d'attente de la république universelle, que de faux architectes ont dédaignée, parce que la tradition monarchique, qui leur servait de modèle, ne leur avait pas fait connaître » (1855, p. 375).

c'est à dire, du régime des contrats – synonyme de liberté et de réciprocité – au « régime politique », c'est à dire le régime des lois – synonyme lui, sous toutes ses formes, de servitude et de tyrannie (*ibid.*, p.301). Si la République s'identifie ainsi au règne du contrat, le modèle contractuel de Proudhon, il faut ici le rappeler, n'est pas celui du contrat politique de Rousseau, mais celui du contrat de droit privé, synallagmatique et commutatif, voire du contrat d'échange commercial. Le contrat social, suggère-t-il, n'est-ce pas le commerce dans sa signification la plus élevée, c'est à dire, « l'acte par lequel l'homme et l'homme se déclarent essentiellement producteurs, *abdiquant l'un à l'égard de l'autre toute prétention au gouvernement* » (ibid., p.187, nous soulignons). Pour l'exprimer autrement, dans les termes des *Confessions* (1849), la seule constitution républicaine légitime et nécessaire ce n'est pas la « constitution politique » mais la « constitution sociale », telle qu'elle se génère spontanément dans la société[4].

D'où la solution au problème social qu'il préconise notamment dans *l'Idée générale de la Révolution* : l'organisation industrielle, bref la « République industrielle », c'est à dire l'organisation des forces économiques sous la loi suprême du contrat, en tant que l'idée de contrat est justement exclusive de l'idée de gouvernement. Tout, en effet, peut et doit se résoudre dans la seule « équation économique ». Par elle pourra se réaliser la République universelle. En conclusion de la septième étude, Proudhon en esquisse, sous le mode de l'évidence, la démonstration. Quelle est la raison d'être de l'institution gouvernementale ? L'anarchie économique.

---

4 « Voulez-vous, demande Proudhon, garantir à tous, avec la propriété légitimement acquise, le travail, l'assistance, le crédit, l'instruction, le bon marché, la liberté des opinions, la faculté de publication, l'égalité des moyens en un mot ? La constitution des forces économiques peut seule vous satisfaire. Mais, bien loin que cette constitution puisse s'établir par voie d'autorité, se greffer, en quelque façon, sur la constitution politique, elle est la négation de l'autorité même. Son principe n'est ni la force, ni le nombre : c'est une transaction, un contrat » (1849, p. 183).

Or, la révolution, en faisant cesser cette anarchie et en organisant, par la solidarité industrielle, les forces économiques, rend la centralisation politique sans objet. Ainsi poursuit-il, « l'institution gouvernementale abolie, remplacée par l'organisation économique, le problème de la République universelle est résolu ». Se dessine ainsi une première figure de la République proudhonienne, République sans politique, ou même contre la politique, au sens clastrien de la société contre l'État (Clastres, 1974).

Néanmoins, comme chacun l'a en mémoire, avec *Du principe fédératif* (1863) puis avec *La capacité politique classes ouvrières* (1865), Proudhon semble revenir sur son optimisme fondamental dans la capacité de la société à créer spontanément son ordre, à générer naturellement sa constitution sociale. Progressivement, l'idée tant décriée de gouvernement – donc d'autorité politique, donc d'État – fait retour et avec elle la nécessité d'une constitution politique, complétant en quelque sorte la constitution sociale. Néanmoins, la nouvelle figure cette fois-ci politique du contrat qu'il préconise, le contrat de fédération, ne constitue pas pour autant un contrat vertical, un pacte de soumission à un pouvoir, il s'agit bien d'un pacte d'association – d'un *pactum associationis* – horizontal. Sur le modèle du précédent contrat, le contrat politique doit donc, lui-aussi, être synallagmatique et commutatif. Ainsi, écrit-il, dans le *Principe fédératif*, il faut que « le citoyen entrant dans l'association ait autant à recevoir de l'État qu'il lui sacrifie » (1863, p. 105). Et si les associés au pacte fédératif (familles, communes, régions, États confédérés) doivent abandonner une part de leur souveraineté, la part qu'ils se réservent doit toujours être plus grande que celle qu'ils abandonnent.

En ce sens, le fédéralisme doit être compris comme la réalisation politique l'idéal républicain, tant il s'agit, comme il ne cesse de le souligner, « d'appliquer au pied de la lettre le principe de la souveraineté du peuple », de « fonder un ordre des choses où chaque membre de l'État gardant son indépendance, continuant d'agir en souverain, se gouvernerait lui-même, pendant que

l'autorité supérieure s'occuperait uniquement des affaires du groupe » (1865, chap. 15). Ce qu'il faut ici relever, afin de souligner la continuité de la réflexion de Proudhon, c'est qu'un principe commun préside à ces deux modèles de contrat : le principe de mutualité, essence même du contrat social sous toutes ses formes. Bref, comme il le rappelle dans *La capacité politique des classes ouvrières,* qu'il s'agisse de politique ou d 'économie, que l'on traite avec un marchand ou avec les pouvoir publics, il s'agit toujours d'un engagement volontaire et réciproque – le gouvernement n'est rien d'autre qu'un système de garanties mutuelles –, bref d'un échange égal, d'un échange de mutualité. Après tout, l'État n'est qu'un « monsieur » comme les autres avec lequel on doit traiter d'égal à égal.

Si c'est donc bien cette figure du contrat qui fonde l'idéal républicain de Proudhon, il reste à se demander quelle place y occupe l'association. Cette théorie du contrat permet-elle de justifier de la perspective d'une République des associations ? Je le crois, mais pour cela il faut minimiser ses polémiques incessantes avec ses contemporains et rechercher en quels termes il définit positivement ici ou là l'association. Une première remarque nous met sur la piste. Dans ses Carnets de 1846, Proudhon notait ainsi « *Association.* Le nom à donner au nouveau principe est celui de mutualité ». Plus tard, dans *La Capacité politique*, répondant aux auteurs du Manifeste des soixante – manifeste associationniste par excellence –, il réaffirme publiquement et solennellement cette identification :

> L'Association, dont les novateurs contemporains ont cherché la formule (…) que Fourier, artiste, mystique et prophète, nommait Harmonie (…), cette Association fameuse qui ne peut être ni la communauté (…) ni identifiée avec la constitution politique ou l'État (…), ni les Sociétés de commerce, en nom collectif et commandite, anonyme, participation ; concluons, dis-je, que l'association, que la Démocratie ouvrière persiste à invoquer comme la fin de toute servitude et la forme supérieure de toute civilisation, qui ne voit

> qu'elle n'est et ne peut être autre chose que la MUTUALITÉ ? (1865, p. 93).

Bref, comme la République se résout dans le contrat, donc dans ce qui en constitue l'essence, le principe de mutualité, l'association bien comprise doit s'y identifier à son tour. Elle est donc l'une des formes pratiques par laquelle se concrétise l'idéal contractuel (donc républicain) de Proudhon. Développons en quelques mots cette interprétation.

Pour l'auteur, nous l'avons rappelé, la réalisation de la République suppose la généralisation du régime des contrats tant dans la sphère économique que politique. Or généraliser ainsi les contrats, ne consiste en fait à rien d'autre qu'à généraliser les liens de réciprocité et de coopération volontaire. Dans *La Capacité politique*, Proudhon donne ainsi une définition très extensive de la mutualité : « formule de justice en vertu de laquelle les membres de la société, de quelques rangs, fortunes et conditions qu'ils soient – corporations ou individus, familles ou cités, industriels, agriculteurs et fonctionnaires – se promettent et se garantissent réciproquement service pour service, crédit pour crédit, (…) valeur pour valeur, (…) bonne foi pour bonne foi, vérité pour vérité, liberté pour liberté, propriété pour propriété » (1865, p. 203-204).

Afin de réaliser la République, donc la mutualité, il s'agit donc clairement pour Proudhon d'associer librement d'une part, ceux que l'anarchie économique désassocie et voue à l'exploitation mutuelle : les travailleurs entre eux, les producteurs et les consommateurs, les prêteurs et les emprunteurs ; et d'autre part ceux que le gouvernementalisme et le centralisme politique enrôlent de force. Bref la réalisation de la République exige de redéfinir les liens économiques et politiques comme des liens de réciprocité, basés sur la coopération libre et volontaire. Tel me semble être le sens du « double fédéralisme » proudhonien, économique et politique (ou géographique). La République, c'est alors l'être collectif vivant dans la coordination spontanée et équilibrée – grâce aux contrats – de ses fonctions tant économiques

que politiques. Elle s'identifie ainsi à un faisceau de groupes autonomes associés, s'auto-administrant, se coordonnant et coopérant mutuellement sans hiérarchie. C'est à ce titre que le contrat constitue pour Proudhon le pilier fondamental de la démocratie ouvrière. Ce contrat de mutualité généralisé est destiné à lier les hommes tant dans la sphère économique que politique sous la forme de ce qu'il nomme dans la *Capacité*, « l'association mutuelliste ».

Comme je viens de tenter de le montrer, il n'est donc pas illégitime d'interpréter son mutuellisme économique et son fédéralisme politique comme relevant de ce que j'ai appelé l'associationnisme civique. La République des associations, c'est bien pour Proudhon la réalisation authentique et achevée de la souveraineté effective du Peuple, de ces masses travailleuses « régnantes, gouvernantes d'abord dans les réunions de bienfaisance, dans les chambres de commerce, dans les corporations d'arts et métiers, dans les compagnies de travailleurs, dans les bourses, les académies, les écoles, les comices agricoles, et finalement dans les convocations électorales, les assemblées parlementaires et les conseils d'État (...) » (1865, p. 216).

La république des associations comme éthique et comme politique de la promesse

Il est tentant de conclure avec cette belle évocation de la République proudhonienne des associations où chacun prendrait part au gouvernement de la Cité sous tous ses aspects. Néanmoins, un ensemble de questions essentielles reste encore en suspens. Quel est le ciment de cette République des associations ? Pourquoi après tout les hommes devraient-ils s'associer ? Qu'est ce qui est au principe du ou des contrats proudhoniens ?

La réponse de Proudhon paraît simple. Elle se résume à une maxime, la maxime même de la mutualité. Celle-ci, suggère-t-il dans *La Capacité*, ne serait rien d'autre que celle du commerce : donnant/donnant. *Do ut des*. Certes

Proudhon ne fut jamais un apôtre du socialisme sentimental, mais, pour autant, faut-il en rester là ? La République des associations de Proudhon n'a-t-elle pour ciment que ce contractualisme étroit et comptable, régi par l'intérêt ou l'avantage mutuel seuls ? On aurait là un Proudhon crypto-libertarien[5] plus que libertaire ? Je voudrais ici pour conclure montrer que la morale contractuelle proudhonienne de la mutualité, et à travers elle la République des associations qu'elle fonde, se résout dans sa conception originale de la Justice qui me semble elle-même supposer une éthique de la reconnaissance mutuelle, une éthique et une politique de la promesse.

« Ce qui gouverne le monde, écrivait-il l'un de ses derniers textes, ce n'est ni l'Évangile, ni le Coran, ni Aristote, ni Voltaire ; ce n'est pas plus la constitution de 1852 que celle de 1793 ; c'est le *Livre de la Raison,* dont toutes les pages portent écrits en gros caractère ces deux mots uniques : au verso, *Doit* ; au recto *Avoir* » (1861, p.463). Ce n'est pas sans raison que C. Bouglé (1911) a caractérisé la sociologie de l'auteur du *Manuel d'un spéculateur en Bourse* et de l'initiateur contrarié de la *Banque du Peuple* de sociologie d'économiste et de comptable. Si Proudhon pouvait se définir comme un financier, un adepte exclusif des « solutions banquières », s'il conseillait aux réformateurs sociaux, plutôt que de s'égarer dans des débats abscons, d'aller consulter le livre des comptes d'un quelconque artisan, c'est qu'il croyait que la solution du problème social relevait d'abord d'une bonne comptabilité. Non pas de la force publique mais de « l'identité des intérêts » que leur juste calcul pourrait garantir. Or ce juste calcul de l'utile semble bien chez Proudhon se résoudre à l'exclusif registre de l'équivalence, à la juste pesée, à la règle de la réciprocité. *Do ut des*[6].

---

5 Au sens du libertarisme de Robert Nozick (1984).

6 M. Leroy résume ainsi cette conception étroitement « comptable : Chacun ne doit recevoir que son dû, ce dû de réciprocité. La balance est l'outil symbolique de toutes les transactions humaines » (1950, p. 474). Bouglé rappelle même que Proudhon, « le plus scrupuleux des débiteurs », appliquait très strictement

Rien pour rien. Dans les affaires économiques, la loi du talion devient ainsi une bénédiction. Bien sûr, ceux pour qui les choses de pure utilité semblent mesquines, pourraient ne voir là que sécheresse et vulgarité et dénigrer cet idéal bien éloigné de la fraternité tant rêvée. Cet idéal pourrait, au mieux, plaire à des commis, à des experts en écriture de commerce. À ceux-là, Proudhon répond : « Occupez-vous d'abord du ménage, *Oeconomia*, l'idéal viendra tout seul (...) pourvu qu'on lui donne à boire et à manger, il ne tarde pas à devenir florissant ». D'ailleurs dans une telle organisation mutualiste, l'égoïsme n'est plus à craindre et la charité est vouée à devenir une vertu de plus en plus inutile : « de quelle vertu privée ou sociale accuserez-vous de manquer des hommes qui se promettent réciproquement tout, qui, sans accorder *rien pour rien*, se garantissent tout, s'assurent tout, *se donnent tout* : Instruction, Travail, Echange, Patrimoine, Richesse, Sécurité ? » (1865, p. 204)

Se donner tout, sans accorder rien pour rien. Cette étrange formule résume bien les tensions à l'œuvre dans la morale proudhonienne. Rien sans rien. Ses violentes diatribes contre les doctrines, principalement communistes, de la fraternité expriment surtout son refus du sacrifice et de l'abnégation du moi, son refus radical d'un dévouement rendu obligatoire[7]. Son apologie, souvent provocatrice, des « moeurs utilitaires » est d'abord adressée à ce socialisme qui s'est fait sentimental, évangélique voire théocratique alors que la Révolution exigeait qu'il se fasse justicier. On pourrait alors croire que la justice comptable de Proudhon s'identifie à l'utilité bien pesée. Comme le suggère Fournière (1904, p.135), le « comptabilisme social » de Proudhon – qu'il qualifie à l'occasion de « benthamiste révolutionnaire » – ne serait

---

dans sa vie personnelle ce registre de l'équivalence à tel point qu'il renvoyait à ses amis les cadeaux les plus généreux !

7 Dans les *Contradictions économiques* (1846), Proudhon confie : « si, à l'occasion, je suis entraîné à vous secourir, je le ferai de bonne grâce ; mais je ne veux pas être contraint. Me contraindre au dévouement, c'est m'assassiner ».

alors rien d'autre qu'un utilitarisme. Une telle interprétation supposerait que Proudhon identifie le juste à l'utile. Or cette identification, il la réfute explicitement. Comme le Proudhon économiste combat le socialisme sentimental, le Proudhon moraliste combat l'immoralisme des économistes. Ses toutes aussi violentes polémiques contre l'économie anglaise expriment en effet un second refus, celui d'une morale fondée sur l'intérêt personnel. Proudhon ne cesse de le répéter, il est impossible de déduire la morale de l'économie, comme l'ont suggéré les « utilitaires ». La morale ne se confond pas plus avec les intérêts que le juste ne coïncide avec l'utile[8].

En fait, selon Proudhon, il n'y a pas de réciprocité ni de contrat sans confiance mutuelle. Or rien, dans l'exclusive préoccupation de l'intérêt personnel, n'oblige à souscrire des contrats justes ni même à respecter les contrats souscrits. La règle de l'utilité n'impose aucun devoir de *fair-play* et laisse la voie ouverte aux stratégies des resquilleurs[9]. Les calculs, légitimes, de chacun présupposent leur capacité à respecter les liens qui les unissent. Ils exigent une « atmosphère d'honnêteté »[10]. S'il

---

8 Dans une longue note du premier volume de la *Justice*, Proudhon n'hésite pas à se réclamer du philosophe écossais Hutcheson. Comme lui, il considère que la vertu résulte d'une disposition naturelle, d'un sens interne, le sens moral et non de l'amour-propre ou de l'intérêt égoïste. Il salue ainsi chez Hutcheson un auteur qui « diffère radicalement des écrivains anglais, on pourrait presque dire de la nation anglaise, pour qui la Justice ne se distingue pas de l'utilité » (1858, t. 1, p. 463).

9 « Imaginez, suggère en ce sens Bouglé, que l'un des échangistes qu'il met en présence conserve la secrète pensée de grossir ses bénéfices au delà de ce qui est dû à son travail, en tirant profit des aléas favorables : n'en serait-ce pas assez pour ruiner tout le système ? (...) Proudhon économiste a besoin que Proudhon moraliste lui balaie la route » (1911., p. 192-193).

10 À cette formule de Bouglé fait écho celle de Mauss, lorsqu'il définit le don comme une « atmosphère » : « Une partie considérable de notre morale et de notre vie elle-même stationne

faut savoir compter, il faut aussi savoir (tout) donner. L'enthousiasme comptable de Proudhon est donc indissociable d'un enthousiasme moral, d'une « *foi juridique* qui, en élevant les âmes au-dessus de leurs appétits égoïstes, les rendent plus heureuses du respect du droit d'autrui que de leur propre fortune » (Bouglé, 1911, p. 218). C'est bien cette double exigence, apparemment contradictoire, que sa théorie de la justice, ébauchée dés son premier mémoire sur la propriété, puis complétée dans son œuvre maîtresse, *De la Justice*, va tenter de conjoindre.

La justice, précise-t-il dans ce dernier texte, « c'est le respect, spontanément éprouvé et réciproquement garanti, de la dignité humaine, en quelque personne et dans quelque circonstance qu'elle se trouve compromise et à quelque risque que nous expose sa défense » (1858, t. 1, p. 423). Elle relève donc à la fois d'une idée, d'une équation, le rapport d'égalité, qui exige de donner et de rendre la justice, c'est à dire de se reconnaître mutuellement le respect et, d'autre part, d'un sentiment impérieux, d'une capacité d'enthousiasme, d'une « puissance de l'âme ». Ce sentiment, le sentiment de la dignité personnelle, nous le ressentons d'abord en nous. Puis, devant nos semblables, ce sentiment se généralise, pour devenir le sentiment de la dignité humaine. Cette faculté du moi individuel de sentir sa dignité en autrui constitue, souligne Proudhon, une forme *a priori* de la raison pratique. Si la Justice est supérieure à l'intérêt, elle est aussi supérieure à l'amour et à tous les sentiments d'affection, car elle est non seulement pure de tout élément mystique, mais surtout parfaitement gratuite et impersonnelle. Immanente, la justice n'est le moyen d'aucun salut. Elle est à elle-même sa propre récompense. Le « sacrifice de Justice » est la félicité même, « l'égoïsme de justice » l'antithèse de l'égoïsme : « Être prêt en toute circonstance à prendre avec énergie et, au besoin contre

---

toujours dans cette même atmosphère du don, de l'obligation et de la liberté mêlées » (Mauss, 1989, p. 158).

soi-même, la défense de cette dignité ; voilà la justice » (1858, t. 1, p. 414)..

Or si ce principe est immanent, intime à l'homme, c'est que s'y révèle son essence, c'est à dire son essence sociale. Le fait moral est déjà pour Proudhon un fait social. « La morale, c'est une révélation que la société, le collectif fait à l'homme, à l'individu ». Elle ne se déduit ni de l'économie, ni de la métaphysique, mais de l' « Essence sociale, de l'être collectif qui nous contient et nous pénètre, et qui, par son influence, sa révélation, achève la constitution de notre âme »[11]. Le respect de la dignité personnelle n'est donc possible que par l'immersion de l'individu dans la société, comprise comme une totalité spécifiquement morale, dans le social compris comme un « esprit transpersonnel » (Gurvitch, 1931). L'être collectif constitue ainsi la racine même de l'obligation morale, mais aussi de la liberté. Dans et par la Justice ainsi redéfinie, individu et société ne s'opposent plus, mais se concilient. « Par la justice chacun de nous se sent à la fois comme personne et collectivité, individu et famille, citoyen et peuple, homme et humanité » (1858, t. 1, p. 414). La Justice, c'est la « liberté socialisée », la dignité « multipliée par la somme des rapports que suppose la vie sociale » (*ibid.*, p. 316). C'est la « force » ou la « raison collective » consacrant le droit personnel. La pensée comptable de Proudhon, sa fascination pour le livre de caisse, ne s'opposent donc pas à l'idéal de justice qu'il défend, pas plus que sa sociologie de l'être collectif ne contredit son individualisme normatif.

Allons plus loin. Si Proudhon, parce qu'il se défie tout autant de la doctrine de l'intérêt bien entendu que des théories mystiques de l'amour universel, voit dans le contrat l'exclusive expression d'une justice réaliste, il ne réduit jamais celui-ci à l'accord de volontés subjectives autonomes. En fait, sa rhétorique du contrat est en partie trompeuse. Si la loi de la justice est immuable et objective, les contrats qui la mettent en œuvre ou qui l'approchent, sont irrévocables dans leur nature même.

---

11 *Lettre à Cournot de 1853*, cité in Bouglé (1911, p. 219).

Leur modèle est bien davantage celui du serment, de la promesse, du pacte de confiance : « Des hommes après avoir fait entre eux un pacte de probité, de loyauté, de garantie et d'honneur, ne peuvent pas se dire en se séparant ; nous nous étions trompés ; maintenant nous allons redevenir menteurs et fripons ; nous y gagnerons davantage » (1865, p. 195). Bref, conclut-il plus loin, « on ne revient pas d'un pacte, d'une profession de foi, comme de la profession de foi mutuelliste, comme le pacte fédératif (*ibid.*, p. 222). Cette fidélité au pacte, quelqu'en soit le prix et au besoin contre son propre intérêt, résume la loi de la justice, ce droit d'exiger des autres le respect de sa propre dignité et le devoir de respecter cette dignité en autrui. Elle exprime cette « foi juridique », sans laquelle il n'y aurait de sens de se « donner tout », dés lors que l'on s'est accordé rien pour rien.

Au terme de ce parcours, il apparaît je crois assez clairement que c'est la notion de Justice qui, ultimement, donne pour Proudhon le concept de contrat, c'est-à-dire, dans les termes synthétiques de *La Justice et l'Église dans la Révolution*, cet « acte par lequel les hommes se formant en groupe déclare *ipso facto* l'identité et la solidarité de leurs dignités respectives, se reconnaissent réciproquement souverains et se portent l'un pour l'autre garants » (*De la Justice*, 5e étude). Le principe de mutualité ne s'identifie donc pas à une simple règle comptable. Il est ainsi indissociable d'une morale de la reconnaissance mutuelle qui constitue en fait le pilier normatif de la République des associations proudhonienne. C'est dans une telle perspective que doivent être lus, dans leur ordre lexicologique, les deux articles du code révolutionnaire, tels qu'il les formule dans cet ouvrage :

> Réciprocité de respect. 1er article du code révolutionnaire Réciprocité de service, c'est à dire réciprocité dans la propriété, le travail, le crédit, l'échange, l'impôt, la critique, le pouvoir, le jugement : 2ème article.

Assise sur cette morale de la reconnaissance mutuelle, la République des associations de Proudhon

nous invite ainsi à penser le lien politique lui-même comme un lien de réciprocité. C'est alors peut-être sur le modèle d'une « alliance » conclue entre des individus qui ont convenu entre eux de l'existence de liens mutuels et qui s'engagent à les respecter, que Proudhon nous suggère, à l'instar d'H. Arendt (1972), de penser la République. À travers ces multiples contrats, la force de la République s'identifie alors à la force d'un engagement réciproque qui exige la confiance de tous en vers tous et s'en nourrit. À ce titre la République des associations de Proudhon – cette République des contrats – relève de ce que j'appellerai volontiers une éthique et une politique de la promesse.

PHILIPPE CHANIAL
MAÎTRE DE CONFÉRENCES EN SOCIOLOGIE
UNIVERSITÉ DE CAEN
(LASAR/GEODE)

Références bibliographiques

ARENDT H., 1972, « La désobéissance civile », in *Du mensonge à la violence*, Calmann-Lévy, Paris.

BOUGLÉ C., 1911, *La Sociologie de Proudhon*, A. Colin, Paris.

CHANIAL P., 2001, *Justice, don et association. La délicate essence de la démocratie*, La Découverte/MAUSS, Paris.

CLASTRES P., 1974, *La société contre l'État*, Éditions de Minuit, Paris.

FOURNIÈRE E., 1904, *Les Théories socialistes au XIXe siècle,* Alcan, Paris.

– 1910, *La Sociocratie. Essai de politique positive,* Giard et Brière, Paris.

GAUTHIER D., 1986, *Morals by Agreement*, Clarendon Press, Oxford.

LEROY M., 1950, *Histoire des idées sociales,* t.2, Gallimard, Paris.

MAUSS M, 1989, « Essai sur le don », *in Sociologie et Anthropologie*, PUF, Paris.

GURVITCH G., 1931, *L'Idée de droit social,* Sirey, 2001, Paris.

NOZICK R., 1984, *Anarchie, État et Utopie*, PUF, Paris.

PETIT P., 1997, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Clarendon Press, Oxford.

POCOCK J.G.A, 1997, *Le moment machiavelien. La pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique*, PUF, Paris.

PROUDHON P-J, 1840, *Qu'est-ce que la propriété ? ou recherches sur le principe du droit et du gouvernement,* Garnier-Flammarion, Paris (1966).

– 1848, *Solution du problème social*, A.Lacroix, Verboeckhoven et Cie éditeurs, Bruxelles (1868).

– 1849, *Confessions d'un révolutionnaire*, Tops-Trinquier, Paris (1997).

– 1851, *Idée générale de la révolution au XIXe siècle*, in édition de Bouglé C. et Moysser H. des *Œuvres complètes de P.J Proudhon*, Marcel Rivière, Paris.

– 1855, *Des réformes à opérer dans l'exploitation des chemins de fer*, Garnier Frères, Paris.

– 1857, *Manuel du spéculateur à la bourse*, Garnier frères, Paris.

– 1858, *De la justice dans la révolution et l'Église*, édition de Bouglé C et Moysser H. des *Œuvres complètes de P.J Proudhon*, Marcel Rivière, Paris.

– 1861, *La guerre et la paix*, in *ibid.*

- 1863, *Du principe fédératif*, Romillat, Paris (1999).

- 1865, *De la capacité politique des classes ouvrières*, éd. Slatkine, Genève.

RAWLS J., 1987, *Théorie de la Justice*, Seuil, Paris.

SANDEL M., 1996, *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.

SKINNER Q., 2000, *La liberté avant le libéralisme*, Seuil, Paris.

VINCENT K. S., 1984, *P.-J. Proudhon and the Rise of French Republican Socialism*, Oxford University Press, Oxford.

NOTE SUR LE MUTUELLISME PROUDHONIEN*

Dans une œuvre aussi abondante que touffue, non dépourvue de contradictions (Proudhon ne se relisait pas) il n'est pas facile d'isoler un point particulier. Malgré cela, on se risquera à examiner une conception proudhonienne jugée essentielle par le « père de l'anarchisme », conception qui a eu une profonde influence sur la fraction anti-autoritaire de la Première Internationale et sur le syndicalisme ouvrier.

Il s'agit de l'idée de *mutualisme*.

On remarquera en premier lieu que le mutualisme, chez Proudhon, n'est pas une construction *a priori*, une norme abstraite. Il la fait dériver de l'observation de la vie réelle et du mode de production. En effet, par les conditions de la division du travail et du mode collectif de production, les travailleurs se trouvent nécessairement, « naturellement » placés dans une situation d'association et de solidarité pratiques. Partant de là, on peut songer à l'organisation volontaire et rationnelle de cet état de fait que Proudhon nomme *force économique*.

Plus « sociologue » qu'« historien » Proudhon considère la société comme un tissu de relations réciproques. C'est que l'homme est par nature un animal social. Aucune convention n'est à l'origine de l'existence collective des hommes. D'où le rejet de la théorie du *contrat social* à la manière de Rousseau, la bête noire du Bisontin.

Ici Proudhon partage visiblement le point de vue des traditionalistes : Louis de Bonald (1754-1840) et Joseph de Maistre (1753-1821). La société humaine est bien un fait de nature. Elle ne résulte d'aucun pacte par lequel les

---

* Texte ayant fait l'objet d'une communication au Colloque Proudhon de Besançon du 9 avril 2004, à l'occasion du VIIe Congrès de l'IFA.

individus se seraient dessaisis de leur liberté naturelle entre les mains d'une autorité prétendue arbitrale.

C'est la vie en commun, la division du travail et l'unité d'action collective des producteurs qui créent le lien social. Non pas quelque hypothétique *délibération*. D'ailleurs Proudhon souligne que les lois qui règlent la production, la répartition et la gestion résultent objectivement de rapports humains réels, indépendamment de la volonté et de la connaissance des individus. Une loi ne s'invente pas, dit Proudhon, elle se découvre.

L'idée de forces économiques lui sert à désigner certaines formules d'action dont l'effet est de multiplier la puissance du travail bien au-delà de ce qu'elle serait si elle ne dépendait que de la force et de la liberté individuelles.

C'est ainsi que la division du travail génère un surcroît de puissance économique. En se répartissant le travail entre eux systématiquement, les ouvriers en grand nombre parviendront à un rendement qu'ils n'auraient jamais pu atteindre si chacun avait travaillé séparément. Proudhon illustre son propos par l'exemple bien connu des deux cents grenadiers :

> Deux cents grenadiers ont en quelques heures dressé l'obélisque de Louqsor sur sa base ; suppose-t-on qu'un seul homme, en deux cents jours, en serait venu à bout ? Eh bien [...] la plus petite fortune, le plus mince établissement, la mise en train de la plus chétive industrie, exige un concours de travaux et de talents si divers, que le même homme n'y suffirait pas.

La force collective ne représente donc pas la somme arithmétique pure et simple des forces individuelles qui la composent.

Cette conception est du plus haut intérêt dans la mesure où Proudhon vient renforcer ici la théorie marxiste de la *plus value*. La valeur ajoutée créée par le travail du salarié reste impayée par le capitaliste, selon le schéma marxiste. Proudhon, à son tour, montre que si le capitaliste a payé les journées de travail de ses ouvriers, il a seulement payé autant de fois *une* journée à chacun

des ouvriers qu'il a employés pour ce travail, ce qui est tout à fait différent puisque cette *force immense* qui résulte de l'union et de l'harmonie des travailleurs, de la convergence et de la simultanéité de leurs efforts, reste impayée.

Par conséquent Proudhon souligne que le salariat, en régime capitaliste, perpétue une double injustice : celle qui affecte le travailleur individuel, augmentée de celle qui ne tient pas compte de la super plus value tirée de la « force de collectivité ».

Prenant comme modèle le mode collectif de production économique, Proudhon espère une généralisation de la mutualité dans le domaine socio-politique et l'avènement d'un fédéralisme économique, social et politique tout à la fois.

Dans la société moderne, nous dit-il, chaque entreprise qui nécessite aujourd'hui l'emploi d'un grand nombre de spécialistes travaillant en commun constitue une cellule vivante de la société, laquelle entrera dans une combinaison plus vaste, qui donnera lieu à une nouvelle production « impraticable à toute individualité ».

De plus, la mutualité introduisant des relations égalitaires entre les individus, elle permettra de fonder le *droit de propriété* sur des bases conformes à la justice.

Malgré le titre provocateur de son premier mémoire : *La propriété c'est le vol*, on connaît le rôle politique important que Proudhon accorde au droit de propriété.

En effet il considère la propriété comme une puissance – la seule peut-être – susceptible de contrebalancer la formidable puissance de l'État :

> Servir de contrepoids à la puissance publique, balancer l'État, par ce moyen assurer la liberté individuelle : telle sera donc, dans le système politique, la fonction principale de la propriété [...] Elle est le contrepoids naturel, nécessaire de la puissance publique. La puissance de l'État est une puissance de concentration, donnez-lui l'essor, et toute individualité disparaîtra bientôt, absorbée dans la collectivité.

L'individualisme anarchiste reprend ici ses droits.

Si, selon le penseur bisontin, la disparition de la propriété individuelle ne peut qu'aboutir au despotisme, le communisme intégral, qui a pour principe l'abolition du droit personnel à la propriété, dérive lui aussi vers le totalitarisme. Aussi a-t-il rejeté catégoriquement le communisme utopique, par exemple celui de Cabet.

Étienne Cabet (1788-1856), l'auteur du *Voyage en Icarie* (1838), ouvrage qui connut de nombreuses rééditions, directeur du *Populaire*, publication à fort tirage, avait fondé aux États-Unis, près de la Nouvelle-Orléans, une communauté qui ne dura que trois ans.

Ce que Proudhon reproche à Cabet et aux utopies communautaires, c'est d'annihiler toutes les volontés particulières qui doivent se dissoudre obligatoirement dans la communauté intégrale. Les libertés individuelles se trouvent alors soumises à une espèce de super individualité collective abstraite, prétendue exprimer la volonté de tous, et finalement introuvable. Pour conserver la vie commune, on proscrit la vie privée. La communauté des *choses* passe à celle des *personnes*.

> La révolution sociale, M. Cabet ne la conçoit pas comme effet possible du développement des institutions et du concours des intelligences [...] Après avoir supprimé toutes les volontés individuelles, il les concentre dans une individualité suprême, qui exprime la pensée collective, et, comme le moteur immobile d'Aristote, donne l'essor à toutes les activités subalternes. Ainsi par le simple développement de l'idée, l'on est invinciblement amené à conclure que l'idéal de la communauté est l'absolutisme.

Proudhon en conclut que le communisme c'est « l'idée économique de l'État » poussée jusqu'à « l'absorption de la personnalité et de l'initiative individuelle ».

De surcroît, dans le but de supprimer la propriété bourgeoise *individuelle*, le système communautaire ne fait que la transférer à une autorité abstraite. Les membres de la communauté n'ont plus rien en propre, si bien que la

communauté, théoriquement seule propriétaire, retombe dans la pire des formes d'autorité : la dictature anonyme sans visage. Au nom de l'égalité on tue la liberté. Et Proudhon estime que Cabet et les communistes utopiques, prétendant ramener toutes les libertés particulières au droit abstrait de la communauté, ne pouvaient réaliser autre chose qu'un nivellement compact où tout serait indifférencié et privé de vie.

Cela montre bien que le totalitarisme peut surgir à l'insu des défenseurs de la liberté.

JEAN PRÉPOSIET
PROFESSEUR HONORAIRE
À L'UNIVERSITÉ DE BESANÇON

LES AMBIGUÏTÉS DU PRINCIPE D'ASSOCIATION

Lorsqu'à la fin de sa vie, dans *De la capacité*, Proudhon accepte de revenir sur la question de l'Association sous l'effet de la demande des auteurs du *Manifeste des soixante*, il retrouve spontanément une interrogation ancienne pour lui. Déjà dans l'*Idée générale de la révolution* les critiques contre le principe d'association avaient été formulées de façon presque définitive, mais elles étaient en réalité présentes dans la critique du communisme des *Contradictions économiques*[1]. Avec le temps la notion d'association devient de plus en plus large chez Proudhon et finit par regrouper des écoles de pensée différentes mais stigmatisées par une même hantise de l'étatisme, du communisme, de la centralisation, de l'autoritarisme. C'est aussi celle du libéralisme politique. Ainsi, cette interrogation inquiète de Proudhon sur l'Association, notion apparemment assez banale et anodine, révèle un questionnement de nature fondamentalement politico-juridique : quel individualisme reste possible dans la société industrielle telle qu'elle s'établit au milieu du 19e siècle ? Il est profondément marqué par une démarche « moderne » en ce qui concerne les rapports de l'homme et de la société, c'est-à-dire par une pensée en termes de contrat social qui lie l'entrée de l'homme en société à la garantie de ses droits individuels. Or, cette conception est confrontée à une réalité socio-économique qui montre un mouvement de concentration des hommes au travail, du capital, etc... Est-il possible dans ces conditions, et sans rêveries utopiques, de sauver l'individu d'une absorption par le tout ? En fin de compte, les équivoques de l'Association ne font pour Proudhon que révéler les difficultés de penser l'individu libre dans la

---

1 Cf. P. Rolland « Proudhon et Cabet : la question du communisme » in *Proudhon et ses contemporains*, Publications de la société P. J. Proudhon, 1993, pp. 89-100.

société industrielle. Il ne fait donc que reformuler la problématique classique du contrat social mais il s'inquiète d'une réalité sociale qui pourrait la rendre irréelle ou dépassée. L'évolution économique de la société permet-elle de penser encore en termes de droits individuels et de contrat social les rapports de l'homme à la totalité sociale ?

L'idée et la pratique de l'Association dans la société bourgeoise

Au milieu du XIXe siècle l'idée d'association correspond à des enjeux fondamentaux. Plusieurs projets s'imbriquent à son sujet pour en faire une référence à la fois importante, multiforme et confuse. Fourier, le premier, lance l'idée de l'association domestique-agricole en 1822. Ses disciples rivaliseront avec les saint-simoniens pour réaffirmer l'antériorité de Fourier sur ce thème de l'association et de l'idée « sociétaire ». L'association est ainsi d'abord une réaction idéologique à l'individualisme bourgeois. Tous les réformateurs sociaux défendent une forme d'association contre l'individualisme libéral qui triomphe en 1830. Beaucoup sont d'ailleurs explicitement anti-individualistes. Leroux crée le mot socialisme contre celui d'individualisme. Même chez les libéraux le thème de l'association est important. Nombreux sont ceux qui plaident la liberté d'association et l'abolition du délit de coalition. Tocqueville ramène d'Amérique le principe associatif et les libertés locales pour échapper aux dérives de l'individualisme démocratique. Ainsi, l'association entendue de façon large est, tantôt la solution du problème politique de la liberté, tantôt la solution de la question sociale.

L'association est encore une espérance et une pratique porteuse d'un idéal d'émancipation de la classe ouvrière. Proudhon s'en fait l'écho en 1865 en parlant de « l'idéal supérieur » qu'elle a conçu : « Cette garantie consiste, d'une part, dans le principe d'association, par lequel ils se préparent, sur toute la face de l'Europe, à se constituer légalement en compagnie de travailleurs,

concurremment avec les entreprises bourgeoises ; et d'un autre côté, dans le principe plus général encore et plus puissant de la MUTUALITÉ, par lequel la Démocratie ouvrière, consacrant dès à présent la solidarité de ses groupes, prélude à la reconstitution politique et économique de la société »[2]. Proudhon connaît cette espérance ouvrière et sait que « le peuple, quoi qu'on en dise, a foi dans l'Association, qu'il l'affirme, la pressent et l'annonce… »[3]. Mieux même, Proudhon connaît la pratique ouvrière de l'association et à plusieurs reprises il en donne un tableau et une typologie[4]. Pourtant cette pratique ne produit pas sa propre théorie. Sous le nom d'association la classe ouvrière ne rend pas bien compte de sa pratique. Elle ne correspond pas à l'idéal de fraternité qui est affiché, soit qu'il ait fallu l'abandonner, soit que, sous ce nom, les sociétés ouvrières pratiquent autre chose : par exemple, les « boucheries sociétaires » ne sont qu'une concurrence suscitée à frais communs ; le système de la Ménagère n'est qu'une coopérative de consommation dans laquelle les adhérents n'acceptent aucune charge et ne prennent aucun engagement[5]. Pourtant, Proudhon pense que les utopies fraternitaires vont encore longtemps encombrer la conscience ouvrière. « L'association, pour une certaine classe de prédicants et de flâneurs, sera longtemps encore un prétexte d'agitation et un instrument de charlatanisme. Avec les ambitions qu'elle peut faire naître, l'envie qui se déguise sous son prétendu dévouement, les instincts de domination qu'elle réveille, elle sera longtemps encore une des préoccupations fâcheuses qui retardent parmi le peuple

---

2 P. J. Proudhon *De la capacité politique des classes ouvrières*, introd. M. Leroy, Rivière, 1924, p. 395 (cité dorénavant *Capacité*).

3 *Capacité*, p. 192.

4 Voir *Manuel du spéculateur à la Bourse*, Garnier, 1857, 5e édition, p. 473 *sqq.* ; *Capacité*, pp. 114-115.

5 *Idée générale de la révolution au XIXe siècle*, Garnier, 1851, 2e éd., p. 97 « les boucheries soi-disant sociétaires n'ont de sociétaire que l'enseigne » ; sur le système de la Ménagère cf. p. 101 *sqq.* (cité dorénavant *Idée*)

l'intelligence de la Révolution »[6]

L'association, en un sens très étroit enfin, signifie pour Proudhon le système du Luxembourg. Il réduit ainsi l'idée d'Association à la tentative de mise en œuvre effectuée en 1848. Louis Blanc concentre sur lui toute la critique proudhonienne qui s'adresse en réalité aussi à toutes les utopies réformatrices (Fourier, les saint-simoniens, Cabet, Leroux, Considerant). L'idéal de fraternité, proclamé pour la première fois comme idéal de la République et tellement évocateur pour la classe ouvrière, concentre pourtant toutes les équivoques de ce système social. Proudhon ne veut pas flatter le prolétariat en vantant les sociétés ouvrières[7]. Il veut pourtant répondre à son espérance de libération. Il entend donc entreprendre un essai de clarification de la notion et des principes dans l'intérêt même des sociétés ouvrières : « Autant que leurs camarades du Luxembourg, les auteurs du Manifeste préconisent l'association, et la considèrent comme un moyen puissant d'ordre, de moralité, de richesse et de progrès. Mais ni les uns ni les autres ne l'ont encore su reconnaître ;... »[8]. On y confond communauté et mutualité ; on ne sait pas démêler le caractère nuisible ou utile de la notion. D'un point de vue plus moral, la fraternité, par son aspect sentimental et non-juridique, ne met pas les hommes en face du monde tel qu'il est. Proudhon oppose expressément un principe de plaisir et un principe de réalité. Il y a une rêverie qui ne peut conduire qu'à des catastrophes : « J'ai toujours regardé l'Association en général, la fraternité, comme un engagement équivoque, qui, de même que le plaisir, l'amour, et beaucoup d'autres choses, sous l'apparence la plus séduisante, renferme plus de mal que de bien »[9]. En 1865, indiquant pourquoi il préfère le terme de mutualité, Proudhon résume une dernière fois ce qu'il reproche à l'idée d'association : « D'abord le mot d'association est trop

---

6 *Idée*, p. 108.

7 *Idée*, p. 82.

8 *Capacité*, p. 185.

9 *Idée*, p. 83.

spécial et trop vague ; il manque de précision ; il parle moins à l'intelligence qu'au sentiment ; il n'a pas le caractère d'universalité requis en pareille circonstance »[10]. Il met ainsi en garde contre la séduction de l'idée d'association. Non seulement elle ne résout pas le problème révolutionnaire mais elle constitue en elle-même une difficulté[11].

Proudhon entend donc proposer une meilleure théorie de la pratique ouvrière de l'association. Il faut sortir de l'équivoque : celle de la morale fraternitaire ; celle de pratiques qui ne correspondent pas aux théories. Il faut critiquer les théories car elles sont franchement mauvaises. Sa théorie de la mutualité veut se substituer à celle de l'association dont elle n'épousera pas les équivoques. Par là elle libèrera les initiatives ouvrières mieux assurées de leurs fondements. Proudhon a ainsi l'ambition de résoudre tout à la fois la question sociale et la question politique par le même principe du mutuellisme ou de la fédération. Contre l'utopie du Luxembourg et les profondes équivoques de la fraternité il veut penser à la fois l'individualisme et le lien social, proche en cela de la problématique « moderne » que poursuit au 19ème siècle le libéralisme politique après les théories contractualises des 17e et 18e siècles. Mais, au-delà, il veut aussi résoudre la question sociale et répondre aux attentes ouvrières à la lumière de leurs pratiques.

En relevant la foi des ouvriers dans l'idée d'association, Proudhon présente de la façon suivante la question à laquelle il faut répondre pour satisfaire cette attente populaire : « cette Association fameuse qui doit embrasser la Société tout entière, et réserver néanmoins tous les droits de la liberté individuelle et corporative »[12] ; Il n'hésite donc pas à reprendre la question dans les termes par lesquels Rousseau caractérisait le contrat social : une forme d'association où chacun en s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre

---

10 *Capacité*, précité, note (P*) p. 193.

11 *Idée*, précité, p. 107.

12 *Capacité*, p. 193.

qu'auparavant. Il reproche précisément à l'association de ne pas être capable de répondre au problème fondamental « dont la solution implique que les associés jouissent de toute leur indépendance en conservant tous les avantages de l'union »[13]. Il conserve à son interrogation la tonalité utilitariste qu'il tient des économistes classiques dont il ne se démarque pas sur ce point. La question ouvrière est donc posée sur le terrain le plus « moderne » qui soit, individualiste et utilitariste. La solution devra y satisfaire. L'association est de ce point de vue profondément « ancienne » : holiste, catholique, vertueuse, religieuse et mystique.

Ni communauté ni société commerciale du droit bourgeois, Proudhon cherche sa voie entre ces deux solutions antagonistes. Tout en conservant le souci libéral des droits individuels, il abandonne l'anarchie capitaliste et propriétaire. Il veut donc bien une certaine forme d'organisation et de rationalité économique sans tomber dans la centralisation autoritaire et totalisante du Luxembourg. Son point de vue résolument « moderne » se confirme lorsqu'il considère que « dans toute association, … les associés, en cherchant par l'union des forces et des capitaux certains avantages dont ils n'espèrent pas jouir sans cela, s'arrangent pour avoir le moins de solidarité et le plus d'indépendance possible »[14]. La mutualité est la solution de ce dilemme. Elle est le contrat social par excellence parce qu'elle embrasse tout (individu, famille, corporation) et qu'elle est à la fois économique, politique, etc. La mutualité vise comme l'Association à résoudre le problème général des rapports de l'individu à la société. Elles sont donc toutes les deux universelles et perpétuelles contrairement aux autres formes d'association[15]. Par contre la mutualité laisse aux associés des biens propres : « L'association communiste, en tant qu'instrument révolutionnaire et formule du gouvernement, tend aussi à l'universalité et à la perpétuité ; mais elle ne laisse rien en

---

13 *Idée*, p. 107.

14 *Idée*, p. 93.

15 *Capacité*, p. 194.

propre aux associés, ni leur argent, ni leurs autres biens, ni leur travail, ni leur talent, ni leur liberté : c'est ce qui la rend à jamais impossible »[16]. Le grand souci de Proudhon est donc de ne pas faire disparaître dans ce contrat social la liberté des individus. « Les associations industrielles et agricoles, dans lesquelles sont comprises les associations ouvrières là où celles-ci peuvent utilement se former, ont pour objet, non pas de remplacer l'initiative individuelle par l'action sociétaire, comme on l'a cru follement en 1848, mais d'assurer à tous entrepreneurs de petite et moyenne industrie, ainsi qu'aux petits propriétaires, le bénéfice des découvertes, machines, améliorations et procédés inaccessibles autrement aux entreprises et aux fortunes médiocres »[17]. Il faut déterminer cette « organisation supérieure » qui permettra le plus de liberté et le moins de dévouement dans l'association.

Une critique « moderne » de l'association

Notion équivoque malgré la sympathie qu'elle peut provoquer notamment sous sa figure fraternelle, l'Association est en réalité dangereuse à cause de ses conséquences concrètes. C'est l'insuffisance de son fondement théorique qui explique ce constat sévère que Proudhon espère néanmoins salutaire auprès de la classe ouvrière. Ces associations ouvrières « ont été formées, en grande majorité, d'hommes imbus des théories fraternitaires, et convaincus, bien qu'ils ne s'en rendissent pas compte, de l'efficacité économique du principe. Généralement, elles ont été sympathiquement accueillies ; elles ont joui de la faveur républicaine qui leur a valu à toutes, dès l'abord, un commencement de clientèle… »[18] ; Proudhon veut donc juger des idées à partir de l'expérience

---

16 *Capacité*, p. 196.

17 *Théorie de la propriété*, Lacroix, 1866, réédition L'Harmattan – Les Introuvables avec une introduction de Ch. Gaillard, p. 183.

18 *Idée*, p. 96.

La façon dont Proudhon examine l'Association est « moderne » au sens où Benjamin Constant parlait de la liberté des Modernes, mais aussi au sens où il est soucieux de science et de réalisme dans l'analyse de la société. Proudhon est donc un homme de son siècle de deux façons : par son individualisme ; par son goût d'une science économique et sociale

L'Association menace l'individu

L'examen des idéologies de l'Association permet à Proudhon de confirmer l'individualisme moderne. L'association par son autoritarisme et sa tendance au monopole nie l'individu, sans qu'il y ait à considérer, aux yeux de Proudhon, les motifs de cette concentration de puissance entre les mains de l'État ou de la coalition ouvrière. Son individualisme se dresse contre toutes les puissances collectives, même prolétarienne

L'association tend à l'autoritarisme ; Proudhon y sent « une inspiration du régime gouvernemental » et y soupçonne «une arrière-pensée d'exploitation et de despotisme »[19]. La tendance anti-individualiste est indéniable chez les réformateurs sociaux ou socialistes utopiques. « L'association est un lien qui répugne naturellement à la liberté, et auquel on ne consent à se soumettre qu'autant qu'on y trouve une indemnité suffisante, en sorte qu'on peut opposer à toutes les utopies sociétaires cette règle pratique : Ce n'est jamais que malgré lui, et parce qu'il ne peut faire autrement, que l'homme s'associe »[20]. Le contrat social doit être équilibré et la balance entre les coûts et les avantages sociaux proportionnée sauf à le ruiner : « … l'homme est un être libre, réfractaire à la police et à la communauté, et…toute organisation qui fait violence à la liberté individuelle périra par la liberté individuelle… »[21]. Plusieurs éléments

---

19 *Idée*, p. 83.

20 *Idée*, p. 89.

21 P. J. Proudhon, *Système des contradictions économiques* ou *Philosophie de la misère*, Rivière, 1923, p. 284.

contribuent à cette tendance négative

L'association est prise dans les ambiguïtés de la fraternité lorsqu'elle est adoptée comme mode d'organisation sociale. Entendue sur le mode fraternitaire ou harmonien, elle implique « nécessairement solidarité, responsabilité commune ». Pour Proudhon, la fraternité ou la charité ne peuvent pas être au cœur de l'édifice associatif : « qu'ils disent ce qu'ils deviendraient s'ils ne trouvaient pas ailleurs que dans la charité qui les anime, et qui n'est autre que le ciment de l'édifice dont le travail et les forces qui le multiplient sont les pierres, les garanties de leur entreprise ? »[22]. Les sociétés ouvrières dont l'existence ne correspond pas à une nécessité impérieuse « ont une peine infinie à marcher, et ce n'est que par des efforts de dévouements, des sacrifices continuels, une résignation sans bornes, qu'elles parviennent à conjurer le vide de leur constitution »[23]. C'est d'ailleurs le reflet d'une confusion du droit et de la morale, c'est-à-dire d'une approche purement morale du lien sociétaire ; Proudhon parle d'une « fusion des droits et des devoirs » dans la fraternité[24]. Or, il refuse de faire passer la Liberté après la Fraternité et de l'en déduire : « Louis Blanc la promet après l'association, comme les prêtres promettent le paradis après la mort »[25]. On ne peut imaginer position plus profondément libérale et anti-jacobine. C'est le rejet d'une fondation politique de la liberté telle qu'elle a pu être proposée par Robespierre dans le discours sur le gouvernement révolutionnaire et critiquée par Camille Desmoulins[26]. En fin de compte et pour le dire autrement, Proudhon observe le caractère holiste de l'association qui la place sous la prééminence d'une vision de type organiciste et religieuse du lien

---

22 *Idée*, précité, p. 97.

23 *Ibidem*.

24 *Idée*, p. 89.

25 *Idée*, p. 103.

26 Cf. P. Rolland, « Politique de l'Indulgence », *Revue française de science politique*, 1987, pp. 632-634.

social : « Oui, l'association, formée spécialement en vue du lien de famille et de la loi de dévouement, et en dehors de toute considération économique extérieure, de tout intérêt prépondérant, l'association pour elle-même, enfin, est un acte de pure religion, un lien surnaturel, sans valeur positive, un mythe »[27]. Il faut faire « les plus incroyables efforts pour soutenir ce feu follet de la fraternité »[28].

Chez tous les réformateurs sociaux, l'association est devenue « un dogme, quelque chose d'arrêté, de complet, d'absolu, d'immuable ». Proudhon en conclut que « le socialisme, interprété de la sorte, est devenu une religion, qui aurait pu, il y a cinq ou six cents ans, passer pour un progrès sur le catholicisme, mais qui au dix-neuvième siècle est ce qu'il y a de moins révolutionnaire »[29]. En bon « moderne » Proudhon pense que l'association forcée c'est l'esclavage : « Si, recourant à la force, elle prétend me contraindre ; si elle m'impose le sacrifice et le dévouement, je lui dis : Hypocrite ! vous avez promis de me délivrer de l'exploitation du capital et du pouvoir, et voici qu'au nom de l'égalité et de la fraternité, à votre tour vous m'exploitez »[30]. Cabet et Louis Blanc n'ont même pas l'excuse de Fourier qui pense que l'association produira le travail attrayant ; leurs théories s'arrêtent « piteusement » au dévouement[31]. On ne peut plus soutenir l'association que « comme sentiment, comme précepte mystique et institution divine »[32]. Elle ne relève plus ni du droit, ni de la science.

La solidarité associative emporte pour Proudhon une indifférenciation des membres : « Dans l'association tous répondent pour tous : le plus petit est autant que le plus grand ; le dernier venu a le même droit que le plus ancien. L'association efface toutes les fautes, nivelle toutes les

---

27 *Idée*, p. 93.

28 *Idée*, p. 103.

29 *Idée*, p. 84.

30 *Idée*, p. 105.

31 *Idée*, p. 94.

32 *Idée*, p. 103.

inégalités ; de là, la solidarité de la maladresse comme de l'incapacité »[33]. La formule de l'association a été donnée par Louis Blanc : De chacun suivant ses facultés à chacun suivant ses besoins. Les conceptions du Luxembourg conduisent à une démocratie compacte qui, sous le masque de la dictature des masses, reprend les formules de l'ancien absolutisme (indivision du pouvoir, centralisation absorbante, destruction systématique de toute pensée individuelle, corporative et locale réputée scissionnaire, police inquisitoriale,…). Le suffrage universel sert de sanction à cette tyrannie anonyme par la prépondérance des sujets médiocres sur les citoyens capables et les caractères indépendants qui sont devenus suspects[34]. Ce tableau du communisme impliqué dans le système du Luxembourg semble beaucoup devoir au dernières pages de *De la démocratie en Amérique*.

En soutenant que l'Association tend au monopole et à l'affrontement, Proudhon adopte une position « scandaleuse » car il critique le principe de la grève. C'est le fruit de son individualisme conséquent. Toute concentration de force et de puissance est une menace pour la liberté individuelle. Proudhon peut ainsi critiquer pour la même raison le monopole, qu'il soit capitaliste ou étatique, et la coalition ouvrière. Le système du Luxembourg ne fait que reproduire le monopole capitaliste, celui de la société commerciale bourgeoise et de la grande industrie. Il n'y a pas de véritable révolution mais un simple changement de maître. Proudhon voit derrière la présentation de l'Association comme une institution universelle une arrière pensée de domination et d'exploitation[35]. L'Association ainsi conçue représente la fin des associations particulières et de la propriété. Dans cette centralisation la liberté collective englobe les libertés corporatives, locales et particulières[36]. En supposant un instant « le pouvoir aux mains des

---

33 *Idée*, pp. 89-90.

34 *Capacité*, p. 115.

35 *Idée*, p. 83.

36 *Capacité*, p. 115.

communistes » Proudhon dresse le portrait de cette « absurdité antédiluvienne » où l'État est bientôt maître de tout[37]. Le système du Luxembourg revenait à « supplanter, par la coalition des ouvriers et avec les subventions de l'État, les associations capitalistes, c'est-à-dire toujours de faire la guerre à l'industrie et au commerce libres, par la centralisation des affaires, l'agglomération des travailleurs et la supériorité des capitaux ». Proudhon décrit une concentration de l'industrie et du commerce en une centaine de grandes associations « où la population ouvrière eût été enrégimentée et définitivement asservie par la raison d'État de la fraternité, comme elle tend en ce moment à l'être par la raison d'État du capital. » L'interrogation de Proudhon révèle son souci à l'égard de l'Association : « Qu'y auraient gagné la liberté, la félicité publique, la civilisation ? »[38]. Le mécanisme de l'association loin de libérer la classe ouvrière n'a fait que changer le maître. La même concentration des instruments de production et des travailleurs produit la même exploitation à laquelle la modification du statut de la propriété n'a rien fait.

C'est dans un tel contexte qu'on peut situer l'étonnante critique de la grève et de la coalition ouvrière à laquelle se livre Proudhon en 1865 au moment de l'abolition du délit de coalition. Il s'en tient à une logique très individualiste qui paradoxalement semble tenir de près à la vision libérale de l'économie. La coalition qu'elle soit patronale ou ouvrière est un fait dommageable et immoral. La coalition dans tous les cas est, selon le sens commun, une association contre les intérêts du public ou contre l'État. La concurrence qui résulte de l'absence de monopole ou de groupes puissants, qu'ils soient patronaux ou ouvriers, lui paraît la seule garantie actuelle pour tous en attendant l'avènement de la mutualité. La coalition, c'est substituer la contrainte collective à la concurrence. La grève viole la liberté commerciale qui est une garantie économique. De façon passablement

---

37 *Capacité*, p. 117.

38 *Capacité*, pp. 187-188.

abstraite Proudhon poursuit jusqu'au bout la logique de son individualisme. La coalition porte atteinte à la fluidité de l'échange social qui est au fondement de son mutuellisme.

L'Association ne repose pas sur des bases scientifiques

La modernité de Proudhon au 19e siècle, c'est encore son souci d'une approche scientifique et positive de la société et de l'économie. Pour lui, seule la nécessité conduit la liberté des hommes. L'association n'a pas de bases solides car elle n'a ni objectivité ni véritables principes. Purement volontaire et sentimentale, elle est fragile. Elle est donc, sauf exceptions, arbitraire. C'est ce qui explique les dérives ou les risques que Proudhon vient de dénoncer

Proudhon refuse de voir dans l'association une « loi organique », ni une loi universelle parce que l'Association ne répond pas à une nécessité objective[39]. Elle ne s'impose pas comme seul mode d'organisation de la société. Ce n'est qu'un « fait de conscience » et un principe tout à fait subjectif à propos duquel on ne comprendra pas qu'on ait fait tant de bruit[40]. Ce principe associatif correspond à un volontarisme purement moral et sentimental sans fondement solide. Comme il le redira dans *De la capacité*, la vraie liberté ne se conserve que dans l'obéissance à la réalité des choses. La raison en est que l'association ne constitue pas ce que Proudhon appelle « une puissance économique », c'est-à-dire une force productive d'utilité et de bien-être. Elle n'est ni une force industrielle ni un principe d'organisation. Ne produisant ni valeur ni richesses elle est de nature stérile et même nuisible. N'étant pas une force productive elle ne peut pas constituer une solution pour le prolétariat. Les utopies fraternitaires se sont fait illusion en attribuant au contrat d'association des vertus sociales qui n'appartenaient qu'à la force collective ou à la division du

---

39 *Idée*, p. 90.

40 *Idée*, p. 106.

travail, c'est-à-dire à des conditions économiques objectives[41]. La thèse centrale de Proudhon est que toute société qui prospère le doit à une cause objective qui lui est étrangère et ne tient nullement à son essence. Il admettra ainsi que l'association puisse s'imposer comme forme d'organisation mais c'est seulement dans la mesure où elle répond à des conditions spéciales qui sont autant de causes objectives. Autrement dit, pour Proudhon, la société ne peut pas reposer sur la bonne volonté ou la vertu de ses membres. Il ne peut pas y avoir de société qui dure en-dehors de toute considération économique, de tout intérêt prépondérant[42]. Fourier, Leroux se sont illusionnés avec leur théorie sociétaire. Ils ont donné des noms nouveaux (Séries de groupes contrastés, Triade) à des choses qui existent depuis toujours : division du travail, force collective, échange, crédit,...). Tout cela n'est rien d'autre que le produit des forces économiques analysées par Adam Smith et ses successeurs. « Voilà les vraies forces économiques, principes immatériels de toute richesse qui, sans enchaîner l'homme à l'homme, laissent au producteur la plus entière liberté, allègent le travail, le passionnent, doublent son produit, créent entre les hommes une solidarité qui n'a rien de personnel, et les unissent par des liens plus forts que toutes les combinaisons sympathiques et tous les contrats »[43]. La façon dont Proudhon rejette le volontarisme utopique rejoint un clair refus du politique. Les liens économiques contiennent déjà en eux une partie si ce n'est la totalité de la solution de la question sociale mais aussi politique. L'atelier fera disparaître le gouvernement[44].

La principale ambiguïté de l'association est de constituer une forme vide, une pure forme. C'est la raison pour laquelle elle conduit parfois au meilleur mais plus souvent au pire. Cette forme ne détient pas en soi le

---

41 Cf. *Idée*, pp. 83, 85, 88.

42 *Idée*, p. 93.

43 *Idée*, p. 95.

44 Rappelons que le titre de la 7e étude de l'Idée générale est : « Dissolution du gouvernement dans l'organisme économique ».

principe qui la soutiendrait et la conduirait. Elle se prête à trop d'équivoques. Proudhon insiste pour qu'on distingue bien dans l'idée d'association le principe et les moyens. Le principe est inacceptable comme il l'a montré précédemment. Quant aux moyens, ils sont « variables à l'infini ». L'association au sens banal et juridique est donc une pure forme dont il faut déterminer le bon principe : ce sera le mutuellisme. Examinant les différents types de sociétés existantes prétendant appliquer le principe d'association, Proudhon constate : « Dans aucune de ces circonstances, on ne voit la société subsister par la vertu de son principe ; elle dépend de ses moyens, d'une cause externe. Or, c'est un principe premier, vivifiant, efficace, qu'on nous a promis, et dont nous avons besoin. »[45]. En pratique, l'association ne trouvera son principe que dans la mutualité. Elle seule lui donnera sa véritable pensée : « Certes l'association, envisagée par son beau côté, est douce et fraternelle : à Dieu ne plaise que je la déshonore aux yeux du peuple !... Mais l'association, par elle-même, et sans une pensée de droit qui la domine, n'en est pas moins un lien fortuit basé sur un pur sentiment physiologique et intéressé ; un contrat libre, résiliable à volonté ; un groupe limité, dont on peut dire toujours que les membres n'étant associés que pour eux-mêmes, sont associés contre tout le monde ;... »[46]. Le réalisme proudhonien ne peut donner de consistance et de stabilité au lien associatif que s'il repose sur l'objectivité des intérêts et des rapports économiques. Sentiment et volonté sont arbitraires et instables. Proudhon marque ici intuitivement les limites de son individualisme moderne. La subjectivité de l'individu libre reste encadrée par la nécessité économique. Ce sont, en fin de compte, les utopistes qui, par leur volontarisme, ignorent les limites de la subjectivité moderne.

---

45 *Idée*, p. 92.

46 *Capacité*, pp. 186-187.

L'Association dans la Mutualité

Le modèle de l'association mutuelliste va permettre de lever toutes les équivoques et insuffisances de l'idée d'association. Proudhon individualiste n'en accorde pas moins la nécessité de l'association dans certains cas. Son problème est de ne sacrifier l'individualité au groupe et à l'union que dans les seules conditions de nécessité. Pour le gros des relations socio-économiques le respect de la liberté individuelle ou corporative suffit. La théorie de la mutualité, complétée sur le plan politique par le fédéralisme, entend rendre compte de la cohérence du système proudhonien contre le système du Luxembourg et contre ceux des socialistes utopiques.

Le mutuellisme donne à l'Association son principe

L'association, on l'a vu, est au mieux une forme vide prête à de multiples emplois, mais elle est aussi une forme dangereuse qui impose une solidarité autoritaire. Proudhon situe le problème et sa solution sur le terrain classique du contrat social, c'est-à-dire des rapports à établir entre un individu pourvu de droits et la société, question moderne par excellence. C'est l'occasion pour lui de faire toute la différence entre l'association et la mutualité. Elle est matérielle et non formelle car elle met en œuvre des principes différents. Le premier, et le plus important à ses yeux car tout en découle, est le principe de liberté et de responsabilité individuelle. «… la mutualité n'est pas la même chose que l'association, et … amie de la liberté autant que du groupe, elle se montre également éloignée de toute fantaisie, comme de toute intolérance »[47]. C'est le contraire de ce que fait l'association de Louis Blanc qui « met de niveau les contractants, subordonne leur liberté au devoir social, les dépersonnalise,… »[48]. Il faut sauvegarder la responsabilité individuelle contre le principe de solidarité de

---

47 *Capacité*, p. 189.

48 *Idée*, p. 104.

l'association[49]. Le mécanisme associatif soutient l'égalité des salaires. Pour Proudhon le résultat est mauvais : « Dans l'association, qui fait ce qu'il peut fait ce qu'il doit : pour l'associé faible ou paresseux, et pour celui-là seulement, on peut dire que l'association est productive d'utilité »[50]. Il dénonce dans l'association une confusion des rôles sous l'égalité absolue (le plus petit et le plus grand ; le dernier venu et le plus ancien). L'association efface toutes les fautes, nivelle toutes les inégalités et conduit à une « solidarité de la maladresse comme de l'incapacité ». Proudhon décrit pourtant ici un mécanisme de solidarité comme celui des assurances et de la sécurité sociale. Sa critique n'en est que plus révélatrice de son point de vue individualiste. Son refus de la communauté est sans nuances : parlant des sujets de la société communiste « ce seront des huîtres attachées côte à côte, sans activité, ni sentiment, sur le rocher…de la fraternité ! »[51]. Sa passion de l'individualité, de l'initiative et de la créativité individuelle lui donne des réactions de type libéral. Le second principe qui prend le contrepied de l'association tient dans la prééminence du droit et en particulier du contrat. Proudhon veut « une pensée de droit » qui domine l'association. Il exclut par là, comme on l'a vu, la morale et la fraternité. C'est le seul moyen de sauver l'individu du poids de la collectivité. Proudhon ne veut pas confondre les droits et les devoirs comme le fait l'association. Le droit est l'expression autant que le moyen de maintenir une différenciation des hommes et des choses (communes ou propres), différenciation sans laquelle il n'y a pas d'échange. La fraternité est la fin de l'histoire et non son commencement. Le droit que Proudhon sauvegarde c'est autant de libertés pour l'homme qui sauvent son individualité et sa différence. Le troisième va directement contre tout le romantisme des réformateurs sociaux. Proudhon s'y montre soucieux de positivité et de rigueur scientifique. « Les lois de

---

49 *Idée*, p. 103.

50 *Idée*, p. 89.

51 P. J. Proudhon, *Contradictions économiques*, précité, p. 282.

l'économie sociale, nos lecteurs doivent le comprendre maintenant, sont indépendantes de la volonté de l'homme et du législateur : notre privilège est de le reconnaître, notre dignité d'y obéir. »[52].

Le mutuellisme assigne à l'Association son domaine

Malgré cette critique sévère de l'association, Proudhon lui conserve une utilité. L'Association ne peut être une institution universelle mais seulement spéciale. Ceux qui veulent l'établir comme unique mode d'organisation de la production et des échanges ont une inspiration gouvernementale. Ceci masque mal l'exploitation et le despotisme[53]. Proudhon refuse que l'association devienne la loi universelle : « le contrat d'association… étant de sa nature improductif et gênant, applicable seulement dans des conditions toutes spéciales, ses inconvénients croissant beaucoup plus vite que ses avantages, il répugne également et à l'économie du travail, et à la liberté du travailleur. »[54]. Rendre l'association obligatoire aboutit à rétablir les corporations[55]. Seule, en réalité, la mutualité a vocation universelle : l'association mutuelliste est par nature illimitée car elle attire quiconque demande à y entrer et qu'elle dispose d'une « puissance d'agglomération indéfinie »[56]. Seule, la mutualité permet de combiner la liberté du travailleur et les diverses formes de coopération dans la division du travail. Proudhon est cependant pragmatique : « loin de prétendre que l'association disparaisse jamais du système des transactions humaines, puisqu'au contraire j'admets des circonstances où elle est indispensable … »[57] L'association est ici entendue comme la forme d'organisation qui concentre le travail et

---

52 *Idée*, p. 255.

53 *Idée*, p. 83.

54 *Idée*, p. 90.

55 *Idée*, p. 252.

56 *Capacité*, p. 195.

57 *Idée*, p. 102.

en centralise la direction.

À quelles sortes d'activités le principe associatif convient-il ? Il faut donner un principe d'évaluation des situations. « … le degré de solidarité entre les travailleurs doit être en raison du rapport économique qui les unit, de telle sorte que là où ce rapport cesse d'être appréciable ou demeure insignifiant, on n'en tienne aucun compte ; là où il prédomine et subjugue les volontés, on y fasse droit. »[58]. Dans *De la capacité*, Proudhon revient sur la question en donnant de nouveau le principe directeur : « … le principe de la mutualité, en ce qui concerne l'association, est de n'associer les hommes qu'autant que les exigences de la production, le bon marché des produits, le besoins de la consommation, la sécurité des producteurs eux-mêmes, le requièrent, là où il n'est possible ni au public de s'en rapporter à l'industrie particulière, ni à celle-ci d'assumer les charges et de courir seule les risques des entreprises. » Proudhon développe le pragmatisme de sa position contre l'esprit de système du Luxembourg : « Ce n'est plus alors une pensée de système, un calcul d'ambition, un esprit de parti, une vaine sentimentalité qui unit les sujets ; c'est la raison des choses, et c'est parce qu'en s'associant de la sorte ils n'obéissent qu'à la raison des choses, qu'ils peuvent conserver, jusqu'au sein de l'association, leur liberté. »[59]. Ceci lui permet d'expliquer l'erreur commise en 1848. Il ne fallait pas remplacer l'initiative individuelle par l'action sociétaire. Il fallait en réalité assurer aux petits industriels, petits entrepreneurs, petits propriétaires le bénéfice des découvertes industrielles et techniques et des procédés inaccessibles à eux en raison de leur taille insuffisante. « Combattre l'individualisme comme l'ennemi de la liberté et de l'égalité, ainsi qu'on l'avait imaginé en 1848, ce n'est pas fonder la liberté, qui est essentiellement, pour ne pas dire exclusivement individualiste ; ce n'est pas créer l'association, qui se compose uniquement d'individus ; c'est retourner au communisme barbare et au servage féodal ; c'est tuer à la fois et la société et les

---

58 *Idée*, p. 250.

59 *Capacité*, p. 190.

personnes. »[60].

Proudhon en vient à dresser un tableau de l'organisation mutuelliste des activités économiques. Il observe que trois grandes catégories sociales formeront la société nouvelle : « les paysans, maîtres enfin du sol qu'ils cultivent, et où leur volonté est de prendre racine » ; « ces myriades de petits fabricants, artisans, marchands, volontaires du commerce et de l'industrie, travaillant isolément ou par petits groupes, les plus mobiles des êtres, qui préfèrent à la souveraineté du sol leur incomparable indépendance, sûrs d'avoir toujours une patrie là où ils trouveront du travail » ; « les compagnies ouvrières, véritables armées de la révolution, où le travailleur, comme le soldat dans le bataillon, manœuvre avec la précision de ses machines ; où des milliers de volontés, intelligentes et fières, se fondent en une volonté supérieure, comme les bras qu'elles animent engendrent par leur concert une force collective, plus grande que leur multitude même. »[61]. Les deux premières catégories n'ont aucune vocation à l'association. « Le travail des champs n'a pas besoin de la chorégraphie sociétaire ». Pour tout le reste des fabricants, artisans, employés, fonctionnaires, « l'association est sans objet, sans profit, sans attrait »[62]. Les compagnies ouvrières conservent leur emploi dans l'économie des peuples. Elles représentent l'option mutuelliste pour la grande industrie : ni État ni monopole capitaliste : « la gestion des grands instruments de travail et l'exécution de certains labeurs, qui, demandant à la fois une grande division des fonctions, une grande force de collectivité, seraient autant de pépinières du prolétariat, si l'on n'y appliquait l'association, ou pour mieux dire, la participation. »[63] Proudhon y place les chemins de fer, les mines, les manufactures[64].

---

60 *Théorie de la propriété*, p. 183.

61 *Idée*, p. 254.

62 *Idée*, p. 106.

63 *Idée*, p. 107.

64 Cf. *Idée*, pp. 247-248 et 252-253 ; et *Capacité*, pp. 190-191.

Conclusion

On a fait le reproche à Proudhon d'une vision artisanale et archaïque de l'économie, aveugle à l'évolution de la société industrielle vers la concentration capitaliste de la production. On peut faire plusieurs remarques à ce sujet. Il n'a pas été aveugle à cette possibilité puisqu'il l'admet précisément pour le secteur industriel qui va se développer et qu'il en comprend les raisons profondes (division de travail, rentabilité,…). Le vrai est pourtant que ce n'est pas une évolution dont il désire la généralisation. Même ouvrière une compagnie reste une grande organisation où l'individu est menacé. Proudhon se montre purement pragmatique à l'égard de cette nouvelle forme d'organisation. Il veut simplement qu'elle soit exclusivement commandée par la nature des choses économiques et non par une volonté politique ou une pensée systématique abstraite. La nécessité commande mais elle n'est telle qu'économique. La volonté est ici toujours volonté de puissance.

Pourtant, on peut soutenir sans paradoxe que le regard que porte Proudhon sur l'organisation de la production et des échanges n'est pas d'abord économique mais bien de nature politico-juridique. Tout est commandé par la liberté individuelle et le souci de limiter les puissances (économiques ou politiques) qui menacent l'autonomie de l'homme. Il pressentit que les grandes organisations industrielles et économiques seraient aussi dangereuses pour la liberté de l'homme que les grandes organisations étatiques. Le changement de propriétaire n'affecte en rien la menace qui vient autant du type d'organisation que du titulaire du pouvoir de décision. Il est résolument « moderne » en ce sens qu'il regarde la société à partir des droits de l'homme et de l'individu. Même lorsqu'il analyse la division du travail et l'économie, il recherche encore ce qui peut permettre à l'individu de subsister en tant que tel dans ce type de société. Les grandes organisations, qu'elles soient économiques ou étatiques, sont réduites au minimum imposé par la nécessité. Le même pragmatisme qui lui fait reconnaître

une place aux grandes associations économiques lui fera reconnaître une place à l'État[65]. Mutuellisme dans le domaine économique, fédéralisme dans le domaine politique encadrent ces organisations dangereuses pour l'individu. Son socialisme de l'échange vise à sauvegarder la liberté individuelle avant même l'égalité ou la satisfaction des besoins. L'optimisme un peu rationalisant de Proudhon tient à ce qu'il croit que la division du travail permettra toujours l'autonomie de la plus grande part des travailleurs.

L'ambiguïté du principe associatif peut donc se comprendre ainsi : en mettant l'accent sur l'organisation du travail, selon le mot de Louis Blanc, il se condamne à une centralisation qui détruit la liberté individuelle. En mettant l'accent sur l'échange dans le mutuellisme, Proudhon pense pouvoir supprimer les divisions et les conflits entre les hommes sans faire disparaître les différences qui naissent des individualités[66]. « Le principe de mutualité dans l'ordre politique aussi bien que dans l'ordre économique est donc bien certainement le lien le plus fort et le plus subtil qui puisse se former entre les hommes. Ni système de gouvernement, ni communauté ou association, ni religion, ni serment, ne peuvent à la fois, en unissant aussi intimement les hommes, leur assurer une pareille liberté. »[67]

PATRICE ROLLAND
UNIVERSITÉ DE PARIS XII

---

65 Cf. P. Rolland « Le fédéralisme, un concept social global chez Proudhon », *Revue du droit public*, t. 109, nov-déc. 1993, p. 1543 *sqq*.

66 Cf. P. Rolland, art. précité, pp. 1521-1546.

67 *Capacité*, p. 222.

B) LE FÉDÉRALISME

PROUDHON & LE FÉDÉRALISME

«… si, en 1840, j'ai débuté par l'anarchie,
conclusion de ma critique de l'idée gouvernementale,
c'est que je devais finir par la fédération,
base nécessaire du droit des gens européen,
et, plus tard, de l'organisation de tous les États »[1]

Pour discréditer leurs adversaires, les jacobins utilisaient les termes « fédéraliste »[2] et « anarchiste »[3] ; Pierre-Joseph Proudhon s'empara de ces expressions péjoratives pour battre le rappel des véritables héritiers de la Révolution. Cependant, ces deux formules ne sont nullement synonymes, mais dénotent une évolution de la pensée proudhonienne. En effet, après avoir connu le mariage, la paternité… et la prison[4], le « père de l'autogestion »[5] ne sera plus du tout anarchiste dans sa période de maturité (1853-1865)[6] mais se fera le chantre du fédéralisme, en le sortant de son cadre étroit qui jusqu'alors en France – de Montesquieu à Tocqueville – n'avait été que la description de régimes politiques étrangers[7].

Le fédéralisme a pu être considéré par le juriste Georges Scelle comme « une loi constante de l'évolution des sociétés humaines car il concilie les deux besoins complémentaires d'autonomie et de liberté de chaque groupe pour réaliser sa

---

1 P. J. Proudhon, *Correspondance XII (lettre à Milliet, 2 nov. 1862)*, p. 220 cité par Pierre Haubtmann, *Pierre-Joseph Proudhon*, tome II, Paris, Desclée de Bouwer, 1988, p. 360, n. 322.

2 Claude Leclercq, *L'État fédéral*, Paris, Dalloz, 1997, pp. 13-14.

3 Henri Avron, *L'anarchisme au XXe siècle*, Paris, P.U.F., 1979, pp. 27-28.

4 Cf. Bernard Voyenne, *Histoire de l'idée fédéraliste*, tome II, Nice, Presses d'Europe, 1973, pp. 106-109.

5 Daniel Guérin, *Proudhon, oui et non*, Paris, Gallimard, 1978, p. 163.

6 Georges Gurvitch, *L'idée du droit social*, Paris, Sirey, 1932, p. 355.

7 Olivier Beaud, « Fédéralisme et Fédération en France », *Annales de la Faculté de droit de Strasbourg*, n°3, 1999, pp. 21-33.

solidarité propre ; d'ordre, qui exige l'autorité nécessaire à la réalisation de la solidarité plus large entre les groupes »[8].

Au point de vue de la technique juridique, cette combinaison de la liberté et de l'ordre se traduit par une organisation constitutionnelle répartissant les pouvoirs entre l'État fédéral, doté généralement de simples compétences d'attribution qui sont toutefois les plus importantes (défense, diplomatie, monnaie), et les entités infra-étatiques qui, au moins théoriquement, conservent la compétence générale[9].

En termes politistes, « le fédéralisme repose sur le fait que des autorités politiques préexistantes refusent de perdre leur autonomie par la création d'un centre malgré les intérêts communs pour la réalisation desquels elles s'associent. Le processus n'est pas un processus de décentralisation mais de non-centralisation. Une fédération est polycéphale, comprenant une pluralité de centres, chacun bénéficiant d'une « souveraineté » limitée à son domaine constitutionnel de juridiction »[10].

Systématisant les expériences fédérales, Georges Scelle en déduit trois principes organisateurs : la superposition des ordres juridiques, l'autonomie des entités fédérées et la participation de ces dernières au pouvoir fédéral. Il résulte de ces principes d'autonomie et de participation « une dialectique vivante : le principe de souveraineté va d'un pôle à l'autre, c'est-à-dire du

---

8 Georges Scelle, *Précis du droit des gens*, 1932, cité *in* Louis Favoreu e.a., *Droit constitutionnel*, Paris, Dalloz, 3e éd., 2000, p. 422.

9 La théorie jurisprudentielle des *pouvoirs implicites* de la Fédération limite, aux États-Unis ou en Suisse, considérablement la portée de la « souveraineté » des entités fédérées, Cf. Stéphane Rials, *Destin du fédéralisme*, Paris, L.G.D.J., 1986, pp. 39-45.

10 Maurice Croisat, *Le fédéralisme dans les démocraties contemporaines*, Paris, Montchrestien, 3e éd., 1999, pp. 27-28. *comp.* : « Le fédéralisme suisse représente *une différenciation segmentaire* du système politique, fondée sur des critères territoriaux. Les relations entre les sous-systèmes sont plutôt faibles, chaque canton constituant un système politique relativement autonome, néanmoins une forte interdépendance unit le centre et les cantons. Il ne s'agit pas d'un dualisme, mais d'une bipolarité entre partenaires équivalents », Hanspeter Krieski, *Le système politique suisse*, Paris, Economica, 1995, p. 50.

gouvernement local ou provincial au gouvernement central ou fédéral. Son essence provient aussi de cette dynamique où l'on constate que le pouvoir évolue selon la participation qu'il engendre, l'opposition qu'il suscite et la démocratie qu'il favorise »[11].

Participation, démocratie, équilibre entre liberté et autorité ayant toujours été les objets de la quête de Proudhon, il y a une cohérence certaine dans l'affinement de sa pensée. Il cherche à ériger l'autonomie de gestion et l'autodiscipline pour établir la véritable république démocratique et sociale[12]. Il finit par accepter le gouvernement comme un mal nécessaire, l'anarchie n'étant qu'un idéal inatteignable[13]. Il se résigne donc à la survivance de l'État, mais préférerait qu'à la puissance publique se substitue le seul Droit[14], son objectif étant un ordre sociétaire harmonieux et pluraliste qui respecte l'exigence de liberté et d'égalité des personnes individuelles ou « collectives »[15]. Le pluralisme proudhonien réclame, en effet, l'autonomie non seulement pour les individus, mais aussi pour les groupes, annonçant ainsi le personnalisme et les idées communautariennes[16] :

---

11 Louis Sabourin, « Fédéralisme & Mondialisation », *Mélanges Paul Sabourin*, Bruxelles, Bruylant, 2001, p. 351.

12 Cf. Gaetano Manfredonia, « Pierre-Joseph Proudhon », *in* Vincent Duclert & Christophe Prochasson (dir.), *Dictionnaire critique de la République*, Paris, Flammarion, 2002, pp. 1247-1250.

13 P.-J. Proudhon, *Du principe fédératif & de la nécessité de reconstituer le parti de la Révolution,* vol. XIV des *Œuvres complètes*, Paris, Marcel Rivière, 1959 [ci-après *Du principe fédératif*], p. 291.

14 « …l'anarchie n'est pas la licence. L'absence de normes ne succède pas à l'éviction de la loi, et l'anarchie proudhonienne n'est pas une *anomie*. Lorsqu'il admet la nécessité de principes de vie en commun véhiculés dans un ensemble de normes, c'est bien à des normes impératives que songe Proudhon, et pas simplement à des normes appréciatives, ou à de simples conseils. », Anne-Sophie Chambost, *La pensée juridique de Pierre-Joseph Proudhon*, thèse, Lyon III, 2000, p. 11.

15 P. Haubtmann, *op. cit.*, tome I, p. 172.

16 Cf. P. Haubtmann, *La philosophie sociale de P.-J. Proudhon*, Grenoble, P.U.G., 1980, p. 152 ; sur les rapprochements et oppositions entre le personnalisme et le proudhonisme, Cf. Emmanuel Mounier, *Communisme, anarchie & personnalisme*, Paris, Le Seuil, 1966,

« substituer, *à l'intérieur de* la Fédération, un rapport Fédération/groupe au rapport État/individu. En effet, la Fédération unit des groupes sociaux et non des individus. Ainsi se révèle le premier apport fondamental de Proudhon à la théorie du fédéralisme qui est la mise en évidence de la composante pluraliste dans l'idée de Fédération »[17].

Toutefois, « l'incorrigible idéaliste » (selon l'expression de Marx) perçoit le danger d'une vision holistique asservissant la personne au groupe. Il faut trouver un point d'équilibre entre la plus grande liberté possible et le minimum nécessaire d'autorité. Liberté et autorité ne peuvent aller effectivement l'une sans l'autre[18]. De cette constatation, Proudhon dégage une typologie des régimes politiques selon qu'ils insistent sur l'autorité ou la liberté, tout en sachant que l'on ne trouve jamais un régime d'autorité pur, ni un régime d'absolue liberté. Il la résume ainsi :

> I. *Régime d'Autorité*
> *A)* Gouvernement de tous par un seul ; – MONARCHIE ou PATRIARCAT ;
> Le caractère essentiel de ce régime, dans ses deux espèces, est l'INDIVISION du pouvoir.
> II. *Régime de Liberté*
> *B)* Gouvernement de tous par chacun ; – DÉMOCRATIE ;
> *b*) Gouvernement de chacun par chacun ; – *An-archie ou Self-Government*.
> Le caractère essentiel de ce régime, dans ses deux espèces, est la *division* du pouvoir[19].

L'importance accordée à cette division du pouvoir conduit Proudhon à plaider en faveur du fédéralisme qui est une technique d'équilibration des pouvoirs par la multiplication des

---

pp. 118-127 ; sur les communautariens, Cf. Will Kymlicka, *Les théories de la justice*, Paris, La Découverte, 1999, pp. 217-253.

17 O. Beaud, *op. cit.*, p. 73. *comp.* : « Associer la diversité et l'unité, supprimer la pleine indépendance des parties sans les fondre en une collectivité complètement *intégrée*, assurer la co-existence de ces deux catégories d'intérêts, telle est la raison d'être du fédéralisme. », Charles Durand, *Confédération d'États & État fédéral*, Paris, Marcel Rivière, 1955, p. 15.

18 *Du principe fédératif*, p. 271.

19 *Ibidem*, pp. 274-275.

poids et contrepoids (*checks and balances*)[20], voire un mode de dispersion des pouvoirs[21]. De surcroît, le fédéralisme permet d'opérer une synthèse entre l'universalisme et l'individualisme[22] [I] et de garantir un ordre international juste [II].

I. Le fédéralisme comme conciliation de la liberté et de la solidarité

Voulant parachever la Révolution de 1789, Proudhon critique les jacobins et la théorie rousseauiste du contrat social, leur opposant une société mutuelliste, dans laquelle l'unité contractuelle ne peut résulter que de l'équation des libertés. Il en vient ainsi à ne plus considérer le fédéralisme comme un ferment de désagrégation, mais au contraire, comme la seule agrégation ne comportant aucune trace d'hégémonie[23][A]. « Si l'idée fédérale est celle d'une union volontaire de forces, elle est toutefois tendue à l'ensemble de la vie sociale en vue de promouvoir la paix. Cessant d'être un principe d'organisation

---

20 « L'État fédéral, dans sa version absolue, réalise la démocratisation d'une société de la manière la plus achevée par la reconnaissance des pluralismes, des autonomies locales (des États fédérés jusqu'aux collectivités locales décentralisées les plus proches des citoyens, notamment les communes), sans aller jusqu'à l'éclatement des diverses composantes ce qui aboutirait à l'anarchisme généralisé. », Claude Leclercq, *op. cit.*, p. 59.

21 « Federalism is a mode of dispersal of power, and, so to speak, a way to break it into pieces. The equal « participants » in a community, organised around, federative principles (in a federative State, etc.) are – each of them – the holders of these « pieces of power ». Not only central power is weakened but it becomes less important when it is distributed among members of a federation, and when as a monolith governmental power – the main feature of any State – is practically non-existent.», Sergueï Nosov, « Federalism and Anarchy in Russia Today », *in* Annie Allain, Maryline Dupont & Michael Hearn (dir.), *Les fédéralismes*, Lille, Septentrion, 1996, p. 205.

22 J.-L. Puech & Th. Ruyssen, « Le fédéralisme dans l'œuvre de Proudhon », introduction au vol. XIV des *Œuvres complètes, op. cit.*, pp. 31-33.

23 B. Voyenne, *op. cit.*, tome II, p. 116.

politique, la fédération devient principalement un principe d'organisation *sociale* »[24]. Le fédéralisme proudhonien ne se limite donc pas aux seuls aspects politiques et institutionnels, mais est également une doctrine économique [B].

A) Le fédéralisme, contrat politique

Reprenant la critique de l'atomisation de la société par l'État centralisateur qui laisse l'individu seul face aux gouvernants sans appui sur les corps intermédiaires[25], Proudhon prône la renaissance de la société par les associations pour

> … arrêter la démocratie sur la pente funeste de la centralisation[26].

Bien que longtemps « ennemi de l'association »[27], Proudhon en vient à la célébrer et à en faire une des unités de base de sa cité des travailleurs et des consommateurs. L'association ouvrière librement constituée, indépendante et solidaire, devient un espace de régénération civique[28]. La multiplication des associations de producteurs-vendeurs et d'associations d'acheteurs permettra de restaurer un échange égal en éliminant les intermédiaires qui s'enrichissent indûment et, partant, de modifier le système économique, entraînant ainsi une modification du système politique[29]. En se substituant aux administrations étatiques, les associations dissoudront l'État dans la société, alors la souveraineté du contrat remplacera la domination de la loi et la justice commutative prendra le relais

---

24 Olivier Beaud, « La fédération entre l'État et l'Empire », *in* Annie Allain, Maryline Dupont & Michael Hearn (dir.), *op. cit.*, p. 46.

25 Marcel David, *La souveraineté du peuple*, Paris, P.U.F., 1996, p. 232.

26 P.-J. Proudhon, *Correspondance XIII (lettre à Amiel, 20 mai 1863)* cité par P. Haubtmann, *Pierre-Joseph Proudhon.*, tome II, p. 281.

27 Célestin Bouglé, *Socialismes français*, Paris, Armand Colin, 1932, p. 149.

28 Cf. Philippe Chanial, *Justice, don & association*, Paris, La Découverte, 2001, pp. 191-192.

29 Cf. Olivier Meuwly, *Anarchisme & modernité*, Lausanne, L'Age d'homme, 1998, p. 39.

de la justice distributive. L'État ne sera plus qu'un cocontractant comme les autres (chefs de famille, associations, communes, provinces) lié avec ceux-ci par des contrats sygnallagmatiques permettant de concilier à la fois autorité et liberté et de réaliser l'idée de Justice[30].

Le contrat, librement débattu et individuellement consenti, augmente pour chaque citoyen le bien-être et la liberté, en respectant la « souveraineté » de tous les contractants. Il ne s'agit pas d'un contrat social tel que l'envisageait Jean-Jacques Rousseau, car chez Proudhon, ce contrat ne crée pas l'être social, mais en découle[31]. Les contrats sont des procédés techniques de constatation formelle d'un droit pré-existant qui rend valables les conventions elles-mêmes. Le contrat proudhonien n'est pas un pacte instituant une autorité extérieure aux contractants, mais une convention *inter pares* destinée à augmenter la liberté des associés. Il s'agit de la reconnaissance, par libre adhésion et garantie mutuelle, des manifestations de l'Être collectif, tendant par la voie juridique à abolir tout gouvernement[32]. Conçu en ces termes, le contrat est pour Proudhon

> plus qu'une fiction, c'est un pacte positif, effectif, réellement proposé, discuté, voté, adopté, et qui se modifie régulièrement à la volonté des contractants[33].

Le fédéralisme, qui concilie l'autonomie des contractants avec la socialisation de leurs forces, s'institue par la constitution d'un réseau contractuel :

---

30 Cf. Laurent Richer, *Droit des contrats administratifs*, Paris, L.G.D.J., 3e éd., 2002, p. 43.

31 *Contra* : « L'on voit la ressemblance de cette théorie avec celle du contrat social : Proud'hon (*sic*) se borne, en somme, à appliquer aux communautés organisées, communes ou États, la théorie que Rousseau avait développée en prenant l'individu pour point de départ. », Louis Le Fur, *État fédéral & confédération d'États*, Marchal & Billard, 1896 [reprint, Paris, Panthéon-Assas/L.G.D.J., 2000], p. 306, n. 2.

32 Cf. Jean Préposiet, *Histoire de l'Anarchisme*, Paris, Tallandier, 2002, pp. 180-186

33 *Du principe fédératif*, p. 318, n. *a*.

> Ce qui fait l'essence et le caractère du contrat fédératif (...) c'est que dans ce système les contractants, chefs de famille, communes, cantons, provinces ou États, non seulement s'obligent synallagmatiquement et commutativement les uns envers les autres, ils se réservent individuellement, en formant le pacte, plus de droits, de liberté, d'autorité, de propriété, qu'ils n'en abandonnent[34].

C'est ce que le Professeur Olivier Beaud appelle la « mésinterprétation anarchiste » du fédéralisme, c'est-à-dire « concevoir le fédéralisme sous le seul angle d'une construction horizontale ou égalitaire entre la fédération et les États-membres. Dès lors, la manifestation emblématique de la fédération serait le *contrat* qui serait censé régir non seulement sa naissance, mais aussi son fonctionnement quotidien. C'est cette conception-là "égalitaire et contractuelle" de la fédération qui domine tout le *Principe fédératif* de Proudhon. Alors que le propre de l'État serait "de commander et non pas de transiger ni d'obéir"[35], le propre de la fédération serait de supprimer cette relation hiérarchique du commandement et de l'obéissance »[36].

Or, le fédéralisme suppose également un aspect vertical au profit de la fédération qu'illustre l'adage *Bundesrecht bricht Landesrecht*[37]. Paradoxalement, sa conception égalitaire du fédéralisme conduira Proudhon à prendre partie pour les cantons catholiques lors de la guerre du *Sonderbund* et pour les États confédérés (les « Sudistes ») lors de la guerre de Sécession[38].

Cependant, l'apport majeur de Proudhon à la théorie du fédéralisme ne réside pas en une conception déjà dépassée des

---

34 *Ibidem*, p. 319.

35 *Ibidem*, p. 321.

36 O. Beaud, « La fédération entre l'État et l'Empire », *op. cit.*, p. 47.

37 Le droit fédéral brise le droit fédéré. « Sans doute cette formule ne doit-elle pas être entendue comme une possibilité générale, pour la loi fédérale, d'empiéter sur les compétences fédérées. Elle signifie simplement – mais combien cela va à l'encontre de la reconnaissance de la puissance étatique aux "États" fédérés ! – que la loi fédérale abroge dès sa promulgation, de plein droit, les lois fédérées contraires. », Stéphane Rials, *op. cit.*, p. 18.

38 B. Voyenne, *op. cit.*, tome II, pp. 93-95.

rapports entre la Fédération et les entités fédérées (dépassement que l'évolution historique n'allait pas infirmer)[39], mais dans sa vision du « droit économique ».

B) Le fédéralisme, organisation économique

Proudhon s'affirme comme l'un des devanciers de l'État providence puisque le premier devoir de l'État est

> de réparer, par les institutions de la mutualité et par un vaste système d'enseignement, les injures de la naissance et les accidents de la vie sociale[40].

Il est paradoxal que l'un des plus acharnés adversaires de l'État légitime l'interventionnisme étatique, mais ne retrouve-t-on pas le même phénomène de nos jours chez ceux qui, en 1968 clamaient qu'il était « interdit d'interdire », et qui maintenant se font les promoteurs d'un droit de l'environnement prescriptif et coercitif ?

En fait, Proudhon n'envisage pas un *Welfare State* ; si l'État doit inciter la mutualité et initier des politiques publiques, il revient aux associations librement constituées de s'emparer de ces domaines une fois le signal envoyé par l'État. Le modèle qui se dégage de ce droit économique est en fait ce que l'on désignera plus tard sous le terme d'autogestion : dans une société pluraliste, chaque groupe apporte, en surplus de

---

39 « L'histoire des États fédéraux (...) montre que dans leur sein l'unité morale et économique tend, du moins sur le plan territorial, à croître aux dépens des particularismes par le fonctionnement même des institutions juridiques : compétences d'organes communs en divers domaines, minimum de principes politiques et sociaux s'imposant aux organes des États-membres dans l'exercice de leurs propres pouvoirs et finissant même par agir sur beaucoup d'esprits qui ne les admettaient pas, facilités données au déplacement et à l'établissement des personnes, au transfert des capitaux. Et le progrès réalisé dans cette unification des intérêts matériels et moraux appelle souvent ou du moins facilite un renforcement, un resserrement des institutions juridiques dont lui-même est en partie issu. », Charles Durand, *op. cit.*, p. 147.

40 *Du principe fédératif*, p. 542.

l'agrégation des individus le composant, une force collective, une pratique et une conscience sociales différentes de celle des individus. Ces groupes, étroitement imbriqués dans le fonctionnement global de la société, entretiennent des rapports de compétition et de coopération (ou de « mutualité »)[41] :

> Dans la fédération, les attributs de l'autorité centrale se spécialisent et se restreignent, diminuent de nombre, d'immédiateté, et si j'ose dire d'intensité, à mesure que la Confédération se développe par l'accession de nouveaux États. Dans les gouvernements centralisés, au contraire, les attributs du pouvoir suprême se multiplient, s'étendent et s'immédiatisent, attirent dans la compétence du prince les affaires des provinces, communes, corporations et particuliers, en raison directe de la superficie territoriale et du chiffre de la population. De là cet effacement sous lequel disparaît toute liberté, non seulement communale et provinciale, mais même individuelle et nationale[42].

Le fédéralisme n'est qu'une méthode pour subordonner le principe d'autorité au principe juridique. C'est la voie par laquelle l'idée du Droit devient prépondérante dans le système politique et économique.

Contrairement aux libéraux qui ne se préoccupent que des questions institutionnelles, le fédéralisme libertaire insiste sur la composante économique[43]. Pour aménager l'organisme capable de constater ce que Proudhon appelle le « droit économique commun », il faut intégrer tous les groupes de producteurs en une seule fédération, contrebalancée par une union des associations de consommateurs.

Contrairement aux marxistes, Proudhon n'envisage pas de planifier l'économie et s'accommode d'autant plus de l'économie de marché, que celle-ci joue en faveur de la décentralisation :

---

41 Cf. Jacques Langlois, *Défense & actualité de Proudhon*, Paris, Payot, 1976, pp. 60-62.

42 *Du principe fédératif*, p. 301.

43 *Ibid.*, p. 354.

> …le commerce, de toutes choses la plus nécessaire après le travail, est alors celle qui se passe le plus volontiers de centralisation. N'avons-nous pas le libre-échange ?[44]

De fait, il veut simplement réguler l'économie de marché en éliminant ses aspects d'exploitation par la fédéralisation des services publics et l'instauration d'une vaste fédération de producteurs :

> …au point de vue économique, on peut se confédérer pour la protection réciproque du commerce et de l'industrie, ce qu'on appelle une *union douanière* ; on peut se confédérer pour la construction et l'entretien des voies de communication, routes, canaux, chemins de fer, pour l'organisation du crédit et de l'assurance, etc. Le but de ces fédérations particulières est de soustraire les citoyens des États contractants à l'exploitation capitaliste et bancocratique tant de l'intérieur que du dehors ; elles forment par leur ensemble, en opposition à la féodalité financière aujourd'hui dominante, ce que j'appellerai *fédération agricole-industrielle*[45].

Cette fédération sera le résultat d'un pacte fédératif, lui-même issu d'une série de conventions collectives. Il s'agira donc de l'institutionnalisation de collectivités économiques pour leur permettre de développer conventionnellement un droit économique, déjà impliqué par leurs rapports[46]. Constituée de conseils agricoles et industriels, la fédération sera le lieu de négociation et d'arbitrage des conflits entre producteurs. Les litiges opposant la fédération à l'union des consommateurs seront, eux, tranchés par le syndicat général de la production et de la consommation.

Le fédéralisme libertaire est non seulement un régime de répartition des pouvoirs politiques, c'est aussi un régime de garantie de la propriété visant à réconcilier la société en ses diverses composantes :

---

44 P.-J. Proudhon, *Nouvelles observations sur l'unité italienne*, vol. XIV des *Œuvres complètes*, Paris, Marcel Rivière, 1959, pp. 215-216.

45 *Du principe fédératif*, p. 357.

46 Cf. Jean Bancal, *Proudhon. Pluralisme & autogestion*, tome I, Paris, Aubier-Montaigne, 1970, p. 138.

> La Fédération peut seule donner satisfaction aux besoins et aux droits des classes laborieuses, résoudre le problème de l'accord du travail et du capital, celui de l'association, ceux de l'impôt, du crédit, de la propriété, du salaire, etc. L'expérience a démontré que la loi de charité, le précepte de bienfaisance, et toutes les institutions de la philanthropie sont ici radicalement impuissantes. Reste donc le recours à la Justice, souveraine en économie politique ; reste le contrat synallagmatique et commutatif[47].

Proudhon s'écarte encore du socialisme étatique en affirmant que l'État ne devrait pas se substituer à l'initiative privée puisque son rôle est d'inciter au progrès, mais non de gérer l'économie[48], les services publics devant être confiés à des compagnies fermières formées d'ouvriers et d'employés associés, contrôlées par le gouvernement fédératif et régies par la fédération des groupes économiques. En d'autres termes, le fédéralisme libertaire obéit au principe de subsidiarité qui vise à

> limiter les pouvoirs de l'échelon supérieur, qui va se trouver en quelque sorte réduit à une simple force d'appoint ; ce dernier ne sera donc autorisé à agir que s'il peut être en mesure de le faire avec plus d'efficacité que les échelons inférieurs. Il s'agit d'éviter que le sommet (...) n'étouffe les initiatives de la base[49],

bien que le terme soit alors inconnu de Proudhon[50].

---

47 *Du principe fédératif*, p. 547.

48 Cf. J. Bancal, *op. cit.*, tome I, pp. 150-151.

49 Jean-Louis Clergerie, *Le principe de subsidiarité*, Paris, Ellipses, 1997, p. 7. Cf. aussi : Chantal Millon-Delsol, *L'État subsidiaire*, Paris, P.U.F., 1992, 232 p.

50 « Although the term *subsidiarity* itself was rarely used in English or in French, the rich discourse among federalist thinkers such as Mill, Proudhon, and Marc about how the state should exercise its functions at the lower level was informed by the principle of subsidiarity. It may be argued that the British contributed *mainly* to the idea of liberal democracy and the French *mainly* to nationhood, but it was the Germans who focused on the role of the citizen individually and collectively, in the building of the State. *Subsidiaritätsprinzip* suggests that there are mutual and comprehensive obligations between the state

Dans le système proudhonien, l'État fédéral n'aurait que des compétences subsidiaires qui ne sont même pas les traditionnelles missions régaliennes : il se contenterait d'authentifier et de protéger la monnaie, n'aurait de pouvoir en matière militaire qu'en cas de guerre et ne rendrait plus la justice, celle-ci étant de compétence communale ou provinciale :

> ...Est-ce qu'il est vraiment nécessaire aussi que les tribunaux soient dépendants de l'autorité centrale ? Rendre la justice fut de tout temps la plus haute attribution du prince, je le sais : mais cette attribution est un reste de droit divin (...) Il répugne que la Justice soit considérée comme un attribut de l'autorité centrale ou fédérale ; elle ne peut qu'être une délégation faite par les citoyens à l'autorité municipale, tout au plus à la provinciale. La Justice est l'attribut de l'homme, qu'aucune raison d'État ne doit en dépouiller[51].

Estimant la formule fédérative si prometteuse, Proudhon ne se contente pas la proposer pour la seule France mais l'adresse également au monde.

II. Le fédéralisme international, garant de la paix

D'abord désireux d'étendre son système aux dimensions de l'univers [A'], Proudhon se rend compte de l'impossibilité d'une telle entreprise et se rabat sur des propositions plus modestes [B'].

A') La tentation du fédéralisme universel

Proudhon n'est pas le premier à proposer une organisation fédérale pour empêcher la guerre entre les nations. Dans *le Grand dessein d'Henry IV*, Sully avait proposé une fédération

---

and the individual on behalf of the whole society, and this can be written down. », Andrew Duff, « Subsidiarity », *in* Desmond Dinan (dir.), *Encyclopedia of the European Union*, Basingstoke, Macmillan, 2e éd., 2000, p. 438.

51 *Du principe fédératif*, p. 328.

européenne[52]. William Penn[53] et l'abbé de Saint-Pierre[54] avaient également ébauché des projets de paix portant création d'une fédération universelle. Emmanuel Kant, surtout, avait prôné dans son « Deuxième article définitif pour rendre la paix perpétuelle », l'institution d'une fédération de peuples (*Völkerbund*), sans nécessairement constituer un État fédératif (*Völkerstaat*)[55]. Le projet proudhonien, bien que moins explicite que certains de ses devanciers, se situe dans cette filiation. Il est vrai que la fédération n'a de sens que pour la défense commune et non pour mener une politique agressive et annexionniste :

> En vertu du principe qui, limitant le pacte de fédération à la défense mutuelle et à quelques objets d'utilité commune, GARANTIT à chaque État, son territoire, sa souveraineté, sa constitution, la liberté de ses citoyens, et pour le surplus lui réserve plus d'autorité, d'initiative et de puissance qu'il n'en abandonne, la confédération se restreint d'elle-même d'autant plus sûrement que les localités admises dans l'alliance s'éloignent davantage les unes des autres[56].

Cependant là où ses prédécesseurs tendaient à imposer « par le haut » une fédération universelle, Proudhon insiste là aussi sur la

---

52 Cf. Jean Bérenger, Philippe Loupès & Jean-Pierre Kintz, *Guerre & Paix dans l'Europe du XVII° siècle*, tome III, Paris, Sedes, 1991, pp. 285-289

53 *Ibidem*, pp. 289-291

54 *Ibidem*, pp. 292-296

55 *Projet de paix perpétuelle* (1795), trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1970, p. 22. La fédération chez Kant « est un ordre juridique composé d'États librement associés dont l'objet et le but sont d'exclure le risque de guerre entre les États. La contradiction potentielle entre l'idéal fédératif et la réalité politique est résolue par le recours à l'histoire. En effet, un tel fédéralisme d'États libres n'est viable que s'il est universel et que s'il tend à constituer une société des nations. Celle-ci ne pourra survenir qu'historiquement par une adhésion graduelle de tous les États à un tel fédéralisme. Cette adhésion pourrait être réalisée un jour si grâce à l'image d'un État républicain vertueux et puissant, les autres États renonçaient à se faire mutuellement la guerre. », Olivier Beaud, « La fédération entre l'État et l'Empire », *op. cit.*, p. 45.

56 *Du principe fédératif*, p. 335.

nécessité de faire naître une telle organisation internationale « par le bas », c'est-à-dire en s'appuyant sur les communautés de base :

> … le principe appelé, selon moi, à régir la politique moderne, n'est autre que le principe de fédération, corollaire de celui de la séparation des pouvoirs, lequel à son tour est la base universellement reconnue de tout gouvernement libre et régulier, à plus forte raison de toute institution républicaine, et a pour opposé le principe de l'agglomération des peuples et de la centralisation administrative. Ainsi le droit public et le droit international marchent d'accord : telle est la loi de l'un, telle sera celle de l'autre : agglomération et centralisation, ou fédération des peuples et séparation des pouvoirs[57].

On retrouvera plus tard cette idée chez Michel Bakounine, selon qui, « pour faire triompher la liberté, la justice et la paix dans les rapports internationaux de l'Europe, pour rendre impossible la guerre civile entre les différents peuples qui composent la famille européenne, il n'est qu'un seul moyen : c'est de constituer les États-Unis de l'Europe »[58] et chez Denis de Rougemont pour qui le seul avantage des grands États est de pouvoir mener de grandes guerres… idée qui va à l'encontre de celle que défendra Lénine[59].

Le projet proudhonien s'inscrit donc dans une perspective pacifiste, même si Proudhon ne pense pas que le système qu'il propose mettra fin aux luttes sociales et politiques, dans lesquelles la démocratie trouve son dynamisme, mais ces luttes n'auront plus pour objet que la diffusion du pouvoir et non sa

---

57 P.-J. Proudhon, *La fédération & l'unité en Italie*, Paris, Dentu, 1862, p. 83.

58 « Fédéralisme, socialisme & antithéologisme », *Œuvres*, tome I, Paris, Stock, 1895 [reprint 1972], p. 54.

59 «… les avantages des grands États, au point de vue aussi bien du progrès que des intérêts de la masse, sont indubitables (…) Reconnaître le droit à l'autodétermination n'équivaut pas à reconnaître le principe de la fédération. On peut être un adversaire résolu de ce principe et être partisan du centralisme démocratique, mais préférer la fédération à l'inégalité nationale, comme la seule voie menant au centralisme démocratique intégral », cité par André Jalon, Paris, *Le fédéralisme*, PUF, 1971, pp. 57-58.

conquête.[60] Néanmoins, il s'aperçoit qu'une fédération universelle est trop utopique et se concentre alors sur la seule Europe.

B') L'Europe confédérale

Proudhon est souvent présenté comme l'un des grands précurseurs de la construction européenne. Et les fédéralistes européens de s'appuyer sur l'extrait suivant :

> De cette division naturelle des États de l'Europe en deux catégories, les grands et les petits, naissent deux systèmes politiques opposés : le système *unitaire* et le système des *fédérations*.
> Le premier a pour représentants les cinq puissances [Angleterre, Autriche, France, Prusse & Russie], plus, si l'idée mazzinienne triomphait, l'Italie royale et papale. – Le second est représenté par la Confédération *germanique* et la Confédération *helvétique*, auxquelles on peut ajouter, en tenant compte des traditions du passé et des éventualités de l'avenir, cinq autres Confédérations, à l'état plus ou moins rudimentaire, à savoir : Confédération *italienne*, que Mazzini, Garibaldi et Victor-Emmanuel demandent à ramener à l'unité ; Confédération *scandinave*, formée du Danemark, de la Suède et de la Norvège ; Confédération *danubienne* à créer et à définir ; Confédération *hispanique* (Espagne et Portugal), et Confédération *cis-rhénane*, Belgique, Hollande, Luxembourg, Trèves, etc., depuis le Zuiderzée jusqu'à Dunkerque et à l'embouchure de la Moselle.
> Le système unitaire, ou des grandes zones, a pour but de répartir l'Europe, et par la suite la majorité du globe, entre cinq ou six vastes foyers, constitués eux-mêmes sur le principe de la subordination des provinces et des communes, conséquemment sur l'absorption de toute liberté comme de toute nationalité. C'est une nouvelle espèce de féodalité impérialiste et communautaire, qui atteint jusqu'à la propriété, à l'industrie, dont la bancocratie judaïco-saint-simonienne, serait l'âme (...) — Le but du système fédératif est diamétralement opposé : il tend à donner à chaque nationalité, province ou commune, la plus grande somme de vie, d'activité et d'indépendance ; à chaque individu, la plus

60 Cf. J. Bancal, *op. cit.*, tome II, p. 129.

> grande liberté possible. C'est le vrai principe de 89, la tendance républicaine de tous les siècles[61].

Pourtant n'est-ce pas le même Proudhon qui, peu de temps après, prononce la sentence :

> L'idée d'une confédération universelle est contradictoire (...) L'Europe serait encore trop grande pour une confédération unique : elle ne pourrait former qu'une confédération de confédérations[62].

Bien qu'il n'explicite guère pourquoi, il est vraisemblable que Proudhon comprend que le système d'équilibre des pouvoirs qu'il recherche ne pourrait pas survivre absorbé dans une fédération universelle ou même paneuropéenne. L'étendue du territoire et la complexité des affaires traitées au niveau fédéral[63] conduiraient à la centralisation honnie. Il conviendrait donc de diviser l'Europe en différentes confédérations qui seraient elles-mêmes unies au sein d'une vaste confédération. Ainsi, les nationalités pourraient prospérer librement ; à l'intérieur de celles-ci les familles et associations pourraient s'auto-administrer efficacement sans être obligées de déléguer à une fédération lointaine leurs pouvoirs. L'idéal proudhonien est aussi un idéal de proximité, lequel n'est guère conciliable avec la

---

61 P.-J. Proudhon, *La fédération & l'unité en Italie, op. cit.*, pp. 84-85.

62 *Du principe fédératif*, p. 335. La différence entre fédération et confédération peut être ainsi résumée : « ...la confédération d'États demeure un groupement organisé mais contractuel de collectivités demeurées maîtresses de leur autonomie juridique en tout ce qu'elle n'ont pas confié aux organes communs par un pacte, véritable traité international qui ne peut être modifié malgré l'une d'elles – du moins sans qu'elle puisse s'en dégager – tandis que l'État fédéral comprend des collectivités qui y sont entrées en s'y soumettant pour l'avenir à une véritable constitution, acte de droit interne, ainsi qu'à ses modifications futures, fussent-elles combattues par plusieurs. », Charles Durand, *op. cit.*, pp. 165-166.

63 « L'expérience montre que par [un] concours financier accordé à volonté, les organes fédéraux peuvent envahir en fait des compétences qui ne leur appartiennent aucunement d'après la constitution, surtout en matière de travaux publics et de mesures économiques ou sociales. », Charles Durand, *op. cit.*, p. 56.

jumbo confederation[64] que constitue de nos jours l'Union européenne.

Comme l'affirme Georges Scelle, Proudhon voyait essentiellement dans le fédéralisme l'instrument de liberté interne et non l'organisation internationale ; faisant prédominer la liberté sur l'autorité, il n'avait pas perçu que le fédéralisme est hiérarchique de par « la superposition nécessaire et automatique de l'ordre juridique fédéral au-dessus des ordres juridiques sous-jacents » ; enfin, sa vision des groupes de base comme détenteurs de la véritable souveraineté est contredite par le fonctionnement des fédérations[65].

Néanmoins, en esquissant un modèle politique répondant aux exigences d'identité, de proximité et de subsidiarité et en prônant l'absorption de l'État par la société civile, « l'incorrigible idéaliste » s'avère demeurer un penseur pour notre temps.

PHILIPPE CH.-A. GUILLOT
MAÎTRE DE CONFÉRENCES EN DROIT PUBLIC
UNIVERSITÉ DE ROUEN

---

64 L'expression est de Frederick K. Lister, *The European Union, the United Nations, and the Revival of Confederal Governance*, Westport, Greenwood Press, 1996, p. 55.

65 « Fédéralisme & Proudhonisme », introduction au vol. XIV des *Œuvres complètes*, *op. cit.*, pp. 9-23. En même sens : « La constitution fédérale n'est donc pas un traité, mais bien le résultat d'un traité, ce qui est tout différent. Le fait de la réunion des États particuliers est volontaire et résulte d'un traité ; mais une fois ce traité exécuté par l'adoption de la constitution fédérale et son entrée en vigueur conformément aux dispositions du traité d'union, le nouvel État apparaît et a dès le moment de sa naissance une volonté et des organes propres, indépendants de ceux de ses membres et qui leur sont supérieurs. Dès lors, par conséquent, les rapports contractuels font place aux rapports de domination et de subordination, et le droit international est remplacé par le droit public interne. », Louis Le Fur, *op. cit.*, pp. 584-585

PROUDHON, LE FÉDÉRALISME ET LA QUESTION ITALIENNE

On s'accorde en règle générale à considérer que le fédéralisme constitue, aussi bien sur le plan chronologique que sur le plan doctrinal, le point d'aboutissement de l'œuvre proudhonienne. Il vient en effet à la fois renforcer, étendre et approfondir le mutuellisme comme schème organisateur – ou réorganisateur – de la vie sociale. À sa lumière, l'entreprise proudhonienne acquiert une unité d'ensemble, ou apparaît rétrospectivement comme un trajet au cours duquel le désir de justice, éclatant dès les premiers travaux et ne perdant jamais son acuité, trouve la forme adéquate susceptible de le satisfaire, puisque cette forme répond à la fois au désir de liberté, au désir d'égalité, et au désir d'ordre.

Il faut toutefois entendre par « unité d'ensemble » une unité qui ne s'aperçoit qu'à la condition de prendre une certaine distance car, à y regarder de plus près, à considérer la démarche pas à pas, époque par époque, que d'embardées, que d'errances, que de tâtonnements, que de zigzags ! Une des raisons provient sans doute du fait que Proudhon ne s'est jamais voulu un penseur qui, ayant diagnostiqué une fois pour toutes les maux dont souffre la société réelle, se placerait à l'écart pour composer le modèle de la bonne ou de la meilleure société. Sa critique de l'utopie et des utopistes est à cet égard significative ; il s'agit bien d'être dans l'histoire, et de ne pas plaquer sur le présent un modèle idéal qui, comme s'il tombait d'ailleurs, n'aurait rien à voir avec la situation[1]. La société réelle évolue, les situations changent, et Proudhon est très attentif aux évolutions et aux

1 Cf. Jean-Paul Thomas, *Proudhon lecteur de Fourier*, Les Travaux de l'Atelier Proudhon, Paris, E.H.E.S.S., 1986.

événements, il intervient même souvent au cœur de l'événement, comme en 1848.

Une des clés pour le comprendre est la formule qui se trouve dans le quatrième tome de *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église* : « tirer d'une situation donnée le plus grand avantage pour ma cause »[2]. Sans doute un tel adage conduit-il souvent son auteur à des considérations étonnantes, voire choquantes – même et surtout pour ses contemporains, puisqu'il peut l'amener, par exemple, à s'interroger sur ce que peut avoir de positif pour la révolution la prise de pouvoir d'un Louis-Napoléon Bonaparte. Mais, d'un autre côté, l'adage désigne une manière de procéder qui consiste à ne pas perdre de vue la réalité présente des choses et à rester à l'affût des ouvertures qu'elle peut offrir ou permettre. Il est évident que l'adage serait plus satisfaisant si la cause était parfaitement claire d'emblée et échappait, elle, à l'emprise de la situation. Or, on peut dire que la cause proudhonienne est claire si l'on considère les principes – d'emblée, et toujours, Proudhon veut à la fois la liberté, l'égalité, et l'ordre ; mais qu'elle l'est beaucoup moins, si l'on considère le modèle plus concret, apte à structurer le social, dans laquelle les principes pourraient s'incarner. Ce que cet article voudrait s'efforcer de montrer est que le modèle fédéraliste, tel que le développe le dernier Proudhon, vient en large partie de l'analyse qu'il fait de la situation européenne nouvelle que crée l'accession à l'indépendance de l'Italie sous une forme nationale et unitaire. Aussi ne nous intéresserons-nous pas tant au fédéralisme comme doctrine achevée, ou comme résultat, qu'à la manière dont Proudhon y parvient, dans une situation particulière qui lui semble à terme porteuse de risques énormes. Il écrit en effet en effet le 3 mai 1860 : « la vieille Europe se précipite vers la ruine (...) Partout je

---

2 *Op. cit.*, in *Œuvres complètes,* publiées sous la direction de C. Bouglé et H. Moysset (1923-1959), Paris, éd. Marcel Rivière et Cie, t. VIII, 4, p. 337.

vois des guerres nationales, non des guerres politiques, en germe »[3].

La guerre du Sonderbund

Montesquieu écrivait à propos de ce qu'il appelle la république fédérative : « cette forme de gouvernement est une convention, par laquelle plusieurs corps politiques consentent à devenir citoyens d'un État plus grand qu'ils veulent former. C'est une société de sociétés, qui en font une nouvelle qui peut s'agrandir par de nouveaux associés qui se sont unis... »[4] Il présente la dite « forme de gouvernement » comme la solution à la fois au problème de la petitesse (la menace de la force étrangère) et à celui de la grandeur (le gouvernement d'un seul). Ce qu'il faut souligner est 1/ que la forme fédérative suppose des sociétés déjà présentes et constituées, dont il n'est nul besoin d'élaborer la genèse idéale à partir des individus, comme le fait un Hobbes par exemple. 2/ Que, du coup, le fédéralisme n'a nul besoin d'un penseur isolé qui en serait le théoricien et qu'il est plutôt le fruit d'un accord conscient et voulu entre des partenaires préexistants. 3/ Enfin que cet accord relève du calcul – le calcul des avantages à tirer, pour chacune des parties, de l'accord. Il s'agit donc de la réponse pratique durable que font à une situation de risque des corps politiques donnés.

Cela se vérifie en ceci : lorsqu'il arrive au XIXe siècle français de s'intéresser au fédéralisme, il se penche d'abord sur une pratique effective, les États-unis pour Tocqueville, la Suisse pour Proudhon. En 1847, en effet, ses *Carnets* montrent un Proudhon se passionnant pour la guerre du Sonderbund en Suisse. Le Sonderbund est, rappelons-le, le nom de la ligue formée en 1845 par les sept cantons catholiques pour s'opposer à la décision du Grand conseil fédéral de chasser les Jésuites du pays. La Diète se résoudra en 1847 à la guerre contre le

---

3 *Correspondance*, Paris, Librairie internationale A. Lacroix, 1874-1875, t. X, p. 38 et p. 47.

4 *L'Esprit des Lois*, IX, I.

Sonderbund. Proudhon comprend la chose comme un conflit entre les tenants d'un centralisme à la française et les tenants du pacte fédéral. Et il prend en conséquence, de manière inattendue, partie pour les Jésuites, qu'il juge être en l'occurrence plus « progressifs »[5] que leurs adversaires.

Notre but n'est pas ici d'analyser en détail cette première rencontre de Proudhon avec le fédéralisme – l'analyse en a été très bien faite par Bernard Voyenne dans son ouvrage sur *Le Fédéralisme de P.J. Proudhon*[6], mais de souligner trois points : 1/ Proudhon est encore à ce moment là un anti-étatiste ; si les Jésuites sont jugés plus « progressifs », c'est qu'en voulant (en Suisse en tout cas) moins d'État, ou un État moins fort et moins centralisateur, ils se rapprochent davantage de cet idéal ; 2/ les considérations sur la guerre du Sonderbund restent confinées aux *Carnets* et à la *Correspondance* : elles ne donnent pas lieu à des publications, à des prises de positions publiques ; 3/ la jonction ne semble pas encore avoir été faite avec la doctrine proprement proudhonienne. Proudhon écrit ainsi dans ces *Carnets* : « l'unité dans la variété, voilà ce qu'il faut chercher, en respectant l'indépendance des *fueros*, des cantons, des principautés et des cercles (...) Point de cette unité qui tend à absorber la souveraineté des villes, cantons et provinces en une autorité centrale »[7].

L'unité dans la variété : aucun des deux termes ne doit être négligé au profit de l'autre. Mais s'il est clair que l'unité exigée ne doit pas résider en une « autorité centrale », il est tout aussi clair qu'elle doit être « cherchée » : la solution existante, la solution fédéraliste, semble donc ne pas convenir. Pour le dire autrement, Proudhon est sûr de ce qu'il rejette – le centralisme –, mais il demeure dans le négatif quant à ce qu'il recherche.

---

5 *Carnets de Proudhon* – 2, 1847-1848, Paris, éd. Marcel Rivière et Cie, 1961, p. 226.

6 Dans son *Histoire de l'idée fédéraliste*, Paris, Presse d'Europe, t. II, 1973, notamment p. 93 et sq.

7 *Op. cit.*, 2, p. 257.

Ainsi écrit-il un peu plus loin que « l'Italie et la Suisse ne doivent point se constituer unitairement ». Elles doivent néanmoins se constituer, ce qui suppose un État ou un gouvernement, la condition étant que ce gouvernement « ne soit plus tête, mais résultante »[8].

La prison, Michelet et Ferrari

Le Proudhon public demeurera longtemps, et bien au-delà de *L'Idée générale de la Révolution* de 1851, moins avancé que le Proudhon privé – le Proudhon des *Carnets* et de la *Correspondance*. Un tournant a certainement lieu dans son évolution en 1851, alors qu'il est en prison (à la Conciergerie, puis à Sainte Pélagie, enfin à Doullens, au total de juin 1849 à juin 1852). Deux éléments principaux sont à prendre en compte.

Le premier, c'est l'envoi que lui fait Michelet, en mars 1851, des cinq premiers tomes de son *Histoire de la Révolution française*. Proudhon, qui avait suivi, en 1843, quelques cours de l'historien au Collège de France, n'avait pas une très haute opinion de lui, et le classait parmi les « empaumeurs de niais » et les « déclamateurs » républicains. Il change complètement d'avis à la lecture de l'*Histoire de la Révolution française*, si bien que s'ensuit une correspondance entre les deux hommes[9] où il apparaît que ce qui intéresse Proudhon, c'est toute la partie de l'œuvre qui décrit le mouvement des fédérations, mouvement parti du bas, de partout, comme naturellement et spontanément, et tendant à créer une unité par convergence depuis ce bas. Rappelons que c'est la peur que les élites et la bourgeoisie éprouvent devant cet « océan » qu'est pour eux le peuple qui, selon Michelet, va conduire à imposer un tout autre type d'unité, l'unité « machinique » des Jacobins. Michelet ne saurait pour autant être considéré comme un fédéraliste.

---

8 *Id.*, 3, p. 139.

9 Voir Georges Navet, Les échanges entre Proudhon et Michelet : fédérations, ou fédéralisme ?, *Archives proudhoniennes*, Paris, Bulletin annuel de la Société P. -J. Proudhon, 1995.

Le deuxième élément est constitué par les visites que reçoit Proudhon à Sainte-Pélagie de son ami Joseph Ferrari. Ferrari les évoquera lui-même avec émotion dans l'article qu'il rédigera bien plus tard en hommage à Proudhon, après la mort de celui-ci. Les deux hommes s'étaient connus en 1844 par l'entremise d'un ami commun, Bergman, qui rencontra Ferrari à Strasbourg où ce dernier enseignait la philosophie. Ferrari avait fait paraître, de 1844 à 1848, tour à tour dans la *Revue des Deux Mondes* et dans la *Revue Indépendante*, une série d'articles sur le catholicisme, la révolution et les réformes en Italie, l'aristocratie italienne, etc.[10] Il n'est pas du tout sûr que Proudhon les ait lus, mais il est sûr que les deux amis en discutèrent lors des visites de Ferrari, et ce d'autant plus que Ferrari avait participé en personne au soulèvement de Milan en 1848.

La logique interne de ces articles peut se comprendre à partir du dernier de la série, qui oppose la voie de la réforme et la voie de la révolution. La voie de la réforme est celle de tous ceux qui tablent sur une confédérations des dynasties et des pouvoirs italiens en place – États pontificaux compris – comme Cesare Balbo, ou qui comptent sur une alliance du catholicisme et du libéralisme dans la personne du pape, comme Vincenzo Gioberti. L'unité de ces courants ne s'obtient, ou ne paraît

---

10 Soit, dans la *Revue des Deux Mondes* : « La philosophie catholique en Italie. I. M. Rosmini et ses travaux. II. L'école de M. Rosmini et ses adversaires », 15 mars et 15 mai 1844 ; « La révolution et les réformes en Italie », *Revue indépendante*, XIII, 10 janvier 1848. Et dans la *Revue Indépendante* : « De l'aristocratie italienne », *Revue des deux mondes*, 15 août 1846, et « La Renaissance italienne », *Revue indépendante*, XII, 10 et 25 novembre 1847.

Sur Joseph Ferrari et sa pensée, on consultera Silvia Rota Ghibaudi, *G. Ferrari. L'evoluzione del suo pensiero, 1838-1860*, Florence, Olschki, 1969, ou Mario Schiattone, *Alle origini del federalisme italiano. G. Ferrari*, Bari, ed. Dedalo, 1996. Voir aussi notre préface à Joseph Ferrari, *Machiavel, juge des révolutions de notre temps*, Paris, Critique de la politique, Payot, 2003.

s'obtenir, qu'au prix de privilégier l'indépendance vis-à-vis de l'étranger (principalement l'Autriche) par rapport à la liberté. Des pouvoirs à tendance absolutiste (les monarchies piémontaise et napolitaine, le grand-duché de Toscane, le régime pontifical...) se trouveraient ainsi reconnus et consolidés, alors même qu'ils se révèlent en pratique souvent bien moins modérés et plus oppresseurs que l'administration autrichienne. La formule de Ferrari est qu'en l'occurrence la question de l'indépendance ajourne celle de la liberté. L'appel au patriotisme et aux traditions indigènes conduit le libéralisme, qui vise par ces moyens à rallier le peuple, à se fourvoyer et à tellement brouiller sa propre identité qu'il s'avère au bout du compte incapable de formuler un mot d'ordre clair. Il faut, pour Ferrari, procéder à l'inverse, c'est-à-dire conquérir la liberté avant de conquérir l'indépendance ; la conquête de la liberté ne peut venir que du bas (du peuple ou plutôt des peuples), et s'achèvera par la constitution d'une république fédérale où le pouvoir central sera au moins équilibré par les pouvoirs locaux. Ferrari est de la sorte amené à se retourner contre le seul qui propose un mot d'ordre clair, Giuseppe Mazzini, parce qu'il est partisan de la constitution d'un État unitaire. En d'autres termes, la prise de position adoptée par Ferrari dans les articles cités est fédéraliste, et c'est justement en 1851 que paraît son livre intitulé *La federazione republicana*.

Les critiques qu'effectue Ferrari de l'État unitaire et de la préférence accordée à l'indépendance sur la liberté rendent comme par avance un son proudhonien ; toutefois, bien qu'il prône une fédération républicaine pour l'Italie, il ne construit pas une théorie générale du fédéralisme et ne l'évoque jamais à propos de la France. En sens inverse, Michelet, outre le fait déjà signalé qu'il n'est pas fédéraliste, ne parle, lui, que de la France et des fédérations de 1789-90.

Le livre que Proudhon publie en 1851, *l'Idée générale de la Révolution*, semble plus marqué par Michelet que par Ferrari. Mais si les interrogations de Proudhon l'ouvraient à une telle influence, l'influence se retrouve en retour emportée et infléchie par ce qu'il cherchait. Le

Proudhon de *l'Idée générale* soutient que « traiter de fédéralistes, et comme tels désigner à la proscription ceux qui réclament en faveur de la liberté et de la souveraineté locale : c'est mentir au véritable esprit de la Révolution française... »[11]. Allusion, peut-être, aux fameux débats du début de la Convention entre Montagnards et Girondins (sur la protection de l'Assemblée par des troupes provinciales) où il est clair, des deux côtés, qu'être accusé de « fédéralisme » revient à être accusé de diviser le pays et donc d'être un traître à la nation. Mais allusion, plus sûrement, au pamphlet que Louis Blanc avait fait paraître la même année, et dans lequel il s'élevait avec véhémence contre toute résurrection du « girondinisme » et du « fédéralisme », comme s'il suffisait encore de lancer ce dernier mot à la face de ses adversaires pour les couvrir d'opprobre et de confusion[12].

Une lecture rapide conduirait à croire que Proudhon essaie de réhabiliter le mot. À un examen plus attentif, la chose ne paraît pas si évidente, car s'il se réclame des fédérations, rien n'indique que pour lui l'esprit des fédérations ait été porteur d'une solution qui, si elle n'avait été contrariée, aurait résolu le problème : n'écrit-il pas un peu plus tard dans ses *Carnets*, en août 1852, que « le fédéralisme exprime faiblement l'État politique que doit fonder la Révolution »[13] ?

La « cause » de Proudhon, pour citer le terme qu'il emploie lui-même, s'identifie à celle de la Révolution vue à travers les fédérations décrites par Michelet : libertés (en l'occurrence libertés locales), égalité, certes, mais ce qui manque, c'est la formule de l'ordre qui doit à la fois émaner de ces libertés et de cette égalité et les consolider. Et il semble encore que le « fédéralisme » ne convienne pas complètement, ne soit qu'une étape sur un chemin qui

---

11 *Op. cit.*, p. 322.

12 Louis Blanc, *Plus de Girondins*, Paris, 1851. Voir à ce propos B. Voyenne, *Le Fédéralisme de P.J. Proudhon*, *ed. cit.*, p. 113.

13 Carnet 9 (exemplaire dactylographié) cité par B. Voyenne, *op. cit.*, p. 120.

doit conduire au-delà. En d'autres termes, l'influence de Ferrari semble être encore comme différée.

De la Justice

La première édition de *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église* date de 1858 ; mais ce n'est que dans la deuxième édition, qui date de 1860, qu'apparaît le *Petit catéchisme politique,* rédigé sous forme de demandes et de réponses.

> Demande : – Que pensez-vous de l'équilibre européen ?
> Réponse : – Pensée glorieuse d'Henri IV, dont la Révolution peut seule donner la vraie formule. C'est le fédéralisme universel, garantie suprême de toute liberté et de tout droit, et qui doit, sans soldats ni prêtres, remplacer la société chrétienne et féodale[14].

Dans les lignes qui suivent, à l'argument selon lequel le mot « fédéralisme » est péjoratif en France et qu'il vaudrait mieux le remplacer, il est répondu que « changer le nom des choses, c'est transiger avec l'erreur (...) Pourquoi la Suisse est-elle demeurée une République ? Parce qu'elle est, comme les États-unis, une confédération (...) Ce qui est vrai des États l'est, par une égale raison, des villes et districts d'un même État : le fédéralisme est la forme politique de l'humanité »[15].

Le fédéralisme, quoique non encore pleinement défini comme il le sera dans le *Principe fédératif*, est cette fois pleinement assumé. Or, 1/ ce texte qui paraît en 1860 a très probablement été écrit un an plus tôt, en pleine guerre franco-piémontaise contre l'Autriche ; 2/ le fédéralisme y est introduit par une question relative à l'équilibre européen. La question de l'indépendance italienne expose au risque de remettre en cause l'équilibre européen tel qu'il a été, tant bien que mal, et plus en principe qu'en fait, établi en 1815, au Congrès de Vienne ; 3/ le fédéralisme est d'emblée un fédéralisme à visée

---

14 *Op. cit.*, éd. Marcel Rivière et Cie, VIII, t. 2, p. 287.

15 *Id.*, p. 288.

universelle : non seulement il résout le problème social et le problème politique à l'intérieur de chaque entité, mais encore il résout le problème des rapports entre ces entités, c'est-à-dire les problèmes internationaux, et d'abord celui de l'équilibre européen.

La deuxième édition de *De la Justice*, à travers notamment les *Nouvelles de la Révolution* qui apparaissent à la fin de chaque étude, est de fait entièrement traversée par la question italienne. Le *Petit catéchisme politique* est placé à la suite de la quatrième étude, relative à *L'État*, comme une sorte de complément. Mais le *Catéchisme* est lui-même suivi par des *Nouvelles de la Révolution,* intitulées *Des causes de l'agitation contemporaine*. L'objet en est la « situation générale de l'Europe ». Situation de crise, car les « traités de Vienne (les traités de 1815) ont été déchirés successivement par tous ceux qui les avaient signés »[16]. Ces traités reposaient sur deux bases : « pour les puissances, l'obligation de garder entre elles un certain équilibre ; pour les peuples, la promesse, l'espoir de constitutions »[17].

Proudhon ne se fait guère d'illusion sur la volonté réelle qu'avaient les signataires de respecter ces principes, qu'ils se gardèrent bien de définir trop précisément. Ainsi, par exemple, une constitution ne fut effectivement garantie qu'à la France. « Tels quels cependant, les traités de 1815 étaient l'ébauche de la constitution de l'Europe. C'était, pour les peuples, le seul gage de leurs libertés ; pour les intérêts, l'unique garantie de sécurité et d'ordre »[18]. Où en est-on en 1860 ? La clause principale, celle qui établissait l'inviolabilité du système représentatif et parlementaire en France, a été abrogée par le despotisme impérial. Surtout, écrit Proudhon, « le droit économique n'étant pas défini, l'organisation agricole-industrielle laissée à l'arbitraire, l'État demeure instable (...) Chaque puissance, au lieu de chercher son équilibre en elle-même et sa force dans son équilibre, travaille donc

---

16 *Id.*, p. 318.

17 *Id.*, p. 315.

18 *Id.*

à s'étendre et à se rendre indépendante au dehors en même temps qu'à se concentrer au dedans. Tout le monde cherche à augmenter son influence, à s'arrondir par des annexions : la conséquence est que tout le monde se sentant menacé, tout le monde est au port d'armes »[19].

La question italienne acquiert dans cette optique une importance cruciale. Si l'Italie se constitue sous la forme centralisée, les conditions de l'équilibre sont changées en Europe ; même le gouvernement de Napoléon III s'en est aperçu qui, après avoir assisté l'Italie, « effrayé de la puissance qui surgit à sa porte, arrête l'œuvre de délivrance ». Et Proudhon prévoit qu'en compensation, la France voudra s'étendre au Nord, ce qui produira des conséquences en chaîne.

Il reviendra, dans les *Nouvelles de la Révolution* qui suivent la 7e étude (*Les idées*) sur la volte-face de Napoléon III à Villafranca ; dans celles qui suivent la 9e étude (*Progrès et décadence*), sur le mouvement garibaldien. Enfin, dans celles qui suivent la 11° étude (*Amour et mariage, suite*), il déclare nettement que « la France ne doit point appuyer l'unité de l'Italie ; elle devrait plutôt la combattre et favoriser de toutes ses forces le parti contraire, et cela pour trois raisons : 1/ l'idée d'une Italie unitaire est rétrograde, anachronique, contraire aux intérêts de la démocratie sociale et aux vrais principes de la liberté ; elle tend à faire prévaloir le principe politique et militaire sur le principe économique ; 2/ cette idée est une menace pour la France ; je n'en veux pour le moment d'autre preuve que l'acharnement avec lequel elle est patronnée par l'Angleterre ; 3/ elle est contraire aux traditions de l'Italie et au vœu de la majorité des populations »[20].

Retour flagrant à l'idée de Ferrari d'une Italie fédéraliste... Le temps et l'espace manquent pour analyser ces textes en détail. Il faut reconnaître qu'ils sont souvent embrouillés, et que Proudhon donne parfois la fâcheuse impression qu'il se satisferait assez volontiers d'un retour

---

19 *Id.*, p. 319.

20 *Op. cit.*, 4, p. 336.

pur et simple aux traités de 1815, alors même que d'un autre côté il rejette le principe même sur lequel reposent les puissances entre lesquelles il faut trouver l'équilibre : le centralisme hiérarchique. Une autre impression pénible qu'il donne est celle d'être parfois inspiré par un patriotisme mal venu, comme lorsqu'il aperçoit dans l'Italie unitaire un danger pour la France. Il faut comprendre, à vrai dire, que c'est le principe unitaire lui-même qui est dangereux, comme l'est du reste le principe nationalitaire qui se fait souvent son complice. Aussi bien, l'équilibre entre les puissances est-il la moins mauvaise chose qui puisse avoir lieu tant que puissance il y a, car si un déséquilibre se produit entre elles, loin de se calmer, ces puissances se déchaîneront, exacerbant du coup leur centralisme et rendant plus improbable, ou repoussant aux calendes grecques, toute réforme sociale et politique. Proudhon essaie, en somme, et quitte à paraître défendre le *statu quo* entre les puissances, de ménager une issue qui permettrait à la Révolution, qui doit pour lui être d'abord sociale et procéder de bas en haut, de se propager. Or, ce qu'il voit se propager avec l'unité italienne, c'est à l'inverse le principe unitaire, alors que, comme il le dit à la fin des *Nouvelles observations sur l'unité italienne*, de 1864, l'Italie aurait pu servir de « modèle et de guide »[21] aux peuples, si elle s'était organisée en confédération « au lieu de devenir unitaire par l'ambition de quelques uns et l'entraînement du reste ».

À travers ces textes, auxquels il faudrait ajouter *La Fédération et l'Unité en Italie*, de 1862, c'est bel et bien à ce qu'il perçoit comme une crise européenne que s'affronte Proudhon. Il propose, avec *Du principe fédératif*, la forme d'organisation qui permettrait selon lui de neutraliser les principes néfastes qui sont à son origine. Le fédéralisme apparaît bien ainsi comme lié à une analyse de la situation, et en conséquence, comme lié à la question italienne, puisque cette dernière est située au

---

21 *Du principe fédératif*, in *Œuvres complètes*, éd. cit., p. 247.

cœur même de la crise. Il n'en demeure pas moins vrai que le lien entre le fédéralisme et l'analyse de la situation est paradoxal, en ce sens que la formule fédéraliste saute pour ainsi dire dans la solution, sans que l'on parvienne à discerner clairement ce qui, dans la situation elle-même, pourrait conduire concrètement à adopter cette solution. Pour le dire autrement, et en reprenant l'adage qui consiste à « tirer d'une situation donnée le plus grand avantage pour ma cause », on peut dire qu'ici ce qui est tiré de la situation est un grand éclaircissement de la cause proudhonienne elle-même, mais est corrélatif d'une difficulté, pour ne pas dire d'une impossibilité, à en tirer un quelconque avantage pour le succès socio-politique de cette même cause.

GEORGES NAVET
UNIVERSITÉ DE PARIS VIII

C) DISCUSSIONS

PROUDHON, L'ANARCHISME ET LA SOCIOLOGIE

Proudhon a pu faire l'objet d'un grand nombre d'interprétations, souvent contradictoires, qui ne tiennent pas seulement au nombre, à la nature et à la diversité effective de ses écrits, mais aussi à la profusion, toute aussi grande en son ordre, des regards que l'on peut porter sur ses textes, des intérêts que l'on peut avoir pour sa pensée. C'est ainsi qu'une livraison récente des *Archives proudhoniennes*, nous rappelle l'émotion et le scandale, que provoqua, en 1912, parmi les spécialistes d'alors, au cours d'une séance de la société française de philosophie, l'interprétation sociologique de Proudhon[1]. Avec la lecture du durkheïmien Célestin Bouglé, des textes et des concepts de Proudhon, jusqu'ici ignorés ou marginalisés, – « être collectif », « force collective », « puissance de groupe », etc. –, étaient tout à coup placés au centre de sa pensée. Encore largement répandues dans les milieux cultivés, les interprétations d'un Proudhon individualiste et moraliste, soucieux des droits et de la dignité de la personne, proche du libéralisme et de la philosophie néo-kantienne, pouvait, à tort ou à raison, se sentir radicalement menacée[2]. Aux yeux des interprétations les plus communes de Proudhon, pour qui, suivant la formule de Elie Halévy, « l'être individuel s'affirme comme un absolu, sacré en quelque sorte par rapport à lui-même »[3], il ne s'agissait plus seulement de

---

1 Cf. *Archives Proudhoniennes*, 2002, et plus particulièrement l'introduction très éclairante de Pierre Ansart, « Au temps où la sociologie faisait peur : le 20 février 1912 à la Société française de philosophie ».

2 Sur les affinités effectives, du vivant même de Proudhon, des théories de ce dernier avec le libéralisme, voir Corinne Delmas, « L'affaire Proudhon, lectures croisées de *Qu'est-ce que la propriété ?* », *Politix*, n° 29, 1995.

3 Cf. Pierre Ansart, *art. cit.*, pp. 7 et 9.

faire face à une interprétation « socialiste », celle d'un Proudhon soucieux de la classe ouvrière, de la Révolution et de la Justice. Il ne s'agissait pas plus, d'une autre façon, de répondre à une lecture « traditionnelle et patriarcale » de Proudhon, proche des conceptions traditionalistes de de Bonald ou de Le Play[4]. Pour les interprètes jusqu'ici les plus autorisés du proudhonisme, il s'agissait tout à coup de faire face à un nouvel adversaire inconnu jusqu'ici, et largement déroutant ; un Proudhon sociologue qui, en raison de sa prise en compte du collectif semblait devoir se dépouiller de l'implication personnelle pourtant si visiblement présente dans la moindre de ses lignes ; un Proudhon qui devait se transformer tout à coup en cet observateur neutre et terne que dénonce Lagardelle au cours du débat ; un Proudhon sociologue qui au nom de l'objectivisme de la science récusait brusquement toutes les autres interprétations aux prises jusqu'ici, qu'elles soient libérales, socialistes, individualistes ou traditionalistes.

Comme le souligne Pierre Ansart dans l'introduction des *Archives proudhoniennes*, l'émotion et le scandale provoqués par la lecture de Bouglé peuvent nous paraître étonnants prés d'un siècle plus tard. Sans doute cet étonnement tient-il lui-même à notre longue familiarité avec une discipline sociologique qui, à l'usage, s'est révélée bien innocente et inoffensive aux regards de ses concurrents d'alors. Mais plus profondément, cet étonnement ou plutôt cette excitation que le débat de 1912 provoque chez nous, lecteurs du XXIe siècle, tiennent surtout au sentiment d'être à notre tour partie prenante d'une nouvelle lecture de Proudhon, une lecture qui n'est sans doute pas la dernière, mais qui, d'une certaine façon, rend à la fois inutile et lumineuse la polémique de 1912. Cette lecture, on peut la rapporter à deux approches ou deux regards intimement liés, deux approches à la fois radicalement nouvelles et très anciennes.

---

4 Pierre Ansart, *ibid.*, p. 9.

La première, certainement la plus déterminante, mais qui exigerait de trop longs développements, tient à la redécouverte actuelle, en philosophie et en sociologie, de la pensée de Leibniz, que ce soit à travers des philosophes comme Whitehead ou Deleuze, mais aussi le renouveau de l'intérêt pour Maurice Halbwachs et, surtout, de façon plus surprenante, la redécouverte de Gabriel Tarde et de Gilbert Simondon, ou encore à travers l'importance que revêt dans la sociologie contemporaine les questions dites « ontologiques »[5].

La seconde approche, qui fait l'objet de ce texte, est en grande partie dépendante de la première. Revenant, en quelque sorte, aux sources du proudhonisme, elle porte principalement sur une réévaluation de l'anarchisme, l'anarchisme comme philosophie politique, mais aussi et surtout l'anarchisme comme expérimentation sociale homologue à la pensée de Proudhon ; une expérimentation qui, plus particulièrement, s'identifie aux mouvements ouvriers dits syndicalistes révolutionnaires ou anarcho-syndicalistes.

En quoi l'expérimentation sociale de l'anarchisme peut elle éclairer la discussion philosophique de 1912 ? Rappelons tout d'abord la nature des questions soulevées par cette discussion. Comment la dignité de la personne, comment l'être individuel, considéré comme un absolu, sacré par rapport à lui-même, pourrait-il se concilier avec la reconnaissance de l'être collectif, du social comme source de sa propre puissance, un être social au profit duquel le « moi individuel » devrait sacrifier les illusions et l'hypertrophie de sa subjectivité ? Comment la liberté et la subjectivité individuelles, si souvent affirmées et revendiquées par Proudhon, pourraient-elles se concilier avec une approche relativiste, à géométrie variable, du moi, du je et de leurs déterminations ? L'étonnant sans

---

5 Voir, à titre d'illustration de ce souci : sous la direction de Pierre Livet et Ruwen Ogien, *L'enquête ontologique, du mode d'existence des objets sociaux*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2000.

doute, au regard tout au moins de notre capacité actuelle de perception, c'est que ces question de la société française de philosophie, en 1912, possédaient déjà leurs réponses, pratiquement, et depuis longtemps déjà. Dés la fin du XIXe siècle, dès la Commune de Paris, ou, mieux encore, dès la période où Proudhon élaborait sa pensée, les différentes formes du mouvement ouvrier, que l'on peut, en termes larges, qualifier de « libertaires », s'étaient chargées, en actes et en pratiques, dans leurs discours comme dans leurs modalités d'action et d'organisation, non de résoudre les questions théoriques de la société française de philosophie, mais de les rendre inutiles, de les dissoudre ou de les déplacer au profit de nouveaux problèmes, d'un tout autre type.

Cette résolution et ce déplacement de questions devenues non signifiantes, on en trouve une première indication dans un fait largement établi et sur lequel il n'est pas nécessaire de s'étendre. La grande originalité des mouvements ouvriers sinon du XIXe siècle tout au moins de la fin de ce siècle, réside dans le paradoxe suivant. D'un côté, ces mouvements ouvriers constituent des entités éminemment collectives, en termes de classes, de conformisme, de conditions de vie et de pensée, à travers des métiers, des syndicats et des corporations extrêmement prégnants et souvent dominateurs ou totalitaire ; comme le montrent par exemple les syndicats et les corps de métier du bâtiment de la région lyonnaise, leur caractère de communautés, les liens étroits qu'ils entretenaient avec les villages limousins dont était originaire une grande partie de leurs adhérents, mais aussi, plus crûment, l'efficacité redoutable de la « chaussette à clous » et des manches de pioches chargés de maintenir l'unité des groupements corporatifs[6]. Mais, d'un autre côté, et de façon paradoxale, ces groupements collectifs des mouvements ouvriers sont en même temps, pour la plupart d'entre eux, animés par un grand nombre

---

6 Voir Jean-Luc De Ochiandano, « Formes syndicales et luttes sociales dans l'industrie du bâtiment. Une identité ouvrière assiégée, Lyon (1926-1939) », Lyon II, 1994, D.E.A.

de militants individualistes, violemment et radicalement individualistes ; un individualisme de tempérament ou de caractère, mais aussi un individualisme de pensée explicitement revendiqué, théorisé et alimenté par des lectures effectives, de Proudhon bien sûr, mais aussi de Stirner que l'on découvre alors et, tout autant sinon plus d'un auteur aussi peu soupçonnable de sympathie pour l'anarchisme ou pour le socialisme que Nietzsche.

Il n'est pas nécessaire de multiplier les exemples. On connaît généralement la formule de Pelloutier, le secrétaire de la fédération des Bourses du travail, organisation alors hégémonique du mouvement ouvrier français. Dans ce texte, après avoir rappelé les points communs entre socialistes et anarchistes, sur le terrain de l'action et de l'organisation collectives, Pelloutier explique comment, à la différences des socialistes dits de gouvernement, ou partisans de la dictature du prolétariat, les anarchistes sont aussi, sans contradictions inutiles, « des révoltés de toutes les heures (...) les ennemis irréconciliables de tout despotisme, moral ou matériel, individuel ou collectif, c'est à dire des lois et des dictatures (y compris celle du prolétariat) et les amants passionnés de la culture de soi-même »[7].

En allant aux antipodes et pour élargir l'expérimentation syndicaliste révolutionnaire aux multiples formes qu'elle a pu revêtir à travers le monde, on peut donner un autre exemple, à Rio de Janeiro, au Brésil[8]. Au début du XXe siècle, cette ville connaît le développement d'un mouvement ouvrier important, fortement mais, remarquons le, très diversement organisé : avec ses unions de métier, ses sociétés de secours mutuels, ses coopératives de consommation et de production, ses « commissions d'usine », ses délégués, ses coordinations, ses commissions techniques, etc. Ce centre

---

7 Fernand Pelloutier, « Lettre aux anarchistes », préface à *Le congrès général du parti socialiste français,* Paris, Stock, 1900.

8 Voir Jacy Alves de Seixas, *Mémoire et oubli, Anarchisme et syndicalisme révolutionnaire au Brésil*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1989.

ouvrier, engagé durablement dans de vastes mouvements revendicatifs et révolutionnaires, est essentiellement animé par des anarchistes individualistes, très nettement individualistes, puisqu'ils se réclament de Stirner et surtout de Nietzsche transformé en inspirateur direct des luttes ouvrières, et ceci, sans problèmes apparents, à travers un élitisme hautement revendiqué. C'est ainsi que les anarchistes de Rio de Janeiro, dans leur journaux et leurs tracts, et alors même qu'ils animent des mouvements collectifs et des organisations particulièrement importants, peuvent inviter les ouvriers à s'identifier à Zarathoustra et à promouvoir l'apparition de « sur-hommes », d'« hommes-dieux » capables de sortir le peuple de sa léthargie et de libérer les forces révolutionnaires dont il est porteur comme être collectif[9].

Cette affinité entre un individualisme extrême et des formes d'action et d'existence collectives diverses mais tout aussi affirmées, fournit une seconde indication sur la façon dont l'expérimentation ouvrière d'alors résout ou transforme les questions philosophiques de 1912, non plus seulement de façon pratique, mais théoriquement cette fois, à travers un concept commun au syndicalisme révolutionnaire et à Proudhon, le concept de fédéralisme. Dans un texte sur « fédéralisme et autonomie chez les anarchistes »[10], Marianne Enckell met bien en valeur la façon dont les anarcho-syndicalistes conçoivent cette notion. Sous la plume de Pouget par exemple, en 1908, lorsque le secrétaire adjoint de la CGT française explique que « l'organisme syndical est essentiellement fédéraliste » c'est à dire fondé sur un emboîtement virtuellement infini d'êtres collectifs égaux en droit puisque possédant la même forme d'existence subjective, et ceci à travers la notion d'autonomie. « À chaque degré, l'autonomie de l'organisme est complète : les fédérations (..) sont autonomes dans la Confédération ; les syndicats sont autonomes dans les fédérations (..) ; les syndiqués sont

---

9 E. Carvalho, *Asgarda*, n° 1, 18/03/1902, *ibid*, p. 66.

10 *Réfractions*, n° 8, printemps 2002.

autonomes dans les syndicats »[11]. Dominante au sein de la CGT française, cette conception n'a pourtant rien de locale, on la retrouve un peu partout. En Argentine par exemple dans le pacte fédéral de la FORA, la centrale syndicale anarchiste, et ceci quatre ans avant le texte de Pouget : « La société ouvrière est libre et autonome au sein de la fédération locale, libre et autonome au sein de la fédération de district », etc.[12]. Cette conception on la retrouve en Espagne où les militants de la CNT affirment ceci : « Les vrais principes sont la pratique fédéraliste. C'est l'autonomie dans tous les secteurs : chez l'individu, principe social et biologique concret, dans le groupe, dans la fédération locale, dans l'ensemble. C'est le principe de liberté avec réciprocité et sa circulation dans toutes les directions non dans une direction unique »[13]. Quatrième exemple, un texte de 1910, des syndicalistes suisses cette fois, où ils expliquent que « le fédéralisme est un mode de vie. Pour nous, qui croyons à l'expérience, toute centralisation asservit les hommes, comprime l'essor, enraye la capacité, l'initiative, crée finalement l'impuissance et l'infériorité des masses. Le fédéralisme assurera la géographie de l'avenir »[14].

Pour un lecteur même moyennement attentif des textes de Proudhon, toutes ces formulations du syndicalisme révolutionnaire et de l'anarcho-syndicalisme sont particulièrement éclairantes et elles répondent directement aux faux problèmes qui déchiraient les philosophes de 1912. Leur homologie avec la pensée de Proudhon peut partiellement se résumer à travers trois grandes remarques.

---

11 *La confédération générale du travail* (1908), rééd. CNT, 1997, p. 137 (cité Enckell, p. 13).

12 Diego Abad de Santillan, La FORA, *ideologia y trayectoria*, Buenos Aires, 1971, p. 118.

13 José Peirats, *La practica federalista como verdadera afirmacion de principios*, Paris, 1964, (cité Enckell, p. 21).

14 Collectif, *Centralisme et fédéralisme*, Lausanne, 1910, (cité *ibid.*).

Première remarque : la dignité, la subjectivité et la dimension absolue de l'individu dont se réclament les lecteurs humanistes et libéraux de Proudhon, ne disparaissent pas avec la prise en compte du social et du collectif, des êtres collectifs et de la puissance de groupe. Bien au contraire, à travers l'autonomie dont parlent les syndicalistes révolutionnaire, elles deviennent les prérogatives de toute entité collective quelle qu'elle soit, ces entités (peuples, nations, classes, familles, groupes, communes, syndicats, commissions, ateliers, coopératives, grèves, révolutions, etc.) où chacun trouve non seulement les conditions de son existence, mais les formes multiples de sa subjectivité. Honneur, dignité, susceptibilité, liberté et dimension éthique, que l'on rapportait si pauvrement à l'individu moderne, écrasé par tant de responsabilités, ne disparaissent pas avec la prise en compte du social et du collectif. Tous ces traits sont au contraire étendus à la totalité des situations humaines (pour le moins), à la totalité des formes d'existence possibles aussi fugitives qu'elles puissent être. Comme l'écrit l'anarchiste et syndicaliste brésilien Neno Vasco, de Sao Paulo cette fois, « le temps ne peut pas être un élément de discussion, l'organisation aura la durée d'une seconde ou d'un siècle, conformément aux besoins. (..) Le secret de la vitalité de l'association est (..) d'agir constamment, de maintenir vivant l'esprit d'initiative, l'activité des associés »[15]. Des êtres les plus anciens et les plus durables, – pour le meilleur et pour le pire –, les peuples et les nations par exemple, unis par la langue, la religion et la culture, aux êtres les plus récents et les plus fugitifs, un instant de colère par exemple ou un instant de bonheur, dans ce rapport particulier de commutation ou deux regards s'échangent, le monde humain comme toute réalité, à des degrés divers, se diffracte et se recompose sans cesse en une multitude d'événements ou d'êtres collectifs dotés potentiellement des mêmes droits, d'une autonomie, d'une dignité et d'une subjectivité comparables. C'est ainsi que Proudhon pouvait proposer à ses lecteurs, dès 1849 dans

---

15 *A voz do Trabalhador*, n° 25, 15/02/1913, *op. cit.*, p. 183.

son journal *La Vie du Peuple*, une formule extensive et réversible, homologue à ce que l'anarcho-syndicalisme prétendait lui-même mettre en oeuvre dans ses pratiques fédéralistes et ouvrières. Que dit Proudhon ? De même qu'une nation, dans sa singularité relativement repérable (langue, taille, forme des chapeaux), est un « être collectif », « un être aussi réel, aussi personnel, aussi doué de volonté et d'intelligence propre que les individus dont il se compose »[16], de même, société et humanité considérées dans leur plus grande extension ou généralité doivent être considérées comme des « personnes ». Citons de nouveau Proudhon : « la société est une personne, entendez vous! Comme l'humanité toute entière est une personne ». Et Proudhon ajoute ceci : « Ainsi, la notion de personne, l'idée du moi, se trouve étendue et généralisée : il y a la personne ou le moi individuel, comme il y a la personne ou le moi collectif : dans l'un comme dans l'autre cas, la volonté, l'action, l'âme, l'esprit, la vie, inconnus dans leur principe, insaisissables dans leur essence, résultent du fait animique et vitale, l'organisation »[17].

Cette affirmation de Proudhon, que tout ouvrier pouvait, dès 1849, lire dans son journal, conduit à une seconde remarque sur la façon dont les pratiques ouvrières ont pu donner corps et réalité aux conceptions à échelle variable de la subjectivité et de l'individualité proposées par Proudhon ; ces conceptions qui échappaient si nettement aux philosophes français de 1912. « Volonté », « action », « âme », « esprit », « vie », mais aussi « spontanéité » et « liberté », les mots employés par Proudhon, non pour définir ce qui, à ses yeux, relève de « l'indéfinissable », mais pour caractériser ce qu'il y a de commun entre tous les êtres, peuvent tout d'abord sembler bien floues ou « théologiques » diraient Auguste Comte et la sociologie, et ceci malgré l'insistance de Proudhon à affirmer qu'il s'agit au contraire de la « grande

---

16 Lettre à Michelet du 11/04/1851, *Cor.* XIV, p. 162.

17 *La Vie du Peuple*, n° 56, 25 novembre 1849, dans *Mélanges-Articles de journaux* 1848-1952, *Œuvres complètes*, 1870, tome XIX, p. 12.

révélation du XIXe siècle »[18]. Mais c'est à tort cependant que l'on voudrait réduire ce vocabulaire à une vague vision vitaliste du monde et des réalités humaines, à une confuse et indifférenciée référence à une énergie préalable plus ou moins panthéiste. Avec les syndicalistes révolutionnaires qui parlent également sans cesse d'« esprit d'initiative », de « vitalité », d'« action », de « mouvement », de « pratique », de « force » et de « puissance », le vocabulaire de Proudhon, comme celui de son répondant ouvrier et libertaire, renvoie au contraire à une conception fortement élaborée et articulée de la subjectivité humaine et de sa façon de se diffracter en une multitude d'entités durables ou fugitives, larges ou minuscules, dotés des mêmes droits à la dignité, à l'autonomie et à la libre association. Comme l'écrit le si raisonneur et raisonnable Proudhon, « l'indéfinissabilité dont je parle ici [et qui justifie tant de mots pour la dire pourrait-on ajouter] est autre chose que les lueurs vacillantes de la superstition, de l'ivresse, du mysticisme et de l'ignorance »[19]. En effet, si, chez Proudhon, l'origine de la subjectivité est « inconnue dans son principe », « insaisissable dans son essence » c'est d'abord parce que, d'un point de vue anarchiste et comme l'indique cette référence, il n'existe aucun principe premier auquel on pourrait la rattacher. Dans cette façon de concevoir le monde, la réalité subjective et objective des êtres, d'une part est toujours rapportable à l'association d'une multitude infinie d'autres êtres, plus petits ou plus grands, mais différents dans tous les cas, mais aussi, d'autre part, à un changement incessant à l'intérieur duquel la subjectivité est déterminée dans et par le moment présent, dans et par les circonstances présentes, que ces circonstances durent une seconde ou un siècle comme l'expliquait Neno Vasco. En d'autres termes, si l'énergie, la vitalité, la force et la puissance qui donnent corps et leurs multiples formes aux subjectivités

---

18 Lettre à Michelet, *op. cit.,* p. 162.

19 Manuscrit dit « économie », bibliothèque municipale de Besançon, 2863, 71 et 71 bis.

humaines peuvent, d'un côté, renvoyer à la force plastique dont parlent Proudhon, Emile Pouget et les syndicalistes révolutionnaires, mais aussi à l'activité générique de Nietzsche ou à l'être univoque de Deleuze, c'est d'abord parce que, d'un autre côté, elles ne cessent jamais d'être une résultante, la résultante d'un composé ou d'un agencement de forces, à l'infini, la résultante d'autres êtres collectifs capables de mobiliser, à un moment donné, dans un agencement donné et d'un point de vue donné, la totalité des possibles dont le réel et porteur.

On en arrive ainsi à une troisième et dernière remarque. Contrairement à ce qu'une lecture rapide de Proudhon et des textes syndicalistes révolutionnaires pourrait laisser penser, la diversification des entités humaines et subjectives ne se contente pas d'aller de l'individu au collectif, dans un déplacement où l'individu continuerait, ne serait ce que sous la forme de modèle ou d'atome initial, d'occuper toute la place ; un déplacement où la personnification du collectif serait toujours soupçonnée de n'être qu'une simple métaphore, un peu enfantine, ou, au pire, un retour maladroit, non au panthéisme, mais plus bêtement encore au fétichisme et aux naïvetés du polythéisme[20]. Mais ce que l'entité individuel semble ainsi perdre en aval, au moindre coût, sous forme d'images, à travers une simple façon de parler, vers le plus grand, vers le collectif, elle le perd également en amont, vers le plus petit, de façon beaucoup plus inquiétante, car sans ambiguïté cette fois, et qui oblige à repenser complètement les formes et les conditions de la subjectivité humaine. Cette radicalisation on pourrait la formuler ainsi : si tout groupe ou collectif est un individu, une « personne » nous dit Proudhon, et ceci réellement, non sous la forme d'une simple métaphore, cette

---

20 Polythéisme que Proudhon ne manque évidemment pas d'évoquer dans *Théorie de la propriété*, comme le rappelle Célestin Bouglé, *op. cit.* p. 25 ; mais que l'on retrouve explicitement revendiqué par Gabriel Tarde comme synonyme du préférable « myriathéisme » (*Monadologie et sociologie*, 1895, rééd. Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 1999, p. 55).

proposition doit évidemment se renverser : tout individu est lui aussi un groupe. Une formulation qui s'applique également et surtout à l'individu moderne et à ses illusions de principe premier et indivisible. On connaît les nombreuses formules de Proudhon : « l'homme vivant est un groupe »[21] ; « l'homme est un composé de puissances »[22], dont la liberté et la subjectivité, – le moi –, ne sont que la résultante, au même titre, et même si c'est à un plus haut degré, que « la plante et le cristal »[23]. Citons toujours Proudhon : L'homme est un composé « d'autant plus vivant, plus sentant et mieux pensant que ses organes, groupes secondaires, sont dans un accord plus parfait entre eux, et forment une combinaison plus vaste »[24]. L'homme est un composé d'êtres et de puissances de plus en plus petits, à l'intérieur de ce qui le constitue[25]. Mais c'est aussi un composé d'entités collectives apparemment extérieures et toujours plus complexes et plus vastes, la « philosophie », la « science », l'« industrie », l'« économie », le « droit » nous dit Proudhon[26]. Dans des termes très proches de ceux qu'emploie Bourdieu, lorsqu'il nous explique comment l'être humain est « habité par le monde qu'il habite »[27], Proudhon met en œuvre une ontologie sociologique qui n'a rien de métaphorique, lorsqu'il explique, dans une lettre à Cournot, comment l'être collectif, (les êtres collectifs

---

21 *Philosophie du Progrès*, Paris, Rivière, p. 64.

22 *La Guerre et la Paix*, Paris, Rivière, p. 128.

23 *Philosophie du progrès*, *op. cit.*, p. 64.

24 *Ibid.* Une idée que Tarde formule ainsi : « tout rapport harmonieux, profond et intime entre élément naturels devient créateur d'un élément nouveau et supérieur, qui collabore à son tour à la création d'un élément autre et plus élevé » (*op. cit.*, pp. 67-68).

25 Dans la mesure où, pour Proudhon comme pour Tarde, « tout part de l'infinitésimal et tout y retourne » (*ibid.*, p. 39).

26 *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, Paris, Rivière, t. III, p. 433.

27 *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997, p. 170.

devrions nous dire) peuvent à la fois nous contenir et nous pénétrer, être à la fois en nous et en dehors de nous[28] ; ou bien lorsque, dans *Les Contradictions Economiques* cette fois, il nous montre comment « ce monde qui nous enveloppe, nous pénètre, nous agite, sans que nous puissions le voir autrement que des yeux de l'esprit, le toucher que sur des signes, ce monde étrange c'est la société, c'est nous »[29]. En d'autres termes, et en reprenant une formule de *la Création de l'ordre*, on pourrait dire que pour Proudhon l'homme est effectivement « collectif », un « homme collectif »[30], doublement collectif en l'occurrence, d'une part dans ce qui le compose comme individu, dans le foyer de son individualité physique et concrète que Bourdieu dénonce trop rapidement comme une illusion naïve[31] ; d'autre part dans les entités collectives tout aussi humaines et subjectives à l'intérieure desquelles cet individu physique ne se contente pas de prendre place, mais dont il tire l'essentiel de ses différentes individuations.

Sans doute, et dans l'hypothèse probable où la forte propension à l'ordre de Proudhon ne serait pas parvenue à nous rassurer, pourrait-on s'inquiéter (ou se moquer) d'une pensée qui, pour s'être imprudemment réclamée un jour de l'anarchie, aurait effectivement une fâcheuse tendance à se placer sans cesse sous le signe du chaos et de l'incohérence. Non plus seulement le chaos du monde que l'être humain, législateur et jardinier de Dieu, se chargerait d'ordonner à l'aide de la science, du droit et du sens de la « propriété » des choses et des mots. Mais le chaos de la condition humaine elle-même, un double chaos en l'occurrence : 1) chaos de l'espace en premier lieu, à travers une multitude infinie d'êtres, emboîtés les uns dans les autres, relevant d'une variété tout aussi

---

28 Lettre à Cournot (1851, *Correspondance*, t. VII, p. 372).

29 *Système des contradictions économiques ou philosophie de la misère*, Paris, Rivière, tome II, p. 389.

30 *De la Création de l'ordre*, Paris, Rivière, p. 433.

31 *Op. cit.*, p. 158.

infinie d'échelles, du plus petit au plus grand, et pouvant tous également prétendre à la dignité et à la subjectivité humaine ; 2) chaos du temps et du devenir surtout, à travers une transformation incessante de tout ce qui est, qui dissout l'idée même d'emboîtement, d'échelle et d'êtres, là où, « l'espace d'un instant », les entités se bousculent sans cesse comme possibles, se chevauchent, se pressent, s'effacent et se transforment dans une évanescence, une confusion et une prodigalité qui rendent effectivement problématique l'idée même d'ontologie[32]. En croyant mettre à jour un Proudhon sociologue, en dehors des clous ou des garanties rassurantes de l'humanisme moderne, le durkheïmien Célestin Bouglé ne pensait sans doute pas ouvrir la boîte de pandore dont ses contradicteurs d'alors percevaient avec acuité les effets d'incohérence ; non sur une réalité historique qui n'avait pas encore eu le temps de manifester l'étendue de ses désastres et le chaos de guerres et de massacres encore à venir, mais, plus trivialement, sur une œuvre proudhonienne que malgré ses propres exubérances, ils étaient presque parvenus à rendre fréquentable.

Mais près d'un siècle plus tard, et à la lumière d'une appréhension de la force et de la cohérence d'une pensée contemporaine que l'on pourrait qualifier de néo-monadologique et dont Proudhon est sans doute un des principaux précurseurs, l'exubérance toute « pragmatique » de ce dernier[33] peut enfin, sans restes, manifester sa

---

32 Une position que Tarde poussera dans ses ultimes conséquences, en refusant la notion d'être, en lui substituant celles d'avoir et d'appropriation, là où l'ontologie devrait se transformer en « échologie ». (Sur ce point, voir Jean Milet, *Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire*, Vrin, 1970, pp. 167 et suivantes).

33 Le « pragmatisme » de William James que célèbre Bergson, parfois dans des termes qui pourrait s'appliquer aux textes mêmes de Proudhon : « trop de ceci, trop de cela, trop de tout » comme l'affirment (trop souvent pour le coup) les lecteurs pressés de Proudhon et soucieux du « juste ce qu'il faut » (Henri Bergson, « Sur le pragmatisme de William James. Vérité et

propre puissance et proposer de l'intérieur de ses implications les garde-fous que l'on avait cru pouvoir dresser autour d'elle. Ceci de deux façons ou que l'on peut résumer sous la forme de deux propositions conclusives.

1) Avec le refus de toute transcendance, divine, étatique, juridique ou scientifique, la pensée proudhonienne n'est pas seulement, dans son pessimisme et son réalisme si souvent soulignés, en phase avec l'anarchie du réel dont l'histoire et nos propres vies, – sous l'ordre et le vernis des apparences –, sont sans aucun doute la meilleure preuve. Elle affirme également la nécessité d'inventer le monde où nous voulons vivre, de façon entièrement immanente, à travers les rencontres, les séries, les associations (bonnes ou mauvaises) et le fédéralisme dont on veut bien par ailleurs (faiblement) créditer les théories de Proudhon.

2) À la lumière de la néo-monadologie de Tarde ou de la métaphysique de Whitehead, les subjectivités à géométrie et à durée variable du proudhonisme (la « seconde » et le « siècle » de Neno Vasco) peuvent cesser de remplir d'effroi les lecteurs de Proudhon. En effet, dans la perspective néo-monadologique de l'autodidacte bisontin, le choix n'est plus entre le chaos et l'ordre, le multiple et l'un, les expériences toujours singulières et les cadres apparemment rassurants de ces expériences. Composées d'êtres à durée et à échelle variables, en lutte pour leur autonomie et donc pour l'association la meilleure, dans le meilleur des mondes possibles, les réalités humaines peuvent à la fois harmoniser les êtres les plus fugitifs, les « êtres intimes » dont parle Bakounine[34], et les entités apparemment les plus immuables, là où, suivant la formule de Tarde « le repos n'est qu'un cas de mouvement », un mouvement

---

réalité » dans *La pensée et le mouvant*, Paris, Alcan, édition de 1934, p. 268).

34 Michel Bakounine, *Considérations philosophiques sur le fantôme divin, sur le monde réel et sur l'homme*, *Œuvres*, Paris, Stock, 1908, tome 3, p. 393.

« indéfiniment ralenti »[35]. Par l'expérience pratique et le sens (du même nom) qui l'accompagne, mais aussi, plus précisément et pour ce qui concerne Proudhon, par le double mouvement de la révolte et de l'équilibre des forces, ces réalités humaines peuvent sans cesse accélérer ou ralentir la durée des institutions nécessaires à leur déploiement émancipateur, définir et stabiliser les agencements collectifs ou les plans de réalité les plus à même de favoriser ce déploiement, sérier et régler l'équilibre délicat de forces et d'entités humaines aussi différentes. Depuis le refus minuscule et à peine perceptible de l'élève le plus docile, jusqu'aux « us et coutumes » de la tradition ouvrière qui, pendant près d'un siècle, devaient servir de lieu au syndicalisme révolutionnaire et à l'anarcho-syndicalisme.

DANIEL COLSON
PROFESSEUR DE SOCIOLOGIE
UNIVERSITÉ DE SAINT-ÉTIENNE

35 Voir Jean Milet, *op. cit.,* p. 159.

PROUDHON, PHILOSOPHE DES MODERNITÉS ?

Le socialisme est soumis au vertige de l'abandon. Conduit aux abdications par les tragédies du bien qu'il a générées, il est désormais sans passé dignement revendicable. Désenchanté, n'est-il pas devenu honteux ? Lui demeurent quelques figures tutélaires d'ancêtres barbus, abandonnés aux ricanements ou recouverts d'un commun opprobre : au mieux des rêveurs dérisoires (des utopistes), au pire des destructeurs violents (des anarchistes) sauvés des eaux par des étatistes policiers (des staliniens). Après la République sociale invalidée, l'État dit providence infirmé, la nation culpabilisée, c'est le socialisme qui est désormais démonétisé d'autant plus qu'en sa source révolutionnaire, il est désormais réductible à La Terreur. Dans ce champ de ruines, un nouveau Montesquieu s'interrogera à bon droit : comment peut-on être socialiste ? Peut-on échapper à cette réécriture convenue qui, entre billevesées et vésanies de piètres rêveurs, assimile les premiers socialistes français à quelques doux dingues sympathiques et dangereux ?

Rien à tirer de ces pensées molles. Des déchets, à passer par profits et pertes, insusceptibles de retraitement conceptuel ? Allons voir ailleurs. Pour trouver de nouveaux saints protecteurs, on habilitera Tocqueville ou Constant mais pas Proudhon, Quinet ou Guizot mais pas Michelet, Say ou Bastiat mais pas Sismondi ou Walras. Avec ces « loyaux adversaires » se peut réhabiliter un socialisme en le bien pensant dans les termes même de son ennemi. Comprenne qui pourra.

Dans ce dépôt de bilan, Proudhon est le plus dédaigné. Il faut dire qu'il y a mis du sien. Ouvrier-typographe, souvent itinérant, il connaît vraiment la misère du travail salarié et il n'oubliera jamais la soumission humiliante qu'il impose. Entrepreneur, il apprécie surtout du capitalisme la capacité de faire

lamentablement faillite, ce qui le rendit plus misérable encore. À la différence des vrais révolutionnaires qui mépriseront cet impur sorti des rangs, il n'a pas fait les écoles ni normales ni supérieures. Autodidacte, il n'est pas savant de juste titre. Boulimique de lectures tous azimuts, il entreprend tardivement, grâce à une bourse du collège royal de Besançon, des études et il passe son bac après.

Cette formation bousculée dans une existence par ailleurs souvent brisée, nous vaut de la part de ce déclassé par le haut, des interventions rageuses d'un style parfois hirsute et ce, dans tous les domaines. Il y a, dans Proudhon, un solitaire sans définitive appartenance qui se fâche avec tous et prioritairement avec ses amis pour finalement n'être aimé de personne et pas même de lui-même. Dans cet esseulement amer, le dissident s'exclut à penser sans cesse le même et son contraire, connaissant la pire des guerres, la guerre civile intérieure provoquée par un porte-à-faux incurable.

Marqué indélébilement par ses origines, Proudhon n'est pas pauvre comme il convient de l'être. Il se refuse aux habitudes de la détresse. Pour lui, la misère provoque la veulerie des désœuvrements, elle n'est jamais éducative, elle alimente le mépris qui l'assigne comme un destin. Il n'invoquera jamais, à la différence de bien d'autres, la grâce du dénuement et moins encore l'érigera en vertu des frugales simplicités, heureusement libérées des entraves de la possession et des appâts du gain. On se doute qu'il n'y déchiffre pas non plus le bénéfice du sort qu'un Dieu prévoyant et pourvoyeur récompensera au jugement dernier, satisfaction promise en héritage qui donne au pauvre la patience d'attendre. La sagesse de son obéissance lui fait tenir sa place dans l'économie admirable de la création. Elle confère à sa vertu d'espérance la valeur d'une résignation qui est tout le salut du pauvre. Comment oserait-il revendiquer une autre part, vouloir un autre partage et participer autrement à la division des parts ?

Pour Proudhon qui l'a vécue de l'intérieur, la pauvreté n'a aucune valeur ni de témoignage de la déchéance

originelle dont le pauvre porterait le stigmate, ni d'instrument de rédemption des coupables pénitents expiant par leurs aumônes, secours et hospitalités, grâce aux bienheureux pauvres, leur privilège d'être bien pourvus : leur charité les autorise à se relever dans la promesse des rémissions dernières.

N'étant pas une donne naturelle de la nécessité, la pauvreté n'est pas non plus le résultat légitime d'une faiblesse subjective d'êtres imprévoyants, paresseux et débauchés qu'un bon usage du libre arbitre pourrait bien conseiller. Seule une éthique du sujet soucieux de lui-même et soigneux de sa personne, conservant son quant à soi et capable de s'obliger à transformer l'humiliation en humilité satisfaite de la dévolution des grâces, peut leur apprendre à se gouverner proprement et à devenir propriétaire souverain de leur liberté d'individu. Le désordre et le malheur ne peuvent être imputables qu'aux défaillances d'une liberté fourvoyée dans les besoins artificiels et livrée aux désirs vaniteux. Seule une volonté ré-encadrée, bien tenue, guidée dans la direction d'une conscience appropriée de sa fonction, propose au pauvre, simple créature comme tout un chacun créée libre par Dieu, les ressources d'une acceptation digne de ses assignations. Sa modestie reconnaissante d'être simple lui permet de reconsidérer les attributions de sa vocation à laquelle le destine la parole du Souffle ordonnateur. Répondant à la personne première de son origine, il peut obéir au Créateur et répondre ainsi à la première personne d'un Soi-même de l'ordre qui l'a fait tel. Le pauvre dénué retrouve ainsi ses munitions en écoutant la voix qui le commande. Le démuni devient un sujet sous l'influence suggestive d'un conseil de l'ordre. Il pourra se juger digne d'être présenté au jugement dernier. Rester pauvre, simple, modeste et humble est le signe d'un accomplissement. Il lui sera compté.

D'autant que s'y ajoute une autre vertu, nécessaire à l'harmonie de l'économie politique chrétienne. Délesté de l'attrait des fruits défendus par la bénéfique pression des besoins naturels, le pauvre rappelle à l'être du péché originel sa qualité de maudit. Il se dresse devant les bien

pourvus comme la bénédiction d'une monition. Le pauvre avertit le riche, qui s'en distrait et l'oublie : il lui met sous les yeux l'égale condition des hommes tous nés entre l'urine et l'ordure, tous soumis aux lieux d'aisance et de nécessité et tous marqués du sceau de la mort. L'existence du pauvre est l'incarnation d'un conseil aux riches. Il leur rappelle les obligations expiatoires de la fatalité d'être accablé de richesses. Porteur de cette liturgie, il leur rend le service de les rappeler à l'ordre. Le pauvre est un monument public qui les prémunit de toute suffisance et leur annonce leur prochaine comparution devant le Juge. N'y aurait-il pas de pauvres que le monde en serait sinistré, gauchi. Vouloir ici bas rétablir l'égalité des fortunes, appeler à la réduction des propriétés abusives, c'est attenter à l'ordre cosmique des inégalités et assumer un crime de lèse-majesté divine.

Proudhon récuse toute cette philosophie théologique et subjectiviste de la pauvreté si prégnante à son époque et constamment réactivée sous des formes inattendues. Il n'aura de cesse de la combattre malgré les nombreuses proximités avec le catholicisme social et le socialisme chrétien qui parfois chercheront à l'annexer[1]. Pour lui, la pauvreté est l'effet injuste d'une cause qui provoque la misère. Connaissant cette cause et sa force dans le système des causes, la science peut en réorganiser l'ordre et en maîtriser les effets. La pauvreté n'est plus une question sociale, sans réponse recevable tant qu'elle est présentée comme le donné incommensurable d'une transcendance fatale, mais la misère est un problème scientifique dont les solutions procèdent d'une science de l'action productive des biens et de leur échange, avec son alphabet élémentaire, sa syntaxe logique et ses opérations combinatoires. Le problème économique de la misère ouvrière relève d'une praxéologie politique dont la rationalité

---

1 Sur cette décisive question, voir les travaux majeurs de Jean Baptiste Duroselle, *Les débuts du catholicisme social en France jusqu'en 1870*, Paris, PUF, 1951 ; P. Haubtmann, *P.J. Proudhon, Genèse d'un antithéiste*, Paris, Mame, 1969 ; H. de Lubac, *Proudhon et le christianisme*, Paris, Seuil, 1945.

construite délivre une intelligence des pratiques socio-économiques : « Le politique aujourd'hui est de l'économie politique… La langue économique est le fond de l'intelligence humaine, le point de départ de toute philosophie »[2].

Inclassable Proudhon

Confronté aux révolutions multiples de son siècle, ce touche-à-tout vitupérant entreprend sans le savoir ni le vouloir vraiment une véritable encyclopédie des enjeux stratégiques de l'action pratique : l'impôt et la propriété, le chemin de fer et la fériation dominicale, l'alphabet industriel de la technique et les principes de la création artistique, la féminité pornocratique des attractions mais aussi la grammaire des langues primitives, les conseils boursiers au spéculateur, le bénéfice des croyances christiques et les méfaits de la cléricature, les vertus du crédit gratuit, la promotion des mutuelles et des coopératives, les contrôles d'un État régulateur comme système de garanties mutuelles mais sûrement pas entrepreneur de production marchande, les nécessités du droit international mais aussi l'apologie de la force, les structures fédératives de l'ordre et le refus des unifications républicaines que défendaient les nationalistes italiens et polonais qu'il décevra, les pièges du droit d'auteur, etc.

On en oublie dans cet apparent bric-à-brac tant cette œuvre foisonnante demeure une énigme où se condense tout le mystère de la pensée sociale et politique de cet accablant XIXe siècle. On comprend le discrédit d'une pensée touffue et dispersée, parfois pédantesque, souvent commandée par l'urgence dénonciatrice, faite de polémiques circonstancielles et d'affirmations contradictoires. Elles lui vaudront des annexions douteuses et des accaparements

---

2 *Économie ou nouveaux principes d'une philosophie sociale*, Manuscrit 2863, Bibliothèque municipale de Besançon. Cité par Vincent Bourdeau, thèse en préparation, Université de Franche-Comté, EA 2274.

suspects. On l'explique aisément tant cette philosophie disparate est parcourue de palinodies. Retenons en quelques unes qui le disqualifient gravement aux yeux de notre modernité.

La hantise des mystifications alimentera chez lui une double méfiance. Ayant traversé, en quelques années et souvent au péril de sa vie, plusieurs régimes (Empire, Restauration monarchique ultra catholique, Monarchie constitutionnelle, République conservatrice, autoritaire, insurrectionnelle etc.), la médiation politique, qu'elle procède de l'élection représentative ou de l'émeute insurrectionnelle, est le plus souvent pour lui secondarisée. Il n'y participe qu'à son corps défendant (député en 1848) et dénonce la mythologie démocratique du suffrage universel tout comme l'illusion mortifère des violences : « je ne connais pas de spectacle plus affligeant que celui d'une plèbe, menée par ses instincts ».

Par ailleurs il n'idéalise pas l'État, fût-il républicain, comme instance de construction de l'intérêt collectif par l'instrument de la loi commune : « Sous une monarchie, la loi est l'expression de la volonté du roi ; dans une république, la loi est l'expression de la volonté du peuple. À part la différence dans le nombre des volontés, les deux systèmes sont parfaitement identiques ; de part et d'autre, l'erreur est égale, savoir que la loi est l'expression d'une volonté tandis qu'elle doit être l'expression d'un fait ». La « synthèse gouvernementale » est toujours le masque d'un absolutisme qui neutralise le dynamisme des contradictions et paralyse l'invention des coopérations solidaires au nom d'une unité souveraine de la volonté d'un sujet libre.

D'où sa récusation de la Révolution Française dans ses limites (une féodalité bourgeoise de l'argent remplace l'autre), ses principes (la primauté d'un sujet individuel, libre de ses propriétés au détriment d'une masse « d'ilotes prolétaires ») comme dans ses moyens (ni la violence émeutière des insurrections qui réactive toujours l'ordre établi ni l'élection démocratique du suffrage universel qui légitime toujours le conservatisme). La mystifiante Révolution des droits de l'homme privilégie les conquêtes d'un sujet, libre propriétaire et gouverneur de soi-même,

générateur d'un univers divisé, ni égalitaire ni fraternel car, à lui seul est réservée la souveraineté de décider, de légitimer et de juger. Les valeurs républicaines se trouvent invalidées par l'économie capitaliste des propriétés que la révolution industrielle et financière a propulsée.

Sans illusion étatique ou parlementaire (d'où son assimilation trompeuse à l'anarchisme), il s'ingéniera à investir la logique pratique des actions pour en dégager concrètement un ordre modifiable. Son analyse des transformations techniques promeut l'application productive comme source et ressource du lien social : la coordination associe et relie les différents acteurs, cette coopération est le paradigme d'une société « religionnaire » qui lie l'effectif et l'affectif. L'ordre sociotechnique de l'économie du travail est le cœur d'une fraternité. La « science de la production » technologique et de « l'organisation » politique sont les bases d'une « souveraineté de la raison » pratique : « l'autorité de l'homme sur l'homme est en raison inverse du développement intellectuel... et la durée probable de cette autorité peut être calculée sur le désir plus ou moins général d'un gouvernement vrai c'est-à-dire d'un gouvernement selon la science...La souveraineté de la volonté cède devant la souveraineté de la raison et finira par s'anéantir dans un socialisme scientifique ».

Mais dénonçant la propriété comme un vol, il se déclare pourtant antisocialiste au nom de la propriété même : « le socialisme n'est rien, n'a jamais rien été et ne sera jamais rien » car supprimant la propriété et la concurrence, il supprime « les vrais forces économiques, les principes immatériels de toute richesse ...qui créent entre les hommes une solidarité qui n'a rien de personnel et les unissent par des liens plus forts que toutes les combinaisons sympathiques et tous les contrats. »

Il récuse certes, contre Smith et les libéraux, le caractère naturel du contrat comme forme juste de relation des individus libres. Il ne pose pas la sympathie spontanée comme un besoin premier de jouir de l'estime d'autrui. Mais sa critique du « système communiste, gouvernemental, dictatorial, autoritaire, doctrinaire » est sans nuance car son principe, destructeur de « l'aristocratie

des capacités », est que « l'individualité est subordonné à la collectivité ». D'où une dénonciation féroce de la « communauté » communiste : « une démocratie compacte, fondée en apparence sur la dictature des masses …indivision du pouvoir ; centralisation absorbante ; destruction systématique de toute pensée individuelle, corporative, locale réputée scissionnaire ; police inquisitoriale ; tyrannie anonyme ; prépondérance des médiocres… ».

Prémonition ? On rappellera simplement la lettre à Marx du 17 Mai 1846 : « Cherchons ensemble, si vous voulez, les lois de la société, le mode dont ces lois se réalisent, le progrès suivant lequel nous parvenons à les découvrir ; mais pour Dieu! Après avoir démoli tous les dogmatismes *a priori*, ne songeons point à notre tour à endoctriner le peuple...ne taillons pas au genre humain une nouvelle besogne par de nouveaux gâchis... ne nous faisons pas les chefs d'une nouvelle intolérance, ne nous posons pas en apôtres d'une nouvelle religion, cette religion fut-elle la religion de la logique, la religion de la raison ».

Anticlérical, il condamne l'Église protectrice des saintes inégalités providentielles, mais il est néanmoins théologien, lecteur passionné des textes bibliques et il en appelle à une religion sociale de la croyance : « l'humanité croyante voit des choses que l'humanité savante ne voit pas ».

Irrité par le féminisme, il perçoit dans cette émancipation, la mainmise d'un pouvoir « pornocratique » fondé sur un nouveau droit de prostitution publique. Il défendra alors pour la sauvegarde des ménagères, une religion de la conjugalité chaste, ritualisée par l'institution républicaine du mariage, « plus doux que l'amour ». Dans ce lien politique, il verra l'instrument pour empêcher la femme ouvrière de travailler dix-sept heures en usine et la protéger des fécondités abondantes par l'hygiène d'un foyer bien tenu et d'un logement social.

Ultime palinodie, impardonnable pour les belles âmes. Député en 1848, il sera emprisonné de 1849 à 1852 puis condamné à l'exil par Napoléon III mais il cherchera à s'en rapprocher en justifiant le Coup d'État

au nom d'un droit légitime de la force, illustration même d'une de ces thèses qui voit dans la guerre l'expression perpétuelle d'un plan quasi providentiel qui, par la victoire des forts, promeut les meilleurs.

« Homme-terreur » qui répugna physiquement à Tocqueville et à Hugo, lecteur approximatif de Kant, de Hegel et de Feuerbach, il fut néanmoins la grande référence philosophique du temps. Inclassable, est-il bon, est-il méchant ? Est-il libéral, est-il individualiste ? Est-il anarchiste ? Est-il utopiste ? Les ombres de sa statue utopiste, anarchiste, socialiste paralysent tout réexamen de « l'enfant terrible » du socialisme comme le qualifiera Pierre Leroux, l'inventeur du mot. Sous la fureur bougonne, le vaniteux se déclare lui-même (contre Fourier), le génie du siècle ce dont il voulut convaincre Marx qui, après l'avoir couvert d'éloges dans la *Sainte famille*, exécuta le boursouflé d'un réquisitoire cinglant dans sa *Misère de la philosophie*. Définitif ? En tout cas, il ne s'en remettra pas vraiment et demeure de toute part disqualifié.

Cependant, pouvons nous en retenir quelques enseignements ? La reconquête idéologique du modèle libéral aujourd'hui triomphant est passée par le réexamen remarquable des fondements théoriques du libéralisme. N'est-il pas nécessaire de s'efforcer à un réexamen semblable pour le socialisme ? Proudhon le mérite plus qu'un autre.

Palinodies, avons-nous dit à propos des positions successives de Proudhon ? Révisons d'entrée de jeu un peu le procès. Proudhon en son balancement saisit l'ambivalence dynamique de la propriété, de la relation marchande, du travail industriel ou de la puissance étatique. Les uns et les autres comme toute réalité sont le résultat mobile d'un système de relations instables. La dissidence permanente qui rend le franc-comtois insaisissable, tient à sa volonté constante de penser dialectiquement les antinomies. Le but de ses analyses est de maintenir l'instabilité des synthèses pour contraindre les forces en mouvement à ne pas s'absolutiser sous les formes diverses de la sclérose

institutionnelle, de la routinisation administrative ou du finalisme substantiel qui constituent la logique de toute « synthèse gouvernementale ». En se reliant polémiquement à leurs contraires, elles augmentent leurs puissances sans se substantialiser. « Chaque force s'accroît tout en se transformant par sa lutte avec la force contraire ».

L'essentialisation des forces portées à l'absolu est la hantise de Proudhon, qu'elle prenne la dimension d'un Méta Sujet acteur de l'histoire, d'une Classe, d'un État ou de la Propriété comme instruments de ses fins. D'où l'équivoque apparente de ses positions qui lui font poser et défendre de véritables oxymorons : un marché républicain, des mutuelles concurrentielles, un État fédéraliste, des crédits sans intérêt, des usines coopératives, des créations industrielles, une religion sociale, une patrie européenne, un Christ laïc, etc.

Sa volonté d'équilibre n'est pas éclectisme complaisant ou consensus de juste milieu, mais révision des établissements qui prétendent offrir la nécessité d'une perfection. Il y a dans les ruptures proudhoniennes une forme d'héroïsme ironique qui donne toujours à mesurer le poids des contingences et l'utilité des antagonismes. Autant dire qu'aucun sujet [en son être, sa fonction, sa nature, sa puissance] ne correspond à une réussite substantielle, désignée par un ordre cosmique ou une finalité de l'histoire. L'essentiel pour Proudhon est de préserver les devenirs du potentiel multiple inscrit dans le développement antagonique des forces. On comprend mieux ses constantes reprises, recompositions, révisions qui l'ont parfois condamné à la dérision du ridicule. Proudhon s'acharne à penser une rationalité dynamique qui connaît sa précarité tout en mesurant son effectivité.

Sans doute conserve-t-il de son ascension sociale le double sentiment des attachements et des fractures mais aussi le vécu d'insécurité et d'illégitimité qui marque tout changement de statut social. Il perçoit d'autant plus les impératifs des liens sociaux, à la fois coopératifs et protecteurs en ce qu'ils fondent des reconnaissances

actives et des loyautés respectueuses. Seule l'action collective dans le travail industriel les autorise.

Par ses analyses du travail producteur, Proudhon se révèle incompatible avec la philosophie politique du sujet moderne des Droits de l'homme qui fonde l'individualisme libéral en accomplissant la Révolution de l'autonomie. Agent volontaire et responsable de sa liberté, le sujet citoyen se pose, s'oblige et se juge comme souverain autonome en étant commandé par la loi à laquelle il obéit en se la donnant. En rapport avec lui-même, le sujet autonome fonde l'autorité politique des obligations qu'il se donne à lui-même en les posant comme librement recevables et reconnaissables par tous ses semblables : « trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant »[3] Le spectre de Rousseau hante toute l'œuvre de Proudhon.

Toute son ambition sera de proposer une alternative à l'énoncé fondateur du libéralisme moderne : « Trouver une forme de transaction qui, ramenant à l'unité la divergence des intérêts, identifiant le bien particulier et le bien général, effaçant l'inégalité de nature par celle de l'éducation, résolve toutes les contradictions politiques et économiques ; où chaque individu soit également et synonymement producteur et consommateur, citoyen et prince, administrateur et administré ; où sa liberté augmente toujours, sans qu'il ait besoin d'en aliéner jamais rien »[4].

Trois thèses philosophiques majeures éclairent cette ambition.

Le travail industriel : une métaphysique en action

Sa première thèse concerne la primauté du travail industriel. L'industrie fournit « l'alphabet » polytechnique

---

3 *Contrat social*, I, 6.

4 *Idée générale de la Révolution au XIXe siècle*, 1851, p. 203.

de l'ordre social : « de même que créer ou construire est joindre, lier, unir, égaler, dresser, *instruere* ou *industruere* d'où *industria*, *indu-strumentum*, organiser, machiner, au dedans de soi-même »[5]. Connaître étant « avoir l'intelligence de la série » des transformations, « le moindre des métiers, pourvu qu'il y ait en lui spécificité et série, renferme en substance toute la métaphysique et peut servir de point de départ et de rudiment pour élever l'intelligence du travailleur aux plus hautes formules de l'abstraction et de la synthèse »[6]. Pluralisme relationnel et obligation mutuelle sont inscrits dynamiquement dans le processus du travail industriel. D'où l'ambition de Proudhon d'en écrire la syntaxe en faisant le répertoire des mouvements élémentaires et des agencements séquentiels afin de discriminer les modes préférentiels d'opération et d'inventorier les types de contrôles nécessaires au guidage des actions et à la pertinence des adresses.

Prenant acte de l'entreprise industrielle de production marchande, Proudhon ne promeut pas la simplicité de l'outil, la matière noble de l'authenticité ou l'indépendance de l'artisan. Tous ces mythes relèvent d'une nostalgie mystificatrice. Elle magnifie l'idéal d'un Moi subjectif qui se méfie des institutions comme des grandes entreprises, tous instruments liberticides de l'autocréation de soi par soi. Les sujets indépendants et souverains, loin d'être le point de départ de l'ordre social, ne peuvent être pour lui que la conséquence d'ailleurs historiquement variable d'un travail réorganisé par la connaissance de ses principes moteurs (le travail collectif, le capital, le crédit, la monnaie, la banque,) et de ses processus fonctionnels.

Contre les diverses tentations de l'anti-technicisme, Proudhon s'ingénie à prendre en charge un changement de paradigme scientifique pour constituer une épistémologie de l'action collective qu'incarne la production industrielle.

---

5 Proudhon, *De la justice dans la Révolution et dans l'église*, Paris, Rivière, 1926, III, p. 115. C'est Proudhon qui souligne.

6 Proudhon, *De la création de l'ordre dans l'humanité*, Paris, Rivière, 1927, p. 128.

Le paradigme moteur de l'industrie n'est plus mécanique mais physiologique : produire c'est mouvoir, faire circuler et ainsi promouvoir des identités mobiles. Le chemin de fer en est l'instrument majeur, il transforme les assises de la civilisation selon Proudhon et en conséquence il en fera la matrice de l'ordre industriel et de ses métamorphoses[7].

La spécialisation industrielle qui « donne existence à des choses qui n'existent pas dans la nature et que Dieu est incapable de créer » est la « pointe, le sommet » d'où l'ouvrier saisit la totalité du monde : « toute spécialité dans le travail est un sommet du haut duquel chaque travailleur domine et considère l'ensemble de l'économie sociale, s'en fait le centre et le spectateur. Toute spécialité dans le travail est donc, par la multitude et la variété des rapports, infinie »[8].

« Créer, c'est sérier » c'est-à-dire inscrire les actions dans « une combinatoire des unités repérées ». La science taxinomique des relations et des rangements par fichiers, inventaires, grilles, gammes et catalogues est l'axe majeur de cette intelligence des ordres. Son but est de parvenir à un juste calcul de l'utile par la règle de réciprocité. Le droit économique est fondé sur l'obligation de mutualité : « rien pour rien, produit pour produit, service pour service, crédit pour crédit ». Le « Livre de la raison » est un bilan comptable des entrées et des sorties. La balance des transactions se mesure sur un registre des équivalences : « De quelle vertu privée ou sociale accuserez-vous de manquer des hommes qui se promettent réciproquement tout, qui, sans s'accorder rien pour rien, se garantissent tout, s'assurent tout, se donnent tout : instruction, travail, échange, patrimoine, richesse, sécurité »[9].

---

7 Sur cette question des révolutions ferroviaires, nous nous permettons de renvoyer à notre article, « Proudhon, une philosophie politique des réseaux » in *Penser les réseaux*, D. Parrochia dir., Seyssel, Champ Vallon, 2001.

8 Proudhon, *Des réformes à opérer dans l'exploitation des voies navigables,* Paris, Garnier, 1855, p. 60.

9 Proudhon, *De la capacité politique des classes ouvrières*, Paris, Rivière, p. 204.

« L'art de faire des classifications et d'équilibrer les puissances » est indépendant des choix d'une volonté pseudo souveraine qui, charitablement, s'auto-limiterait et sacrifierait une part de ses appétits. Proudhon récuse aussi bien le socialisme sentimental des dévouements que l'utilitarisme des intérêts. Son objet est d'organiser « par une recherche méthodique de la vérité », les réalisations de la création humaine. L'industrie n'a pas d'âme mais elle est mobilisée par un esprit rationnel dont Proudhon s'efforce de saisir les mécanismes de formation et de fonctionnement pour les généraliser comme le langage structurel de la justice.

La volonté proudhonienne est d'inscrire sa définition de l'industrie dans la série d'un alphabet[10] producteur. Les outils de décomposition et de conservation tout comme les mots de liaison et de circulation sont pour Proudhon les principes métaphysiques de l'action industrielle. Ils augmentent notre puissance et propulsent, par leur syntaxe adaptée, notre inventivité. Tel un Cuvier ou un de Jussieu, Proudhon le taxinomiste poursuit la correspondance structurale des langages producteurs et des instruments industriels[11].

Il prétend en dessiner le « tableau raisonné »[12] et en établir une gamme innovatrice. Ce répertoire synoptique des procédés et procédures peut fournir un vocabulaire syntaxique des réalisations industrielles. En émergeront des dispositifs insolites, des matières inédites, des échanges libérateurs, des compositions réticulaires. La mobilité circulatoire que compose la technique créatrice des relations est le moteur de la novation.

Le travail industriel est « une métaphysique positive ». Elle génère des rationalités plurielles et des identités multiples.

---

10 Proudhon, *De la création de l'ordre dans l'humanité*, Paris, Rivière, 1927, p. 297.

11 F. Dagognet, *Trois philosophies revisitées, Saint-Simon, Proudhon, Fourier*, Hildesheim. Zurich, New -York, 1997.

12 Proudhon, *De la justice dans la révolution et dans l'église*, Paris, Rivière, II, p. 321.

Le sujet relationnel d'une religion

C'est là qu'intervient la deuxième thèse philosophique de Proudhon qui peut nous intéresser aujourd'hui car elle développe une théorie relationnelle du sujet libre. Pour lui, la liberté ne relève pas d'une subjectivité substantielle constitué par un cogito identique à lui-même, assuré de son universalité mais elle est mobilité des identités et déplacement des fonctions. L'être humain n'existe que par la variété des modifications qui le transportent hors de soi. L'aliénation est clôture sur soi par déficit de relations. Le sujet exprime son droit à être plusieurs en exploitant sa capacité intersubjective d'être lié à d'autres pour devenir autre et multiple. Comment ? en produisant activement des réalisations concrètes par des opérations coordonnées c'est-à-dire des coopérations industrielles.

L'être humain n'existe que par l'augmentation de ses relations dans le travail. L'être est relation. Proudhon se place philosophiquement sur le terrain de ces relations qu'il identifie à la religion. Les hommes multiples émergent, dans leurs capacités positives de liaison et d'obligations, non pas sous l'effet d'une transcendance mais au milieu coreligionnaire du rapport social de travail. La consociation subjective du travail est le siège ordinaire des lieux communs où se promeuvent des identités reconnues et estimées, renommées et motrices. Ces ascendants magistraux, inscrits dans les adresses d'une « raison collective » de la production, sont les récompenses sociales d'une maîtrise légitime des prescriptions.

Le sujet relationnel encastré dans les rapports sociaux de production implique une autre théorie politique de la relation marchande et requiert l'affirmation d'un droit au travail comme principe moteur de toute existence humaine. L'isolement nous délie car il enferme dans une subjectivité hypostasiée. L'être humain n'affirme son humanité que par la pluralité des relations qui lui ouvrent le champ des possibles. « La liberté de chacun rencontrant dans la liberté d'autrui non plus une limite comme dans la déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1793 mais un auxiliaire, l'homme le plus libre

est celui qui a le plus de relations avec ses semblables »[13]. Le travail industriel par les relations coopératives qu'il implique en est la matrice.

L'important n'est donc pas l'associé contractuel mais le coopérant productif par lequel s'exerce une justice en acte. La pratique productive réalise « une métaphysique en action sur le plan fuyant de la durée »[14]. La science économique des échanges a pour charge d'en connaître les modes opératoires pour en transmettre ainsi non pas le fondement mais la raison d'être. « Il y a dans la société un ensemble de fait et de lois qu'on peut appeler économie. Dans cet ensemble, il y a une raison supérieure qui en rend le respect obligatoire et qu'on appelle religion ». Cette « religion républicaine à hauteur d'hommes… les arme et les émancipe : en les faisant concourir à un but commun, elle leur donne l'indépendance »[15].

L'aliénation est fermeture des possibles par défaut de circulation et de transport hors des assignations indigènes. « L'être est un groupe »[16]. Le sujet travailleur industriel exprime son droit à être plusieurs en exploitant sa capacité sociale et productive d'être lié à d'autres pour se multiplier en produisant par son travail dans l'atelier : « nous ne connaissons des êtres que leurs rapports ». Le véritable droit de la liberté est le droit à l'échange commutatif et mutuel. La mobilité des transports et la révolution industrielle et technique qui la métamorphose sont donc bien plus qu'une métaphore. L'échange étant au cœur de l'ontologie politique, la circulation industrielle et ses techniques sérialisées sont le principe de la civilisation humaine.

---

13 Proudhon, *Confessions d'un Révolutionnaire,* Paris, Rivière, 1929, p. 249.

14 *Système des contradictions économiques*, p. 34.

15 *Économie*, manuscrit 2863, f 224, 226 et 52. Cité par Vincent Bourdeau, *op. cit.*

16 Proudhon, *Philosophie du progrès*, Paris, Rivière, 1946, p. 63.

Une justice en acte

En émerge sa troisième thèse concernant la justice. Le rapport social inscrit dans le travail industriel est commandé par la perception immanente des autres dans mon être et de mon être dans les autres. « La justice est la faculté de sentir notre dignité dans les autres comme en nous mêmes »[17]. Elle ne vient pas d'une essence supérieure traduisant par des procédures multiples la transcendance d'un ordre du ciel et elle n'est pas assimilable au penchant naturel à l'assistance sympathique inscrit dans une sociabilité innée de l'homme[18]. Le social industrialisé et circulatoire est immédiatement adresse réciproque, action coordonnée. Sa puissance s'exprime par le sentiment de dignité : « l'homme sent sa dignité tout à la fois en lui-même et en autrui et porte ainsi dans son cœur le principe d'une moralité supérieure à son individu »[19] et à ses intérêts. Le fait social est immédiatement moral parce qu'il est inscrit dans les coordinations productives. La socialité interactive est fondamentalement industrielle. La conscience éthique n'est point déduite ou calculée, mais par la dignité qui nous définit dans l'entre nous de nos actions, « chacun de nous se sent à la fois comme personne et collectivité, individu et famille, citoyen et peuple, homme et humanité »[20].

La faculté de « conjouïr et de condouloir » en sentant ma dignité en autrui est une puissance constitutive de la raison industrielle[21]. La félicité de l'individu n'est point provoquée par la quête du salut, mais elle relève de la multiplicité des relations actives par lesquelles chacun déploie ses potentiels et réalise sa croissance dans les actions réciproques de l'affirmation personnelle. La

---

17 *De la justice dans la révolution et dans l'église, op. cit.*, p. 288.

18 *Ibid.,* p. 290.

19 *Ibid.*, p. 299.

20 *Ibid.*, p. 296, p. 302, p. 317.

21 *Ibid.*, p. 317.

machine industrielle est une machine sociale normative car elle est matrice de croissance et de confiance

Le conseil politique consiste donc à organiser la « réciprocité des services » et la « balance des supériorités émergentes »[22]. Le travail philosophique est de multiplier « la somme des rapports que suppose la vie sociale pour augmenter la puissance des libertés socialisées ». En éliminant ni la société (l'individualisme libéral) ni l'individu (le transcendantalisme communiste), un ordre des fraternités se réalise par et dans les coordinations industrielles que toute existence promeut pour se produire.

Ni liberté illimitée ni communauté, le conseil proudhonien se définit comme un savoir des actions mutuelles, commutatives et transitives : une science des liens inducteurs d'augmentation, inscrits dans la syntaxe des adresses coopératives. Cette connaissance culmine dans une religion sociale des mœurs. L'éthique s'inscrit dans les « formes visibles » du sujet, elle se dépose dans des « choses positives soumises à des lois de composition ». Elles sont donc lisibles comme un texte à décrypter. Par les tables et les grilles d'une lecture interne et externe, une science de « l'*ethos* social des allures, tournures, façons des êtres dans tous les actes de leur vie » peut et doit cataloguer les « conditions formelles de la vie humaine dans tous ses états et dans tous ses rapports »[23]. L'éthique est une esthétique incorporée des rapports. Ils s'exposent dans des adresses partagées qui s'y donnent à lire. Ainsi se peut dégager méthodiquement un conseil adapté au mouvement concret du réel dans la mesure où il existe pour Proudhon une « science absolue des rapports sociaux » : il ne l'invente pas, il la découvre[24]. Il ne s'agit donc pas de construire une religion artificielle comme Comte ou de restaurer l'ancienne mais de développer celle qui est inscrite dans les pratiques coordonnées de l'action industrielle.

---

22 *Ibid.*, p. 448-449, p. 452.

23 *Ibid.*, p. 143. C'est Proudhon qui souligne

24 *Ibid.,* p. 82.

On retrouve là toute la philosophie de Proudhon. Le sujet est relationnel et le milieu productif qui le constitue est un milieu social normatif. Sa liberté est d'augmenter ses puissances par les coordinations coopératives et mutuelles par lesquelles il déploie ses virtualités. Ce déploiement est la source de valeurs politiques collectives, de droits sociaux, de normes éthiques de réciprocité, de formes esthétiques, de forces civiles. Ils constituent le réservoir des ressources humaines dont la bibliothèque comme le musée sont les monuments. Ces institutions d'une nouvelle liturgie racontent, rappellent et annoncent la création de l'humanité par elle-même. Les œuvres qu'elles exposent obligent au respect scrupuleux qui, pour Proudhon est synonyme de « religion républicaine à hauteur d'hommes ». Préserver son « esprit » est la condition d'une société dynamique.

ROBERT DAMIEN

Y A-T-IL UNE THÉORIE DE LA PROPRIÉTÉ CHEZ PIERRE-JOSEPH PROUDHON ?

Introduction[1]

Rendre compte de la théorie de la propriété de Proudhon est une gageure, tant abondent, dans cette œuvre brouillonne, chaotique et parfois boursouflée, les formules contradictoires, les raccourcis confondants, les approximations grossières. Pourtant, depuis deux siècles, Proudhon ne cesse d'avoir des lecteurs, parmi lesquels des commentateurs sérieux qui se réclament de lui[2]. Si le seul style prophétique expliquait cette constance, cette théorie devrait être ramenée à un brillant exercice de rhétorique, et son auteur à un pamphlétaire de génie.

Proudhon lui-même croit mériter toutes les reconnaissances, celle du tribun et celle du savant. S'il confesse volontiers l'aspect chaotique et contradictoire de ses écrits, il ne cesse néanmoins jamais de réclamer à ses lecteurs qu'ils rendent justice à son travail, en le considérant comme une authentique, sérieuse, et peut-être même tragique *recherche de la vérité*[3]. Il faut faire

---

1 Je remercie chaleureusement Robert Damien qui a bien voulu relire ce texte. Les mésinterprétations et erreurs qui s'y trouvent ne sont imputables qu'à moi-même.

2 Dans le domaine de la pensée juridique, on pense à Georges Gurvitch qui voyait, derrière les « contradictions apparentes » de la doctrine, « des divinations et des visions de la plus grande importance ». George Gurvitch, *L'idée de droit social, notion et système du droit social, histoire doctrinale depuis la fin du XVIIe siècle jusqu'à la fin du XIXe siècle*, Paris, Sirey, 1932, reprint Aalen, Scientia Verlag, 1972, p. 327.

3 Cette affirmation est constante chez Proudhon : dans le *Premier mémoire*, il se qualifie de « chercheur de vérité », P.-J. Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété ? Œuvres complètes*, Paris (1923-

droit à cette revendication, et accepter de présumer la cohérence de la « théorie proudhonienne de la propriété » (en précisant toutefois que cette présomption n'est pas irréfragable, contrairement à ce que donnent à penser les lectures qui voient en Proudhon le représentant d'un *credo* idéologique déterminé (anarchie, républicanisme, socialisme etc.).

On a parfois voulu lire Proudhon en distinguant des époques dans sa pensée. Sans nier les évidentes inflexions d'une recherche qui s'étale sur plus de vingt ans, cette perspective, appliquée à la théorie de la propriété, ne résiste pas à l'examen et contredit Proudhon lui-même, qui ne cesse d'affirmer la constance de ses opinions[4]. On essayera donc plutôt, dans cet article, de rendre compte de cette théorie en distinguant les divers

---

1959), reprint Paris, Genève, Slatkine, 1982, tome IV, p. 133. Cet ouvrage sera noté PM par la suite. La revendication est reprise dans une lettre à Villiaumié de 1856 : « Voilà donc où j'en suis, après treize ou quatorze ans de critique, ou, si vous voulez, de négation. Je commence mon étude positive, j'apprends la science, j'établis ce que j'appelle la vérité scientifique, ou comme on dit vulgairement, après avoir passé la première partie de ma carrière à démolir, en ce moment, je réédifie. » P.-J. Proudhon, *Lettres inédites à M. N. Villiaumié*, Paris, Alcan-Lévy, 1866, p. 7. On la trouve encore dans la *Théorie de la propriété*, écrite en 1862 : « Chacun comprendra que, dans des études aussi ardues, où le philosophe opère non sur des corps, mais sur des idées, la moindre inexactitude de méthode, conduisant à des résultats faux, entraîne des retards incalculables. Nous ne pensons plus d'intuition aujourd'hui, et il y a longtemps que notre raison primesautière a dit son dernier mot (...) Pour suivre la vérité dans les régions de plus en plus élevées où elle nous appelle, il faut au penseur, comme au physicien, à l'astronome, le supplément d'une instrumentation dont le vulgaire ne se doute pas. » P.-J. Proudhon, *Théorie de la propriété*, Paris, A. Lacroix, Verboeckhoven et Cie, 1866, reprint Paris, L'Harmattan, 1997, pp. 206-207. Cet ouvrage sera noté TP par la suite.

4 Cf. sur ce point les développements très explicites dans la *Théorie de la propriété*, TP, p. 204 sq.

moments logiques de l'argumentaire proudhonien, pour restituer – parfois contre la chronologie des textes eux-mêmes – la dynamique de sa structure conceptuelle. Ce parti pris trouve sa justification dans l'organisation des écrits de Proudhon qui, loin d'être linéaire, traite simultanément et comme par superposition des questions théoriques d'ordre très différents.

C'est ainsi qu'entre le *Premier mémoire* de 1840 et l'ouvrage posthume publié sous le titre *Théorie de la propriété*, on peut assigner au moins cinq sens différents à la « question de la propriété ».

En premier lieu, dès le *Premier Mémoire*, la « question de la propriété » est relative aux *justifications théoriques* de la propriété que proposent ses contemporains, à la légitimation de l'institution. La réponse proposée se présente donc comme une critique rationnelle de l'idéologie propriétaire (1).

En second lieu, la « question de la propriété » désigne l'entreprise scientifique de description positive de la propriété telle qu'elle est vraiment, une « reconnaissance générale des faits »[5] (2).

En troisième lieu, poser la « question de la propriété » engage la détermination du véritable *idéal de la propriété juste* (3).

Ces trois tâches correspondent à la dimension négative, ou critique, de la théorie, elles précèdent ou coexistent (dans le *Premier mémoire* par exemple) avec l'édification d'une théorie positive, ou reconstructive, dont le but est de trouver la forme juridique adéquate de cet idéal, *la formule positive d'une « autre propriété »* (4).

Enfin, la question de la propriété renvoie à nouveau, dans les derniers textes, à celle de la légitimité de l'institution, non plus toutefois sous la forme d'une critique des théories concurrentes, mais comme exposition d'une *justification satisfaisante de la propriété existante* (5). Georges Gurvitch a cru pouvoir résumer la sociologie de Proudhon en affirmant que ce dernier

---

5 L'expression est de Proudhon lui-même, dans la lettre à Villiaumié précitée, p. 6.

distingue quatre « paliers ou étagements » de la réalité sociale : les « forces collectives », la « réglementation par le droit », les « idées ou valeurs collectives » enfin, la « raison collective qui se confond avec la « conscience sociale »[6]. S'inspirant de cette présentation, il convient de resituer les moments logiques de la théorie de la propriété de Proudhon dans leur contexte ontologique propre. Le parcours de Proudhon se présente alors comme suit : critique des fausses idées et valeurs (troisième étagement), retour à la « réalité » aux forces collectives (premier étagement), élaboration des vraies idées et valeurs (troisième étagement), déduction de la forme juridique adéquate de cette propriété juste (deuxième étagement) et adoption, *in fine*, du point de vue englobant de la conscience sociale (quatrième étagement).

Ces cinq sens de la « question de la propriété » ne sont bien évidemment pas sans liens réciproques ; il reste que chacune d'entre elles engage un protocole de recherche différent, allant parfois jusqu'à mobiliser une épistémologie distincte, ce qui n'est pas sans expliquer l'apparence de foisonnement désordonné de l'ensemble de la théorie. En les distinguant, on peut espérer surmonter les contradictions apparentes et articuler entre eux ces divers moments. Cette lecture est vraisemblablement fidèle à ce que Proudhon eût souhaité, et par conséquent conforme au principe de charité interprétative. Comme j'espère pouvoir le montrer, elle ne permet pourtant pas de sauver sa doctrine.

I. La critique de l'idéologie propriétaire

Tout commence avec la question inaugurale et fracassante : « Qu'est-ce que la propriété ? ». Pourquoi cette question ? Parce que Proudhon, comme la plupart de ses contemporains, pense que c'est la seule question qui mérite vraiment d'être posée, celle qui commande à la fois la réponse aux problèmes de l'organisation de la société,

---

6 Cf. sur ce point G. Gurvitch, *Proudhon, sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie*, Paris, PUF, 1965, p. 37 sq.

de la forme du gouvernement, et même à celui de la fondation de la « nouvelle science sociale »[7].

« La propriété est-elle juste ? (...) non. »

Dès la question posée, Proudhon ne peut ignorer l'océan d'apologies lénifiantes écrites sur le sujet par ses contemporains[8]. Comme on peut s'y attendre, il refuse de

---

[7] En 1862 Proudhon écrit : « En 1840, il y a vingt-deux ans, je fis mon début dans la science économique par la publication d'une brochure de 250 pages ayant pour titre « *Qu'est ce que la Propriété ?* » (...) Il y avait à peine trois mois que j'avais commencé mes études d'économie politique quand je m'aperçus de deux choses : la première, qu'un rapport intime, je ne savais lequel, existait entre la constitution de l'État et la propriété ; la seconde, que tout l'édifice économique et social reposait sur cette dernière, et que cependant son institution n'était donnée ni dans l'économie politique, ni dans le droit naturel. », TP, p. 200.

[8] On doit à Donald Kelley d'avoir souligné, dans son introduction à la traduction anglaise du *Premier mémoire*, que la pensée de Proudhon ne gagnait pas à être comprise à partir d'une idéologie politique mais qu'elle devait être replacée dans son contexte : « From the beginning, two things have prevented a proper appreciation of Proudhon's work in historical terms. One is due to the aftershock of Marxist criticism, which has relegated him to the ranks of an utopian (...). The second obstacle has been the virtually unanimous tendency to read his work in the light of some post-Proudhonian ideology or another — French communism, anarchism, syndicalism, federalism or merely a radical branch of Christian socialism or political economy. Yet, it should be clear that Proudhon, like Marx, cannot be appreciated without serious consideration of the conceptual context of the post-revolutionnary Europe in which he lived — and from whose intellectual and social prejudices he struggled to extricate himself, especially with regard to the labyrinthine question of private property. », Donald Kelley, *What is Property*, edited and translated by D. Kelley and B. Smith, CUP, Cambridge, 1994, p. XXV. Ce contexte, c'est celui de la Monarchie de Juillet, qui voit s'établir le règne politique des notables propriétaires et, avec lui, l'émergence d'un véritable

joindre sa voix au concert, peut-être parce que cette eau tiède qui coule toujours dans le bon sens lui inspire peu de respect théorique, sans doute parce qu'il est moins ignorant que d'autres de la condition du prolétariat rural et urbain[9]. Le contraste frappant entre la proclamation auto-satisfaite du nouvel ordre social et les effrayantes injustices qu'il engendre le conduisent à entrer en philosophie comme on entre sur un ring :

> La propriété est-elle juste ? Tout le monde répond sans hésiter : oui, la propriété est juste. Je dis tout le monde, car personne jusqu'à présent ne me paraît avoir répondu avec pleine connaissance : non. Aussi une réponse motivée n'était-elle point chose facile ; le temps seul et l'expérience pouvaient amener une solution. Actuellement, cette solution est donnée. C'est à nous de l'entendre, j'essaie de la démontrer[10].

---

culte de la propriété. Plutôt qu'un long florilège, on empruntera à Adolphe Thiers une citation dans l'air du temps selon laquelle la propriété est rien moins que l'institution par laquelle « Dieu a civilisé le monde, et mené l'homme du désert à la cité, de la cruauté à la douceur, de la barbarie à la civilisation. », A. Thiers, *De la propriété*, Paris, Lheureux, 1868 (1848), p. 26. Sur ce contexte, cf. Donald Kelley, *Historians and the law in postrevolutionary France*, Princeton, Princeton University Press, 1984 et Donald Kelley et Bonnie Smith, « What was property ? Legal dimension of the social question in France (1789-1848) », *Proceedings of the American Philosophical Society*, Philadelphia, 1984, vol.128/3, pp. 200-230.

9 Donald Kelley, qui cite le manuscrit 18257, 85, note qu'en même temps qu'il lit des volumes entièrement consacrés à la gloire et aux bienfaits de la propriété, Proudhon, dont on sait qu'il a de très bonnes raisons pour y être personnellement sensible, note que *Le National* rapporte le cas d'une jeune fille de seize ans morte de faim en février 1840, à Tally-sur-Meuse, et compare ce drame avec les 100.000 francs de salaire de Melle Rachel, une chanteuse à succès de l'époque. Cf. Donald Kelley, « Introduction to P.-J. Proudhon », *What is Property*, *op. cit.*, p. XIX.

10 PM, p. 153.

Une première manche s'engage ici contre les juristes, économistes et philosophes, elle a pour objet la mise en cause de la légitimité de la propriété, jusqu'ici tenue pour acquise. Le jeune Proudhon va entreprendre de montrer que le Roi est nu.

Ses arguments sont les suivants : la théorie de la *prima occupatio* est insuffisante[11], de même que la théorie de l'origine légale ou conventionnelle de la loi[12], parce que doctrines expliquent le *fait* de la propriété, éventuellement sa reconnaissance universelle, mais pas le *droit* lui-même. La justification fondée sur le travail[13], qui a la faveur des économistes[14], peut à la rigueur expliquer la propriété des produits du travail, mais pas celle de la matière transformée par le travailleur. Enfin la théorie personnelle de la propriété défendue par Destutt de Tracy et Victor Cousin[15], d'après laquelle la propriété est l'expression du principe de la personnalité individuelle dans le monde, ne parvient pas à expliquer pourquoi tous les individus libres ne sont pas propriétaires.

On pourrait bien évidemment entreprendre une discussion de ces arguments, remarquer par exemple que la théorie de la propriété-travail ne se conçoit effectivement pas sans celle de la *prima occupatio*, mais

---

11 PM, p. 165.

12 PM, p. 178.

13 PM, p. 190.

14 On notera que, dans ce chapitre, Proudhon discute essentiellement Charles Comte qui, pour être un fervent défenseur des théories de Bentham et le gendre de Jean-Baptiste Say, n'en est pas moins juriste. Après avoir été Professeur de droit naturel à l'Académie de Lausanne sous l'Empire, la Révolution de Juillet lui permet de revenir en France où il est député et procureur du Roi près le tribunal de la Seine, et membre de l'Académie des sciences morales et politiques, dont il devient le secrétaire perpétuel. Sur Charles Comte, cf. François Auguste Alexis Mignet, « Notice historique sur la vie et les travaux de M. Charles Comte », *Revue de législation et de jurisprudence*, 1846 II, pp. 223-244.

15 PM, p. 171 sq.

que les objections que Proudhon adresse respectivement à l'une et à l'autre pourraient tomber si on les associait[16]. On pourrait objecter encore que la théorie de l'origine légale de la propriété se passe d'une justification du droit en lui-même, puisque son autorité repose sur celle de la loi qui l'institue, que ces doctrines ont donc précisément pour objet de faire l'économie de la justification du principe de la propriété et qu'il est vain de leur reprocher de ne pas répondre à une question qu'elle se donnent pour tâche d'évacuer. On pourrait de plus ajouter que la thèse de la propriété comme dimension de la personne n'implique logiquement que la reconnaissance d'un droit positif universel à l'appropriation (un droit universel à devenir propriétaire) et non pas un droit naturel à la propriété effective de certaines choses[17]. L'essentiel cependant n'est pas dans ces discussions, mais dans les résultats auxquels Proudhon parvient, qu'il énonce en une retentissante formule : « la propriété, c'est le vol ».

« La propriété, c'est le vol ! »

Par cette proposition (que développe cette autre : « la propriété est impossible ») il faut comprendre que la justification théorique de la propriété est impossible, non seulement parce que les théories disponibles sont insatisfaisantes, mais encore parce que la propriété est tellement injuste *en pratique* qu'aucune théorie ne saurait en rendre compte.

Ici, la « question de la propriété » change de sens, elle ne désigne plus seulement un énergique et vertueux rejet de l'idéologie propriétaire, mais encore le refus de la réalité de l'institution elle-même. Le Rubicon est franchi : attaqué de toutes parts, désavoué par l'Académie dont il est le stipendié, traîné devant les tribunaux, vite plongé

---

16 C'est la thèse que défend Jean-Christophe Merle dans *Justice et progrès*, Paris, PUF, 1997.

17 C'est ainsi que la conçoit Hegel. Cf. sur ce point mon article « L'individualisme possessif spéculatif (et néanmoins romain) de Hegel », in J.-F.Kervégan et G. Marmasse (dir.), *Hegel, penseur du droit*, Paris, CNRS, 2004.

dans le tourbillon de l'agitation révolutionnaire des années 40, voilà notre jeune Pierre-Joseph obligé d'assumer le poids écrasant de cet oxymore terrible (à propos duquel il écrit, avec une touchante modestie qu'« il ne se dit pas, en mille ans, deux mots comme celui-là »[18]). À peine formulé, ce mot devient la bannière des partageux, socialistes, communistes et autres révolutionnaires et, du même coup le repoussoir préféré des partisans de l'Ordre.

Hélas, le succès même du mot contribue à l'obscurcir : affirmer que la propriété est injustifiable par principe, est-ce dire que toute propriété est injuste, quelle que soit la forme qu'elle revêt ? Dans ce cas il faut conclure à la nécessité de sa destruction violente. Est-ce plutôt dire que la propriété sous sa forme actuelle – la propriété absolue – est injuste parce que tout pouvoir absolu est injuste par principe ? Dans ce cas, il convient de lui substituer la juste propriété. Comme on le sait, seule la seconde interprétation correspond à la pensée de Proudhon, qui renvoie dos à dos le communisme et l'absolutisme propriétaire[19], et peut donc à bon droit se défendre d'avoir jamais été contre la propriété *en général*[20].

---

18 P.-J. Proudhon, *Contradictions économiques*, in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, tome IX, p. 254.

19 « Chose singulière ! La communauté systématique, négation réfléchie de la propriété, est conçue sous l'influence directe du préjugé de propriété ; et c'est la propriété qui se retrouve au fond de toutes les théories des communistes. Les membres d'une communauté, il est vrai, n'ont rien en propre, mais la communauté est propriétaire et propriétaire non seulement des biens, mais des personnes et des volontés. », PM, p. 326.

20 Cette obscurité est dissipée dès le *Second Mémoire*, en 1841. Revenant sur le *Premier mémoire*, Proudhon écrit : « J'ai d'abord ramené à une question unique et fondamentale toutes les questions secondaires si vivement et si diversement controversées de nos jours : cette question a été le droit de propriété. Puis comparant les unes aux autres toutes les doctrines, et en dégageant l'élément commun, j'ai cherché ce qui dans l'idée de propriété était nécessaire, immuable, absolu,

Désormais, la question de la propriété n'est plus seulement théorique, elle revient à se demander qu'elle est la réalité positive de cet injuste droit de propriété. Cette nouvelle dimension du problème oblige Proudhon à changer de registre épistémologique, en substituant la science positive à la dispute métaphysique. Il s'agit désormais d'opérer la « reconnaissance générale des faits »[21].

---

et j'ai affirmé, après vérification authentique, que cette idée se réduisait à celle de possession individuelle. », P.-J. Proudhon, *Deuxième mémoire*, in *Œuvres complètes, op. cit.*, tome X, p. 128. Cet ouvrage sera noté DM par la suite. Dès le début, Proudhon considère donc qu'il y a deux sortes propriétés, l'une juste et l'autre injuste. S'il affirme que la propriété est injuste en son principe, c'est dans le sens où la propriété réelle est injuste parce que son principe (l'absolutisme) est injuste, mais toute propriété, quelle que soit sa forme, ne saurait être tenue pour injuste. Néanmoins on trouve parfois des formules évoquant un lointain mais souhaitable « dépérissement » de la propriété. Ainsi, dans le premier cahier de notes de lecture manuscrites (NAF 18256), à propos du *Traité de la propriété* de Charles Comte : « M. Comte n'aperçoit pas qu'on peut faire en faveur de l'esclavage tous les arguments qu'il entame en faveur de la propriété : comme celle de l'homme, la propriété des choses passera. » Je remercie Edward Castleton de m'avoir donné connaissance de ces carnets.

21 En 1856, Proudhon affirme avoir, dès 1852 « commencé, ou recommencé sur nouveaux frais un travail de reconnaissance générale des faits, idées et institutions, sans parti pris et sans autre règle d'appréciation que la logique elle-même » après avoir été, de 1839 à 1842, engagé dans des études « de pure controverse, c'est-à-dire que je me suis borné à rechercher ce qu'étaient et ce que valaient les idées prises en elles-mêmes, qu'elle en était la signification et la portée, où elles menaient, où elles ne menaient pas », in lettre à Villliaumié, 24 janvier 1856, précitée p. 8. Cette reconnaissance générale relève pleinement d'une science positive, puisque « tout ce qui est matière de législation et de politique est objet de science, non d'opinion : la *puissance législative* n'appartient qu'à la raison, méthodiquement reconnue et démontrée » (PM, p. 340). On aurait tort cependant de voir là une conversion irréversible de la métaphysique à la

II. La « reconnaissance générale des faits »

Dès lors que la question ne relève plus de la littérature mais du réel, il convient de se tourner vers les faits, qui sont en l'occurrence des règles de droit :

> Quand vous avez passé en revue la prime-occupation, la conquête, le travail, l'autorité du législateur ou la métaphysique du moi, vous avez épuisé toutes les hypothèses des jurisconsultes sur l'origine et le principe de la propriété. Vous pouvez fermer les bibliothèques, il n'y a rien de plus. (...) Soit, disais-je : la propriété sera tout ce que vous voudrez, dans la mesure du droit public et des règlements. Voyons maintenant le droit public et les règlements ! ...[22]

Voyons maintenant le droit public et les règlements !

C'est donc au « droit public » et aux « règlements » que sera demandée une définition de la propriété positive. En l'occurrence, il nous est proposé au chapitre intitulé « définitions » du *Premier mémoire*, un rappel (de seconde main) du droit romain, une référence à la déclaration des droits de 1793 et une autre à l'art. 544 du Code Napoléon qui porte que : « la propriété est le droit de jouir et de disposer des choses de la manière la plus absolue, pourvu qu'on n'en fasse pas un usage prohibé par les lois ou par les règlements ».

On remarquera que des trois références proposées, seule la dernière est à proprement parler *positive*, ni le droit romain ni la constitution de 1793 ne pouvant prétendre être en vigueur en droit français en 1840. Proudhon répondrait que c'est sans importance, puisque toutes ces sources disent la même chose[23]. Il faut en conclure que pour Proudhon, le droit français se trouve

---

science : Proudhon n'a jamais cessé de « commencer ou recommencer » l'une et l'autre.

22 TP, p. 202.

23 « ces deux définitions [de 1793 et de 1804] reviennent à celle du droit romain », PM, 156.

tout entier dans le Code Napoléon, qui est lui-même fidèle au droit romain.

Cette thèse reproduit fidèlement deux préjugés courants dans la littérature juridique de l'époque : l'idée selon laquelle tout le droit serait dans la loi (préjugé légiscentriste) et l'attribution d'une origine romaine à la propriété du Code civil[24] (préjugé romaniste). De la conjonction de ces deux préjugés, il résulte que la détermination du droit de propriété devrait être toute entière dans une lecture romaniste (entendre : conforme à ce que les juristes du XIXe siècle prennent à tort pour la propriété romaine) de l'article 544 du Code civil. De l'adoption de cette grille de lecture, découle la conclusion suivante :

> La notion exacte de la propriété nous est donnée par le droit romain, en cela suivi fidèlement par les anciens jurisconsultes ; c'est le domaine absolu, exclusif, autocratique, de l'homme sur la chose ; domaine qui commence par l'usucapion, se continue par la possession, et trouve enfin, à l'aide de la prescription sa sanction dans la loi civile[25].

Que penser d'une telle définition ?

Tout d'abord, l'adoption du préjugé légiscentriste étonne chez un auteur qu'on donne pour être un des précurseurs de la sociologie du droit[26]. Ce choix ne

---

24 Cette idée, déjà contestée dans la première moitié du XIXe siècle, que l'art. 544 exprime une conception « romaine » de la propriété fait partie, selon Marie-France Renoux-Zagamé, « de ces thèses qui n'en finissent pas de mourir. Les historiens ont pourtant, et depuis longtemps déjà, multiplié les restrictions et les critiques à son endroit », Marie-France Renoux-Zagamé, *Les origines théologiques du concept moderne de propriété,* Genève, Droz, 1986, p. 9.

25 PM, appendice, p. 357.

26 L'expression est de Georges Gurvitch qui, dans les *Éléments de sociologie juridique*, Paris, Aubier, 1940, consacre un développement à Proudhon au chapitre des « précurseurs ». Pour une analyse systématique de la conception proudhonienne

procède pas de l'imitation passive des juristes que Proudhon a consultés, puisque, contrairement à un préjugé tenace, ceux-ci ne sont pas, à quelques tristes exceptions près, de simples « exégètes » du Code. On trouvera certes, parfois, dans les préfaces des *Traités*, de longs sacrifices au dogme propriétaire tel qu'il s'énonce dans la lettre du Code, mais cet exercice imposé masque mal la diversité des sources juridiques mobilisées dans les analyses techniques qui constituent le cœur de ces ouvrages. En particulier, aucun de ces juristes n'a manqué au devoir de procéder à l'examen rigoureux des décisions de justice, et centralement de la jurisprudence de la Cour de cassation, qui est déjà fort riche au milieu du siècle[27]. Pourtant, on ne trouve, dans toute l'œuvre de Proudhon, que de vagues allusions à la jurisprudence, qui obéissent à une fonction purement ornementale ou anecdotique et ne sauraient être vues comme l'ébauche d'une étude systématique[28]. On ne peut donc s'empêcher de trouver la méthode mise en œuvre peu conforme aux exigences de la démarche empirique, qui commande une étude complète de l'ensemble des règles de droit en vigueur.

---

de la norme, cf. Sophie Chambost, *Proudhon et la norme, pensée juridique d'un anarchiste*, Presses Universitaires de Rennes, 2004.

27 Certains font même grand usage éclectique mais souvent érudit de références à l'histoire, la philosophie ou au droit comparé pour élucider une question de droit, discuter une thèse ou proposer une interprétation nouvelle. Sur le mythe d'une « école de l'exégèse » qui serait entièrement légiscentrique, cf. M. Xifaras « L'École de l'Exégèse était-elle historique ? Le cas de Raymond-Théodore Troplong (1795-1869), lecteur de Friedrich Carl von Savigny » in Heinz Mohnhaupt et Jean-François Kervégan (dir.) *Influences et réceptions mutuelles du droit et de la philosophie en France et en Allemagne*, Francfort/Main, Vittorio Klostermann, 2001 et surtout, Christophe Jamin et Philippe Jestaz, *La doctrine*, Dalloz, 2004.

28 Pour un exemple, cf. TP, p. 10.

Plus radicalement, on peine à trouver chez Proudhon une *recherche* relative au droit positif de propriété. La définition qu'il propose de la propriété était en effet *toujours déjà trouvée*, posée d'entrée de jeu, et jamais mise en cause. De fait, la « reconnaissance générale des faits » s'arrête là où elle commence, à l'orée du deuxième chapitre du *Premier mémoire*, avec la sacralisation de l'article 544 du Code Napoléon, interprété à l'aune d'une formule que Proudhon croit romaine (mais qui n'est que romaniste, d'origine bartolienne) : *jus utendi et abutendi re suâ, quatenus juris ratio patibur*. En fait, réduisant le droit à la loi, Proudhon ne parvient pas même à localiser l'empirie juridique, et doit se contenter de la source doctrinale, la seule qu'il ait vraiment consultée. Proudhon croyait pouvoir fermer les bibliothèques, il ne les a en fait jamais quittées.

S'il s'était intéressé au droit positif en tenant compte de *toutes* ses sources, peut-être aurait-il découvert que cette interprétation du Code n'est pas, tant s'en faut, la seule disponible, qu'elle décrit en outre fort mal la pratique juridique. La langue technique du droit qualifie ces définitions de *dogmatiques* pour souligner leur caractère synthétique et leur fonction exclusivement pédagogique. Il faut ajouter qu'en l'espèce, cette définition est aussi dogmatique au sens courant du terme, tant elle incarne à la perfection le socle sur lequel repose l'idéologie propriétaire, dont on a vu qu'elle est dans l'air du temps. Proudhon embrasse ce dogme en ne soupçonnant pas qu'il ne correspond guère à la réalité de l'institution de propriété, et qu'il est au contraire l'écran qui lui en interdit l'accès[29].

> je repoussais l'absolu à l'égal du surnaturel

Il faut ajouter que la méthode de Proudhon n'est pas seulement dogmatique, mais aussi naïve. S'aventurant

---

29 Cette leçon, peut-être l'a-t-il reçue plus tard en faisant siennes certaines des conceptions de l'École historique qu'il découvre à travers Lerminier et Laboulaye. Sur ce point, cf. Sophie Chambost, *Proudhon et la norme, op.cit.*, p. 159 sq. et p. 225.

dans le monde du droit, notre auteur découvre un discours dont il ne soupçonne pas la technicité, et des textes dont il ne parvient pas à dégager le sens littéral[30]. De ce point de vue, on reste saisi à la lecture du récit de sa découverte de l'art. 544 du Code :

> La propriété absolue ! Mais, disciple de Kant et de Comte, je repoussais l'absolu à l'égal du surnaturel ; je ne reconnais que des lois intelligibles, positives (...) Républicain par principe, entre temps, partisan des garanties constitutionnelles, je combattais de toutes mes forces cet absolutisme[31].

Il faut comprendre que, selon Proudhon, la « propriété absolue » du Code désigne le pouvoir métaphysiquement transcendant et positivement illimité, donc arbitraire, du propriétaire. L'article 544 aurait donné naissance à un monstre juridique analogue à ce qu'est la chose en soi pour la physique moderne, ou la monarchie de droit divin pour la science politique. Illimitée, la propriété offrirait à son titulaire un « droit d'aubaine » par lequel il aurait la faculté de jouir du travail d'autrui et briserait ainsi la loi naturelle de l'égalité des échanges. Injuste, l'article 544 serait en outre logiquement contradictoire, puisqu'il

---

30 Proudhon a pourtant lu Laboulaye, dont il aurait pu retenir la leçon suivante : « C'est une erreur de croire qu'on puisse, sans étude spéciale, comprendre les lois et les coutumes. Ces lois ont leur langue particulière qui n'est point la langue générale ; c'est un chiffre dont il faut le secret. Faute d'avoir fait du droit une étude longue et sérieuse, on s'expose à se méprendre ; c'est ce qui est arrivé aux meilleurs esprits, à M. Raynouard par exemple dans son *Histoire du droit municipal* [n. 1 : voyez quelques-uns des reproches que lui fait Savigny, *Histoire du droit romain*, Introd. p. 16] ; et même à M. Guizot dans ses *Essais sur l'histoire de France* [n.2 : Voyez dans *La Thémis*, les reproches qu'on lui adresse à ce sujet]. Édouard de Laboulaye, *Histoire de la propriété foncière en Occident*, Paris, 1839, pp. 43 et 44. Proudhon connaît fort bien cet ouvrage, il l'a lu en décembre 1840 et consigné ses notes de lecture dans le XVIIe Cahier (NAF 18259).

31 TP p. 202

poserait dans le même temps le caractère absolu de la propriété et sa limitation par les lois et les règlements.

Malheureusement pour l'intérêt de cette critique, le terme absolu n'a jamais, dans la langue du droit civil, voulu dire « illimité », ni *a fortiori* « transcendant », mais bien plutôt « direct » et « complet » (ou encore « unitaire »)[32].

– Ce droit est *direct* dans le sens où le propriétaire ne dépend d'aucun tiers pour avoir accès à sa chose et exercer sur elle la totalité des prérogatives qui s'attachent

---

32 Si Proudhon avait pris le temps de lire sérieusement les juristes qu'il cite, sans doute aurait-il pu éviter de commettre de tels contresens. On trouve en effet chez Louis-Marie Hennequin cette mise au point fort claire :

« Le droit de propriété trouve d'abord sa première limite en lui-même. Le pouvoir de chaque propriétaire expire aux confins de son héritage : à personne n'appartient le droit d'avancer un balcon, de protéger une saillie sur le terrain d'autrui ; et qui veut planter doit laisser assez de distance entre la plantation et la ligne séparative, pour que la terre limitrophe ne soit atteinte ni par le développement des racines, ni par celui des branchages. Les constructions ne sont pas moins asservies que les plantations à cette règle exigeante et protectrice. [...] Il faut donc que le droit de propriété se renferme dans la sphère d'activité dont l'environne chaque domaine, chaque héritage. Les onze millions de propriétés particulières dont se compose la grande unité française se limitent réciproquement, et par le fait, et par le droit », *Traité de législation et de jurisprudence suivant l'ordre du Code civil, Deuxième livre*, Paris, Videcoq, 1838, t. I, pp. 372-373. De même, s'il avait lu chez Toullier autre chose que la profession de foi jusnaturaliste qui orne les premiers paragraphes de son célèbre *Commentaire du Code civil*, il aurait sans doute pu méditer sur cet avertissement : « Il y a une différence totale entre les limites et les modifications de la propriété. Limiter la propriété, c'est déterminer le point précis où elle finit, et au delà duquel elle ne s'étend pas. La modifier, c'est en restreindre l'exercice à l'égard des choses mêmes auxquelles elle s'étend. », C.-M. Toullier, *Droit civil français suivant l'ordre du Code, ouvrage dans lequel on a tâché de réunir la théorie et la pratique*, Paris, Renouard, 1839, 5ème édition, tome III, n° 242, p. 162.

à son droit, y compris celle d'en abuser, soit par la destruction soit par aliénation ou abandon. Dans ce sens, la propriété n'est conditionnée par aucun rapport d'obligation personnelle, c'est un droit dit *réel* parce qu'il instaure entre le propriétaire et sa chose un rapport direct et immédiat.

– Ce droit peut encore être dit complet (ou unitaire) dans le sens où il contient toutes les prérogatives traditionnellement attachées à la propriété : le droit de jouir de la chose, de la défendre en justice, de l'aliéner, de modifier le droit en contractant un usufruit ou une emphytéose, etc. Le caractère complet du droit contient donc la possibilité de démembrer ce droit en attribuant par contrat une de ses prérogatives à un tiers, la divisibilité est par conséquent un attribut nécessaire de la propriété absolue.

Dire que la propriété est absolue, c'est donc affirmer qu'elle est « le droit réel par excellence »[33], ou encore que le propriétaire détient la somme complète de tous les droits réels qui compètent à sa chose. Comme ces droits se laissent classer en droits de jouissance et droits de disposition, on peut formuler cette proposition comme suit : « la propriété est le droit de jouir et de disposer d'une chose »[34].

---

33 « La propriété est évidemment le premier et le plus complet des droits réels ; c'est le droit réel par excellence », Charles Demolombe, *Traité de la distinction des personnes et des biens*, in *Cours de Code Napoléon*, Tome IX, Paris, Durand, 1870, n° 471, p. 352.

34 L'art. 544 est donc plus tautologique que contradictoire, le caractère absolu de la propriété se déduisant de la formule « droit de jouir et de disposer ». Il semble que les rédacteurs du Code aient introduit cette notion superflue à la demande de Napoléon, désireux de rassurer les propriétaires récents de biens nationaux, dont la signification politique en 1804 est donc de souligner que toutes les propriétés, y compris celles acquises de la confiscation des biens nobles et ecclésiastiques durant la Révolution, sont garantis par le Code civil. Cf. la glose du Doyen Carbonnier : « … la Révolution a nationalisé les propriétés de

Bien entendu, cette liberté de faire subir tous les usages à la chose, y compris les mésusages, n'est pas la totale et sauvage liberté de lui faire subir tous les usages possibles, c'est la liberté juridique de faire tout ce que la loi et les règlements n'interdisent pas[35]. Parce que

---

l'Église et des émigrés ; et elle les a vendues comme biens nationaux à une foule d'acquéreurs, destinés à devenir les soutiens du nouvel ordre politique. On sait combien cette question des biens nationaux a pesé sur les événements et sur les opinions pendant tout le premier tiers du XIXe siècle. L'art. 544 prend les propriétés telles qu'il les trouve au sortir de la Révolution ; ce sont les propriétés actuelles qu'il consacre, sans permettre d'en rechercher les sources, ce qui a une énorme portée en 1804. "De la manière la plus absolue", cela signifierait pour les acquéreurs de biens nationaux "sans être inquiétés", et l'art. 544 devait être leur seul titre contre les revendications des anciens propriétaires. » Jean Carbonnier, *Droit civil,* tome III, Paris, PUF, 2000, n° 68, note 1, p. 131.

35 L'exposé des motifs du titre de la propriété que Portalis présente aux députés le 26 Nivose An XII est très clair : « … comme les hommes vivent en société et sous des lois, ils ne sauraient avoir le droit de contrevenir aux lois qui régissent la société. Il est d'une législation bien ordonnée de régler l'exercice du droit de propriété comme on règle l'exercice de tous les autres droits. Autre chose est l'indépendance, autre chose est la liberté. La véritable liberté ne s'acquiert que par le sacrifice de l'indépendance. Les peuples qui vivent entre eux dans l'état de nature sont indépendants sans être libres. Ils sont toujours forçants ou forcés. Les citoyens sont libres sans être indépendants, parce qu'ils sont toujours soumis à des lois qui les protègent contre les autres et contre eux-mêmes. La vraie liberté consiste dans une sage composition des droits et des pouvoirs individuels avec le bien commun. Quand chacun peut faire ce qu'il lui plaît, il peut faire ce qui nuit au plus grand nombre. La licence de chaque particulier opèrerait infailliblement le malheur de tous. Il faut donc des lois pour diriger les actions relatives à l'usage des biens, comme il en est pour diriger celles qui sont relatives à l'usage des facultés personnelles. On doit être libre avec les lois, et jamais contre elles. De là, en reconnaissant dans le propriétaire le droit de

« absolu » n'a jamais signifié « illimité », il n'est évidemment pas contradictoire d'affirmer dans le même temps que la propriété est un droit direct et complet et que les prérogatives qu'elle confère s'exercent dans le cadre légal que tracent « la loi et les règlements ». Si l'on voulait à tout prix donner une signification politique à ce principe, il faudrait le rattacher au principe selon lequel tout ce qui n'est pas expressément prohibé est permis, et certainement pas à une sorte de tyrannie légale plaçant le propriétaire au-dessus des lois. Au demeurant, tous les juristes de l'époque, et déjà les rédacteurs du Code, accorderaient volontiers à Proudhon que l'idée d'une propriété illimitée est logiquement absurde, puisqu'elle ne peut trouver sa garantie et son efficace, son existence juridique donc, que dans la reconnaissance que lui accordent les lois et les règlements[36]. L'art. 544 se contente d'ailleurs de formuler cette évidence avec toute la clarté qu'on peut attendre d'un texte de loi.

Mais Proudhon lit le Code civil comme on lirait une dissertation philosophique sur la propriété, alors que la lettre du Code est tout au plus (mais ce n'est pas rien) le principal fondement textuel des règles juridiques que les acteurs du droit interprèteront pour produire les règles qui gouvernent la matière. Il n'est pas trop fort de dire qu'il rate complètement les enjeux théoriques et pratiques qui s'attachent à l'interprétation de l'article 544, faute d'en avoir saisi la littéralité. Il faut donc se rendre au

---

jouir et de disposer de sa propriété de la manière la plus absolue, nous avons ajouté : *pourvu qu'il ne fasse pas un usage prohibé par les lois ou par les règlements.* », Jean-Etienne-Marie Portalis, *Exposé des motifs du titre de la propriété*, in *Écrits et discours juridiques et politiques,* Aix-en-Provence, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 1988, p. 114-115.

36 Pour une discussion de la thèse d'un Code Civil d'inspiration individualiste et libérale, cf. l'étude de A. Bürge *Das Französische Privatrecht im 19. Jahrhundert*, Francfort, V. Klostermann, 1991, et du même auteur, « Le code civil et son évolution vers un droit imprégné d'individualisme libéral », *Revue Trimestrielle de Droit Civil*, Paris, Sirey, vol.1, janv-mars 2000, p. 7 sq.

constat suivant : Proudhon, en dépit du titre de son ouvrage, ne s'est jamais vraiment demandé : *qu'est-ce que la propriété ?* puisqu'il inaugure sa recherche en reconduisant très fidèlement le dogme propriétaire qui fera désormais écran à toute intelligence des diverses conceptualisations possibles de la propriété réelle, *telle qu'elle est effectivement pratiquée* par les acteurs du droit. En outre, il se méprend complètement sur le sens du mot absolu qu'il utilise comme synonyme d'illimité, alors qu'il signifie, dans la langue du droit, « direct » et « complet ». Ce faisant, il s'invente un ennemi qui n'existe pas (la propriété illimitée) et se rend incapable de procéder à la critique d'un éventuel ennemi existant (la propriété unitaire).

III. L'idéal de la propriété juste

Comme on le sait, selon Proudhon, la justice n'est pas dans un au-delà transcendant la réalité, elle lui est immanente. Par conséquent, si la propriété réelle est à chercher dans le droit positif de propriété, on s'attend à ce que la quête des principes de justice trouve son point de départ dans l'étude du droit. Ce qui précède rend cependant cette voie impraticable : puisque le droit de propriété est entièrement dans la propriété absolue attribuée à l'art. 544 et que cette dernière est essentiellement injuste, sa description ne peut rien nous apprendre en matière de propriété juste. Les positivités dont la justice est le principe immanent ne seront donc pas des positivités juridiques, mais – en deçà du droit – des faits sociaux, dont la science est l'économie politique, qui accède ainsi au rang de science morale architectonique[37].

---

[37] Sur la science économique comme science morale architectonique, cf. M. Xifaras « Science sociale, science morale ? Note sur la pénétration de l'économie dans la pensée juridique française au XIXe siècle », in Heinz Mohnhaupt et Jean-François Kervégan (dir.), *Droit, philosophie et économie*, Francfort, Klostermann, 2004, pp. 185-225.

« À chacun selon sa peine »

Cet anti-juridisme épistémologique ne se prolonge pour autant pas dans un anti-juridisme politique, comme chez Saint Simon, dans la mesure où, si l'injustice naît avec le droit, Proudhon n'en conclut pas pour autant à la nécessaire substitution de l'administration des choses au gouvernement des hommes, mais plutôt à la nécessité de formaliser l'équilibre des forces naturelles dans un droit économique assez souple et assez spontané pour être conforme à la justice[38]. La justice n'est donc pas pure relation informelle entre des forces naturelles, elle est une formalisation souple, muable et spontanée des relations équilibrées que sont susceptibles d'entretenir ces forces entre elles. Par conséquent, l'idéal de la propriété juste n'est pas à chercher dans le droit de propriété, mais dans le travail humain, en tant qu'il est constitutif d'une *appropriation* :

> Rien de plus simple, de plus clair que le fait matériel de l'appropriation. Ce n'est là, je le répète qu'un simple fait, sollicité par le besoin, accompli d'instinct, puis affirmé par l'égoïsme et défendu par la force. Voilà l'origine de toute propriété[39].

Certes, considérée en elle-même, l'appropriation n'est ni juste ni injuste, elle ne fait pas droit *in se*, mais elle offre, *ex post*, un critère naturel de justice pour le droit de propriété :

> L'acte d'appropriation en lui-même, considéré objectivement, est *sans droit.* Il ne se peut légitimer par *rien.* (...) Pour que la propriété soit légitimée, il faut donc que l'homme se légitime lui-même ; qu'il veuille être juste ; qu'il se propose la justice pour but, en tout et partout. Il faut qu'il se dise, par exemple : la

---

38 Dans ce sens, il n'est pas impossible de voir en lui, comme le fait Georges Gurvitch, l'un des principaux théoriciens du droit social. Cf. G. Gurvitch, *L'idée du droit social, op. cit.,* III, 2, 1, § 2 « La réhabilitation de l'idée de droit », pp. 347 sq.

39 TP, p. 68.

> propriété en soi n'étant pas juste, comment la rendrais-je juste ? D'abord en reconnaissant à tous le même droit à l'appropriation, à l'usurpation[40].

L'appropriation ainsi conçue peut donc servir de modèle et se dresser contre le droit de propriété : c'est ce dernier qui permet au propriétaire, par le démembrement de son bien, la captation de la valeur du travail d'autrui, ce qui contredit l'égal droit de chacun à s'approprier naturellement les fruits de son travail. À elle seule, l'appropriation naturelle ne saurait produire l'injustice, il faut le secours de la technique artificielle des juristes pour que naisse l'exploitation de l'homme par l'homme, étrangère à la naturalité des échanges économiques.

Or, selon Proudhon, parce que la justice est dans l'égalité des échanges, la rémunération du travailleur individuel doit se faire au juste prix, par l'allocation d'un droit de propriété sur les fruits de son travail[41]. Ainsi comprise, l'appropriation est par essence limitée, puisque la force physique du travailleur est elle-même limitée, et que sa propriété doit lui être allouée en stricte proportion de ses efforts réels[42]. La limitation de l'appropriation est donc la limite physique de la force individuelle du travailleur. Ce résultat permet encore de comprendre comment s'opère la conciliation des propriétés individuelles au sein des diverses « forces collectives » : bien que la production

---

40 TP, p. 65.

41 Cf. PM, pp. 210 à 224.

42 « Nous allons démontrer, par les propres aphorismes de l'économie politique et du droit, c'est-à-dire par tout ce que la propriété peut objecter de plus spécieux :

1° Que le travail n'a par lui-même, sur les choses de la nature, aucune puissance d'appropriation.

2° Qu'en reconnaissant toutefois cette puissance au travail, on est conduit à l'égalité des propriétés, quelles que soient, d'ailleurs, l'espèce du travail, la rareté du produit et l'inégalité des facultés productives.

3° Que dans l'ordre de la justice, le travail détruit la propriété », PM, p. 205.

soit collective, l'effort est individuel et limité à la force physique de chacun, de sorte que la rémunération de chaque membre du collectif de travail doit être contenue dans les limites de la valeur du labeur personnel du travailleur, qui est « en raison composée de sa durée et de son intensité »[43]. Cette condition interdit la captation de la valeur du labeur d'autrui, il est impossible de rompre le principe de l'égalité des échanges.

On pourrait croire que Proudhon réintroduit une justification de la propriété par le travail après l'avoir violemment rejetée. Mais il faut ici faire justice au déplacement conceptuel qu'il a opéré : il n'est plus question de la propriété en vigueur dans le droit positif (qui n'est pas justifiée par le travail parce qu'elle contient la faculté d'abuser du travail d'autrui), mais de la propriété juste (celle qui se fonde sur le travail parce qu'elle est contenue dans les limites du travail et de ses fruits). Le travail fournit donc bien le principe de la propriété juste, non pas comme droit naturel du travailleur sur la chose qu'il a produite, mais comme droit naturel à la rémunération de ses efforts, et l'on dira de la propriété qu'elle est juste lorsqu'elle réalise le principe de justice naturelle : « tout travail mérite salaire ». Ainsi résumée, cette doctrine nous offre un principe de justice distributive que synthétise fort bien le slogan : « À chacun selon sa peine ».

Il y a bien là une conception audacieuse et fort intéressante de la justice distributive, mais peut-elle se prolonger en une théorie de la propriété ? Non, sauf à confondre propriété et appropriation. C'est ce que tente de faire Proudhon, qui voit dans l'appropriation un concept hybride, assez factuel pour constituer un critère de justice extérieur au droit et assez juridique pour indiquer ce que le droit devrait être.

« Rien de plus simple (…) que le fait matériel de l'appropriation »

Il est vrai que, côté pile, l'appropriation colle à la réalité physique de l'acte de production, sans la médiation

---

43 TP, p. 22.

d'aucun acte ou d'aucune convention juridique artificielle, à l'instar de l'action du chasseur s'emparant d'une bête sauvage ou d'un poisson, ou d'un cultivateur occupant une terre vierge. En ce sens, l'appropriation est naturelle et positive. Côté face, elle explique que cet acte naturel puisse *ultérieurement* faire droit et donner naissance à l'institution de propriété. En ce sens, elle offre un modèle aux montages artificiels que réalise le droit. L'appropriation joue donc le rôle de catégorie charnière, qui opère la transmutation du travail naturel en rapport juridique : elle permet de juger le droit de propriété de l'extérieur, tout en fournissant une forme anté-juridique mais immédiatement juridicisable du droit de propriété juste. Mais c'est justement là que le bât blesse, et qu'à trop vouloir prouver, la théorie de la « propriété-appropriation » se révèle circulaire, postulant ce qu'elle entend démontrer.

En effet, l'appropriation peut bien être présentée comme l'origine anté-juridique du droit, on ne saurait ignorer qu'elle présuppose logiquement l'institution de propriété dont elle est, selon le droit romain (qui est ici la source d'inspiration de Proudhon), un des modes d'acquisition[44]. Il est vrai qu'en confondant la production

---

44 Le droit romain aborde les « manières d'acquérir le domaine » au titre I du livre XLI du *Digeste*, qu'inaugure la distinction, empruntée au second livre de Gaius, entre les modes d'acquisition selon le droit des gens, observé selon la raison naturelle par tous les hommes (« *Quarundam rerum dominium nanciscimur jure gentium, quod ratione naturali inter omnes homines peræquè servatur* » et selon le droit civil, propre à la ville de Rome (« *quarundam jure civili, id est jure proprio civitatis nostræ* »). L'acte par lequel les choses sont originairement appropriées selon le droit des gens est la *prise*, ou une occupation. Ainsi, toujours selon Gaius, ce qui n'appartient à personne est acquis de droit naturel au premier occupant (« *Quod enim nullius est, id ratione naturali occupanti conceditur* »). De même, ce qu'on prend sur les ennemis appartient aussi, selon le droit des gens, à celui qui le prend (« *Item quae ex ostibus capiuntur, jure gentium statim capientium fiunt* »). D'après le commentaire qu'en propose Paul Girard, ce

matérielle et l'appropriation, Proudhon peut y voir le seul mode *naturel* d'acquisition de la propriété, mais outre qu'on comprend mal en quoi le travail physique serait plus naturel que l'écoulement du temps (*prescription*) ou que l'échange des volontés (*tradition*), ces causes « naturelles » ne produisent leurs effets juridiques qu'une fois admise la division – ô combien artificielle – des biens patrimoniaux et extra-ptrimoniaux[45]. Les chasseurs ne

---

texte traite de l'acquisition des choses qui n'ont jamais eu de propriétaire romain (les choses prises à l'ennemi), ou qui n'ont jamais eu de propriétaire (le gibier, les poissons). Mais en droit romain, le *jus gentium* n'est pas un droit originaire par rapport au droit civil, c'est le droit qui s'applique à la fois aux citoyens romains et aux étrangers. Dans le droit justinien, l'acquisition d'un bien selon le *jus gentium* confère au citoyen romain une véritable propriété *de droit civil*. Cf. Paul Frédéric Girard, *Manuel élémentaire de droit romain*, Dalloz, reprint huitième édition (1929) 2003.

45 Dans les *Institutes* de Justinien, le premier livre ayant été consacré à l'étude du droit, le second livre est consacré aux biens, qui sont soit patrimoniaux soit extra-patrimoniaux (« *superiore libro de iure personarum euimus : modo videamus de rebus, quae vel in nostro patrimonio vel extra nostrum patrimonium habentur* »). Cette *summa divisio* est immédiatement précisée comme suit : les biens extra-patrimoniaux sont ceux qui de droit naturel sont communs à tous, les choses publiques, celles qui appartiennent aux universalités, celles qui n'appartiennent à personne (« *quedam enim naturali iure communia sunt omnium, quaedam publica, quaedam universitatis, quaedam nullius* »), quant aux biens des particuliers, ils sont susceptibles d'appropriation privative à divers titres, qui sont développés ensuite (« *pleraque singulorum, quae variis ex causis adquiruntur, sicut ex subiectis apparebit* » *Institutes*, Lib. II, tit. I, § 1). Ces quelques lignes sont le point de départ de toute réflexion sur le droit de propriété, la distinction est présupposée par les développements consacrés à l'acquisition du domaine selon le droit des gens. Ainsi, l'acquisition des biens selon le droit des gens ne porte que sur les biens qui ne sont pas actuellement appropriés, mais qui sont susceptibles de l'être, les *res nullius* (cf. *infra* note 44,

deviennent propriétaires des bêtes que si les uns ont été préalablement dotés de la capacité d'avoir un patrimoine et si les secondes ont reçues la qualification de *res nullius* – choses appropriables qui n'appartiennent à personne – qui les rendent disponibles au premier qui s'en empare. Contrairement à ce qu'affirme Proudhon, sur le plan des faits, le travail en lui-même n'est jamais constitutif d'une « appropriation » avant l'institution de la propriété. En outre, la notion même d'appropriation n'est pas concevable sans l'idée de propriété qui pourtant est censée en procéder.

Il faut donc, contre Proudhon lui-même, conclure que l'appropriation n'est pas une propriété naturelle ou anté-juridique, mais la mise en œuvre par le travailleur de sa capacité juridiquement reconnue à devenir propriétaire. L'appropriation est donc immédiatement constitutive du droit de propriété qu'elle présuppose. Quel est ce droit ? C'est le droit qui garantit l'accès physique direct du travailleur aux fruits de son travail. Ce droit garantit au travailleur la possibilité d'user de ces fruits comme il l'entend, c'est un droit absolu de propriété au sens strict du terme (propriété unitaire). Bien entendu ce droit est limité aux seuls fruits du travail, et ne s'étend pas aux

---

particulièrement la citation de Gaius : « *Quod enim nullius est* … »). Cette acquisition est logiquement seconde par rapport à la distinction des biens patrimoniaux et extra-patrimoniaux, véritable *summa divisio* du droit romain des biens. Cette *summa divisio* elle-même n'est compréhensible qu'en replaçant la notion de patrimoine dans le cadre qui est le sien, le droit civil de la famille. Le patrimoine est en effet le statut du père de famille dans son rapport aux biens : avoir un patrimoine requiert donc de son titulaire qu'il soit *pater*, c'est-à-dire *sui juris*, chef de maison, celui qui n'est soumis à l'autorité de personne (« *Pater autem familias appelatur qui in domo dominium habet* », Ulpien, *Digeste*, livre L). Sur ce point, cf. Paul Frédéric Girard, *Manuel, op. cit.*, p. 149. En droit romain donc, l'acquisition naturelle n'est pas originaire, elle présuppose toujours que le bien approprié ait pu l'être de par son statut de bien appropriable *(res nullius)* et un *pater* dans le patrimoine duquel le bien va entrer.

fruits du travail d'autrui, ce n'est donc pas une propriété absolue en proudhonien (propriété illimitée). Dans le contexte où la production est une activité collective, et selon les règles proudhoniennes de la justice distributive, chacun dispose librement de la valeur de son travail individuel, ce qui interdit la captation de la valeur du travail d'autrui. Ce droit de propriété est donc strictement limité par la clause égalitaire introduire en matière de distribution des fruits du travail collectif.

Comme on l'a vu, dans la langue du droit, absolu ne signifie pas illimité mais réel et complet. Au sens strict du terme, le travailleur détient donc un droit absolu (unitaire) de propriété sur les fruits de son travail, en proportion de sa peine. En termes proudhoniens, l'idéal de la propriété juste, c'est la propriété absolue (illimitée) moins la faculté d'abuser. Cet idéal ne nous éloigne guère de la propriété absolue comprise au sens strict (unitaire), au contraire, elle nous y mène aussi sûrement que la cause mène à l'effet[46].

On a vu que Proudhon était incapable de se défaire du dogme propriétaire pour explorer la réalité positive de la propriété réelle. Sur le terrain des valeurs, il s'avère tout aussi incapable de penser l'idéal de la propriété juste hors de cet horizon. On voit dès lors assez mal comment la « troisième forme sociale de propriété »[47], ou « l'autre propriété », pourra vraiment s'en affranchir.

---

46 C'est donc à tort que Proudhon affirme : « le système de l'appropriation par le travail est donc en contradiction avec le Code ; et lorsque les partisans de ce système prétendent s'en servir pour expliquer les lois, ils sont en contradiction avec eux-mêmes », PM, p. 209.

47 PM, p. 342.

IV. L'« autre propriété »

Il existe chez Proudhon un lien direct entre la question des valeurs et celle du droit. En effet, les idéaux de justice (le troisième étagement, dans la typologie de Gurvitch) sont chez lui immanents aux rapports entre les forces collectives (premier étagement), ils déterminent donc directement la forme juridique que prennent ces rapports lorsqu'ils sont équilibrés (deuxième étagement). De l'idéal de la propriété juste ainsi conçu, se déduit donc la forme juridique juste de la propriété, et cette déduction est bien entendu l'objet d'une intense lutte politique entre les divers idéaux propriétaires. Selon Proudhon, les forces engagées dans cette lutte se distribuent en trois camps : celui des possédants qui défendent la propriété absolue (illimitée), celui des partageux qui réclament la communauté, ou négation de toute propriété, et le sien sera celui de la propriété comme « troisième forme sociale », ou propriété du travail de chacun limitée par l'égalité.

La « troisième forme sociale »

Alors que « hors de la propriété ou de la communauté, personne n'a conçu de société possible »[48], Proudhon affirme qu'il est possible d'emprunter une troisième voie pour y « construire un monde »[49]. À quoi peut bien ressembler ce monde ? Quelle est cette mystérieuse troisième forme d'organisation sociale du rapport de l'homme aux choses ? Le problème revient à proposer une qualification juridique adéquate à l'idéal de la propriété juste.

C'est d'abord la catégorie de « *possession individuelle* »[50] qui va être mobilisée. Elle a pour elle le

---

48 PM, p. 325.

49 P.-J. Proudhon, *Solution du problème social*, in *Œuvres complètes, op. cit.*, tome VI, p. 131.

50 Proudhon affirme d'abord : « Cette troisième forme de société, synthèse de la communauté et de la propriété, nous la

sens courant (pour qui la possession désigne un fait plutôt qu'un droit) et toute une tradition philosophique qui l'identifie à quelque chose comme une propriété naturelle, antérieure à l'établissement des lois civiles. Proudhon, pour sa part, en propose la définition suivante :

> Les plus savants jurisconsultes, à l'instar du droit romain, qui reconnaissant un droit de propriété et un droit de possession, ont distingué soigneusement entre le domaine et le droit d'usufruit, d'usage et d'habitation, que je regarde comme devant supplanter le premier et finalement constituer toute la jurisprudence[51].

Cette définition défie le commentaire. Elle semble tenir pour acquis que la propriété (« le domaine ») s'oppose à la possession et que celle-ci consiste dans « les droits d'usufruit, d'usage et d'habitation ». Cette énumération évoque irrésistiblement le *Traité des droits d'usufruit, d'usage, d'habitation et de superficie*, œuvre magistrale en neuf volumes de son homonyme et cousin (au sixième degré), Jean-Baptiste Victor Proudhon, Doyen de la faculté de droit de Dijon, que Proudhon connaît et qu'il a lue[52].

Or il se trouve que dans cet ouvrage, et plus généralement dans la langue juridique romaine (celle dont se réclame explicitement notre auteur), cette énumération désigne quelque uns des principaux « droits réels », dont

---

nommerons LIBERTÉ. », PM, p. 342. La détermination positive de cette liberté apparaît dans la suite du texte comme « possession individuelle », PM, p. 345.

51 PM, appendice, p. 357.

52 Jean-Baptiste Victor Proudhon, *Traité des droits d'usufruit, d'usage, d'habitation et de superficie*. Neuf volumes, Dijon, Imprimerie de Douillier, 1823-1827. Pierre-Joseph note dans le XIIIe Cahier (NAF 18258) : « Ce style plaît par sa fermeté, et sa précision toute géométrique ». Ce commentaire, sans doute dicté par la piété familiale, est à ma connaissance le seul à vanter l'esprit géométrique de Jean-Baptiste...

les titulaires ne sont certainement pas des « possesseurs », au sens précis du terme. La possession en effet désigne la protection juridique dont bénéficie une situation de maîtrise de fait d'un bien contre une éventuelle dépossession violente, sans qu'il soit nécessaire d'examiner si cette maîtrise est fondée en titre[53]. Contrairement à ce que croit Proudhon, la possession n'est donc pas un pur fait extérieur au droit (que le droit appelle « détention »), c'est un fait juridiquement qualifié qui produit des effets de droit. Certes, la possession naît d'une situation de fait (la maîtrise du bien) et peut se prouver par le seul constat d'une situation de fait, mais elle n'en est pas moins un droit qui confère à son titulaire

---

53 L'origine de la théorie romaniste moderne de la possession pourrait se trouver dans le célèbre *Traité de la possession* de 1803 de Carl-Friedrich von Savigny (*Das Recht des Besitzes. Eine civilistische Abhandlung*, Giessen, Heyer, 1803. Ce traité a été traduit en langue française en 1840 (*Traité de la possession*, Trad. fr. Jules Beving, Bruxelles, Hauman, 1840). D'après le célèbre juriste allemand, « celui qui n'a que la possession d'une chose n'a point par là de droit à la détention, mais il peut exiger de chacun de ne pas exercer de violence contre lui : si quelqu'un contrevient à cette prohibition, et si la violence est dirigée contre la possession le possesseur trouve protection dans les interdits (...) Lorsque le trouble de la possession est fait avec violence, il constitue la lésion d'un droit, parce que toute voie de fait est injuste et c'est cette injustice que l'interdit doit réparer », Savigny, *Traité, op. cit.*, p. 26. Proudhon n'a pas lu cet ouvrage, mais il a lu les pages dans lesquelles Raymond-Théodore Troplong discute la théorie de la possession de Savigny, en lui reprochant de s'en faire une conception trop romaniste pour s'appliquer au droit français, largement imprégné de droit coutumier d'origine franque (Raymond-Théodore Troplong, *Le droit civil expliqué selon l'ordre des articles du Code*, *De la prescription*, Paris, Hingray, 1835. Ce livre est abondamment commenté par Proudhon dans le *Second Mémoire*, pp. 82 sq. qui semble prendre le parti de Savigny contre Troplong, en toute méconnaissance de cause. Sur la discussion par Troplong des thèses de Savigny, cf. M. Xifaras, « l'École de l'exégèse ... », *art. cit.*

les actions dites possessoires, qui lui permet de revendiquer la maîtrise d'un bien sans avoir à se prononcer sur la propriété de ce bien ; propriété dont l'examen fait l'objet d'un autre contentieux – le pétitoire – introduit par l'action en revendication que le droit de propriété confère à son titulaire.

La possession ne s'oppose pas à la propriété comme le fait au droit, mais plutôt comme deux procédures distinctes, mais très complémentaires, du contentieux de la propriété immobilière : au possessoire, on revendique la maîtrise du bien, au pétitoire, la propriété[54].

En revanche, les droits réels, dont la liste qui nous est proposée contient les principaux, sont des démembrements du droit de propriété, dont ils partagent la nature juridique et les caractères essentiels, parmi lesquels celui de naître de rapports juridiques et de se

---

54 Comme le souligne le Doyen Carbonnier : « Le contentieux de la propriété immobilière est organisé à deux niveaux ; le niveau du possessoire (...) et celui du pétitoire, qui concerne le fond du droit, la propriété. Il existe une relation entre le possessoire et le pétitoire, en ce sens que le possessoire a été conçu comme une sorte de préalable au pétitoire : une partie cherchera à faire reconnaître sa possession dans le procès possessoire afin de s'assurer la position de défendeur dans un procès pétitoire éventuel — position de défendeur qui est doublement avantageuse : elle dispense du fardeau de la preuve et elle confère la jouissance intérimaire de l'immeuble pendant la durée de la revendication. Mais le possessoire touche au pétitoire d'une manière plus étroite encore, en ce que, bien souvent, par une action possessoire, on s'épargne une action en revendication : une fois la question de possession vidée, il ne sera plus nécessaire d'obtenir un jugement sur la propriété ; la propriété qui troublait la possession de l'autre, parce qu'elle lui contestait la propriété renoncera à intenter la revendication, dès lors qu'elle aura été condamnée au possessoire. L'immense majorité des possesseurs étant des propriétaires, les actions possessoires peuvent ainsi fonctionner pratiquement comme des revendications simplifiées et concourent à la protection de la propriété immobilière. » Jean Carbonnier, *Droit civil,* III, op. cit. n° 200, p. 317.

prouver par titre. Ils ne s'opposent donc pas non plus au droit de propriété comme le fait au droit, mais s'en distinguent plutôt comme la partie du tout.

Il est vrai qu'on a pu considérer que dans l'ancien droit, le droit de possession était un droit réel, en confondant cette dernière soit avec un attribut de la propriété (le droit d'accès du propriétaire à la chose), soit avec la propriété elle-même lorsqu'elle est acquise par le mécanisme de la prescription acquisitive (possession d'an et jour). Cette doctrine, qui tend à la confusion de la possession et de la propriété, s'éloigne du cadre du droit civil romain ; on ne s'étonnera donc pas de la voir défendue au sein de l'école germaniste[55]. Mais Proudhon ne connaît pas ces travaux (qui lui sont au demeurant

---

55 La nature juridique de la possession sera le terrain de prédilection de l'affrontement des germanistes et des romanistes durant tout le XIXe siècle. Pour les seconds, la *Gewere*, ou *Saisine* est une simple possession « à la romaine », un fait qui fait droit (cf. *supra*, note 53). Pour les premiers, c'est une institution originale, la pierre angulaire d'une conception alternative du droit des biens, selon laquelle la propriété est plus intimement liée à la maîtrise de la chose, parce qu'elle ne consiste pas tant dans le lien juridique abstrait entre une personne et une chose que dans la manifestation concrète de ce lien, l'action même d'user de la chose. Les premiers travaux historiques sérieux sur la saisine sont l'œuvre de Wilhelm Eduard Albrecht, *Die Gewere als Grundlage des älteren deutschen Sachenrechts,* Königsberg, Bornträger, 1828 et de Henri Klimrath, qui propose une théorie systématique de la saisine comme alternative à la propriété absolue « à la romaine » dans son « Etude historique sur la saisine d'après les coutumiers du Moyen-Âge », *Revue de législation et de jurisprudence*, 1835, Tome II, pp. 356-400. La thèse de la possession comme droit réel est d'abord défendue par Andreas Heusler, *Die Gewere*, Weimar, H. Böhlau, 1872 puis Eugen Huber, *Die Bedeutung der Gewere im deutschen Sachenrecht*, Bern, Buchdruck Stämpfli, 1894. Sur la notion de saisine on consultera Paul Ourliac et Jehan de Malafosse, *Histoire du droit privé*, Paris, PUF, 1971, vol. III : « Les biens ».

largement postérieurs) et puise essentiellement son savoir juridique dans le fonds romain.

Plus trivialement, si Proudhon confond les droits réels et la possession, c'est parce qu'il entend ici le mot « réel » dans son sens courant de « concret », « pratique » ou encore « tangible » et l'oppose à une propriété « abstraite », où le propriétaire peut fort bien ne pas toujours être le maître effectif de la chose. Proudhon assimile donc la possession à la détention (maîtrise effective), et cette possession à un droit réel, compris lui aussi comme droit « concret », où le droit et la maîtrise réelle coïncident. C'est ce qui ressort de ce paragraphe célèbre :

> Le locataire, le fermier, le commandité, l'usufruitier sont possesseurs ; le maître qui loue, qui prête à usage ; l'héritier qui n'attend pour jouir que le décès d'un usufruitier, sont propriétaires. Si j'ose me servir de cette comparaison, un amant est possesseur, un mari est propriétaire (...)
> De la distinction de la possession et de la propriété sont nées deux espèces de droits : le *jus in re*, droit dans la chose, droit par lequel je puis réclamer la propriété qui m'est acquise, en quelques mains que je la trouve ; et le *jus ad rem*, droit à la chose, par lequel je demande à devenir propriétaire. Ainsi le droit des époux sur la personne l'un et de l'autre est *jus in re* ; celui de deux fiancés n'est encore que *jus ad rem*. Dans le premier, la possession et la propriété sont réunies, le second ne renferme que la nue-propriété[56].

Cet obscur et célèbre paragraphe s'intéresse au cas où le domaine est divisé. Dans un premier temps, Proudhon réserve le terme « propriété » à la situation dans laquelle se trouve le propriétaire qui a concédé un droit réel sur son bien, la nue-propriété. Le tiers qui dispose du droit réel est quant à lui qualifié d'usufruitier ou de possesseur. Les choses se brouillent lorsque Proudhon ajoute que cette possession est un *jus in re*, alors que la propriété (entendue comme nue-propriété) n'en est pas

---

56 PM, p. 157

un. Cette affirmation est tout à fait fausse, la propriété est un droit réel, qu'elle soit complète ou divisée, et dans le cas de l'usufruit, aussi bien l'usufrutier que le nu-propriétaire disposent de droits réels concurrents sur le même bien. Enfin, le comble de la confusion est atteint lorsque Proudhon ajoute que le possesseur (titulaire du droit réel) dispose d'un droit à la pleine propriété de la chose, et que ce droit est un droit personnel, ou *jus ad rem*, puisque par définition le droit réel est un droit sur une chose qui ne crée aucune obligation personnelle. Le nu-propriétaire ne saurait donc être personnellement obligé vis-à-vis de l'usufruitier, il n'est obligé que vis-à-vis de la chose.

Plus profondément, la présentation de Proudhon repose sur les deux contresens suivants :

– Le caractère « réel » d'un droit ne dépend en rien de la maîtrise effective de la chose par son titulaire. Un droit est dit réel lorsque son titulaire dispose quant à ce bien d'un droit de suite que lui confère l'action en revendication *erga omnes*, lorsqu'il a donc directement accès à la chose, sans qu'intervienne la médiation d'une obligation personnelle. C'est pourquoi l'usufruit ou l'emphytéose sont aussi « réels » que la propriété, qui est l'archétype des droits réels, le plus complet d'entre eux, puisqu'elle est la réunion de tous les droits réels qui compètent sur une chose. Elle est donc le seul droit réel à être absolu, au sens de complet (unitaire). À supposer que la possession soit un fait (ce qu'elle n'est pas), on voit mal en quoi celle-ci devrait être, du point de vue de la réalité du droit, associée au démembrement de la propriété plutôt qu'à la propriété elle-même.

– Tous les droits réels sont, par leur nature, aussi divisibles que la propriété. On peut fort bien imaginer que le titulaire d'un droit réel sur une chose confie la maîtrise de cette chose à un tiers (l'usufruitier qui louerait à un tiers). Le droit réel peut donc fort bien être disjoint de la maîtrise effective du bien, il n'est pas moins « abstrait » que la propriété. Au total, Proudhon utilise indistinctement des couples conceptuels qui qualifient pourtant des réalités fort différentes : celle du droit et du

fait, de la possession et de la propriété, du droit complet et son démembrement (propriété / droits réels), du droit réel et du droit personnel.

Néanmoins, et bien qu'il l'ait fort mal dit, on voit assez bien ce que Proudhon veut dire. Il condamne l'exploitation de l'homme par l'homme, la possibilité offerte au propriétaire d'opérer la captation de la valeur du travail d'autrui. Or, selon lui, le mécanisme juridique qui rend possible l'exploitation est la division du domaine de propriété, qui autorise le propriétaire à faire travailler des tiers à la mise en valeur de son bien. « Possesseur », « usufruitier », « emphytéote » désignent d'abord et avant tout, sous sa plume, celui qui travaille pour le compte d'un propriétaire oisif.

La division du domaine de propriété permet de faire travailler un tiers sur sa chose, en opérant la captation de la valeur de son travail. Ce qui est proposé ici, à travers l'opposition de la possession et de la propriété, c'est une théorie juridique de l'exploitation. Mais les qualifications proposées sont tout à fait inadéquates : on peut fort bien imaginer que la possession et la propriété soient disjointes, mais le possesseur n'est pas, en tant que possesseur, personnellement obligé vis-à-vis du propriétaire. Quant à l'exploité, sa maîtrise effective n'est pas une possession, elle est le plus souvent fondée sur un titre (le contrat par lequel il est convenu qu'il travaille pour le propriétaire). L'exploité n'est pas non plus titulaire d'un droit réel, puisqu'on a vu que l'usufruitier peut fort bien être exploiteur oisif en concédant la maîtrise du bien à un tiers, et surtout parce qu'il n'existe aucun lien de subordination personnelle entre l'usufruitier et le nu-propriétaire. Enfin, l'exploité proudhonien, maître effectif de la chose et à ce titre qualifié de possesseur et d'usufruitier ne peut se voir doter d'un *jus ad rem* sur la nue-propriété du bien sans se confondre avec le propriétaire absolu du bien, disposant à ce titre du droit de confier la maîtrise effective du domaine à un tiers. En bref, comme on l'a vu, l'opposition de la possession et de la propriété engage les procédures contentieuses de revendication des immeubles, elle n'a rien à voir avec

l'exploitation ; pas plus que celle du droit réel et de la propriété ne permet de concevoir le rapport de subordination personnelle de l'exploiteur et de l'exploité. Proudhon ne parvient pas à qualifier juridiquement l'exploitation.

En outre, ces confusions ne sont pas sans conséquences sur le développement de la théorie. Parce qu'il associe intimement l'exploiteur oisif et le propriétaire, le maître effectif de la chose et le titulaire d'un droit réel, Proudhon est conduit à considérer que toute division du domaine de propriété devient synonyme d'exploitation, instituant un rapport de subordination personnelle entre le « possesseur » (en proudhonien) et le propriétaire. Il en résulte que, dans l'esprit de Proudhon, soit la propriété n'est pas divisée, auquel cas le propriétaire coïncide avec le possesseur (en proudhonien), mais elle est absolue (unitaire), soit la propriété n'est pas absolue (unitaire), elle est alors divisée en plusieurs titulaires de droits sur la chose, qui sont nécessairement liés entre eux par des relations personnelles de subordination. Autrement dit, et c'est sans doute là le ressort de cette doctrine, soit la propriété est absolue (unitaire) et le propriétaire n'exploite personne, soit elle est divisée, et le propriétaire exploite les autres titulaires de droit réels. Curieux résultat où toute propriété collective (au sens où sur une même chose, compètent les droits d'une pluralité de titulaires) est synonyme d'exploitation. Dans ce système, la propriété divisée, c'est l'exploitation de l'homme par l'homme ; la propriété absolue (unitaire), c'est la liberté individuelle. On voit le problème : nous sommes ramenés au dogme propriétaire.

« On peut ramener toute la théorie de la propriété à deux catégories fondamentales : l'alleu et le fief »

Proudhon est sans doute assez conscient de la faiblesse de la solution proposée en 1840 pour reprendre son travail de qualification. Au fil des lectures, son idéal de propriété revêt tour à tour la forme du domaine quiritaire romain (alors pourtant que dans le *Premier Mémoire* ce dernier incarnait la propriété absolue), de la

propriété personnelle germanique, de l'alleu, puis au contraire de la tenure féodale et pour faire bonne mesure, de la commune slave. Cet inventaire fantaisiste ne peut évidemment pas prétendre à la rigueur critique, mais il est ici moins question de vérité historique que de l'illustration du principe d'une propriété limitée à la valeur de la peine du travailleur. Proudhon devra attendre les dernières années de sa vie, jusqu'en 1863, pour parvenir à une formulation qui lui paraisse assez satisfaisante pour être jugée définitive. La qualification de « possession » est conservée, mais redéfinie :

> L'indivisibilité et l'inaliénabilité, tels sont, en deux mots les caractères généraux de la possession. L'hérédité s'ensuit, non point comme une prérogative, mais plutôt comme une obligation de plus imposée au possesseur (...). La possession terrienne telle que je viens de la définir, conditionnelle et restreinte, exclut toute disposition abusive : on pourrait la définir, à l'encontre de la propriété : droit d'user de la terre, mais non pas d'en abuser, *jus utendi, sed non abutendi*[57].

Par delà la diversité de ses formes historiques, la « troisième forme sociale » est donc une propriété absolue (unitaire), *moins* les attributs de la divisibilité et de l'aliénabilité : quelque chose comme un usufruit sans nu-propriétaire, qui ne serait pas viager. Cette doctrine ne diffère pas radicalement de celle de 1840 et Proudhon est fondé à clamer la constance de ses opinions. La seule différence notable est la suivante : la possession de 1840 ne dit pas comment elle compte interdire toute division du domaine dès lors qu'il n'est limité par aucune éminence, et laisse irrésolue la question du fondement de l'obligation qui pèse sur le propriétaire de conserver la substance de la chose, tandis que, vingt ans plus tard, Proudhon présente la possession non plus seulement négativement (la propriété absolue *moins* l'abus) mais *positivement*

---

57 TP, pp. 88 et 89.

comme une propriété différente, une propriété *plus* des conditions.

Ces conditions sont l'obligation personnelle de conserver la chose et de la transmettre. Cette nouvelle formule réintroduit une médiation personnelle entre le propriétaire et sa chose, rend la propriété *relative* à un droit personnel qui la conditionne : nous sommes effectivement sortis de la conception de la propriété comme absolue, au sens d'un droit réel complet.

Parvenu à ce point, il faut en tirer toutes les conséquences et reconnaître qu'un tel domaine de propriété est *divisé* par essence, dans le sens où plusieurs propriétaires, reconnus titulaires de maîtrises distinctes mais simultanées sur le même bien, s'obligent mutuellement vis-à-vis de ce bien. Proudhon peut donc, en 1863, estimer être arrivé au bout de ses peines, avoir trouvé la solution du problème de la propriété :

> ce système (...) est parfaitement rationnel (...) au point de vue de la justice et de l'économie publique, il défie la critique. C'est la possession terrienne que l'empereur de Russie Alexandre II vient de donner aux paysans avec la liberté. C'est cette même possession qui, modifiée selon les vues du catholicisme, les traditions latines et les mœurs guerrières, a régné pendant tout le moyen âge, sous le nom de fief[58].

Entre la communauté et la propriété absolue, il y a donc bien un monde, mais ce monde, c'est *l'Ancien Régime*. C'est bien la tenure féodale qui aurait le privilège de réaliser adéquatement l'idéal de la propriété juste. La thèse surprend et ne surprend pas. En un sens, elle est contenue dans ce qui précède : la seule alternative que Proudhon ait jamais conçue à la propriété absolue (unitaire), c'est le domaine divisé. Ce qui surprend, c'est que Proudhon confonde ce domaine divisé avec le fief, et ne conçoive les rapports juridiques entre les différents titulaires de droits sur une même chose que sous la forme d'obligations féodales de suzerain à vassal, de propriétaire

---

58 TP, p. 88.

éminent à propriétaire utile. Or selon Proudhon lui-même, il n'y a de propriété juste que dans la limite de la valeur de la peine du travailleur, toute éminence devant être considérée comme illégitime par essence. La contradiction est inévitable : soit le propriétaire est, dans son rapport à la chose, libre de toute obligation personnelle et la propriété est absolue, donc abusive, soit il est l'obligé d'un tiers, et la propriété est restreinte, mais c'est l'obligation personnelle qui est illégitime[59].

En 1840, Proudhon voudrait défendre une sorte de monstre juridique qui ne serait ni la propriété absolue, donc divisible, ni le domaine divisé ; quelque chose comme un domaine utile sans éminence, qui ne serait toutefois pas l'alleu. Cette proposition est historiquement et logiquement intenable : le domaine divisé sans l'éminence ne peut être que la propriété absolue, et la propriété absolue, précisément parce qu'elle est complète, contient nécessairement la possibilité de sa division. Proudhon, tardivement, s'en aperçoit :

> Oui, vous avez raison, écrit Proudhon à Grandclément le 21 novembre 1861, on peut ramener toute la théorie de la propriété à deux catégories fondamentales : l'alleu et le fief. Comment n'ai-je pas eu cette idée qui m'assiégeait cependant aussi bien que vous ? (...) J'étais sur le chemin, mais faute d'une certaine habitude, de praticien, de rubriqueur, la formule ne me venait pas[60].

---

59 Notons que dans le *Premier mémoire*, Proudhon faisait de la propriété absolue un reliquat de l'ancien régime : « Le peuple enfin consacra la propriété ... Dieu lui pardonne, car il n'a su ce qu'il faisait. Voilà cinquante ans qu'il expie une misérable équivoque. Mais comment le peuple, dont la voix, dit-on, est la voix de Dieu, et dont la conscience ne saurait faillir, comment le peuple s'est-il trompé ? comment, cherchant la liberté et l'égalité, est-il retombé dans le privilège et la servitude ? Toujours par imitation de l'ancien régime. » PM, p. 151.

60 P.-J. Proudhon, *Correspondance*, tome IX, p. 293.

Ne parvenant pas à sortir de ce cercle, Proudhon va donc osciller entre deux tentations, celle d'une propriété qui serait libre mais injuste parce qu'abusive, et celle d'une propriété qui serait juste parce que collective, mais serve.

Comme on le voit, une fois encore Proudhon emprunte au dogme propriétaire : c'est en effet selon la conception absolutiste de la propriété que toute forme de division non précaire du domaine renvoie à la division (d'origine romaniste, plus précisément bartolienne[61]) d'un

---

61 Sur les origines de la théorie du domaine divisé, cf. l'étude classique d'Edmond Maynial : « À l'étudier du XIIe au XIVe siècle, je crois qu'on peut discerner trois phases successives. La première s'étend jusqu'à la glose d'Accurse : elle aboutit surtout à attribuer au vassal, au preneur à longue durée, emphytéote, censitaire ou autre une action réelle qui sanctionne son droit dans la chose et à lui reconnaître un véritable *dominium* sur la chose concédée. La glose d'Accurse constitue le second pas en avant : il consiste dans l'organisation indépendante de ce *dominium* utile qu'on construit sur le modèle du domaine direct. On dissocie clairement les deux *dominia* au point de vue des actions qui leur appartiennent, les attributs qu'on reconnaît à chacun et de leur mode de constitution. La grande glose ne suffit pourtant pas à ce travail. L'œuvre y reste inachevée et ne trouve sa perfection que chez Bartole qui en expose tout le système. Enfin, c'est, dans une troisième phase, aux post glossateurs italiens et français que revient l'honneur d'avoir dégagé le caractère relatif du domaine direct et du domaine utile et d'avoir admis une série illimitée d'échelons dont chacun fut investi des mêmes droits et des mêmes sauvegardes. », in « Notes sur la formation de la théorie du domaine divisé (domaine direct et domaine utile), étude de dogmatique juridique », *Mélanges Fitting*, II, Montpellier, 1908, p. 419. On peut aussi se reporter aux études plus récentes de Robert Feenstra, « Les origines du domaine utile chez les glossateurs (avec un appendice concernant l'opinion des *ultramontani*) », *Fata juris romani. Études d'histoire du droit*, Leyde, Presses Universitaires de Leyde, 1974, pp. 215-260 et « *Dominium utile est chimerae* : nouvelles réflexions sur le concept de propriété dans le droit savant (à propos d'un ouvrage récent) » *Revue*

domaine utile qui concentre toute la propriété et d'un domaine éminent parasitaire, qui se confond avec les suzerainetés d'ancien régime, la « propriété féodale ». L'hagiographie de l'absolutisme propriétaire comprend en effet un versant historique, la chronique de la longue lutte du « domaine utile » pour se libérer de l'éminence seigneuriale et acquérir enfin le statut de propriété libre[62]. Dans cette perspective, toute division de la propriété est d'ancien régime, et tout l'ancien régime est féodal, donc inégalitaire et illibéral : la conciliation du régime des biens avec les principes modernes de la liberté et de l'égalité impose donc une propriété absolue (unitaire), où à chaque bien correspondrait un propriétaire unique. On a là une version historique de la justification du dogme propriétaire, selon lequel toute propriété collective est oppressive.

Bien sûr, il eût été possible de dissocier les notions de division du domaine et de subordination féodale, mais pour ce faire, il eût fallu penser les maîtrises foncières simultanées de l'ancien régime autrement que comme des démembrements de la propriété absolue (unitaire)[63]. Ce

---

d'histoire du droit, La Hague, Kluwer Law International, 1998, Tome LXVI, Fasc. 3-4, pp. 381-397.

62 R. Feenstra, écrit à propos de « Jacques de Révigny et quelques autres romanistes français » que « ce sont eux qui ont été les précurseurs de l'opinion que le *dominium* utile est la seule vraie propriété, opinion, qui, d'abord émise par Balde, a été surtout développée par Charles Dumoulin, et qui finalement a été réalisée dans la Révolution Française », in « Les origines… », *art. cit.*, p. 259.

63 Dès le début du XIXe siècle, on a cherché la formule technique de « l'autre propriété » dans une interprétation cohérente de l'ancien droit germanique des biens, concevant les maîtrises foncières simultanées d'ancien régime à partir de la division des biens en *capitalia* et héritages, et grâce à la notion de saisine (cf. *supra*, note 55), dans le but de congédier les doctrines romanistes du *jus in re aliena* ou du domaine divisé. Le meilleur représentant français de ce courant est sans aucun doute Henri Klimrath, dont les œuvres principales ont fait l'objet d'une publication posthume, par M. L. A. Warnkœnig, *Travaux sur*

n'est ni ce que fait Proudhon, ni ce que suggère sa démarche, quoiqu'en aient certains de ses commentateurs qui ont voulu sauver sa doctrine en allant y trouver quelque chose comme un relevé post-révolutionnaire des propriétés collectives du droit coutumier germanique[64].

---

l'histoire du droit français, par feu Henri Klimrath, recueillis, mis en ordre et précédés d'une préface par M.L.A. Warnkœnig, Paris, Joubert, Strasbourg, Levrault, 1843, 2 volumes. Sur le droit germanique des biens, Alfred Dufour, « Notion et division des choses en droit germanique », *Les biens et les choses. Archives de philosophie du droit*, tome XXIV, Paris, 1979, pp. 95-125. Plus tard dans le siècle, cette recherche s'étendra à la découverte des communautés antiques, et se structurera autour du thème du « communisme primitif », cf. Paolo Grossi, *Un altro modo di possedere, l'emersione di forme alternative di proprietà alla coscienza giuridica posunitaria*, Milano, Giuffré, 1977.

64 Ainsi de Gurvitch, qui a le mérite de ne pas masquer les difficultés de la théorie proposée, mais le tort de lui attribuer ses propres solutions. Selon Gurvitch en effet, Proudhon aurait, en 1840, défendu le domaine éminent contre la propriété absolue, pour comprendre enfin, en 1863, que ce domaine est par essence inégalitaire. Il aurait alors opté pour une propriété allodiale, qui ne se confondrait pas avec la propriété absolue, mais serait une propriété allodiale humanisée, moralisée, fédérative, sous la forme d'une « co-propriété en main commune », expression qui fait référence aux propriétés collectives d'origine germanique. Cette reconstruction est séduisante, mais ne rend pas compte de la doctrine de Proudhon qui, loin de renoncer au « domaine éminent », affirme en 1863 que la seule alternative à la propriété absolue (illimitée) est la tenure féodale, raison pour laquelle il lui préfère politiquement l'alleu, qui n'est rien d'autre selon lui que la propriété absolue (illimitée) lorsqu'elle est considérée en elle-même. C'est pour prévenir l'injustice inhérente à cette institution qu'il propose les deux correctifs que sont la limitation de la propriété par elle-même et le système des garanties. On peut juger que la notion de « co-propriété en main-commune », correspond mieux aux intuitions de Proudhon que celle de tenure féodale, mais il s'en tient pourtant à cette dernière pour qualifier la « troisième forme sociale ».

La possession proudhonienne n'est donc pas une alternative à l'absolutisme propriétaire, elle en est le simple négatif. Pas plus que la « reconnaissance générale des faits » ou la détermination de l'idéal de propriété, elle ne parvient à sortir de l'horizon conceptuel du dogme propriétaire qu'elle se contente de décalquer. Le principe même de la propriété juste comme forme juridique de la rémunération proportionnelle du travailleur en proportion de sa peine est fragilisé, puisqu'il se paye désormais de l'abandon nécessaire de la liberté individuelle. On comprend que dès lors la protection de la liberté paraisse à Proudhon au moins aussi importante que celle de la justice, et qu'il se propose désormais de défendre la propriété absolue en produisant sa justification théorique.

V. La destination politique et sociale de la propriété

Politiquement, la contradiction que rencontre Proudhon est la suivante : comment ne pas devenir un réactionnaire nostalgique de l'Ancien Régime quand on s'est décidé à ramener toutes les formes existantes de propriété à deux principales, le fief et l'alleu, et qu'on a jugé l'alleu injuste en son principe, parce qu'absolu (illimité) donc abusif ?

La solution proposée en 1863 est la suivante : si sous le rapport de l'abus, la propriété absolue est injuste mais que sous le rapport de la liberté, c'est la propriété restreinte qui est injuste, c'est qu'il convient de relativiser le principe intrinsèque de la propriété juste par celui des fins politiques qu'elle sert, sous le rapport de la liberté. Il doit donc y avoir deux sortes de justice : celle qui est intrinsèque au principe même de l'institution et celle qui réside dans sa destination politique et sociale. Il s'agit ici d'un tournant dans la méthode, d'une « théorie nouvelle » comme le dit lui-même Proudhon : la propriété n'est plus

---

Gurvitch cherche donc à donner une consistance technique au « droit économique proudhonien » en l'interprétant à la lumière d'un motif théorique que Proudhon ignore, et qui lui est d'ailleurs largement postérieur, celui du « droit germanique des biens ». Cf. Gurvitch, *L'idée de droit social…, op. cit.*, pp. 392 sq.

ici appréhendée par sa forme ou par son essence, mais par ses fins, principalement (mais pas exclusivement) par ses fins politiques.

Ce changement de perspective induit un changement d'objet. Alors que les recherches précédentes avaient pour objet le *droit* de propriété, la propriété est désormais saisie comme *fonction*, non plus pour ce qu'elle est réellement, ni pour ce qu'elle devrait être idéalement, mais pour ce qu'elle fait. Ce tournant – faut-il s'en étonner ? – permet de reprendre la question de la justification véritable de la propriété, que Proudhon trouve désormais dans la protection de la liberté individuelle qu'elle offre contre l'absolutisme politique. On criera au paradoxe mais celui-ci n'est qu'apparent : une institution injuste en son principe peut effectivement fort bien servir une fin juste[65]. Contrairement à ce qu'on a pu dire, Proudhon ne s'est

---

65 « Si nous voulons aboutir dans notre recherche, il est de toute nécessité que nous quittions la route où nos devanciers se sont perdus. Pour rendre raison de la propriété, ils sont remontés aux origines, ils ont scruté, analysé les principes ; ils ont invoqué les besoins de la personnalité et les droits du travail, et fait appel à la souveraineté du législateur. C'était se placer sur le terrain de la possession. (...) il faut changer de méthode. Ce n'est ni dans son principe et ses origines, ni dans sa matière qu'il faut chercher la raison de la propriété ; à tous ces égards, la propriété, je le répète, ne peut rien nous offrir de plus que la possession, c'est dans ses FINS.
Mais comment découvrir la finalité d'une institution dont on déclare inutile d'examiner le principe, l'origine, et la matière (...) la propriété, en effet, est absolue, inconditionnée, *jus utendi et abutendi*, ou elle n'est pas. Or, qui dit absolu, dit indéfinissable, dit une chose que l'on ne peut reconnaître ni par ses limites, ni par ses conditions, ni par sa matière, ni par la date de son apparition. (...) ici encore (...) il faut changer de méthode et nous engager dans une route inconnue. La seule chose que nous sachions nettement de la propriété, et par laquelle nous puissions la distinguer de la possession, c'est qu'elle est absolue et abusive ; eh ! bien, c'est dans son absolutisme, c'est dans ses abus, pour ne pas dire pis, que nous devons en chercher la finalité. », TP, p. 129.

donc pas rallié à la cause de la propriété absolue : en 1840 comme en 1863, il y voit un vol, mais désormais il ajoute que ce vol pourrait bien être utile à la limitation du despotisme.

Sans doute faut-il ajouter que ce qui a changé entre 1840 et 1863, c'est moins Proudhon lui-même que les circonstances politiques, le Second Empire ayant succédé à la Monarchie de Juillet et à la Seconde République. L'ennemi politique désormais n'est plus l'oligarchie financière, les parvenus devenus notables qui dirigent la France sous Louis-Philippe, mais le césarisme autoritaire de Napoléon III. L'heure est donc moins à la conciliation de la propriété et de la justice distributive qu'à la recherche d'une puissance capable de contre-balancer celle – formidable – de l'État, et cette puissance, c'est la propriété[66], et plus exactement, la propriété absolue :

> La propriété, absolutisme dans un autre absolutisme, est encore pour l'État un élément de division. La puissance de l'État est une puissance de concentration ; donnez lui l'essor et toute individualité disparaîtra bientôt, absorbée dans la collectivité ; la société tombe dans le communisme ; la propriété est au rebours une puissance de décentralisation, parce qu'elle même est absolue, elle est anti-despotique, anti-unitaire, c'est en elle qu'est le principe de toute fédération : et c'est pour cela que la propriété,

---

66 Proudhon écrit, avec des accents rousseauistes : « Prenez la somme des forces propriétaires : vous aurez une puissance égale à celle de l'État », TP, p. 137. Et encore : « La propriété est la plus grande force révolutionnaire qui existe et qui se puisse opposer au pouvoir. Or, la force par elle-même ne peut être dite bienfaisante ou malfaisante, abusive ou non abusive, elle est indifférente à l'usage auquel on l'emploie : autant elle se montre destructive, autant elle peut devenir conservatrice, si parfois elle éclate en effets subversifs au lieu de se répandre en résultats utiles, la faute en est à ceux qui la dirigent et qui sont aussi aveugles qu'elle. », TP, pp. 136 et 137.

> autocratique par essence, transportée dans une société politique, devient aussitôt républicaine[67].

On ne peut être plus clair : la propriété absolue (abusive), d'exploiteuse et ploutocratique qu'elle était, est devenue libérale, fédérative et républicaine. Pour comprendre ce qui constitue bel et bien un *coup de théâtre* théorique, il n'est pas inutile de revenir aux fonctions politiques attribuées aux caractères juridiques des deux formes antagoniques de propriété.

La propriété absolue (abusive), nous dit Proudhon, assure « l'indépendance, l'égalité de partage entre les enfants après le décès du père, la mobilisation et la division, par suite l'aliénabilité, enfin une tendance manifeste à l'égalité »[68]. À l'inverse, la possession, comprise comme tenure féodale, a pour caractères politiques essentiels, d'après notre auteur, « la dépendance (toute terre appartient au roi ou à l'Empereur), la primogéniture, l'immobilisation ou inaliénabilité, par suite la tendance à l'inégalité »[69].

Si on compare avec celle de 1840, la définition de la propriété absolue n'a pas changé : ses traits essentiels sont toujours l'aliénabilité, la divisibilité et l'absence d'obligation vis-à-vis de la substance de la chose, mais désormais, la fonction politique attribuée à ces caractères s'est inversée : alors que l'aliénabilité était source d'inégalité, que la divisibilité rendait possible l'exploitation de l'homme par l'homme et menait ainsi au règne des ploutocrates, cette forme juridique est désormais réputée tendre vers l'égalité des fortunes, et constitue le bouclier de la liberté face à un État trop puissant pour n'être pas

---

67 TP, pp. 144-145.

68 TP, p. 140.

69 C'est pourquoi « c'est de cette conception que naissent ultérieurement, au point de vue de l'exploitation terrienne et de l'impôt : l'emphytéose, le bail à ferme et à cheptel, la corvée, la dîme, la mainmorte, et toutes les redevances seigneuriales, le servage. Cette forme de propriété emporte avec elle une forme spéciale d'organisation politique, la hiérarchie de classes et des rangs, en un mot tout le système du droit féodal. », TP, p. 139.

oppressif. À l'inverse, l'indivisibilité qui d'après Proudhon est propre à la tenure féodale, naguère décrite comme la garantie contre l'éventuelle exploitation du travail d'autrui (puisqu'elle limitait les prérogatives du propriétaire) et donc comme la condition *sine qua non* d'un État à la fois stable et décentralisé, est désormais désignée comme la cause fatale par laquelle les individus entrent dans la dépendance d'un État hypertrophié et centralisateur, puisqu'elle inscrit les individus dans des rapports d'obligation personnels inégalitaires et illibéraux. De même, l'obligation de conserver la substance, qui devait assurer l'impossibilité d'abuser de son droit, revêt dans la nouvelle doctrine les traits d'une obligation de transmettre le bien que Proudhon associe au principe inégalitaire de l'héritage par primogéniture, dont on sait combien il évoque la monarchie. Quant à l'inaliénabilité qui devait interdire toute spéculation, elle est présentée en 1863 comme une insupportable limitation imposée à la liberté des propriétaires par un Léviathan usurpateur, auto-proclamé propriétaire éminent. Par suite, la tenure féodale est associée au régime despotique, à « l'Ancien Régime » considéré désormais dans sa dimension politique, tandis que la propriété absolue est libérale : « L'alleu, nous dit Proudhon, implique une forme spéciale de gouvernement, le gouvernement représentatif et démocratique. »[70]

Pourquoi la divisibilité, l'alinéabilité, ou la transmissibilité sont-ils associés à un régime en 1840 et à un autre en 1863 ? Le domaine divisé est-il démocratique, parce qu'il interdit l'abus de propriété ou despotique parce qu'il est d'essence féodale ? Inversement, la propriété absolue est-elle le fondement de la tyrannie des riches ou de la République des citoyens libres parce que civilement indépendants ? On ne trouvera pas de réponse à ces questions brûlantes en lisant Proudhon. En effet, le lien de causalité entre une forme de propriété et un régime politique est toujours affirmé, jamais démontré. Cette affirmation se fait en deux temps : d'abord attribuer des conséquences sociales à une détermination juridique

---

70 TP, p. 140.

technique de l'institution de propriété, ensuite donner une signification politique à ces conséquences sociales. Ainsi, en 1840, la divisibilité de la propriété, comprise comme faculté du propriétaire de faire travailler un tiers sur son bien, est associée à l'exploitation, et se présente donc comme génératrice d'inégalité. La seconde étape du raisonnement consiste à associer une société inégalitaire au despotisme des ploutocrates. Tout le problème dans ce raisonnement tient à ce qu'on ne voit pas pourquoi la divisibilité serait cause d'exploitation, puisqu'il n'existe aucun lien logique entre la possibilité de contracter des droits réels et la subordination personnelle du titulaire de ce droit réel au propriétaire. On pourrait donc fort bien affirmer l'inverse, et c'est ce que va faire Proudhon en 1863 : la divisibilité de la propriété, parce qu'elle est désormais interprétée comme l'expression de la liberté individuelle du propriétaire est cause de l'indépendance civile des propriétaires, présentée comme le rempart le plus ferme contre l'exploitation des individus par la collectivité. L'affirmation n'est pas moins arbitraire que la précédente, mais elle conduit, pour des raisons qui ne sont pas non plus exposées, à des conclusions politiques opposées : le second temps du raisonnement consiste en effet à associer l'inégalité engendrée par l'exploitation à la ploutocratie (en 1840) et l'indépendance fondée sur l'absolutisme propriétaire au règne de la liberté (en 1863). Cette seconde association semble moins arbitraire que la première, elle n'est cependant pas mieux démontrée.

La « théorie nouvelle » de la destination politique de la propriété est donc entièrement réversible, elle permet d'associer arbitrairement n'importe quelle détermination juridique de l'institution à n'importe quel régime politique, ou peu s'en faut. On comprend dans ces conditions que sa formulation soit extrêmement sensible au contexte politique dans lequel elle est énoncée. En 1863, affirmer que la propriété absolue est libérale et que la division du domaine est despotique sert les vues de Proudhon, en fournissant un moyen politique de contenir l'ennemi du moment : l'absolutisme étatique. En effet, ce qui a changé entre 1840 et 1863, ce sont les circonstances politiques :

en 1840, l'État est assez faible pour qu'on puisse prendre le risque d'attaquer la propriété qui était trop forte. Vingt ans plus tard, l'État a pris sa revanche sur la propriété, qu'il faut désormais défendre. Peut-être, d'ici vingt nouvelles années le balancier aura-t-il parcouru le demi-cercle, et l'absolutisme propriétaire dominera-t-il de nouveau l'absolutisme étatique. C'est pourquoi le projet politique de Proudhon se formule désormais en termes modestes : la troisième voie entre partageux et capitalistes ne se dit plus dans les termes grandioses d'un « nouveau monde » à construire, mais dans l'effort constant pour rendre impossible une domination trop outrancière de l'un ou l'autre de ces absolutismes, en les jouant l'un contre l'autre au gré des besoins de la situation. Ce jeu de balancier doit être régulé et la méthode fonctionnelle mise en œuvre dans la « théorie nouvelle », trouver un complément indispensable dans une « théorie de l'équilibre » qui garantisse la permanence de l'oscillation et la régularité du rythme.

Cet équilibre s'obtient en corrigeant les inégalités qu'engendre la propriété absolue de deux manières : par l'action de la propriété sur elle-même, et par l'instauration d'un système de garanties. Quant à l'action de la propriété sur elle-même, l'expression désigne le respect de la propriété par la propriété, censé favoriser sa dissémination et mener à l'égalité des propriétaires. Ainsi, l'État doit-il intervenir pour protéger la propriété, plus exactement pour contrarier la constitution de monopoles, en soutenant, dans un contexte de libre concurrence économique, les petits propriétaires contre les gros[71]. Le

---

[71] « La même liberté d'action est donc accordée à tous les propriétaires, et la même loi les protégeant également tous, il doit arriver fatalement, dans le milieu économique où elles sont placées, que les propriétés entrent en concurrence les unes contre les autres, tendant à s'absorber réciproquement. C'est ce qui a lieu, en effet, et que l'on observe partout où il existe des rapports de voisinage ou rivalité d'exploitation, aussi bien pour l'agriculture que pour l'industrie. La lutte est engagée. Quelle en sera l'issue ? Il est aisé de le prévoir. (...). Si la protection de

« système de garantie » comprend la séparation des pouvoirs, la décentralisation, l'impôt, le régime des dettes publiques, les banques et l'organisation du crédit, les services publics, les associations industrielles et agricoles, le commerce international, autant dire tout un arsenal destiné à réguler l'usage de la propriété par une réglementation édictée par l'État et par les corps sociaux indépendants. Il n'est pas possible d'entrer ici dans le détail de ce « système » qui pourrait, à défaut d'offrir une conception alternative de la propriété, présenter les prodromes d'une théorie juridique de la régulation sociale[72]. Cette régulation est souple, muable, elle épouse l'évolution des rapports sociaux, sa force contraignante ne tient pas à l'autorité souveraine du régulateur mais à l'adéquation de cette règle à la justice immanente des rapports qu'elle encadre. On peut donc conclure : la propriété est absolue, mais ne s'exerce que dans la limite des droits d'autrui et des droits de la collectivité. Ce que confirme la citation suivante :

---

l'État à l'égard des propriétaires est nulle ou insuffisante, les grands propriétaires absorberont les petits, les gros entrepreneurs tueront les plus faibles, les privilégiés écraseront les non privilégiés (...) Si au contraire la protection de l'État est forte et garantie à chacun (...) l'effet de la concurrence se produira en mode inverse. Comme il est évident que, toutes choses égales par ailleurs, le maximum de puissance de la propriété se rencontre là où la propriété est exploitée par le propriétaire, la lutte devient désavantageuse au grand apanager, favorable d'autant au petit. », TP, p. 178.

72 C'est ce que montre Sophie Chambost, selon qui « renversant le schéma d'une régulation imposée par l'État, Proudhon propose un système juridique d'auto-régulation (principe d'immanence) dans lequel la notion d'ordre qui le fonde n'est plus verticale et descendante (la loi), mais horizontale et ascendante. Elle évolue des individus aux groupes, et des groupes à l'ensemble de la société. L'ensemble renvoie l'image de cercles concentriques de coordination et de collaboration, dont le rayon s'élargit progressivement vers le dégagement des normes de la raison collective. », *Proudhon et la norme, op. cit.* p. 249.

> Ainsi, le droit d'abuser est accordé sans réserve, dans la sphère du droit de propriété ; ce qui lui est interdit, c'est d'empiéter sur le droit du voisin, à plus forte raison sur celui de l'État. Que tous les propriétaires, et l'État avec eux, abusent à l'envi de leurs propriétés, ils le peuvent, ce qu'ils ne peuvent pas, c'est de s'empêcher réciproquement d'abuser. Dès que l'abus est prix pour matière de droit, comme le travail, la culture ou la jouissance, il est soumis, chose étonnante, mais logique, à la maxime du droit « ne fais pas à autrui ce que tu ne veux pas qu'il te soit fait ». Et pourquoi ce respect mutuel de l'abus ?[73]

Essayons de traduire ce principe de science politique en termes juridiques : il faut que la propriété soit absolue, parce qu'elle est l'expression politique de la liberté et de l'égalité, mais il faut qu'elle soit limitée, parce qu'elle doit respecter les droits des autres propriétaires et ceux de la collectivité, ou encore : la propriété est le droit de jouir de ses biens de la façon la plus absolue, dans les limites que tracent les lois et les règlements. Nous avons là, mot pour mot, idée pour idée et règle de droit pour règle de droit l'art. 544 du Code civil. On ne peut s'empêcher de penser que Proudhon aurait mieux fait, dès 1840, de le lire plus attentivement.

VI. Conclusion

Y a-t-il une théorie de la propriété chez Proudhon ? Les titres de ses ouvrages invitent à le penser, la découverte de leur contenu conduit à le nier[74]. Sans

---

73 TP, p. 194

74 François Dagognet parvient à une conclusion similaire, à partir de l'élégante hypothèse que la théorie proudhonienne de la propriété serait fondée sur une intenable distinction de la substance et de l'accident :
« Inlassablement, revient la même distinction entre les qualités (la surface ou l'usage) et ce qui les porte (la substance, le stable et le permanent). Proudhon accepte alors la possession (concédée seulement, subordonnée, révocable), mais non pas la

doute trouve-t-on, dès le *Premier mémoire*, une brillante critique de l'idéologie propriétaire, qui reconduit néanmoins fidèlement une définition dogmatique de ce qu'*est* la propriété. Durant toute sa vie, et tout au long de son œuvre, Proudhon se laissera enfermer dans la cage étroite de l'absolutisme propriétaire : le droit positif ? C'est la propriété absolue. L'idéal de justice propriétaire ? C'est la propriété absolue, moins l'abus. L'alternative à la propriété absolue ? C'est le miroir que la propriété absolue tend à ses détracteurs, la tenure féodale comprise comme le négatif de la propriété absolue. Quant à la finalité de la propriété absolue ? C'est la liberté politique.

Bien sûr, tout n'est pas raté dans cet effort théorique. On en retiendra – outre de belles formules – de stimulantes intuitions, une exigeante théorie de la justice distributive, peut-être aussi une doctrine systématique de la régulation sociale, en tout cas quelques ingénieuses propositions, et surtout le courage de celui qui fut, après tout, parmi les premiers à oser briser le consensus politique autour du culte propriétaire, sans qui donc la « question de la propriété » n'eût peut-être pas même été posée. Mais on n'en retiendra pas une théorie de la propriété, qui reste, au sens strict et tout au long de

---

propriété (absolue). Nous ne le suivrons pas, d'autant qu'il devait ostensiblement renoncer à sa critique abrute comme à son intenable distinction. On ne peut pas scinder la terre et l'arbre, les couper des récoltes ou des fruits. À tenter d'accorder les uns et de refuser les autres (le fonds), on les ruine tous les deux. (...) Et c'est pourquoi Proudhon finit par défendre la propriété à la triple condition toutefois : a) que l'exploitant et le propriétaire ne soient qu'une seule et même personne ; b) que tous puissent recevoir, après un partage égal, une portion du finage ; c) que ceux qui ont accepté leur lot ne manquent pas de le fertiliser. », François Dagognet, *Philosophie de la propriété — l'avoir*, PUF, 1992, p. 196. On ne saurait mieux montrer que la doctrine proudhonienne de la propriété se contente de reconduire une conception absolutiste (unitaire) de la propriété individuelle à laquelle est articulée une théorie égalitaire de la justice distributive, fondée sur l'identification de la valeur et du travail.

l'œuvre proudhonienne, un impensé, ou mieux : pensée strictement dans les termes mêmes de l'idéologie propriétaire.

Il est aujourd'hui possible, avec plus d'un siècle de recul, de comprendre les causes profondes de cet échec. Aujourd'hui en effet, le dogme propriétaire s'est pour ainsi dire « désintégré »[75]. S'il arrive qu'on le rencontre encore parfois dans certains manuels, les juristes s'accordent en général à reconnaître que le droit des biens est en crise, qu'aucune définition générale de la propriété ne parvient à décrire correctement l'ensemble du droit actuel. L'idée d'un pouvoir absolu d'une personne sur une chose est désormais abandonnée au profit d'une autre notion, plus obscure, celle de faisceau de droits *(bundle of rights)*, divisibles et superposables, n'ayant pas nécessairement des choses tangibles pour objet, désignant l'irréductible hétérogénéité des objets appropriés et des régimes juridiques auxquels ils sont soumis.

De ce dogme, il est donc possible d'esquisser l'histoire : entre 1789 et 1804, un consensus politique se cristallise autour de la défense d'une conception individuelle et absolutiste de la propriété. Ce consensus politique a pour socle la définition dogmatique de l'institution, comme droit absolu d'une personne sur une chose matérielle. Il faut savoir gré à Proudhon d'avoir, par son *Premier mémoire*, rompu le consensus politique en osant affirmer l'injustice de la propriété, mais la fin du consensus politique ne sonne pourtant pas le glas de l'autorité du dogme. Tout au contraire, c'est parce que les différents protagonistes de la terrible querelle s'accordent sur une même définition de la propriété, celle du Code civil, qu'ils s'affrontent sur le terrain de sa légitimité et de son inviolabilité. De Thiers à Leroux, de Cousin à Considérant, de Dunoyer à Proudhon, on trouve l'institution juste ou injuste, naturelle ou conventionnelle,

---

75 Thomas C. Grey, « The Desintegration of Property », *Nomos (Yearbook of the American Society for Political and Legal Philosophy)* XXII, J. R. Pennock and J. W. eds., New York, New York University Press, 1980, pp. 69-87.

généreuse ou égoïste, on y voit le droit ou l'abus du droit, voire même le vol, le pilier de l'ordre social ou celui de la tyrannie ploutocrate, on dispute donc de ses fondements, de ses origines et de ses fins, mais jamais de ce qu'elle *est*, tant sa définition reste évidente pour tous. Pour l'exprimer autrement, en empruntant cette fois au vocabulaire de Jacques Rancière, on pourrait dire que la question de la propriété a bien été la grande *question sociale* du XIXe siècle, mais que, faute de porter sur ce qu'elle *est*, elle n'a jamais réussi à se hisser au rang des *questions politiques*, qui reposent non sur un simple *désaccord*, mais plus profondément sur une *mésentente*, qu'on reconnaît à ce que les protagonistes ne parlent jamais de la même chose[76]. Il faudrait donc chercher dans la reconduction du dogme propriétaire au coeur même des théories les plus salutairement critiques de l'institution, particulièrement celle qui s'est orientée vers la recherche d'une « propriété sociale », la cause de l'incapacité de ces critiques à produire une alternative crédible au règne politique de la propriété. De ce point de vue, Proudhon est le digne fils de son temps, et ce qu'il disait de la communauté pourrait bien se dire aussi de sa théorie : sa « troisième forme sociale » n'est rien d'autre que la propriété absolue – *de te fabula narratur*. Quant à savoir ce qu'est vraiment la propriété, la question reste ouverte, presque immaculée.

MIKHAÏL XIFARAS
UNIVERSITÉ D'ORLÉANS

[76] Jacques Rancière, *La mésentente, politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995.

III. INFLUENCES DE PROUDHON

A) SUR DES MOUVEMENTS MODERNES ?

LE MICROCRÉDIT – UNE ARME ASSOCIATIVE CONTRE LA PAUVRETÉ

Dans le cadre de ces journées sur Proudhon, il semble intéressant de regarder une expérience de la fin du XXe siècle qui est très proche des idées associatives et fédéralistes du penseur. Dans une perspective proche du monde de la France d'il y a 150 ans, un homme, Muhammad Yunus, a lancé un projet qui touche le destin de millions d'individus, la Banque Grameen, commencé au Bangladesh il y a 26 ans. Les idées de Proudhon sur la banque survivent partout dans les Crédits mutuels, dans les activités financières des sociétés mutualistes, dans les *Building Societies*, les *Friendly Societies*, dans les centres de distribution coopératives, mais dans nos pays ces institutions ressemblent aux autres grandes institutions financières et commerciales, et travaillent pour le même public qui s'est enrichi avec elles. Les plus pauvres, dans nos sociétés et ailleurs dans le monde, en sont exclus, et l'on préfère leur apporter des dons au lieu de les aider à devenir autonomes.

La banque Grameen (Grameen veut dire village ou rural en Bengali) date de l'année 1976. Elle a été fondée par un économiste du Bangladesh, Muhammad Yunus, qui, après des études aux États Unis, est retourné à l'université de Chittagong, et a compris, en visitant les villages avec ses étudiants, que les villageois n'exerçaient leurs petits métiers que grâce aux prêteurs d'argent qui faisaient payer des taux d'intérêt usuraires. Il a donc commencé en faisant de petits prêts de sa propre poche, et d'essai en essai a trouvé ce qu'il considère comme une solution viable pour permettre aux plus pauvres d'avoir accès à un peu d'argent pour financer leurs activités. Après quelques dizaines de participants dans la première année, on arrive à 2,4 millions d'emprunteurs, dont 95% de femmes. Avec 1175 agences, la banque travaille dans

41000 villages couvrant plus de 60% des villages du Bangladesh.

Cette solution, qui a été développée pendant plusieurs décennies, est maintenant copiée un peu partout dans le monde, et ressemble beaucoup au projet de banque d'échange de Proudhon. En regardant comment une communauté peut s'organiser pour apporter de petits crédits à ses membres, nous pouvons mieux juger le bien-fondé des idées de Proudhon, traitées trop souvent d'idéalistes.

La solution de Yunus a été de travailler surtout avec les femmes, même si les hommes ne sont pas exclus. Il a trouvé que, dans les conditions extrêmes que sont la misère et le besoin de nourrir sa famille, elles assumaient mieux que les hommes un projet dans la durée. Elles sont groupées par cinq, cinq qui ne sont pas de la même famille, mais voisines, chacune avec un projet, un besoin de matériel ou d'outils de travail, par exemple. Dans un premier temps, un crédit pour l'achat est accordé à deux des cinq. Elles doivent payer le principal et l'intérêt toutes les semaines, au centre qui fédéralise les groupes. Tout le groupe veille à ce que les paiements soient faits, car seulement dans ce cas deux autres peuvent avoir à leur tour un prêt ; et le cinquième membre du groupe, le chef du groupe, accède au crédit à son tour si les quatre autres réussissent. Puisqu'une partie du prêt est mise de côté comme épargne, les participants sont, comme les membres de la banque de Proudhon, les actionnaires.

Plusieurs groupes sont attachés à chaque centre, et se réunissent au village avec un employé de la banque chaque semaine, pour effectuer leurs paiements et pour parler de leurs problèmes. Les employés n'ont pas vraiment de bureau, mais passent de village en village, redistribuant les paiements sous la forme de nouveaux prêts. Les centres sont aussi un lieu d'éducation, car pour participer à la banque il faut suivre seize règles simples. Celles-ci couvrent tous les aspects de la vie depuis les principes de la Banque Grameen – discipline, unité, courage et travail assidu – jusqu'à l'éducation des enfants, l'hygiène, l'abandon des dots.

En fait, il y a peu de personnes qui n'effectuent pas leurs paiements, et la banque Grameen considère que 95 % des prêts sont remboursés. Par comparaison, au Bangladesh le secteur bancaire classique est très précaire, avec énormément de provisions pour dettes impayées. Il y a un haut niveau de corruption, de bureaucratie, de favoritisme, d'inflexibilité. Le succès de la Banque Grameen est autant plus frappant. En plus, le pays est une sorte de laboratoire du développement, avec les représentants de toutes les agences d'aide, multilatérales et nationales, de nombreuses ONG, avec plus ou moins de succès. Les lourdeurs administratives sont telles qu'une partie des fonds destinés au développement ne peut même pas être versée. En revanche, la Banque Grameen est tout à fait autonome, les repaiements et les intérêts chargés couvrant les nouveaux prêts. La première raison du succès est le haut niveau de repaiement : la seconde est le taux d'intérêt de 20 % que M. Yunus considère nécessaire. Proudhon parlait d'un taux pour couvrir les frais, pensant à un taux d'un à 1,5 %. Il faut dire que les frais de gestion de ces si petits prêts sont relativement importants, pour payer les petits salaires des employés de la banque.

On imagine bien l'enthousiasme des femmes et les réticences des hommes. Les femmes répondent aux craintes des hommes en faisant valoir que les prêts leur permettent de travailler à la maison tout en améliorant la vie de la famille, et pour les femmes seules à ne pas dépendre de la charité. IL faut aussi combattre la peur de la modernité et du christianisme dans ce pays de tradition musulmane.

Un autre obstacle est l'existence des dons ; dès que ces dettes peuvent être annulées sans une vraie raison (de l'incapacité de l'emprunteur à honorer ses dettes) tout le système s'arrête-t-il ? Du blé gratuit décourage le fermier d'en produire. Il est délicat de gérer l'aide au développement en même temps que le microcrédit – il faudrait que les deux ne couvrent pas les mêmes dépenses. Pour cette raison, la banque Grameen a pu être

en conflit avec certaines ONG qui travaillaient dans les mêmes villages.

L'extension du micro-crédit

L'expérience de la Banque Grameen a vite impressionné les observateurs, à tel point qu'il y a aujourd'hui une Fondation pour la formation de systèmes similaires partout dans le monde. Il semble que les femmes du Bangladesh soient particulièrement bien adaptées à ce système ; mais en Afrique, en Chine du nord, dans les banlieues pauvres de Chicago, partout où le tissu social est serré, où l'on accepte que les voisins sachent ce qu'on a emprunté et où le groupe se soutient, ces banques de pauvres marchent bien, comme au XIXe siècle avec les premiers crédits mutuels. Mais chez les plus pauvres de nos cités, les migrants isolés, les sans domicile fixe, il y a peu de chance que les gens s'appliquent à faire fructifier l'argent prêté. Tel a été l'expérience de Maria Novak, fondatrice de l'ADIE, (*Association pour le droit à l'initiative économique*) qui a préféré aller vers les personnes plus intégrées, tels les chômeurs avec un projet, les jeunes, pour encadrer les prêts supérieurs. Ici, on quitte un peu la grande aventure associative de Grameen pour une expérience plus verticale.

Un autre problème se pose aux États-unis, où, comme sur tout le continent américain, c'est l'association *Accìon* (fondé d'abord pour l'Amérique latine) qui est la plus répandue en ce qui concerne le microcrédit. Le dynamisme du groupe fonctionne souvent bien, mais les prêts doivent être plus importants, car la législation empêche les personnes de travailler à la maison.

L'œuvre de *Accìon*, qui est une énorme affaire, est d'aider dans chaque pays les établissements de micro-crédit à travailler sur le terrain, dans les villages du Brésil ou du Guatemala. Ici, on doit moins travailler à éduquer les familles, et ressembler plus à une banque classique, avec tous les risques que cela peut comporter. Proudhon aurait-t-il préféré les seize règles de Grameen ou les banques villageoises du Mexique ? Il n'empêche, le facteur

que ces expériences ont en commun avec celles de Proudhon, c'est l'empirisme, le manque de doctrine, la flexibilité des programmes qui s'adaptent aux situations les plus variées. Le principe de banques dont les adhérents soient les plus pauvres reste la base de ces différentes institutions.

Avec l'expansion des différents organismes de micro-crédit, un congrès international s'est donné pour but l'apport de micro-crédit à cent millions des plus pauvres par l'année 2005. Malheureusement, il semble difficile d'arriver à ce chiffre. Déjà la Banque Grameen s'étend moins rapidement que par le passé. D'après les statistiques, les chiffres des nouveaux prêts et des nouveaux épargnants stagnent à partir de 1998. Peut-être les populations les mieux adaptées à ce genre de prêt associatif sont-elles limitées. Ou peut-être d'autres formes d'encouragement l'ont remplacé. En même temps, le mouvement Grameen a des activités plus diversifiées, un peu comme la banque d'échange de Proudhon a été accompagnée par des sociétés de consommation et d'industrie. Il y a maintenant 20 000 *Téléphone Ladies*, les « dames-téléphone », qui ont pu acheter à crédit les téléphones mobiles pour leur village, pour vendre les communications qui permettent aux villageois d'être en contact avec le reste du monde. Elles utilisent la société de téléphonie mobile Grameen, qui a des tarifs plus bas que les sociétés commerciales. Un grand travail a été fait pour améliorer la pêche dans les lacs et les étangs du Delta avec un système co-coopératif, l'outil de travail appartenant aux pêcheurs. Là encore, on est dans la lignée de Proudhon, qu'il s'agisse des sociétés de consommation ou d'industrie.

Derrière Yunus et Grameen, on trouve l'idée qui est aussi chez Proudhon, de rendre les travailleurs indépendants, qu'ils ne dépendent pas d'employeurs. Le micro-crédit doit permettre à chacun de travailler pour soi. Sachant le risque des formes d'esclavage dans le travail pour les autres dans les parties les plus pauvres du sous-continent, on comprend le but de Yunus. De même, dans la France de Proudhon, le rôle de l'artisan, et sa protection,

étaient plus vitaux que la syndicalisation des salariés. *Accion*, avec son travail en Amérique latine et aux Etats-Unis, est encore plus proche de l'idée du travail individuel, du succès personnel, de l'initiative, qui a fait le rêve américain, et est plus important dans des pays jeunes, d'immigration. Ici le microcrédit aide à donner l'espoir. Dans nos pays, où les microentrepreneurs sont poussés à travailler au noir, et où l'emploi salarié est devenu la norme, on s'imagine difficilement combien il est important dans les pays très pauvres de donner aux gens leur autonomie, et donc quel est le rôle social du microcrédit.

Proudhon et Yunus

La personnalité du fondateur de la banque Grameen est intéressante ; on peut y voir certaines caractéristiques qui rappellent l'expérience de Proudhon. Les deux hommes ont plusieurs points en commun : d'abord, tous les deux ont été élevés dans un monde pauvre, que Yunus a quitté temporairement pour étudier dans un bon collège et puis aux États-unis avec une bourse, comme Proudhon à Besançon et à Paris. Malgré cette expérience, tous deux sont restés fidèles à leurs racines, et ont travaillé pour améliorer la vie des pauvres. Tous deux ont vécu entre ces deux mondes, utilisant les relations plus mondaines pour faire progresser leurs projets. En plus de cette excursion vers un autre monde, d'où ils ont ramené les outils de la culture et de la communication, les deux ont eu une expérience entrepreneuriale – Yunus a fondé une petite société d'emballage très jeune, comme Proudhon a géré son imprimerie et sa société fluviale. En outre, les deux se méfient des institutions religieuses qui servent à contrôler les pauvres et non à les libérer, sans être contre une religion personnelle. La famille aussi est respectée pour sa force sociale. Ce sont des hommes pratiques qui ont utilisé les armes intellectuelles pour changer la société. Leurs efforts ont menacé l'ordre établi, au Bangladesh comme en France sous le Second Empire, mais faisaient pleinement partie du monde d'alors et de sa dynamique. Yunus a peut-être eu plus de succès de son vivant, mais

la pensée de Proudhon a servi ses successeurs. Yunus aussi est sans doute plus prêt aux concessions pour avancer – Proudhon était bien plus difficile avec ses amis, plus entier, allant jusqu'à fermer sa banque au moment de son emprisonnement plutôt que de la laisser gérer par d'autres, même proches.

Conclusion

On voit par l'exemple de la Banque Grameen et de son fondateur que les problèmes de l'époque de Proudhon n'ont pas disparu, et que les solutions du penseur restent tout à fait d'actualité. Les hommes sensibles aux difficultés des leur temps peuvent toujours avoir une influence pour améliorer le sort des plus pauvres, des exclus. Les deux hommes, Muhammad Yunus et P.J Proudhon, dotés d'une forte personnalité, ont cherché et trouvé des solutions semblables pour permettre aux plus pauvres d'accéder aux outils de production. Ils ont été prêts à bouleverser les préjugés de leur temps, et à créer de nouvelles institutions

JANE SAINT-SERNIN

BIBLIOGRAPHIE

P.J. Proudhon : Textes choisis par Joseph Lajugie :
« Proudhon peint par lui-même ».
« La propriété »
Des documents produits en version numérique par Mme Marcelle Bergeron, Site web:
http://www.geocities.com/areqchicoutimi_valin ;
http://www.uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

Proudhon and his "Bank of the People", by Charles A. Dana. New York: Benj. J. Tucker, Publisher 1896.

Banker to the Poor: Micro-Lending and the Battle Against World Poverty; Muhammad Yunus, avec Alan Jolis. En français : *Vers un monde sans pauvreté, l'autobiographie du banquier des pauvres*, éd. Jean-Claude Lattès, Paris 1998.

ALLOCATION PERSONNELLE ET REDISTRIBUTION DES REVENUS

Introduction

L'allocation personnelle est un mécanisme de redistribution des aides sociales alternatif au système en place dans notre pays. Ce nouveau dispositif, conçu pour lutter contre l'extrême pauvreté, se substituerait donc aux nombreuses aides éparses qui constituent le noyau dur du « devoir d'assistance » en France (allocations familiales, allocation logement, RMI, allocation parent isolé, allocation pour adulte handicapé, allocations supplémentaires d'invalidité…). Le montant global annuel de ces aides s'élève à 53 milliards d'euros. Le devoir d'assistance se fonde actuellement sur une conception de la répartition articulée autour de l'objectivité des critères d'attribution, principalement l'âge, la vie de famille et l'habitat. Dans cette optique, l'homme est perçu comme une somme de caractéristiques. À ce critère d'objectivité correspond celui de l'égalité des prestations, dont le montant est strictement identique pour tous et assuré par le biais des organismes sociaux. Notre système actuel de lutte contre la pauvreté repose donc sur deux principes fondamentaux, assurant le caractère impartial de la répartition : l'objectivité des critères invoqués et l'égalité des prestations et du traitement via l'administration.

Parallèlement, les principales limites de ce système de répartition découlent de ces deux caractéristiques. D'une part, les situations singulières restent malaisées à saisir. En effet, l'aspect fini de la liste des caractéristiques oblige les personnes en situation de pauvreté à se ranger sous certaines catégories (vieillesse, logement, situation familiale) pour justifier leur droit à percevoir la ou les différentes allocations en question. Pour faire le point sur la situation actuelle en France, nous nous référons au

projet de loi d'orientation relatif à la lutte contre les exclusions enregistré par l'Assemblée Nationale le 25 mars 1998 : « Le lien social et la cohésion de la société sont menacés. Quelques chiffres en attestent : 10 % des ménages disposent de revenus inférieurs au seuil de pauvreté ; environ deux millions de personnes ne vivent que grâce au RMI et 6 millions dépendent des minima sociaux ; trois millions de personnes connaissent le chômage [...]. Un quart de la population renonce à se faire soigner pour des raisons financières. » Le 3 novembre 1999, les présidents des CAF s'inquiètent sur la montée de la précarité : en une année, le nombre de bénéficiaires du RMI a doublé et l'aide au logement concerne désormais un ménage sur trois. En juin 2002, le journal *Le Monde* consacre un dossier à la pauvreté intitulé « La France des oubliés ». Certaines des expertises mentionnées sont disponibles depuis cinq ans[1].

La pauvreté de la rue n'est donc que la partie visible de l'iceberg. Elle témoigne de la précarité massive des bénéficiaires de « revenus minimaux » qui n'ont pas trouvé place sur le « marché de l'emploi » : qu'il s'agisse du revenu minimum d'insertion (R.M.I.), de l'allocation d'insertion (A.I.), de l'allocation de solidarité spécifique (A.S.S.), de l'allocation de veuvage, ou de l'allocation de parent isolé (A.P.I.), ce monde des sigles dit alors une misère humaine morcelée en autant de souffrances ou de problèmes.

D'autre part, l'égalité de traitement dans la procédure d'attribution des aides introduit une distance entre le répartiteur et le bénéficiaire, c'est-à-dire entre l'administrateur

---

1 Le rapport Atkinson parle d'un changement de nature de la pauvreté et y voit à la fois l'une des conséquences du chômage massif que la France a connu et l'un des succès du système de retraite par répartition. En effet, en 1970, 30 % des personnes âgées de plus de 65 ans se situaient sous le seuil de pauvreté, alors qu'ils sont moins de 5 % actuellement. Désormais, le taux de pauvreté n'augmente plus avec l'âge. Au contraire, le taux de pauvreté des jeunes, particulièrement des 15-25 ans, s'est accru de manière extraordinaire.

et les administrés. Or cet éloignement entre les deux acteurs, accentuée par la centralisation institutionnelle, incite à la déresponsabilisation des bénéficiaires au profit d'un logique d'assistanat. Celle-ci s'accroît d'autant plus que l'individualisme gagne notre société et affaiblit le sentiment d'appartenance à la communauté nationale.

Peut-on penser la pauvreté en dehors de l'exclusion ? L'objet de l'allocation personnelle[2] est précisément d'appréhender le problème de la pauvreté sous un angle autre que celui des sigles, en privilégiant une approche institutionnelle spécifique fondée sur la mutuelle. En effet, il s'agit d'une adaptation personnalisée de la redistribution, prenant en compte les différences de besoin entre chaque personne. À l'objectivité des critères et à l'égalité des prestations, nous préférons la subjectivité des affinités et l'ajustement des aides, centrées prioritairement vers les plus nécessiteux. Le but affiché de ce nouveau mécanisme est de capter au mieux la générosité des personnes tout en préservant la liberté et l'engagement de chacun. Sa particularité est de faire de l'institution mutualiste l'articulation centrale de son fonctionnement.

Nous proposons tout d'abord de présenter le mécanisme proprement dit de l'allocation personnelle, avant de revenir plus en détail sur les effets attendus et obtenus de ce nouveau mode de redistribution[3]. Nous confronterons alors ces résultats aux soupçons théoriques qu'il est légitime de formuler à l'égard d'un tel système. Nous tenterons de montrer que le champ d'application des mutuelles est beaucoup plus vaste que l'on ne l'imagine habituellement.

---

2 Sur l'allocation personnelle et sur son mécanisme, nous renvoyons à l'ouvrage d'Alain Leroux : *Une société à vivre,* Paris, PUF, 1999.

3 Nous nous réfèrerons aux premières analyses de l'enquête comportementale que nous venons de mener pour tester la pertinence et l'efficacité de ce nouveau système de redistribution.

I. Le mécanisme de l'allocation personnelle

À côté des mutuelles déjà existantes d'assurance et de santé, nous imaginons donc l'existence de *mutuelles de redistribution*. Néanmoins, nous souhaitons souligner ici que la notion de mutuelle n'est pas sans équivoque : le problème semble venir du fait que les mutuelles ont été longtemps cantonnées au sein de cette appellation large d'économie sociale dont le socialisme s'est longtemps servi pour accréditer l'existence d'une alternative au mode de production capitaliste. Or, supposer que les mutuelles ont un rôle fondamental à jouer dans des domaines encore inexplorés, tel celui de la redistribution, implique le refus de leur utilisation exclusive à des fins de lutte anticapitaliste et de définition de l'économie sociale. À l'autre pôle, notons également que les mutuelles ont été tentées par un autre écueil que celui d'un strict combat idéologique : emprunter aux entreprises capitalistes leurs critères économiques en matière d'efficacité et de gestion en vue d'être plus compétitives sur les marchés. Appliquées à la redistribution des aides sociales, les mutuelles que nous envisageons ici sont étrangères à ces pratiques. En effet, la caractéristique commune fondamentale des mutuelles que nous avons choisi de retenir est d'institutionnaliser la *proximité* : les mutuelles favorisent la consolidation d'un voisinage et offrent à la proximité l'occasion de se matérialiser à travers la mise en commun. Le mécanisme de l'allocation personnelle s'inscrit dans cette volonté de valoriser et de susciter des liens en permettant aux personnes de révéler le *sentiment de proximité* qui leur est propre à travers le choix des *proches* qu'elles souhaitent aider[4]. C'est en ce sens

---

[4] Nous empruntons à la philosophie personnaliste, en particulier celle de Emmanuel Mounier, les concepts de « proches » et de « proximité ». Cf. Emmanuel Mounier, *Écrits sur le personnalisme*, Paris, Seuil, 2000, p 147. Dans la société personnaliste, le postulat de base est de reconnaître à l'homme une spiritualité qui irradie nécessairement la vie sociale. Au-delà du plan strictement matériel et de l'exigence d'une vie bien remplie, l'attitude personnaliste invite chacun à s'interroger sur la

seulement que l'allocation personnelle illustre la manière dont l'idéal mutualiste peut être sollicité dans un autre cadre que l'économie sociale sans s'aligner pour autant dans l'alternative libérale de notre société capitaliste.

Comprendre le mécanisme de l'*allocation personnelle*, implique donc incontestablement un effort d'imagination : il s'agit de concevoir un nouveau système de redistribution des aides sociales qui fasse appel à des mutuelles de redistribution auxquelles nous choisissons d'appartenir. Les mutuelles de redistribution sont des sociétés de personnes, qui se regroupent librement et volontairement sur la base d'une caractéristique commune, allant de l'activité professionnelle ou de loisir, à l'engagement civique ou l'appartenance culturelle, en passant par le lieu de vie. Cette caractéristique partagée est ce qui fonde l'attachement de chacun à la mutuelle et la reconnaissance des sociétaires entre eux. On peut parler d'une appartenance commune, identitaire constituant le support de base du sentiment de proximité et de son expression sous la forme de l'entraide

---

signification d'une vie bien menée : « quel sens donner à mon existence ? » Dans cette perspective spiritualiste, chaque personne cherche à mener son *œuvre de vie* à travers des actes libres. Animée par un *élan spirituel*, par la question du sens à donner à sa vie, la personne se crée et se révèle dans son rapport vers autrui et vers le monde. Loin du repliement et de l'identité abstraite, la personne s'actualise dans des actes libres qu'elle expose ensuite au regard du *proche*. La relation avec le proche constitue donc la relation sociale majeure. Alain Leroux la définit par opposition à une relation de strict voisinage : « Entre voisins, les enjeux sont matériels et l'individualité suffit à rendre compte de la relation de voisinage (...). En revanche, dans la relation avec le proche, la motivation est d'ordre spirituel. Ce qui domine est le souci d'une vie bien menée, seule capable de satisfaire l'interrogation sur le sens de notre existence. La création de soi par soi est la concrétisation de cette quête. Dans cette activité spirituelle, le proche est convoqué par la personne pour l'aider à interpréter ce que ses actes libres révèlent de sa personnalité. » *Une société à vivre, Refonder le personnalisme*, *op.cit*, p. 223.

généreuse.

Les mutuelles de redistribution constitueraient ainsi un autre type d'organisme mutualiste. Elles seraient donc à créer, leur apparition résultant chaque fois de l'initiative personnelle dans le cadre d'une législation appropriée encore à définir (pour fixer les idées, dans la législation actuelle, une mutuelle doit être forte d'au moins 500 personnes). Dans un tel mécanisme, un foisonnement de mutuelles de redistribution apparaîtront, sur la base d'un caractère particulier. Un contrôle administratif est évidemment souhaitable, pour s'assurer du nombre minimum de sociétaires mais également dans le but d'interdire les regroupements contraires à la législation, comme un engagement sectaire ou une activité frauduleuse. De plus, toute personne souhaitant adhérer à une mutuelle doit justifier son adhésion ; parallèlement, toute personne partageant la caractéristique affichée de la mutuelle doit pouvoir y adhérer. Le contrôle administratif vise donc à permettre la fonction première de rassemblement de chaque mutuelle tout en excluant les regroupements fondés sur des critères illicites. Le but est que chaque personne adhère librement à la mutuelle de redistribution de son choix, et puisse à tout moment la quitter.

À l'instar des mutuelles déjà existantes, les ressources de la mutuelle de redistribution sont réparties exclusivement entre les sociétaires d'une même mutuelle. Chaque personne adulte française a droit à une même *allocation de base* A. Néanmoins, elle ne peut en disposer directement mais seulement par la médiation d'une mutuelle de redistribution. L'adhésion de chacun à la mutuelle de redistribution de son choix[5] est libre et continuellement reformulée ; elle se traduit, pour la mutuelle, par l'apport de l'allocation de base de la personne membre. Dans la mutuelle il y a donc autant d'allocations de base que de personnes membres. La fonction fondamentale de chaque mutuelle est

5 On ne peut adhérer à plusieurs mutuelles de redistribution en même temps, mais à une seule.

précisément de redistribuer prioritairement les allocations de base, au sein de ses sociétaires, à ceux qui en ont besoin. Nous appelons *allocation personnelle*, l'allocation effectivement perçue par chacun des sociétaires[6]. Comment se décide la politique de redistribution de chaque mutuelle de redistribution ?

Ce sont les personnes qui, au sein de leur mutuelle, vont décider ensemble par vote démocratique (selon le principe mutualiste un homme, une voix), de la manière de redistribuer les aides sociales aux personnes les plus démunies de leur propre mutuelle. Ici encore, nous supposons le recours à un cadre légal érigé en vue d'interdire tout comportement frauduleux dont l'objet ne serait pas tourné vers la redistribution des aides, mais plutôt vers l'enrichissement de ses sociétaires. À l'intérieur de ce cadre, chaque mutuelle de redistribution reste néanmoins libre d'opter pour la politique de redistribution de son choix. Selon le degré de proximité entre les sociétaires, cette politique peut être plus ou moins redistributive, c'est-à-dire plus ou moins généreuse envers les membres les plus démunis de sa mutuelle. Si

---

6 C'est donc aux mutuelles qu'échoient la responsabilité de gérer les fonds publics. A ce titre, il est important de souligner que le financement de ces mutuelles de redistribution est identique au système actuel. Le montant de l'assistance en France est évalué à plus de 50 milliards d'euros qui se répartissent dans des allocations diverses telles que le RMI, les allocations familiales et une vingtaine d'autres allocations. Aucun impôt supplémentaire ne sera donc prélevé pour assurer le financement de l'allocation personnelle, qui se substitue aux diverses allocations citées ci-dessus. L'État met à disposition les sommes correspondantes aux aides actuelles aux mutuelles de redistribution constituées. La comparaison entre les deux systèmes ne porte pas sur la question du financement des ressources (et plus précisément sur la structure des prélèvements), mais sur la manière dont ces ressources sont redistribuées aux pauvres, en particulier le montant et la modalité des aides : les transferts de ressources ne s'effectuent plus de l'État vers allocataires, mais transitent par des mutuelles de redistribution.

une mutuelle est libre de verser la totalité de ses ressources aux plus défavorisés de ses sociétaires, une autre l'est tout autant de refuser une telle solidarité et d'opter pour une redistribution rendant à chacun le montant équivalent à son allocation de base. Rappelons que chaque sociétaire reste libre de changer de mutuelle s'il ne s'accorde pas avec la politique de redistribution votée. Dans un contexte de foisonnement de mutuelles de redistribution et de caractéristiques multiples, nous supposons que chacun trouve une mutuelle à laquelle adhérer et avec laquelle s'accorder quant à la politique commune[7].

Ainsi, dans le mécanisme de l'allocation personnelle, chaque personne décide de la mutuelle de son choix relativement à son tempérament et à sa situation économique. L'intensité de l'entraide varie d'une mutuelle à l'autre, et selon le sentiment de proximité ressenti envers les sociétaires. D'un sociétaire à l'autre et d'une mutuelle à la prochaine, chacun perçoit un montant différent et variable dans le temps : l'allocation personnelle.

À ce stade de notre présentation, il est légitime de s'interroger sur la viabilité d'un tel mécanisme, aux antipodes du système actuellement en place dans notre pays. Fondé sur la liberté de chacun d'adhérer à la mutuelle de son choix et de voter pour la politique de redistribution conforme à son degré de proximité, un tel système est-il vraiment réaliste et, qui plus est, efficace ? Substituer l'allocation personnelle au dispositif d'aides multiples actuel, permet-il de faire reculer significativement la pauvreté en France ?

---

7 Si tel n'était pas le cas et si cette liberté de choix de mutuelle n'était pas assurée pour une minorité de personnes, nous envisageons la mise en place de mutuelles spécifiques réservées à cet effet.

II. L'enquête de comportement et les premiers résultats

Rappelons l'hypothèse centrale de ce nouveau mécanisme de redistribution : plus la proximité entre les sociétaires est forte et plus l'entraide pourra être conséquente et concentrée vers les plus nécessiteux des sociétaires. Au sens monétaire du terme et selon la dernière évaluation disponible, 4 millions de personnes appartiennent à un ménage dont le niveau de vie se situe au-dessous du seuil de pauvreté, soit moins de 580 euros par unité de consommation et par mois pour l'année 2000[8]. S'il n'existait aucune aide sociale, le pourcentage

---

8 Notons que cerner la pauvreté soulève de nombreuses difficultés, aucune définition n'allant vraiment de soi. Les résultats des différentes voies explorées par la théorie économique ne sont pas identiques. La première approche fonde la pauvreté sur des critères dits subjectifs, car se référant à un niveau d'utilité perçu par le ménage lui-même en répondant à des questions telles que : « quel revenu minimum vous est-il nécessaire pour joindre les deux bouts ? » Au contraire, la seconde approche s'appuie sur des critères directement observables et peut être absolue ou relative. La pauvreté absolue présuppose l'estimation d'un panier de biens minimal qu'il faut consommer pour survivre. À l'origine, il s'agit surtout de besoins alimentaires, mais il est possible par des développements récents dans la mesure du bien-être, d'utiliser le revenu comme outil de détermination des inégalités absolues. Dans la conception relative de la pauvreté, on présuppose l'existence d'un niveau de vie jugé normal dans le pays : les pauvres correspondent à la population qui ne peut y accéder. Ici, c'est moins le niveau que l'écart entre revenus qui importe. A l'instar des autres pays de l'Union Européenne et contrairement aux États-unis, la France privilégie des indicateurs relatifs. Les définitions du seuil de pauvreté divergent ici encore et le choix comporte toujours une part d'arbitraire. Il correspond en France à la demi-médiane du revenu par unité de consommation. Statistiquement robuste selon l'INSEE et autorisant des comparaisons plus fiables dans le temps et dans l'espace, c'est cet indicateur qui est donc utilisé ici. La notion d'unité de consommation permet de

de la population en dessous du seuil de pauvreté s'élèverait à 17 % (soit 10 millions d'individus). Grâce au dispositif en place, environ 10 % de cette population franchit ce seuil théorique. Le but de notre nouveau système est que l'allocation personnelle perçue par les plus défavorisés, particulièrement les 7 % de la population demeurant « pauvres », permettent de dépasser le seuil de pauvreté monétaire relative.

Mais comment tester la pertinence et l'efficacité d'un tel système de redistribution, au-delà de l'intuition de nos hypothèses de départ ? En menant une enquête de comportement en vue de tester la réaction des gens face à un tel dispositif. Cette enquête, confiée à un organisme spécialisé[9], a été possible grâce au soutien de la MAIF. Elle a été réalisée en avril-mai 2003 auprès de 522 adultes de la région PACA. Seules les personnes dont le foyer fiscal de rattachement paie l'impôt sur le revenu ont été questionnées. La méthode utilisée pour cette enquête comportementale est celle de l'interview par un entretien semi-directif, conduit au domicile des personnes interrogées[10].

Dans un premier temps, l'enquête consiste à mettre

---

comparer les revenus de ménages de tailles différentes : on compte une uc pour le premier adulte, 0,5 uc pour chaque autre membre du ménage de 14 ans et plus, 0,3 uc pour chaque enfant de moins de 14 ans.

9 Carniel Marketing, Marseille.

10 Le protocole de l'enquête inclut une formation d'une journée pour les douze enquêteurs afin d'éviter le biais de l'interview. Sur les questions relatives à ce biais nous renvoyons à Mitchell et Carson, *Using surveys to valuate public goods : the contingent valuation method*, Wasington DC, Resources For the Future, 1989. Une enquête pilote a également réalisée avant de lancer l'enquête générale, pour s'assurer de la validité du questionnaire élaboré et pour prendre acte des principales questions relatives à l'instauration d'un tel système : chaque enquêteur dispose donc, en plus des schémas explicatifs, d'une liste de réponses types relativement aux questions les plus répandues.

en situation réelle la personne interrogée, en lui proposant de définir le groupe[11] de personnes auquel elle souhaite appartenir, plus précisément les caractéristiques qu'elle souhaiterait voir partagées avec les personnes de son groupe de redistribution. Le questionnaire comprend quatre principales caractéristiques de la proximité : le lieu de vie, le cadre professionnel, le mode de vie et l'engagement social. Chacune de ces caractéristiques se trouve elle-même détaillée. La personne choisit une ou plusieurs caractéristiques (au maximum deux) qu'elle souhaiterait partager avec les personnes de son groupe. Au final, en tenant compte du choix que la personne a effectué, l'enquêteur lui demande de nommer le groupe de personnes qu'elle souhaite aider.

Dans un second temps, l'enquête doit faire révéler à chaque personne interrogée la contribution qu'elle souhaite réellement apporter pour aider les membres les plus démunis de son groupe. Pour l'aider à déterminer l'importance de sa contribution, trois règles de fonctionnement possible lui sont proposées : la règle A consiste à donner la totalité de son allocation de base en faveur des personnes les plus démunies de son groupe ; la règle B revient à donner la moitié de son allocation de base et à conserver l'autre moitié ; enfin, la règle C illustre le choix de la personne de ne rien offrir de son allocation de base aux plus démunis de son groupe, mais d'en conserver une part maximale.

Compte tenu de différents montants de l'allocation de base A présentés, il est alors demandé à la personne interrogée de choisir l'une de ces règles de fonctionnement, sachant qu'elle peut en changer d'un montant à l'autre. De plus, nous avons choisi d'introduire un mécanisme incitatif à la générosité, à travers une taxe fiscale imposée sur la part que la personne souhaite conserver. Aux variations de A, se superpose donc un

---

11 Nous avons choisi de retenir pour le questionnaire le terme de groupe plutôt que celui de mutuelle en vue d'éviter tout risque de confusion avec les mutuelles déjà existantes d'assurance ou de santé.

taux de taxation t. Nous avons retenu quatre différents taux. Le premier taux proposé est de 50 %. Cela signifie que sur la part que la personne choisit de conserver, en optant pour la règle B ou la règle C, 50 % de cette somme lui sera prélevé. Pour un montant de 100 euros par exemple, si la personne choisit la règle C, consistant à ne rien redistribuer aux plus démunis de son groupe, la somme qui lui sera effectivement reversée, ne sera pas de 100 euros mais de 50 euros. Parallèlement, en choisissant la règle B, c'est-à-dire en offrant la moitié de l'allocation de base proposée et en conservant l'autre moitié, la personne se verra reversée, pour un même montant de 100 euros, 50 % de la moitié qu'elle décide de garder, soit 25 euros. Les trois autres taux proposés sont respectivement de 75 %, de 25 % et de 0 %.

À ces quatre différents taux de taxation correspondent quatre différents tableaux qui sont successivement soumis à la personne interrogée. Chaque tableau associe les trois règles de comportement possible (A, B ou C) à chacun des treize différents montants de l'allocation de base qui varie de 20 euros à 260 euros (de 20 en 20 euros). De plus, pour éviter tout calcul à la personne interrogée et pour s'assurer que le mécanisme soit bien compris, chaque tableau indique les conséquences monétaires résultant du choix de chacune des trois règles de fonctionnement. Montant après montant, la personne visualise, pour chacune des trois règles, la part qui sera versée aux plus démunis de la mutuelle, la part qui retournera à l'État et celle qui sera effectivement conservée. Ainsi, quelque soit le montant alloué de A ou le taux t en vigueur, la personne possède des informations claires et visibles quant aux conséquences de son choix de règle. Analysons maintenant les résultats de l'enquête.

Le premier résultat, auquel nous nous attendions, a déjà été perçu lors de l'enquête pilote. Il correspond à l'analyse d'un comportement type : plus le montant de l'allocation de base est faible, plus la générosité est grande. Parallèlement, plus le taux de taxation est important et plus l'aide est généreuse. La générosité est donc bien fonction de A et de t. Mais il est surtout intéressant de

noter que sur l'ensemble des réponses qui nous ont été communiquées, nous pouvons déduire une « loi » comportementale robuste car unanimement vérifiée : le taux de générosité ne s'accroît jamais quand l'allocation de base *A* augmente. En revanche le taux de générosité s'accroît avec le taux de taxation t. Aux deux extrêmes apparaissent donc, et de manière robuste, deux comportements opposés : un comportement altruiste, qui inclut une dimension normative prenant en compte le bien-être de l'autre, et un comportement égoïste, typique de celui de l'homo œconomicus qui cherche à maximiser son utilité, et ici son gain monétaire. Entre ces deux comportements, reste à évaluer les zones intermédiaires, plus difficilement appréhendables[12].

Au-delà de la confirmation de l'intuition de départ, apparaît donc un double comportement type se traduisant, dans nos données, par la co-présence significative d'un raisonnement à la fois altruiste et rationaliste.

Le second type de résultat auquel nous nous intéresserons concerne cette fois-ci l'issue finale du dispositif de l'allocation personnelle : la situation des plus défavorisés peut-elle être singulièrement améliorée ? Compte tenu des premières estimations, nous sommes tenus de répondre par l'affirmative. Sachant en effet que nous disposons du même volume de ressources que le système actuel, soit environ 53 milliards d'euros, chaque personne adulte est donc à même de percevoir une allocation de base d'un montant mensuels de 114 euros. Or, pour un taux de taxation de 50 % et une allocation de 100 euros, le volume mobilisé de ressources excède de plus de 60 % les ressources minimales nécessaires à

---

12 Il nous faudra analyser plus en détail ces deux comportements, en particulier dans la perspective du comportement altruiste néoclassique : en prenant en compte et en intégrant la fonction d'utilité de l'autre dans la fonction d'utilité des riches, nous pourrons comparer et confronter nos résultats à ceux de la théorie standard et voir si le modèle néoclassique est suffisamment robuste pour une interprétation de nos données.

l'élimination de la pauvreté. Nous rappelons que dans le système actuel, sur les 53 milliards d'euros destinés à l'assistance, seuls 10 milliards sont véritablement réservés aux plus défavorisés. Néanmoins, malgré cet effort redistributif global, 7 % de personnes se situent encore en-dessous du seuil de pauvreté. Pour endiguer ce phénomène de pauvreté, il faudrait combler un déficit de 5 milliards d'euros. Or, dans le mécanisme de l'allocation personnelle, d'après les résultats de l'enquête de comportement, la générosité est suffisamment sollicitée pour permettre, sans augmenter l'effort de solidarité, de combler ce déficit et d'atteindre ainsi l'objectif de base : faire franchir le seuil de pauvreté aux 4 millions de personne vivant encore sous ce seuil. Un mécanisme de redistribution, fondé sur l'idéal mutualiste, apparaît plus efficace que le système actuel de lutte contre la pauvreté.

III. Confronter les soupçons théoriques aux résultats empiriques

Nous proposons d'analyser maintenant les principaux soupçons qui pèsent sur ce mécanisme, à la lumière des résultats obtenus ainsi que des hypothèses de fonctionnement que nous tenterons d'approfondir. Le premier soupçon porte sur la notion même de générosité : face à des résultats bruts affichant un tel score, on peut légitimement s'interroger sur ce « consentement à donner ». N'avons – nous pas surestimé le potentiel de générosité ?[13] Il est vrai que, dans le nouveau système de redistribution que nous proposons, la solidarité globale est supposée être considérablement accrue par rapport au système actuel, qui ne mobilise que le sentiment

[13] Sur la question des biais relatifs aux enquêtes de type « consentement à payer », nous renvoyons Mitchell et Carson, Cf. note 9. Sans rentrer dans des analyses détaillées, nous dirons simplement ici que le résultat général précédemment exposé relatif au volume de redistribution des ressources, calculé à partir des données brutes, a été minoré relativement à ce biais.

d'appartenance nationale. La générosité humaine nous semble d'autant mieux sollicitée lorsqu'elle emprunte les connexions personnelles (affectives et électives) qui caractérisent le sentiment de proximité. En fait, il faut préciser que la générosité dont il est question ici est effectivement de la même nature que la générosité que nous avons pour nos proches : une générosité durable, par opposition à une générosité ponctuelle et fluctuante, occasionnée par un sentiment de compassion à l'issue d'une campagne pour une grande cause par exemple. Ce deuxième type de générosité, se traduisant par l'adhésion à différentes associations du marché de la charité, n'est pas le socle adéquate sur lequel peut s'ériger une solidarité durable. Nous postulons donc, l'existence d'une générosité durable qu'Alain Leroux[14] nomme *générosité sympathique* par opposition à la *générosité empathique* précédemment évoquée. C'est ce type de générosité que la mutuelle permet d'institutionnaliser.

Dès lors, face à la persistance de la pauvreté en France, nous ne souhaitons pas accroître l'effort de solidarité nationale : il ne s'agit pas d'un manque de générosité, mais d'une défaillance institutionnelle. L'hypothèse de départ n'est pas que les gens sont insuffisamment généreux, mais plutôt que l'institution actuelle ne réussit pas à capter notre générosité sympathique. La nature humaine n'est donc pas à incriminer : au contraire, pour qu'un tel dispositif fonctionne, les personnes doivent continuer à se comporter comme elles ont l'habitude de le faire, ni plus, ni moins.

D'ailleurs, une analyse plus approfondie des résultats de l'enquête ci-dessus invoqués, distinguant les personnes α qui perçoivent actuellement des aides (allocations familiales, allocation logement…), des personnes β qui n'en ont aucune, fait apparaître un phénomène intéressant : si les personnes α décidaient de conserver la totalité des allocations de base en vue de

---

14 Cf. *L'allocation personnelle*, Paris, PUF, ouvrage à paraître en octobre 2004.

compenser la perte des allocations perçues dans le système actuel, elle ne conserveraient au maximum que les deux tiers des aides actuelles qui leur sont allouées. Or, malgré la perte à laquelle elles sont d'entrée de jeu confrontées, ces personnes α choisissent néanmoins, pour plus de la moitié d'entre eux, de se dessaisir de la moitié de leur allocation de base en faveur des plus démunis de leur groupe. Parallèlement, et pour contrebalancer l'effet précédent, on observe que les personnes β, qui ne perçoivent aucune aide dans le système actuellement en place, et qui ne sont nullement menacées de pauvreté, conservent, après taxation fiscale, près de 15 % des ressources. Faut-il s'en indigner ? Non, car il ne s'agit pas de revendiquer davantage de « morale » : on ne peut ni vanter la générosité vertueuse des personnes α, ni blâmer les personnes β pour s'octroyer une part des aides. Dans chacun des deux groupes et dans chacun des deux dispositifs la nature humaine est bien la même. C'est la manière dont la générosité de chacun est institutionnellement sollicitée qui diffère : plutôt qu'un strict droit à une allocation, dont rien ne légitime le refus dans le système actuel, nous préférons garantir le libre choix, des personnes à aider et du montant redistribué.

En outre, le mécanisme de l'allocation personnelle, faisant appel à la générosité sympathique, ne vient pas se substituer aux différentes associations caritatives, mais au seul mécanisme d'assistance actuellement en place. D'ailleurs, nous précisons que pour adhérer à une mutuelle de redistribution, il ne suffit pas d'épouser la cause des adhérents, mais de partager une caractéristique ou une pratique commune avec les sociétaires. Par exemple, avoir de la compassion pour les familles monoparentales ne suffit pas pour adhérer à une mutuelle de familles monoparentales : c'est une caractéristiques que l'on doit avoir en partage. Ceci permet également aux personnes actuellement « ciblées » dans le dispositif de l'État-providence, en tant que « personnes âgées » ou « personnes handicapées » de s'exprimer précisément sur un mode autre que celui de la vieillesse ou du handicap, et de partager avec d'autres,

plus jeunes ou valides, des caractéristiques communes comme le lieu de vie ou comme une activité culturelle ou un engagement social. Dans le mécanisme de l'allocation personnelle, il n'est plus question, pour avoir droit à une aide, de devoir impérativement se ranger sous l'égide de catégories bien limitées et stigmatisantes pour ceux qui sont ainsi désignés. Il ne s'agit pas d'exclure mais de rassembler sous les traits d'une caractéristique propre à chaque mutuelle.

Un second soupçon porte néanmoins sur la procédure de base : que penser d'un système où les riches perçoivent la même allocation de base que les plus démunis ? Dans notre société où le sentiment individualiste est déjà fortement ancré, le mécanisme de l'allocation personnelle ne risque-t-il pas d'accroître encore davantage ce sentiment, et même de permettre un détournement des ressources de l'assistance au profit de ceux qui n'en n'auraient nullement besoin ? Sur ce point, nous nous référerons au système actuel : sur l'enveloppe globale destinée à l'assistance, 8 milliards d'euros sont affectés au 53 % de la population payant l'impôt sur le revenu, et 35 milliards d'euros sont perçus par la population intermédiaire. Dans le mécanisme de l'allocation personnelle, le montant maximal qui pourrait être « détourné » par la population la moins nécessiteuse est taxé. Ainsi, pour un taux de taxation de 50 %, la moitié de la population la moins nécessiteuse pourrait, en supposant une générosité nulle, absorber 25 % maximum des ressources. Pourtant, d'après les données de l'enquête, il apparaît clairement que cette population choisit de reverser de son plein gré une part de son allocation de base. Si la comparaison avec le système actuel a un sens, c'est uniquement sur la base du montant global qui est effectivement conservé par ces personnes, après le prélèvement fiscal à la source. Or, d'après l'analyse des résultats, la part conservée par la population payant l'impôt sur le revenu et n'ayant aucune aide dans le système actuel représente moins des 8 milliards d'aides actuellement perçues. Nous l'estimons en effet à 6 milliard d'euros. Quant à la population

intermédiaire, elle accepte de se dessaisir de 3 milliards d'euros, par rapport au montant global qu'il lui est alloué dans le système actuel. Faisons donc les calculs : ces 3 milliards d'euros s'ajoutant aux 2 milliards d'euros reversés par la population payant l'impôt sur le revenu, ceci explique au total que puisse se combler, dans le mécanisme de l'allocation personnelle, les 5 milliards d'euros manquant au système actuel pour éradiquer la pauvreté. Sur le terrain des chiffres, la suspicion éthique laisse la place à une véritable comparaison arithmétique. L'élimination de la pauvreté ne saurait se faire au profit des riches[15].

Pourtant, une autre inquiétude demeure : est-il vraiment souhaitable de substituer à l'objectivité des critères, un dispositif fondé sur la subjectivité des situations personnelles ? Revenons donc sur la manière dont fonctionne notre système actuel : ce n'est pas tant la pauvreté qui y est visée que le sujet qui l'éprouve. Les différentes mesures qui accompagnent la création des allocations multiples visent à rendre objectives les circonstances de la vie subjectivement vécue, et se concentre donc sur les manifestations de la pauvreté. De plus, à ce critère d'objectivité se juxtapose un principe d'égalité de traitement se traduisant par une égalité de montant entre les aides versées, indépendamment de la situation pourtant très personnelle de chacun. Néanmoins, ces critères s'avèrent insuffisants pour éradiquer la pauvreté en France, et tout aussi inopérants face à l'exclusion sociale.

Ainsi le RMI, originairement conçu pour assurer la transition entre emploi et chômage, est devenu une allocation centrale dans le dispositif de lutte contre la pauvreté. Il est désormais perçu, par les plus pauvres,

---

15 Dans son ouvrage à paraître, Alain Leroux donne une évaluation précise des parts conservées, cédées, et taxées pour chacune des différentes populations (menacée de pauvreté, payant l'impôt sur le revenu ou intermédiaire). Il compare dans un tableau récapitulatif les transferts de ressources dans chacun des deux mécanismes de redistribution.

comme une allocation parmi d'autres, la finalité de l'insertion ne pouvant plus être assurée dans une société où le plein-emploi relève du mythe. En outre, le terme même d'insertion n'a pas la même signification pour chacun, relativement à son âge ou à sa santé. Par hypothèse, les personnes âgées et les personnes handicapées ne peuvent chercher à s'insérer dans la dynamique sociale la plus forte mais s'efforcent au contraire de ne pas se désinsérer. Il faut admettre que, malgré les textes des lois, nombre de personnes handicapées jeunes et adultes pris en charge par l'aide sociale, restent encore largement confrontés à l'exclusion sociale et professionnelle. Plutôt que de faire appel aux quotas d'emplois réservés, les entreprises privées préfèrent souvent payer des amendes. Une partie de la population de l'aide sociale est donc encore ignorée ou discriminée.

Car le principe d'égalité est concurrencé par un principe opposé : celui de l'efficacité. Depuis l'avènement de la logique productiviste, on trouve l'irréductible opposition dans la littérature économique entre efficacité et équité. Or, la priorité a été donnée bien souvent à l'efficacité à tout prix, quels que soient les coûts sociaux qui en découlaient inévitablement. Des politiques sociales se sont alors mises en place pour essayer de pallier les dégâts du progrès et venir en aide aux laissés - pour - compte de la croissance, sans s'intéresser aux véritables causes de la pauvreté ou de l'exclusion.

On peut également s'interroger sur le statut des allocations familiales, distribuées de manière égalitaire à toutes les populations, alors que les familles monoparentales sont les plus touchées par la paupérisation. Enfin, signalons le cas de l'allocation de parent isolé (API) concernant les familles monoparentales, révélatrice des effets pervers pouvant être engendrés par une allocation d'assistance soumise au principe de spécialisation. Créée en 1976, cette allocation différentielle vise toute personne assumant seule, quel que soit son statut juridique, la charge d'un ou de plusieurs enfants. Or, sortir de l'isolement, c'est renoncer

au droit à cette prestation. De plus, de par son montant élevé, (70 % du SMIC) elle peut enfermer le bénéficiaire dans une situation de dépendance et le désinciter à chercher les moyens de s'en sortir seul. Assistance – dépendance – exclusion, on assiste à l'établissement d'une relation causale qui fait l'objet du débat sur l'assistance public depuis un siècle. Mentionnons également le problème des preuves de l'isolement à fournir.

Il importe donc d'inventer de nouveaux espaces de légitimité qui échappent à ce cercle vicieux. À ce titre, le dialogue avec les pauvres est instructif : l'essentiel des récits de vie se concentre sur des problèmes de relations humaines et non pas sur des éléments d'ordre matériel. La première souffrance vient des différentes humiliations que ces individus subissent en permanence et qui commencent dès la fréquentation de l'école. Face à de telles situations, pour les plus pauvres, la considération sociale s'acquiert autrement que par une simple possession d'objets : il importe de revenir à des considérations éthiques sur les rapports interindividuels.

Si l'on admet que notre système de lutte contre la pauvreté n'est plus adapté au nouveau visage de la pauvreté, alors il devient du même coup plus aisé d'envisager l'idée d'un mécanisme fondé sur la subjectivité des critères et l'ajustement des prestations relativement à la situation de chacun. Pour contrer le risque de perversion, lié à la liberté des personnes dans la répartition des aides, nous insistons sur l'existence d'un cadre réglementaire. L'aspect qui nous importe est celui de la décentralisation, incitant la procédure de redistribution à se caler au plus près des personnes à aider. Ceci nous semble être la meilleure manière d'apprécier au plus juste la situation de chacun, de manière à ce que l'aide apportée soit appropriée. Le dialogue de face à face entre le sociétaire en situation de demande et le représentant de la mutuelle, constitue la base de la procédure. À ce titre, des consignes spécifiques d'évaluation seront mises en place pas les mutuelles pour guider l'évaluation des situations et

arbitrer au cas par cas du montant à allouer. Ce processus d'écoute et d'échange nous semble être un atout décisif pour centrer les ressources sur les plus démunies et parer aux situations d'urgence. Un investissement humain est donc requis au sein de chaque mutuelle[16].

Conclusion

Dans l'histoire de la lutte contre la pauvreté, on distingue trois types de régulation d'une société : l'ordre naturel, le marché, l'État. Si l'on adopte la régulation par l'ordre naturel, il n'y a rien à faire pour lutter contre la pauvreté, si ce n'est laisser jouer la nature qui, éventuellement, reprend par la mort ses droits et rétablit l'équilibre. Dans la perspective d'une la régulation par le marché, n'importe quel individu libre sur un marché libre doit pouvoir, s'il le veut, s'intégrer dans le système économique. Pour les individus connaissant des handicaps dont ils ne sont pas responsables, une politique d'égalisation des chances est prévue. La société les fait accéder au marché mais, s'ils ne s'insèrent pas, ce sera leur faute, et la société sera quitte. Enfin, si l'on adopte la nécessité de l'intervention de l'État pour pallier les insuffisances du marché, la pauvreté est considérée comme involontaire, et la société a le devoir moral de porter secours à ses exclus.

En résumé, « les conceptions de l'économie politique nées de la modernité se sont prolongées jusqu'à nous, et les solutions proposées de nos jours pour lutter contre la pauvreté n'ont guère changé. Elles alternent dans les pays industrialisés entre une social-démocratie généreuse et un néo-libéralisme plus ou moins sauvage »[17]. Pourtant, en dépit de toutes les formules

---

16 Cette notion d'investissement humain est fondamentale dans notre dispositif et fait l'objet d'un chapitre de l'ouvrage à paraître d'Alain Leroux, *L'allocation personnelle*, *op. cit.*

17 Telle est l'analyse de Patrick Gaboriau, « Pauvreté et exclusion », *Encyclopédie Universalis*, 2002, (www.universalis.fr).

expérimentées, la pauvreté subsiste toujours, et même s'accroît. Mais comment tolérer que certains, faute de revenus suffisants, puissent manquer de l'essentiel (logement, nourriture ou vêtements) ? Longtemps, on a cru que la croissance économique suffirait à régler le problème : produire davantage de richesses permettrait, pensait-on, d'en finir tôt ou tard avec la pauvreté. C'était une illusion, car, dans une société où le revenu et les droits sociaux, pour l'essentiel, proviennent du travail et de la propriété, ceux qui sont dépourvus de l'un et de l'autre sont du même coup privés de revenus. « Et, même si le droit au travail est inscrit dans la Constitution française (mais aussi dans la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948) en tant que droit fondamental de l'homme, dans la réalité, le chômage, les handicaps personnels ou tout simplement les circonstances de la vie font que bon nombre de citoyens, même dans les sociétés riches, ne disposent pas de revenus personnels suffisants issus d'une activité professionnelle présente ou passée »[18].

Certes, l'aide sociale a longtemps permis de parer au plus pressé, qu'il s'agisse des bons d'achat ou de l'aide médicale gratuite accordés en France par les centres communaux d'action sociale (C.C.A.S., les anciens bureaux d'aide sociale, etc). Mais, outre « le caractère stigmatisant de ces secours d'urgence, cette réponse au coup par coup s'est révélée de plus en plus inadaptée face aux problèmes posés par le chômage de masse », par la transformation des structures sociales et, plus généralement, par la complexification croissante de la société. L'accumulation de mesures d'assistance a permis de réparer quelques injustices insupportables, mais sans parvenir à éradiquer la pauvreté : à peine un problème plus ou moins bien solutionné, surgit une autre situation d'urgence, en raison des changements au sein même de la société. « Ne serait-il pas plus simple alors, et beaucoup

---

18 Nous citons et renvoyons ici ainsi que sur l'analyse de l'aide sociale à l'article de Denis Clerc, « Pauvreté et revenus minima », *Encyclopédie Universalis*, 2002.

plus efficace au fond, d'instaurer et d'accepter l'idée d'un droit universel au revenu, indépendant du travail ? »

Ce principe d'une séparation du travail et d'un droit à un revenu est au fondement du mécanisme de l'*allocation universelle*, dont s'inspire l'allocation personnelle, et dont le plus ardent défenseur est Philippe Van Parijs[19]. L'allocation universelle consisterait en un revenu versé inconditionnellement à tout individu (citoyen ou résident), sans égard à ses ressources financières. L'une des principales divergences entre l'allocation personnelle et l'allocation universelle, porte sur la finalité de chacun de ces mécanismes : si le premier est destiné à éradiquer la pauvreté en France, le second affiche prioritairement une visée éthique, fondée sur le souci d'assurer à chacun une *liberté réelle* (et non point formelle) dont la meilleure expression en mesure concrète serait l'allocation universelle (sous le nom de *basic income*.)[20].

---

19 Nous renvoyons à son ouvrage *Real Freedom for All*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

20 Bien que plusieurs protagonistes de l'allocation universelle y voient un moyen important de redistribuer les revenus en faveur des plus démunis, il est important de souligner dans la définition proposée par Philippe Van Parijs, que l'effet premier de l'allocation universelle est de verser à toutes et à tous, aux riches comme aux pauvres, le même niveau de revenu de base (*basic income*). Il n'est donc pas ici question de redistribuer les revenus des personnes à revenus élevés vers les personnes à faibles revenus, contrairement à une mesure d'assistance qui vise expressément à répondre aux besoins des plus démunis par le biais des impôts et taxes versés par le reste de la population. Sur le plan strictement financier, et en faisant abstraction de la possibilité de cumuler des revenus de travail, l'introduction d'une allocation universelle n'opère pas a priori de redistribution verticale des revenus, c'est-à-dire du haut vers le bas de l'échelle des revenus. A ce titre la précision apportée par Philippe Van Parijs est fondamentale : « l'objectif, ne l'oublions pas, n'est pas de réduire l'inégalité ou la pauvreté statiquement conçues, mais de modifier la structure des incitants ». Cf. Bruno Gilain et Philippe Van Parijs, « Un Scénario à court terme et son

L'avantage majeur de l'allocation personnelle tient surtout au fait que les problèmes de pauvreté et de redistribution se jouent au niveau de la personne dans son entier, considérée dans son environnement, dans son vécu et dans l'évaluation de son devenir. Pour parvenir à une meilleure direction de l'aide, plus attentive aux besoins tels qu'ils sont perçus, il apparaît souhaitable que ce soient des *proches* qui prennent en charge leur évaluation. Les sociétaires d'une même mutuelle, à travers cette caractéristique identitaire qui les lient, sont ces proches, assurant la prise en compte de la singularité des situations. De plus, contrairement au système actuel, l'allocation personnelle, en sollicitant et en exigeant cette caractéristique identitaire commune aux sociétaires d'une même mutuelle de redistribution, participe à la cohésion du lien social et tend à renforcer le sentiment de responsabilité. L'idéal mutualiste est donc au cœur de ce nouveau dispositif. Appliquée au domaine encore inexploré de la redistribution, la mutuelle témoigne de son potentiel de ressources quelques fois insoupçonné.

SOPHIE SWATON[21]

---

impact distributif », *La Revue du MAUSS « Vers un revenu minimum inconditionnel »*, no 7, 1er semestre 1996, p.152.

21 Groupement de Recherche en Économie Quantitative d'Aix-Marseille (GREQAM, UMR CNRS 6579), Université d'Aix-Marseille, Espace Forbin, 15-19 allée Claude Forbin, 13627 Aix en Provence Cedex 1.

BIBLIOGRAPHIE

ATKINSON T., GLAUDE M., OLIER L. (2001) : *Les inégalités économiques*, Conseil d'Analyse économique, Paris, La documentation Française.

BARILARI A. (2000) : *Le Consentement à l'impôt*, Paris, Presses de la Fondation nationale des Sciences Politiques.

EWALD F. (1996) : *Histoire de l'État Providence*, Paris, Grasset.

FUMAROLI M. (1992) : *L'État culturel, Essai sur une religion moderne*, Paris, Éditions de Fallois

GUILLEMIN O., ROUX V. (2001) : *Comment se détermine le niveau de vie d'une personne ?*, Insee première, n° 798.

HOURRIEZ J.- M., OLIER L. (1997) : *Niveau de vie et taille du ménage : estimation d'une échelle d'équivalence*, Économie et Statistique, n° 308 – 309 – 310.

INSEE (2002) : *Données sociales*, Statistique publique.

LEGENDRE N. (2001) : *La pauvreté monétaire de 70 à 96*, Synthèses revenus et patrimoine des ménages, n°47.

LEROUX A. (1995) : *Retour à l'idéologie*, Paris, PUF.

LEROUX A. (1999) : *Une société à vivre – Refonder le personnalisme*, Paris, PUF.

LEROUX A. (À paraître en 2004) : *L'allocation personnelle*, Paris, PUF.

MOUNIER E. (2000) : *Écrits sur le personnalisme*, Seuil.

Revues DREES (1995) : *Définir les inégalités*, collection mire.

Revues DREES (1995) : *Mesurer les Inégalités*, collection mire.

VAN PARIJS P. (1995) : *Real Freedom for All*, Oxford, Oxford University Press.

VAN PARIJS P. et GILAIN B., « *Un Scénario à court terme et son impact distributif* », La Revue du MAUSS, *Vers un revenu minimum inconditionnel,* no 7, 1er semestre 1996.

B) SUR LE MOUVEMENT SYNDICAL ET LA PENSÉE SOCIALISTE

PROUDHON ET LA MUTUALITÉ

À en croire les mots, des liens étroits auraient existé entre Proudhon et la mutualité : mutuellisme, mutualisme, mutualité, auraient une signification à peu près analogue. De plus, Proudhon formule la notion de mutuellisme au moment où l'histoire de la mutualité, ou plutôt des sociétés de secours mutuels, prend définitivement son envol. Pourtant, la réalité est beaucoup plus complexe : la proximité des termes et la coïncidence chronologique n'impliquent nullement une influence idéologique directe de Proudhon sur le mouvement mutualiste tel qu'il se construit sous le Second Empire et ensuite. Faut-il alors en conclure qu'il n'y a aucun lien entre Proudhon et la mutualité ? De façon paradoxale, on verra que si la plupart des mutualistes ignorent à peu près tout de Proudhon, une partie non négligeable d'entre eux se situent cependant dans un univers mental qui en est assez proche. Mais ils ne sont guère conscients de cette influence diffuse que, de son côté, Proudhon n'a jamais revendiqué.

Relisant le *Littré*, l'historien Jean Maitron constatait en 1983 que « si les mots 'mutuels, mutualiste, mutualité, mutuellisme et mutuelliste' y existaient, il ne s'y trouvait pas, en revanche le mot mutualiste » ; poursuivant son investigation, il notait que la notion de mutualisme, présente au contraire dans le *Larousse*, sous-tendait l'idée d'une « solidarité sociale ». Le père du *Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier français* relevait également le fait que dans un volume de *l'Encyclopédie socialiste, syndicale et coopérative de l'Internationale ouvrière*[1], un chapitre, consacré au penseur de Franche-Comté, traitait aussi « du mutuellisme auquel le nom de Proudhon est traditionnellement attaché ». Jean Maitron faisait enfin le constat, alors justifié, que les historiens

[1] Publiée par Compère-Morel, Paris, 1912-1921, 12 volumes.

« continuent à ignorer le mutuellisme[2] ». Ces remarques fort justes furent présentées lors d'un colloque organisé à Lyon en 1983, à l'occasion du centenaire du premier congrès national des sociétés de secours mutuels, tenu justement dans cette ville. Ce colloque scientifique donna le véritable coup d'envoi à l'histoire de la mutualité ; si quelques travaux pionniers l'avaient précédé, ils étaient en tout petit nombre et ne suscitaient qu'un intérêt minime au sein de la communauté des historiens[3]. Il est donc bien compréhensible, que Jean Maitron ait alors été tenté d'associer le mutuellisme de Proudhon au mouvement mutualiste. Toutefois, une telle démarche n'est plus possible aujourd'hui, comme nous le montrent les grandes lignes de force de l'histoire de la mutualité, histoire que l'on connaît beaucoup mieux depuis deux décennies et dont il faut évoquer ici certains aspects.

Formulé aux débuts du Second Empire, le mutuellisme de Proudhon coïncide en effet avec une phase de développement importante de l'histoire de la mutualité. Mais, répétons-le, cette coïncidence chronologique ne permet nullement de conclure à une proximité entre les deux. Ici, il convient de rappeler en quoi les sociétés de secours mutuels connaissent alors des transformations qui, à long terme, vont s'avérer décisives. À l'orée du Second Empire, Napoléon III modifie la nature des sociétés de secours mutuels en constituant, par un décret pris en mars 1852, un nouveau type de groupement mutualiste : la société approuvée. Organisée désormais sur une base géographique et non plus professionnelle

---

2 Jean Maitron, « Le *Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier français* et les mutualistes », *Autour du premier congrès des sociétés de secours mutuels. Lyon 1883-1083*, n° spécial, *Prévenir,* n° 9, mai 1984, p. 107-110.

3 Je me permets sur ce point de renvoyer à Michel Dreyfus, *Liberté, égalité, mutualité. Mutualisme et syndicalisme (1852-1967),* Paris, Éditions de l'Atelier, 350 p. où je traite de l'historiographie de la mutualité pp. 12-16 en m'interrogeant aussi sur la faible influence de Proudhon sur les sociétés de secours mutuels, notamment pp. 46-48.

comme c'était souvent le cas auparavant, la société approuvée vise à réunir toutes les classes de la population. Elle n'a plus rien à voir avec les sociétés de secours mutuels qui, jusqu'alors, rassemblaient souvent des personnes d'une même profession, ce qui les assimilait peu ou prou à une forme d'organisation pré-syndicale. Napoléon III confie la direction de ces sociétés approuvées aux notables, aux représentants de l'ordre : maires, propriétaires, entrepreneurs, avocats, médecins, notaires, parfois l'instituteur à condition qu'il professe des opinions favorables au régime. Cette « notabilisation » de la Mutualité est un succès puisqu'en 1870, la mutualité approuvée regroupe 600 000 sociétaires sur lesquels veillent 110 000 membres bienfaiteurs ; elle représente plus des trois cinquièmes des forces mutualistes de l'Hexagone. Cette mutualité de notables sera peu affectée par la défaite, sans gloire, du régime impérial à Sedan en septembre 1870. Dans les trois décennies qui suivront, les sociétés mutualistes continueront, pour autant qu'on le sache, d'être dirigées par le même type de notables ; peu à peu, ils se rapprocheront avec circonspection des valeurs de la IIIe République puis, avec une sage lenteur, ils se rallieront à ce régime.

À plus long terme, la réforme de Napoléon III introduit, bien sûr sans le savoir, une dissociation au sein du mouvement social entre ses deux composantes, l'une revendicative, l'autre gestionnaire. La branche contestataire s'organisera ultérieurement au sein du syndicalisme, et en particulier dans la CGT[4] fondée en 1895 où l'influence syndicaliste révolutionnaire sera forte jusqu'en 1914. Tout en étant modifiée par la montée du communisme, cette influence syndicaliste révolutionnaire, caractérisée par le refus de la réforme, perdurera durant l'entre-deux guerres au sein de la CGTU ; on la retrouve ensuite après la Libération dans la CGT dirigée par les communistes. Cette branche revendicative du mouvement social n'a plus rien à voir avec sa composante gestionnaire, le mutualisme qui

---

4 Cette grande division est capitale pour comprendre comment s'est forgée l'identité de la CGT.

prend en charge les besoins sociaux, à travers des pratiques de collaboration de classes, souvent proches du Parti radical. De la Commune de Paris à la Première Guerre mondiale, la mutualité est fort éloignée du mouvement ouvrier. Leurs rapports commencent à changer, mais avec une extrême lenteur, durant l'entre-deux guerres : le fait que les mutualistes comme les syndicalistes de la CGT confédérée et de la CFTC gèrent maintenant et parfois en commun les Assurances sociales[5] fait évoluer les esprits et les pratiques. L'investissement conjoint des mutualistes et des syndicalistes dans les Assurances sociales jette entre eux quelques passerelles. Mais il faudra attendre plus d'une décennie après la Libération, en fait le début des années 1960, pour que ce rapprochement entre ces deux composantes du mouvement social s'inscrive effectivement dans les faits. On ne peut décrire ici davantage cette grande division[6] mais on retiendra seulement que l'histoire de la mutualité se sépare de celle du mouvement ouvrier sous le Second Empire, au moment où Proudhon « invente » le mutuellisme.

À partir de 1860, le mouvement ouvrier qui fait ses premiers pas est largement influencé par le mutuellisme de Proudhon. On ne retracera pas davantage ici cette histoire bien connue ; on soulignera cependant que ces premières organisations ouvrières rejettent très vite les offres de coopération que leur fait l'Empire et entrent en lutte avec lui. On ne reviendra pas non plus sur la lutte qui oppose marxistes et proudhoniens au sein de la section française de l'Association internationale des travailleurs (AIT), la Première Internationale ; comme on le sait, ce conflit tourne assez vite au profit des marxistes qui ne cessent ensuite de gagner en influence sur leurs rivaux. Toutefois, l'influence proudhonienne restera forte

---

5 En revanche, les syndicalistes de la CGT unitaire (CGTU), dirigée à partir de 1931 par le communiste Benoît Frachon, dénoncent les Assurances sociales. Instaurées en 1930, ces dernières préparent, là aussi sans le savoir, la Sécurité sociale.

6 Michel Dreyfus, *op. cit.*

au sein du mouvement ouvrier français, et plus particulièrement dans sa composante syndicale, à travers de nombreuses figures dont Fernand Pelloutier est la plus illustre. La référence à Proudhon servira souvent de point de ralliement à tous les opposants au marxisme, puis au collectivisme et bientôt au guesdisme. Cette influence diffuse détermine les années de jeunesse de la CGT et elle explique, en partie au moins, son fédéralisme et sa suspicion à l'égard du politique, affirmé dès sa constitution en 1895 puis réaffirmé en 1906 dans la Charte d'Amiens. Le fédéralisme, la méfiance à l'égard de l'Etat et le rejet du politique à travers les canons de la Charte d'Amiens resteront longtemps parmi les références proclamées de la CGT. Son rejet du politique se traduit-il véritablement dans les faits à partir de 1918 ? Nous ne le pensons pas mais ceci est une autre histoire et cette question ne peut être traitée ici.

La proximité du vocabulaire ne doit pas induire en erreur : le mutuellisme de Proudhon, si influent dans l'histoire des débuts de l'AIT et à plus long terme sur le mouvement ouvrier français, n'a pratiquement plus rien à voir avec les sociétés de secours mutuels. Les projets de crédit mutuels formulés sous l'Empire par Proudhon prolongent l'histoire de la coopération après 1848 mais par leur complexité et les moyens qu'ils exigent, ils conviennent seulement à une élite ouvrière. On trouve parfois cette élite dans les sociétés de secours mutuels, toutefois la plupart d'entre elles recrutent dans d'autres milieux sociaux, beaucoup plus vastes : petite bourgeoisie, professions libérales, artisans. Comme l'écrit en 1867 le publiciste J. Bourgeois : « Le mutuellisme n'est que le drapeau d'une minime fraction de la démocratie française ; le succès apparent et momentané des hommes de cette opinion vient du fait qu'ils parlent seuls au milieu du silence des autres sectes, silence troublé de temps en temps par quelque autre protestation … Mais qu'il survienne une révolution, la faiblesse de ce parti se manifestera aussitôt et les masses socialistes obéissant à ce qui est devenu malheureusement une tradition, et une tendance de notre race se précipiteront dans la

centralisation communiste, seul système d'ailleurs qui puisse permettre quelque tentative d'organisation au lendemain d'une révolution[7] ».

Ce mutuellisme n'a donc pas de lien avec le groupe social des notables qui, au même moment, et avec la bénédiction du pouvoir, prend la direction des sociétés de secours mutuels. On connaît d'ailleurs encore bien mal ces derniers aujourd'hui. Une chose est sûre : ils sont liés au pouvoir en place et si on voulait les décrire de façon plus précise, il faudrait aller les chercher en province chez les maires — nommés alors par le pouvoir — les conseillers généraux, etc. ainsi peut-être aussi que chez ces notables catholiques, tels que Armand de Melun, si chers à Frédéric Le Play. Les rares monographies traitant de l'histoire de la mutualité sous Napoléon III le montrent : ce sont pour la plupart des maires, des conseillers généraux, des médecins, des notaires, etc. qui accèdent alors à la tête des sociétés de secours mutuels ; on le voit en Charente-Inférieure, en Loire-Inférieure, dans les Pyrénées-Orientales ou dans l'Hérault[8]. On y rencontre aussi, mais plus rarement, quelques représentants de l'aristocratie ouvrière et en particulier des ouvriers qualifiés : ouvrier bijoutier à Lyon, Auguste Bléton est un parfait représentant de cette catégorie. Ouvrier qualifié, aristocratie ouvrière : dans ce milieu où l'influence proudhonienne est réelle, les sociétés de secours mutuels et Proudhon pourraient-ils être amenés à se rejoindre ? En aucun cas. Pivot de la mutualité lyonnaise, Auguste Bléton, est le promoteur du Comité général de sociétés de secours mutuels du Rhône, une des premières formes d'organisation mutualiste existant à l'échelon départemental, créée à Lyon en novembre 1871 au lendemain de la Commune. Mais il est aux antipodes du milieu

---

7 J. Bourgeois, *Le catholicisme et les questions sociales*, pp 60-61, cité par Georges Weill, *Histoire du mouvement social en France (1852-1924)*, Paris, F Alcan, 1924, p. 117.

8 Les études monographiques traitant de la mutualité dans ces quatre départements sont unanimes à montrer l'existence de ces notables.

proudhonien comme de la Première Internationale : en revanche, il bénéficie du soutien de la bourgeoisie catholique lyonnaise conservatrice par le biais de personnalités comme le professeur de droit Paul Rougier[9].

Dans les dernières années de l'Empire, Proudhon exerce une influence reconnue sur des militants qui se réclament du mutuellisme ; mais ce, à l'heure où ces militants prennent leur distance à l'égard des sociétés de secours mutuels, tout en se situant au contraire de plus en plus dans la mouvance du mouvement ouvrier. Ainsi, Henri Tolain (1828-1897) exerce d'abord des responsabilités au sein de plusieurs sociétés de secours mutuels, ce qui lui vaut de conduire une délégation ouvrière à l'Exposition universelle de Londres en 1862 ; comme on le sait, de cette réunion naîtra deux ans plus tard la Première Internationale. Dans sa création de cette dernière, Eugène Varlin, a également un rôle décisif : ayant débuté comme relieur en 1857, il fonde la Société civile des relieurs, société de secours mutuels mixte réunissant ouvriers et patrons. Il en est exclu en 1865, à la suite d'une grève. Il crée alors la Société d'épargne et de crédit mutuels des ouvriers relieurs dont il devient le président. Avec Hippolyte Clémence, un des adhérents de la première heure de l'AIT, Auguste Passedouet et Pierre Vinçart, Eugène Varlin publie à partir de 1865, *La Mutualité*, « journal des travailleurs des sociétés coopératives et de secours mutuels » ; cette publication rencontre un certain écho en milieu ouvrier. Eugène Varlin participe ensuite à la Commune à l'issue de laquelle il est fusillé[10].

Dans ces années de l'Empire finissant, les liens entre coopérateurs et mutualistes sont souvent difficiles à

---

9 Jean Bennet, *Biographies de personnalités mutualistes (XIXe-XXe siècle)*, Paris, Mutualité française, 1987.

10 Sur ces militants, cf. le *Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier français*, 3e série, dirigé par Jean Maitron, Paris, Editions Ouvrières. Cf. également, Michel Cordillot, *Eugène Varlin. Chronique d'un espoir assassiné,* Paris, Editions Ouvrières, 1991, 266 p.

démêler. L'influence de Proudhon est réelle sur le mouvement ouvrier mais les militants qui s'en réclament se détachent du mouvement mutualiste, de plus en plus conservateur, intégré et en quelque sorte officiel. Proudhon meurt en 1865 ; toute porte à croire qu'il ne s'est pas identifié à la mutualité approuvée. Il n'en parle pas, il ne s'y est jamais intéressé. Sur le plan des personnes comme de l'action publique, tout va dans le même sens, celui de la séparation entre le mutuellisme proudhonien et le mutualisme. Si l'observation se porte sur la mutualité de notables, les choses sont aussi claires : les notables mutualistes ne se recommandent jamais de la pensée de Proudhon qu'ils ignorent complètement. Il en ira de même ultérieurement : Proudhon n'apparaît à aucun moment de l'histoire de la mutualité. Inversement Fernand Pelloutier et Léon Jouhaux, ces deux figures marquantes du syndicalisme français y feront référence. Que ce soit ou non à juste titre, importe peu : des syndicalistes peuvent se réclamer de Proudhon, ce n'est jamais le cas pour les mutualistes.

Moment essentiel dans la constitution du mouvement ouvrier puis, ultérieurement, dans sa mémoire collective, la Commune est au contraire un non-évènement absolu pour la mutualité : elle n'attend qu'une chose, le retour à l'ordre. Dans l'Est parisien, lieu géographiquement proche de la Commune s'il en fut, les sociétés de secours mutuels approuvées qui existent dans cet arrondissement, comme dans l'ensemble de la capitale, ne prennent aucune part à l'événement. Puis, la victoire définitive du marxisme sur le proudhonisme au sein de ce qui reste de l'AIT n'empêche pas une forte influence de ce dernier au sein du mouvement syndical, dans sa période de reconstitution durant la décennie 1870. Là encore, l'examen de cette période grise de l'histoire de la mutualité révèle, en creux, une absence complète de l'idéologie proudhonienne : si, dans ces années, il fallait citer une figure importante pour les mutualistes, ce serait bien davantage celle de Jean Barberet. Proche de l'AIT à la fin de l'Empire, Jean Barberet, après avoir participé brièvement à la Commune, est devenu le principal représentant de la tendance la

plus réformiste du mouvement ouvrier renaissant. En 1876, il est l'organisateur du premier congrès ouvrier tenu depuis la Commune, à Paris ; il opte ensuite pour une orientation de plus en plus modérée qui se transforme au début des années 1880 en une défense de la collaboration de classe. Il entre alors au ministère de l'Intérieur comme chef administratif du service des sociétés professionnelles et va être, durant deux décennies, un des principaux artisans de la républicanisation de la mutualité. Cette action s'effectuera sur des bases idéologiques proches du solidarisme, énoncé par Léon Bourgeois en 1896 et mis en pratique par le Parti républicain radical, constitué cinq ans plus tard ; inutile de dire que Proudhon est absent de tout ceci. L'affaire semble donc entendue et la mutualité n'aurait rien à voir avec le penseur franc comtois.

Pourtant si une telle affirmation est indiscutable, sur le plan historique, elle l'est beaucoup moins si l'on examine trois grands principes de base de la mutualité qui ont longtemps sous-tendu son action.

Depuis ses origines, la mutualité s'est toujours réclamée, parmi ses valeurs essentielles, de la démocratie et du fédéralisme ; par ailleurs, on constate chez elle une opposition récurrente ou du moins une grande réticence à l'égard de l'État. Démocratie d'abord, dans la mesure où la prise en main par les sociétaires mutualistes de leurs propres affaires est une caractéristique commune à la plupart des sociétés de secours mutuels, dès leurs origines, dès leur apparition à la veille de la Révolution française. La place me manque ici pour montrer combien ce principe a pu subir des entorses : la principale est justement constituée par cette mutualité de notables, si puissante sous le Second Empire. Toutefois, en dépit de cet épisode, cette notion d'autonomie, bien présente en mutualité avant 1852, le reste ensuite : sa phase de notabilisation la remet en question, l'interroge mais ne la supprime pas. L'autonomie est une notion sans cesse affirmée dans les statuts des premières sociétés de secours mutuels, depuis le début du XIXe siècle ; elle continue à l'être beaucoup plus tard. Dès lors qu'il paie régulièrement ses cotisations, chaque sociétaire peut

prendre part à la bonne marche de son groupement : participation à l'assemblée générale, élection de ses responsables, contrôle de la gestion. Cet état d'esprit reste encore valable aujourd'hui dans une certaine mesure et les mutuelles actuelles s'efforcent en tout cas de la défendre.

Il serait particulièrement erroné d'employer ici le terme d'autogestion : cette notion beaucoup plus récente n'est jamais invoquée par les mutualistes, elle est inconnue de leur vocabulaire[11]. Il n'empêche : il y a comme un petit parfum d'autogestion dans les pratiques des mutualistes, dans leur volonté de prendre en charge leurs propres affaires et surtout de ne les confier ni à un parti, ni à un syndicat et encore moins à l'État. Jusqu'au début du XXe siècle, les dimensions réduites, en effectifs comme en finances, des sociétés de secours mutuels tendent à d'ailleurs à favoriser cette sensibilité d'autonomie, même s'il faut aussi apprendre à mieux gérer les sociétés dont les faillites ont été innombrables au XIXe siècle : il convient donc de faire appel à des spécialistes à qui il faut déléguer une partie des pouvoirs. Mais la progression de ces spécialistes ne commencera véritablement que durant l'entre deux guerres pour devenir, comme elle est aujourd'hui, une réalité. Toutefois, il n'empêche : ce principe éminemment proudhonien de prise en main de ses propres affaires est constitutif de l'identité mutualiste. Il explique la difficulté à constituer une organisation nationale et la persistance des groupements de base à vouloir mener leurs pratiques solidaires en toute indépendance.

Le fédéralisme constitue un autre fondement de l'identité mutualiste. Là encore, comme c'est le plus généralement le cas en mutualité, ce fédéralisme est davantage mis en pratique que véritablement explicité ou théorisé. La mutualité est un mouvement essentiellement pragmatique qui ne se soucie guère de théoriser son

---

11 De façon significative, la mutualité est complètement absente dans l'ouvrage, *Autogestion. La dernière utopie*, sous la direction de Frank Georgi, Paris, Publications de la Sorbonne, 2003.

action même si, à plusieurs époques de son histoire, notamment dans les années 1890-1914, elle a voulu lui donner une portée plus générale et défendre à travers elle un véritable projet de société. Ce processus fédératif s'inscrit dans une histoire longue de la mutualité, qui dure plus d'un siècle : si les premiers groupements, les sociétés de base, apparaissent au début du XIXe siècle, il faut attendre 1902 pour que, au terme d'une longue marche, une organisation nationale, la Fédération nationale de la mutualité française (FNMF) voit le jour. Et encore, les premiers pas de cette organisation seront très lents parce qu'ils rencontreront une résistance opiniâtre des groupements de base : ce n'est pas avant l'entre-deux guerres que cette fédération commence à exister parfois sur le terrain ; et encore, c'est loin d'être le cas dans tous les départements. De ce point de vue, le délai séparant les premières organisations syndicales de leur regroupement en unions ou fédérations nationales est beaucoup plus court : une ou deux décennies, guère plus, du début des années 1880 jusqu'à la création de la CGT en 1895. En comparaison, l'unification des organisations syndicales est beaucoup plus avancée en 1914. La difficulté à se constituer en un mouvement national est donc un élément fort de l'identité mutualiste. Sur un plan qui peut paraître plus anecdotique mais qui n'en est pas moins symbolique, ce refus de la centralisation parisienne s'exprime aussi dans le choix du lieu des congrès nationaux, tenus de façon triennale par le mouvement mutualiste. Le premier de ces congrès s'est réuni, on l'a vu, à Lyon en 1883. Sur les trente-cinq congrès qui ont suivi jusqu'à nos jours, deux seulement (1889 et 2 000) se sont tenus à Paris. Tous les autres ont été accueillis aux quatre coins du pays de Strasbourg à Nantes et de Lille à Nice. Comment ne pas voir ici une mise en pratique, sans doute plus inconsciente que réellement formulée, de la notion de fédéralisme ?

Ce refus de la centralisation et cette importance donnée au fédéralisme rejoignent une troisième composante de l'identité mutualiste : sa méfiance envers l'État. Là encore, cet état d'esprit résulte d'un très long

passé ; tout en évoluant considérablement selon les périodes, il est resté très fortement ancré. Durant leur période constitutive – la première moitié du XIXe siècle – certaines sociétés de secours mutuels ont été patronnées par des notables qui ont cherché à les contrôler. Toutefois, la plupart de ces sociétés se sont défiées de l'Etat et ont cherché à se soustraire à son contrôle. À cela, il y avait une bonne raison : les sociétés de secours mutuels étaient dans le collimateur du ministère de l'Intérieur et de la police, en raison de la loi Le Chapelier ; votée en juin 1791, cette loi pèse jusqu'en 1884, date où, les syndicats sont légalisés avec la loi Waldeck-Rousseau. Ainsi, durant pratiquement toute la durée du XIXe siècle, aucune forme d'association ouvrière n'est autorisée. Jusqu'en 1852 et à la brève exception de la Seconde République, un grand nombre de sociétés de secours mutuels sont pourchassées et réprimées par les autorités policières. Aussi, elles se forgent une culture anti-étatique même si cette dernière est rarement formulée en ces termes ; cette culture anti-étatique restera jusqu'à nos jours un élément constitutif de l'identité mutualiste. De façon paradoxale, c'est sans doute sous le Second Empire, au moment où Proudhon s'exprime, que cet état d'esprit est le plus difficile à cerner : on sait mal en effet comment ce contrôle de l'État a été alors ressenti par la majorité des sociétaires mutualiste. Il a vraisemblablement existé des manifestations d'autonomie ou du moins des tentatives en ce sens mais on ne les connaît d'autant moins que, dans la plupart des cas, elles ont été réprimées et étouffées.

Après la chute du Second Empire, la mutualité cherche peu à peu à se libérer de ce contrôle de l'État : sa lente constitution en mouvement national s'inscrit dans cette démarche, finalement couronnée par le vote de la « Charte de la Mutualité » en 1898. Il s'agit d'une étape importante puisque cette loi supprime le carcan autoritaire mis en place par Napoléon III en 1852. Désormais, le législateur traite la mutualité en adulte en lui laissant développer ses œuvres comme elle l'entend, pourvu qu'elles soient bien gérées. La loi autorise

également aux mutualistes à se doter d'une organisation nationale, ce qui est chose faite quatre ans plus tard avec la constitution de la FNMF. 1898 constitue donc un moment essentiel dans l'histoire des mutualistes, mais il se produit alors un paradoxe : ils s'émancipent du contrôle de l'État à l'heure où ce dernier commence à s'impliquer sur leur terrain, celui de la protection sociale. Dès lors et jusqu'à la Libération, l'État va s'investir de plus en plus dans ce domaine à travers trois grandes réformes. Tout d'abord, les Retraites ouvrières et paysannes (1910), première tentative de mise en place d'un système de retraite pour les salariés les plus modestes. En raison des bouleversements qu'introduit la Grande Guerre, quatre ans seulement après la mise en route de la loi, cette dernière n'a pas le temps de produire ses effets et de convaincre les populations de ses bienfaits ; elle assure une faible retraite à trois millions de personnes, guère plus. Les Assurances sociales (1930) concernent un nombre d'assurés beaucoup plus important sur le plan de la retraite ainsi que de la maladie et de la maternité : près de dix millions en 1930, 15 millions à la Libération. Enfin, à partir de 1945 la Sécurité sociale vise à couvrir l'ensemble de la population pour l'ensemble des risques sociaux ; elle n'y arrivera pas mais ceci est une autre histoire.

Face à ces trois réformes, la mutualité a craint l'intervention croissante de l'État. Elle l'a dit et l'a répété même si elle a su aussi apprendre à composer avec ce dernier pour faire sa place dans ces différents systèmes de protection sociale obligatoire. On ne détaillera pas ici les modalités de cet investissement et de cette adaptation. On retiendra seulement que ces trois moments – 1910, 1930 et 1945 – ont révélé une opposition très forte de la mutualité à l'État, considéré comme un monstre froid, bureaucratique, voire totalitaire. Là encore, le nom de Proudhon n'est pas davantage évoqué par les mutualistes ; rien ne permet de dire qu'ils se soient réclamés de sa pensée après sa mort. Disons plutôt que, tout comme Monsieur Jourdain faisait de la prose sans le savoir, les mutualistes ont fait assez souvent du

proudhonisme pratique, également sans le savoir. Certes, l'idéologie « moyenne » de la mutualité, si elle existe, serait davantage à rechercher du côté du solidarisme de Léon Bourgeois que le Parti radical essaie de mettre en œuvre jusqu'en 1914, parfois ensuite. Proudhon n'a rien à voir avec tout cela ; il n'en reste pas moins que la mutualité, premier mouvement social français sur le plan numérique, a bel et bien mis en pratique, tout au long de son histoire, des notions essentiellement proudhoniennes : volonté de prendre en main ses propre affaires et ne les déléguer à personne, refus de la centralisation et méfiance persistante à l'égard de l'État. Cette rencontre mérite d'être soulignée même si ni Proudhon ni les mutualises ne l'ont jamais revendiquée.

MICHEL DREYFUS
DIRECTEUR DE RECHERCHES AU CNRS
(UMR-8058-CENTRE D'HISTOIRE SOCIALE
DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS 1)

UNE ACTUALITÉ HISTORIQUE DE PROUDHON : FERNAND PELLOUTIER, OU LE SYNDICALISME RÉVOLUTIONNAIRE ET LA QUESTION DE L'ÉDUCATION

> « Apprendre au prolétariat à vouloir, l'instruire par l'action et lui révéler sa propre capacité, – voilà tout le secret de l'éducation socialiste du peuple »
>
> Georges Sorel
>
> « Le désir est strictement immanent à un plan auquel il ne préexiste pas, à un plan qu'il faut construire... »
>
> Gilles Deleuze

Où situer l'actualité de Proudhon ? En quel lieu théorique comme pratique ? Peut-on identifier une politique, un discours héritiers du socialiste franc-comtois ? Pour beaucoup, la réponse est entendue : c'est l'anarchisme ! Proudhon est « le père de l'anarchie », qui, de la Première Internationale à l'autogestion des années soixante, en passant par l'Espagne de 36, s'est imposée comme une référence non négligeable dans les rangs d'extrême-gauche. Or Proudhon ne s'est il pas lui-même, avant l'heure, proclamé « anarchiste » ? Et une telle actualité ne se limite pas au seul mouvement anarchiste ! C'est, des années soixante à aujourd'hui, toute une nouvelle radicalité qui, sans s'inscrire explicitement dans la mouvance anarchiste, possède une forte teneur « libertaire » : refus du jeu politique officiel, refus du modèle du Parti comme de toute forme de pouvoir, affirmation de liens horizontaux, place à l'individu... Enfin, et surtout, cette actualité est polémique : le marxisme, s'il pose la nécessité pour la lutte sociale de conquérir le pouvoir politique, cacherait une entreprise totalitaire que confirmeraient les dictatures communistes. S'y oppose la revendication anarchiste /libertaire d'autonomie, à commencer par l'autonomie des luttes.

Bref, Proudhon apparaît comme le modèle d'une extrême-gauche antiautoritaire, c'est-à-dire antimarxiste.

Sans nier toute sa pertinence, cette représentation pose problème. Certes, le socialisme proudhonien apparaît davantage comme « antiautoritaire » que comme « autoritaire ». Mais, d'une part, la filiation entre Proudhon et l'anarchisme n'est pas simple : si le mouvement anarchiste, dans l'ensemble, se réfère à Proudhon, à l'inverse tout le proudhonisme n'est pas anarchiste. Il n'est même pas nécessairement « de gauche », puisque par exemple le fédéralisme « de droite » se revendique aussi de Proudhon. D'autre part, si la « nouvelle radicalité » n'est pas explicitement anarchiste, sa proximité avec l'anarchisme est problématique, quand par exemple elle n'exclut pas la politique au niveau local. D'ailleurs, le mouvement anarchiste peine à lui reconnaître sa tonalité « libertaire ». Enfin, la polémique contre le marxisme n'est elle-même pas entièrement fondée : par exemple, tout marxisme n'exclut pas toute autonomie. Il y a une pluralité de marxismes, dont certains sont tout à fait dans l'élément de « l'autogestion ».

L'actualité de Proudhon – dans l'extrême-gauche – est donc complexe. Se rapporte-t-elle à l'anarchisme ? Aux nouvelles contestations dans leur esprit libertaire ? Et quel rapport entre les deux ? Est-elle plurielle ? Peut-on alors dégager une matrice commune ? À quel marxisme s'oppose-t-elle ? À quel autre se rapproche-t-elle ? Surtout, sur quelle problématique se fonde-t-elle, si des concepts vagues comme « l'autogestion », « l'autonomie »... ne suffisent pas ?

Pour ma part, je prendrai comme point de départ les contestations aujourd'hui telles qu'elles se donnent : cette « nouvelle radicalité » qui n'est pas plus « anarchiste » que « marxiste », mais simplement « d'horizon » libertaire. Pour justifier ce parti-pris, je ferai référence – sans polémique – à la définition du communisme par Marx : non « un idéal auquel la réalité devra se conformer », mais « le mouvement réel qui abolit l'état actuel des choses. Les conditions de ce mouvement résultent des données

préalables telles qu'elles existent présentement »[1]. Cela dit, je n'écarte pas la question, qui de toute façon s'impose concernant l'actualité de Proudhon dans l'extrême-gauche, de la postérité anarchiste de celui-ci.

J'aboutis donc à la question suivante : s'il y a une actualité libertaire de l'extrême-gauche, exprimée dans de nouvelles contestations, en quoi peut-on la décliner comme actualité de Proudhon, et dans quel rapport à l'anarchisme pour laisser le marxisme de côté ?

En vérité, je ne prétends pas ici répondre à une question si complexe. Je voudrais, plus modestement, ouvrir une piste de réflexion. Pour ce faire, il m'a paru intéressant de mobiliser l'histoire. Les différentes lectures de la postérité de Proudhon dans l'extrême-gauche aujourd'hui nous y invitent elles-mêmes, pour autant qu'elles s'appuient sur une lecture de la postérité de Proudhon *dans toute l'histoire* de l'extrême-gauche. Aussi j'ai cherché *une actualité historique* de Proudhon, et je propose que l'on s'y arrête un instant. L'avantage d'un référent historique est que l'on puisse le lire avec suffisamment de recul, pour ouvrir prudemment une perspective sur aujourd'hui.

Or une actualité historique de Proudhon dans le « mouvement ouvrier », il y en a une notamment, peu après la mort de Proudhon en 1865, à la naissance du syndicalisme, au moment fort de l'émergence du syndicalisme révolutionnaire entre la fin du XIXe siècle et le début du XXe. Le syndicalisme révolutionnaire d'alors présente un triple intérêt pour ma problématique. D'abord, il est de fait une pratique de lutte sociale, et qui s'est voulue indépendante de la politique : une sorte de mouvement social « autogéré ». Ensuite, s'il est d'inspiration anarchiste contre un certain marxisme lié à la politique, il a su clarifier ses relations avec le mouvement anarchiste (et implique aussi un marxisme autre que politique, que je laisserai donc de côté). Il donne donc des indications sur les rapports possibles d'un

---

1 Karl Marx, *L'idéologie allemande, in Philosophie,* Gallimard, Folio Essais, p. 321.

mouvement « libertaire » avec le courant anarchiste. Enfin, on trouve chez un de ses grands acteurs une influence proudhonienne : cet acteur, c'est Fernand Pelloutier.

C'est donc à celui-ci que je consacrerai l'essentiel de mon exposé. Je suivrai un plan en trois parties. D'abord, je résumerai l'émergence du syndicalisme révolutionnaire pour situer Pelloutier dans cette émergence. Ensuite, j'étudierai plus spécifiquement l'action de Pelloutier et son rapport à Proudhon. Enfin, je conclurai sur une ouverture à aujourd'hui.

I. Pelloutier et le syndicalisme révolutionnaire

L'émergence du syndicalisme révolutionnaire est due en grande partie à l'anarchisme. Si, de 1871 à 1876, les sociétés mutuelles et les sociétés de résistance ouvrière se transforment en chambres syndicales, le syndicalisme se distingue de la politique, mais reste avec un Barberet un syndicalisme de pacification sociale. De 1877 à 1891, les guesdistes l'emportent sur la modération des mutuellistes et coopératistes. Cherchant à dépasser le capitalisme *via* la conquête du pouvoir, ils radicalisent le syndicalisme, mais le subordonnent à la politique. Le syndicat devient, en germe, un instrument du parti.

C'est contre ce marxisme politique que va réagir le syndicalisme entre 1892 et 1902. L'entrée dans les syndicats d'anarchistes comme Yvetot, Delesalle... signale l'affirmation d'indépendance du syndicalisme face à toute politique. Le vote en faveur de la grève générale, modèle d'une révolution qui fasse fi de l'Etat, provoque la scission avec les guesdistes lors des congrès de Nantes en 1894 et de Londres en 1896.

Cette phase anarchiste du syndicalisme fait le renouveau de l'anarchisme. Car le contexte depuis l'écrasement de la Commune de 1871 est à la répression. Les lois scélérates de 1894 ont pour conséquence que les anarchistes, discrédités par le terrorisme ou « propagande par le fait », rejoignent nombreux les syndicats, officialisés depuis la loi de 1884. Si ce berceau de l'anarchisme qu'est la Fédération jurassienne de la première internationale,

décrétait au congrès de Saint-Imier en 1872 : « l'autonomie et l'indépendance des fédérations et sections ouvrières sont la première condition de l'émancipation des travailleurs », le syndicat, vingt ans après, devient « école d'anarchie ». Pour autant, il ne s'agit pas d'un « anarcho-syndicalisme » explicite, le terme étant une invention des années 1920[2].

Or cette phase « anarchiste » va conduire vers 1904-1906 au syndicalisme révolutionnaire proprement dit, distinct de l'anarchisme officiel. On a pu distinguer les deux courants à propos de la réhabilitation faite par le syndicalisme révolutionnaire, d'une part, du rôle des masses (l'anarchisme privilégiant les « minorités agissantes »), d'autre part, de l'enjeu d'une amélioration de la condition ouvrière en attendant la révolution[3]. De fait, il réhabilite la grève partielle vue toutefois comme « gymnastique révolutionnaire » et non sans réaffirmer que seule la grève générale réalisera la révolution.

Surtout, le syndicalisme révolutionnaire prend conscience de sa spécificité. Il se constitue comme idéologie nouvelle. C'est pourquoi d'ailleurs il pourra faire preuve de syncrétisme et se nourrir aussi d'un marxisme non politique. Comme le résumera Griffuelhes : « plus de jauressistes, de guesdistes, d'allemanistes, d'anarchistes – rien que des syndicalistes marchant, réconciliés, au même combat de classe »[4]. À la Charte d'Amiens de 1906,

---

2 Cf. Daniel Colson, *Anarcho-syndicalisme et communisme, Saint-Etienne 1920-1925,* Centre d'Études Foréziennes, Atelier de Création Libertaire, 1986.

3 Cf. notamment Jean Maitron, *Le mouvement anarchiste en France,* Maspero, 1975.

4 On connaît la dérive fasciste de certains syndicalistes révolutionnaires qui, déçus du prolétariat, chercheront l'unité révolutionnaire dans la nation. Il y a le risque du fascisme avec le rejet haineux de la démocratie bourgeoise au nom de l'authenticité populaire. Or ce point critique concerne – et à son insu – Proudhon, puisque la rencontre paradoxale du syndicalisme révolutionnaire et du nationalisme de l'Action française se fera dans le dit « Cercle Proudhon » entre 1911 et 1914. Cf. Zeev

événement-clé du syndicalisme révolutionnaire, répond le congrès « anarchiste » de 1907 à Amsterdam. La polémique entre Pierre Monatte, défendant l'auto-suffisance du syndicat héritier de l'anarchisme, et Malatesta, posant la nécessité toujours d'une conscience anarchiste, consacre la distinction des deux courants.

Le syndicalisme révolutionnaire connaîtra une première vague jusqu'à la guerre de 1914-1918 non sans avoir subi une crise dès 1908.

Où se situe Pelloutier dans cette émergence ? Né en 1867 et mort en 1901 à trente-quatre ans (Pelloutier fait partie de ces « grands vivants à la santé fragile » dont parle Deleuze commentant Spinoza), son action culmine dans la phase « anarchiste » du syndicalisme précédant le syndicalisme révolutionnaire. Grand propagandiste avec son ami Aristide Briand de la grève générale, déçu du guesdisme (il démissionne du Parti Ouvrier Français de Jules Guesdes), il fréquente dès 1893 les milieux anarchistes. Journaliste, il collabore alors à des revues libertaires comme *Temps nouveaux*, *L'avenir social*, *l'Enclos*. Il se retrouve aux avant-poste, au sein du syndicalisme, du vote en faveur de la grève générale et de l'opposition anarchiste au guesdisme.

En outre, il contribue à la reformulation syndicaliste de l'anarchisme. Dans un texte de 1895 : « L'anarchisme et les syndicats ouvriers », il appelle les anarchistes à abandonner définitivement le terrorisme et, contre leur ancienne méfiance, à rejoindre les syndicats. Le syndicat est défini comme une « organisation quasi libertaire, supprimant de fait tout pouvoir politique », prête à succéder à l'ordre actuel pour réaliser l'anarchiste « association libre des producteurs libres ».

Le syndicalisme de Pelloutier, qui se voulait un anarchisme « pratique » et « unitaire » contre l'impuissance du « verbiage révolutionnaire », conduit-il au syndicalisme révolutionnaire distinct de l'anarchisme officiel, qui s'affirme peu après la mort de

---

Sternhell, *Ni droite, ni gauche, L'idéologie fasciste en France*, Éditions du Seuil, 1983.

Pelloutier ? Pour autant, celui-ci s'est montré critique envers la Confédération Générale du Travail (CGT) fondée en 1895, dont il se méfiait des velléités centralisatrices. Or l'idée que le syndicalisme risque de se constituer en nouvelle domination est l'une des critiques que fera Malatesta au fameux congrès d'Amsterdam en 1907 pour poser la nécessité d'une idéologie anarchiste...

II. Pelloutier et Proudhon

L'action de Pelloutier, plus précisément, est liée aux Bourses du Travail. Si Molinari s'était fait le propagandiste des Bourses du Travail dès la moitié du XIXe siècle, une première Bourse s'ouvre à Paris en 1887. Le rédacteur du projet, Mesureur, la conçoit comme un lieu de discussion et d'information à la libre disposition des ouvriers, renforçant le rôle des chambres syndicales. Suivent d'autres bourses sur intervention des municipalités – subventionnisme que Pelloutier assumera toujours –, bourses qui oeuvrent pour autant à l'indépendance des syndicats. (L'école althussérienne verra dans les Bourses, selon elle récupérées car subventionnées, des « appareils idéologiques d'État » au service objectif du pouvoir : c'est oublier la puissance du symbole d'indépendance qu'elles représentent, puissance même effective de réappropriation).

En 1892, est créée la Fédération des Bourses du Travail. Pelloutier expliquera que le but était de concurrencer la Fédération Nationale des Syndicats (FNS) aux mains des guesdistes. Si la CGT, fondée en 1895 et qui succédera à la FNS, affiche tôt des prétentions centralisatrices – que Pelloutier, on l'a dit, critiquera toujours –, la Fédération des Bourses lutte à ses côtés mais reste indépendante pour un temps. Les Bourses occupent donc une place privilégiée dans le syndicalisme libertaire d'alors.

Or, en 1895, Pelloutier est nommé secrétaire de la Fédération des Bourses. Si l'importance des Bourses a rendu le mouvement syndical français longtemps indépendant face aux partis politiques, ce qui n'a guère

d'équivalent à l'étranger[5], cette importance est due à Pelloutier. Une fois celui-ci à la tête de la Fédération, comme l'a dit Georges Lefranc, « la vie du jeune organisme va s'identifier avec la personnalité d'un homme »[6]. Deux liens à Proudhon peuvent être dégagés.

1) Mutualité et coopération, ou de l'institution

L'enjeu d'autonomie est certes commun à Proudhon et Pelloutier. D'abord, le rejet de la politique. Dans ses *Confessions d'un Révolutionnaire*, Proudhon en appelle à une révolution qui sorte « non de la tête du gouvernement, mais des entrailles du peuple ». À la fameuse polémique qui s'en suit avec Louis Blanc, fait écho la polémique entre Pelloutier et Guesdes dans une correspondance de 1892, où Pelloutier oppose révolution et politique.

Ensuite, le thème du séparatisme ouvrier, c'est-à-dire la nécessité pour la classe ouvrière de distinguer son action de la bourgeoisie, est présent dans l'ouvrage posthume de Proudhon : *De la Capacité politique des classes ouvrières*. Pelloutier cite cet ouvrage dans un texte inédit de 1892, « De la révolution par la grève générale », à propos de la lutte des classes. Et si Proudhon a pour autant cherché une réconciliation entre classes ouvrières et moyennes, Pelloutier avait une conception large du prolétariat : « j'entends par ouvrier quiconque travaille à gages ; mieux encore, quiconque intellectuellement ou physiquement bien armé, doit implorer du capital le moyen d'utiliser ses facultés »[7].

---

5 Cf. Jacques Julliard, *Autonomie ouvrière*, Éditions du Seuil, 1988.

6 Cf. Georges Lefranc, *Le mouvement syndical sous la Troisième République*, Payot, 1967.

7 Citation reproduite dans Jacques Julliard, *Fernand Pelloutier et les origines du syndicalisme d'action directe*, Éditions du Seuil, 1971, p. 195. C'est l'idée d'une praxis propre au prolétariat que des syndicalistes révolutionnaires chercheront, pour les rapprocher, à la fois chez Marx et chez Proudhon. À ce sujet,

Enfin, l'action directe – c'est-à-dire la pratique de la lutte par la classe ouvrière elle-même, dans les conditions qu'elle lui donne, et certes pas le terrorisme selon une reprise malheureuse du terme – action directe qui est l'arme du syndicalisme d'alors, trouve une place dans les *Mémoires sur la Propriété* du jeune Proudhon. Et si Proudhon a privilégié par la suite des moyens pacifiques, Pelloutier n'a pas assimilé l'action directe à l'action violente. Il a certes accepté le sabotage mais l'a considéré comme non-violent. La grève générale elle-même, c'est-à-dire la révolution, est voulue pacifique contre le modèle insurrectionnel.

Par ailleurs, Proudhon et Pelloutier partagent certes le même esprit anti-autoritaire. Fédéraliste, Pelloutier s'est voulu à la tête de la Fédération un simple coordinateur, même si, de fait, il n'a pas rejeté toute centralisation. Anti-autoritaire conséquent, il est encore un individualiste, se méfiant du risque d'aliénation de l'individu dans la communauté. De même que Proudhon théorise dans la *Justice dans la Révolution et dans l'Eglise* une force collective dont la résultante soit la liberté individuelle, pour Pelloutier le syndicat vaut surtout pour les possibilités qu'il offre d'éclosion d'individualités.

Autonomie sociale, individualisme… : il y a donc de fortes convergences entre Pelloutier et Proudhon. Cependant, la période « fédéraliste » de Proudhon n'est-elle pas un reflux vers le gouvernement, le contrat politique, la propriété ? Pourtant, Pelloutier référait à Proudhon – et à Bakounine – pour définir comme fédéraliste la future société sans propriété privée ni gouvernement politique. Quoi qu'il en soit, les problématiques générales de Proudhon et de Pelloutier, si elles peuvent être communes, n'ont pas la même tonalité.

Est exemplaire ici la question de l'économie politique. Proudhon, pour échapper aux conséquences de l'économie marchande, a le projet d'en modifier la forme argent par des bons de travail se substituant à la

---

Georges Sorel dira de Pelloutier qu'il représente « ce qu'il y a de vrai » dans Marx.

monnaie, ou le projet de banque du peuple facilitant l'accès de chacun au capital. Pelloutier, plus proche de Marx, pense que le régime capitaliste ne peut disparaître qu'avec l'abolition pure et simple du système monétaire. Si, contre Marx et avec Proudhon – qu'il cite –, il croit la loi de l'offre et de la demande invariable et donc la grève inefficace, c'est pour poser l'enjeu aussi bien de la grève générale, et, plus proche de Marx que de Proudhon, d'une révolution qui abolisse et l'argent et le salariat. Ancien guesdiste, a-t-il hérité d'une certaine vulgate marxiste sur la « loi d'airain » ?[8]

Quant à l'idée mutuelliste d'un échange réciproque des services, cela revient pour Pelloutier à faire acte de l'exploitation capitaliste en cherchant seulement à en limiter les effets. Et si Proudhon formule le projet de coopératives, pour Pelloutier la coopération qui vise une contre-société affranchie du profit est dans les conditions actuelles utopique et donc nécessairement limitée, voire menacée de produire une nouvelle exploitation comme il le lit dans l'expérience de la Verrerie ouvrière.

Pourtant, Pelloutier hérite du mutuellisme ! De fait, l'un des services des Bourses du Travail est le « service de la mutualité », qui comprend le placement des ouvriers, le secours de chômage, le *viaticum* ou secours de voyage et le secours contre les accidents. Du reste, les Bourses ne sont rien d'autre qu'un ensemble de services ! En outre, le service de le propagande vise la création de coopératives[9]. Comment comprendre cette ambivalence de Pelloutier ?

Commentant l'opposition, à la renaissance du mouvement ouvrier, entre mutuellistes et coopératistes d'un côté, guesdistes de l'autre, Pelloutier assimilent aux premiers une position libertaire mais réformiste, aux seconds une position révolutionnaire mais politique. Les premiers veulent, par leur propre gestion, concilier Travail et Capital, les seconds substituer le Travail au Capital par la conquête du pouvoir. Or, si Pelloutier défend une

---

8 Cf. Jacques Julliard, *op. cit.*

9 Cf. Fernand Pelloutier, *Histoire des bourses du travail*, réédition Gordon&Breach, 1971, pp. 141 et suivantes.

position à la fois libertaire et révolutionnaire : dépasser le capitalisme sans recourir à l'État, il estime que tel est l'avenir pour les coopératistes et mutuellistes, dont il a bien conscience de l'héritage proudhonien[10].

Pelloutier a donc cherché, et consciemment, à *intégrer* le proudhonisme dans un projet révolutionnaire plus explicite que la modération (ou la subtilité ?) qui fut celle de Proudhon ou de proudhoniens – intégration qu'il tenait pour un mouvement de l'histoire. Si, selon lui, les Bourses ont pour rôle de « monopoliser tout service relatif à l'amélioration du sort de la classe ouvrière », de « créer un État dans l'État »[11], elles restent un embryon de la société future, tributaire de la révolution, et qui seule sera affranchie de toutes les conditions présentes. Le syndicat n'est pas pour compenser l'ordre actuel, mais pour préfigurer le monde de demain.

Est-il cohérent de tirer mutualité et coopération du côté d'une révolution, qui, pour Pelloutier, est assurément communiste, contre toute forme de propriété privée ? Quoi qu'il en soit, on peut retenir que si Pelloutier a cherché à articuler l'expérience mutuelliste à un projet le plus révolutionnaire, cela signifie à l'inverse qu'il a accepté, en révolutionnaire, de faire avec les conditions présentes. Si le syndicat doit préfigurer la société future, c'est *ici et maintenant*, selon les possibles actuels. Pelloutier pose l'enjeu d'une action *immanente*, même si elle trouve sa vérité dans une révolution au-delà.

Une première conclusion s'impose alors sur le proudhonisme de Pelloutier : il n'est pas en négatif une simple révolte contre l'État et le Capital. Plus positivement, il est une construction, une organisation, un agencement : Lagardelle a pu parler d'un « socialisme des institutions ». Une *institution* – donc – dans une reprise de Proudhon aux finalités certes peut-être plus révolutionnaires que Proudhon lui-même.

Le syndicalisme américain – anarchiste à ses débuts – avait connu un débat entre mutuellisme et collectivisme :

---

10 Cf. *ibid.*, pp. 99 et suivantes.

11 Cf. *ibid.*, p. 146.

rappelons que le mouvement ouvrier américain est aux origines du premier mai qui sera la grande tradition de la CGT française[12]. Plus généralement, la reprise révolutionnaire du mutuellisme proudhonien est un fait historique de l'anarchisme. Suivant une indication de Max Nettlau, elle trouve son plus grand fondement dans « l'entraide » de Kropotkine. À noter que dans une « lettre aux coopérateurs de Dmitrov » de 1920, où il appelle la coopération à prendre une voie révolutionnaire, Kropotkine réfère à une concertation avec des coopératistes au sein de la CGT française[13].

2) L'éducation, ou de la pédagogie de l'action

Un autre lien de Pelloutier à Proudhon est dans l'importance et le statut qu'il donne à l'éducation. De fait, un service des Bourses, et qui l'intéresse particulièrement, est le « service de l'enseignement ». Proudhon, du *Système des Contradictions économiques* à la *Justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, avait lié l'autonomie à un enjeu d'éducation. Pelloutier, dans un texte lancé pour le 1er mai 1895, suspend l'action révolutionnaire à « une œuvre d'éducation morale, administrative et technique nécessaire pour rendre viable une société d'hommes fiers et libres ».

Concernant « l'éducation technique », le service de l'enseignement dispose un enseignement professionnel « contre la tendance dominante dans l'industrie moderne à faire de l'enfant un manoeuvre, un accessoire inconscient de la machine, au lieu d'en faire un collaborateur intelligent »[14]. Proudhon visait un apprentissage polytechnique contre l'apprentissage parcellaire. Pelloutier rêvait d'ateliers libres, où les ouvriers ne seraient plus des « outils » mais « les inventeurs et les créateurs de leurs oeuvres », et où l'autorité ferait place au sentiment

---

12 Cf. Ronald Creagh, *Histoire de l'anarchisme aux États-unis d'Amérique*, La Pensée Sauvage, 1981.

13 Pierre Kropotkine, *Œuvres*, Maspero, 1976, pp. 202 et 366.

14 *Histoire des bourses du travail*, p. 192.

personnel du devoir[15]. « L'atelier fera disparaître le gouvernement », disait Proudhon.

En outre, les vues pédagogiques de Pelloutier s'inscrivent dans la tradition de l'enseignement mutuel approuvé par Proudhon. Cet enseignement repose sur des moniteurs-écoliers, où les moins expérimentés sont pris en charge par les plus expérimentés, et privilégie l'exercice et le développement des facultés à la quantité. C'est aussi l'idée d'une pédagogie anti-autoritaire : Proudhon opposait à « l'initiateur » le « démonstrateur pratique ». L'éducation véritable est une auto-éducation.

Par ailleurs, les Bourses présentent à la fois un enseignement professionnel et un enseignement général, au nom de « l'instruction intégrale » chère à Proudhon. Elles se veulent des « universités de l'ouvrier »[16] et organisent des conférences d'universitaires. Pelloutier prône un enseignement libre, et retrouve la critique proudhonienne du monopole d'État et du caractère de classe de l'enseignement. À noter que l'enseignement général est valorisé par Pelloutier pour l'ouverture d'esprit qu'il apporte, contre la tendance des ouvriers au corporatisme. (Le syndicalisme de Pelloutier est assurément anti-corporatiste).

Concernant « l'éducation administrative », les Bourses recueillent des connaissances sociales, économiques et techniques, matériaux d'une réorganisation de la société : les rapports théorie – pratique sont communs au moins à Pelloutier, Proudhon et Marx. Le service de l'enseignement présente des *bibliothèques*, qui contiennent des ouvrages spécialisés et diverses oeuvres, dont Pelloutier cite Smith, Marx, Proudhon, Saint-Simon, Kropotkine, mais aussi Darwin, Reclus... À noter que Pelloutier crée lui-même en 1897 la revue « L'ouvrier des deux mondes », dont certains articles constitueront *La vie ouvrière en France* publié en 1900, revue d'études statistiques et monographiques rappelant l'œuvre de Leplay. En 1899, Pelloutier est

---

15 « L'organisation corporative et l'anarchie », *in* L'Art social, 1896.

16 *Histoire des bourses du travail*, p. 178.

enquêteur à l'Office du travail. La question de *l'expertise* trouverait ici sa place.

Enfin, Pelloutier a formulé un projet – sans suite – de Musée du travail au sein des Bourses. Il s'agissait de « mettre sous les yeux (du peuple) la substance même de la science sociale : les produits et leur histoire »[17].

Notons que les bibliothèques contiennent aussi des livres de Zola et Anatole France, les poètes des XVIIe et XVIIIe, « la richesse poétique de Chateaubriand » disait Pelloutier... Celui-ci a vivement critiqué la littérature et l'art bourgeois, dénonçant particulièrement l'occultisme. Dans une conférence donnée en 1896 sous l'égide de *l'Art social* et intitulée « l'Art et la Révolte », il va jusqu'à dire que « l'art bourgeois fait plus pour le maintien du régime capitaliste que toutes les autres forces sociales réunies : gouvernement, armée, police, magistrature »[18]. Et Pelloutier de solliciter un art social révolutionnaire, comme Proudhon dans *Principe de l'art* avait donné à l'art une destination sociale de réalisation de la justice.

La question de l'art a une importance biographique, puisque c'est autour du groupe de *l'Art social* et de l'anarchisme littéraire que Pelloutier a manifestement noué ses premiers rapports avec l'anarchisme. À noter aussi que s'il a cherché la révolution dans l'art, en retour il a cherché une esthétique dans la révolution. Les perspectives sociales de l'organisation syndicale sont une « tendance caractéristique vers le beau et le bien »[19].

Enfin, « l'éducation morale » est la grande affaire de Pelloutier suite à Proudhon. Si l'autonomie est à la fois sociale et individuelle, elle suppose une éducation dont le

---

17 *Ibid.* p. 182.

18 Texte reproduit *in* Jacques Julliard, *op. cit.*, pp. 515 sqq.

19 *Histoire des bourses du travail*, p.264. Il est regrettable qu'un texte de Pelloutier sur le théâtre ait été perdu. Aurait-on pu y lire un lien entre la critique – commune à Proudhon et à l'anarchisme – de la représentation politique avec une théorie de la représentation théâtrale ? Une philosophie politique de la représentation comme celle de Hobbes au XVIIe mobilisait les notions d'auteur et d'acteur...

terme reçoit ici toute sa signification. L'éducation morale est en fait la vérité de l'enseignement qui, visant un ouvrier compétent et instruit, vise une individualité. On a vu d'ailleurs quel individualisme était commun à Pelloutier et Proudhon. On peut parler encore d'un moralisme, au sens d'un affranchissement de la personnalité : Proudhon disait que « l'éducation est la formation des moeurs ».

L'éducation morale est encore la vérité de l'action syndicale elle-même. Celle-ci a toujours à la fois un objet propre et un objet éducatif. L'action revendicative, qui est avec la mutualité, l'enseignement et la propagande le quatrième service des Bourses, a pour Pelloutier une valeur surtout éducative. Les services des Bourses, toute l'organisation syndicale, s'ils préparent la société future, servent surtout à « y préparer » les individus selon le mot de Jacques Julliard.

Or on trouve chez Proudhon cette idée d'une pédagogie de l'action. Proudhon formulait l'idée d'une « philosophie du travail » : « d'un côté, faire parcourir à l'élève la série entière des exercices industriels, en allant des plus simples aux plus difficiles, sans distinction de spécialité ; de l'autre, dégager de ces exercices l'idée qui y est contenue, comme autrefois les éléments des sciences furent tirés des premiers engins de l'industrie ». Si l'action fonde la science, elle est, outre le travail, la vie de famille, la vie civique, toutes les « manifestations positives de l'humanité ».

L'éducation culmine donc dans une pédagogie de l'action. C'est faire place à l'expérience, l'expérimentation. C'est encore annoncer le statut positif de l'erreur, idée qu'on retrouvera dans la critique par Rosa Luxembourg de l'élite chez Lénine, ou encore dans l'épistémologie d'un Bachelard…

Dès lors, Pelloutier rencontre la problématique proudhonienne de la capacité. L'éducation, pour être morale et impliquer l'autonomie, actualise une capacité propre de l'individu. L'action revendicative révèle aux ouvriers leur capacité à s'organiser et à résister, l'organisation syndicale, à préparer la société future.

L'émancipation des travailleurs, pour reprendre la fameuse phrase de l'internationale, est l'œuvre des travailleurs eux-mêmes…

Bref, comme le résume Georges Sorel dans sa préface à l'*Histoire des Bourses du travail* : « apprendre au prolétariat à vouloir, l'instruire par l'action et lui révéler sa propre capacité, – voilà tout le secret de l'éducation socialiste du peuple »[20].

La conclusion s'impose donc que Pelloutier a repris deux grandes problématiques proudhoniennes : mutuellisme et éducation. Deux problématiques essentielles de l'action elle-même de Pelloutier, puisque, si comme je le soutenais, la première implique l'idée d'une institution, Pelloutier a pu définir la Bourse par un double rôle « d'organisation et d'éducation »[21]. Double rôle qui, on l'a vu, implique une même pédagogie de l'action.

La question de l'éducation est une grande postérité de Proudhon dans l'anarchisme : citons Paul Robin et l'orphelinat de Cempuis, Sébastien Faure et la Ruche, Francisco Ferrer et l'École moderne de Barcelone… jusqu'à l'école de Bonaventure aujourd'hui. Un autre syndicaliste héritier de l'éducation proudhonienne est Albert Thierry. Que devient l'éducation dans les Bourses après la mort de Pelloutier ?

Les débats entre la CGT et la Fédération des Bourses qui fusionnent en 1902 concernent surtout l'éducation… Si Pelloutier avait formulé un projet de coopératives scolaires, entre 1906 et 1908 des instituteurs lancent l'idée d'écoles pour les enfants d'ouvriers au sein des Bourses – idée sans suite – puis créent des lieux de culture et de loisirs pour l'enfance ouvrière. Notons pour finir que dans la CGT confédérée des années 1930, le Centre confédéral d'éducation ouvrière animé par Georges Lefranc sera une lointaine reprise des perspectives de Pelloutier.

---

20 *Ibid.* p. 27.

21 Cf. Jacques Julliard, *op. cit.*, note 2, p. 235.

Conclusion

Cette actualité historique de Proudhon avec Pelloutier n'évoque-t-elle pas le contexte d'aujourd'hui, pour ce qui serait une actualité possible de Proudhon dans l'extrême-gauche ? Le mouvement de 1995 n'a-t-il pas vu émerger la volonté d'autonomie d'un certain syndicalisme – comme SUD – face à la politique ? Certes, il en va de la défense du service public. Mais, dans le contexte d'aujourd'hui, n'est-ce pas aussi bien l'idée – comme Negri l'a lue dans le mouvement de 1995 – d'un espace commun contre un Etat coupé du social ? Et, certes, l'extrême-gauche ne s'appuie plus sur une conception unifiante de la classe ouvrière. N'est-ce pas d'autant plus se tourner vers la diversité des luttes et des lieux : syndicats mais aussi associations, réseaux, expériences politiques même – de démocratie participative à défaut de directe –, diversité jouant l'autonomie des singularités contre la totalisation politique ?

Par ailleurs, un lien semble se nouer de plus en plus avec des formes coopératives autour de « l'économie solidaire ». Ainsi la production de café Max Havelaar, relayée par le mouvement social. Ainsi encore de la Confédération paysanne, et ses marchés solidaires paysans. On retrouve l'idée d'une redéfinition au présent, d'une action au quotidien.

Quant à la question de l'éducation, elle me semble présente à trois niveaux. D'abord, certains milieux syndicaux enseignants insistent sur la revendication d'un véritable enseignement pour tous. Ensuite, il semble qu'émerge de plus en plus l'enjeu d'une connaissance du monde d'aujourd'hui comme matériau critique. C'est l'idée d'une information citoyenne sur les problèmes d'écologie, sur la mondialisation libérale avec Attac... Enfin, le rapport entre éducation et action est marqué par l'idée reprise par Attac d'une « éducation populaire tournée vers l'action ». Ou encore, la Confédération paysanne, et le médiatique José Bové, évoquent l'idée même d'une pédagogie de l'action ! L'action intègre une auto-réflexion, ou révèle des possibles...

Pour finir, *quid* de l'anarchisme ? De fait, le mouvement anarchiste – à tort ou à raison – semble en retrait voire critique vis à vis du mouvement social. Ou plutôt, des organisations... Cependant, un certain nombre d'acteurs du mouvement social et syndical se veulent libertaires, contre l'impuissance – rétorquent-ils –, et d'un militantisme anarchiste plus « doctrinal » et isolé, et de la tentation du terrorisme qui perdure autour de certains groupes anarchisants dans « l'anti-mondialisation ». Quitte à accepter certaines formes de délégation, votes à la majorité, actions ponctuelles unitaires...

Cette distinction qui tend à s'instaurer entre le mouvement social même dans sa teneur la plus « libertaire », et l'anarchisme militant, peut-elle être comparée au différent historique entre l'anarchisme et un mouvement comme le syndicalisme révolutionnaire ? Les anarchistes qui, hier, valorisaient le syndicalisme naissant, sont-ils comparables par exemple à un Murray Bookchin et le « municipalisme libertaire », définissant un enjeu libertaire au niveau de la politique locale ?

En définitive, n'y a-t-il pas l'enjeu, entre mouvements de grève et autonomie, économie solidaire et éducation, d'une « perspective de transformation de la société », rappelant le proudhonisme d'un Pelloutier ?

Pour reprendre la phrase de Lucien Febvre – à propos d'ailleurs du syndicalisme révolutionnaire – n'est-ce pas la réalité des choses qui fait revivre Proudhon ?

STÉPHANE PERRIN
DOCTORANT EN PHILOSOPHIE
À L'UNIVERSITÉ DE BESANÇON

PIERRE JOSEPH PROUDHON ET SON INFLUENCE SUR LA PENSÉE SOCIALISTE

Il y a près de cent ans, Gaston Isambert a observé que les socialistes français étaient en même temps des économistes et des moralistes[1]. Ce n'est certes pas une remarque fracassante ou même surprenante, mais elle suggère une perspective illuminant un aspect essentiel de la pensée de Proudhon et d'autres socialistes français du dix-neuvième siècle, à savoir l'importance fondamentale de la dimension morale dans leur pensée. De plus, c'est ce point de vue moral – et en particulier leur critique stridente des injustices socio-économiques et de ce qu'ils percevaient comme l'égoïsme des classes sociales supérieures – qui explique leur influence persistante sur les ouvriers et les intellectuels de gauche. Jean Maitron a jadis mentionné la « native sensibilité à l'injustice » qui nourrissait le « tempérament missionnaire » des *militants* de la fin du dix-neuvième siècle[2]. Chez Proudhon, c'est cette même « native sensibilité à l'injustice », alliée à une éloquence puissante – qui, me semble-t-il, explique l'influence considérable qu'il a exercée par la suite.

I. Ceci ne veut pas dire que nous devons négliger l'importance et l'influence des vues sociales et économiques de Proudhon. Celles-ci occupaient, ainsi que je l'ai soutenu il y a près de vingt ans,[3] une place centrale

---

1 Gaston Isambert, *Les idées socialistes en France de 1815 à 1848 : le socialisme fondé sur la fraternité et l'union des classes,* Paris, Alcan, 1905, pp. 1-39. Ernest Labrousse a formulé une même remarque dans *Le Mouvement ouvrier et les théories sociales en France de 1815 à 1848*, Paris, CDU, 1948, p. 7.

2 Jean Maitron, « La Personnalité du militant ouvrier français dans la seconde moitié du XIXe siècle », *Le Mouvement social* (octobre 1960-mars 1961), pp. 67-86.

3 Voir mon *Pierre-Joseph Proudhon and the Rise of French*

dans sa pensée. À l'instar d'autres « socialistes associatifs » de sa génération, Proudhon souhaitait réorganiser la société de manière à donner aux ouvriers le contrôle direct de l'économie et aux communautés locales une influence directe sur la vie politique. L'aspect économique et l'aspect politique de la théorie proudhonienne reposaient tous deux sur le principe de petits groupes servant de médiateurs entre l'individu isolé et l'état central autoritaire.

Pendant les années 1840 Proudhon a concentré son attention sur les problèmes économiques et a recommandé la création d'« associations progressives » dans le cadre desquelles les ouvriers pourraient prendre les décisions concernant la gestion et le fonctionnement de leur métier[4]. Il devint célèbre en 1840 pour ses invectives contre la « propriété » – qui, bien sûr, n'étaient pas aussi radicales que peut le laisser croire sa célèbre déclaration que « la propriété, c'est le vol ». Il établissait en effet une distinction entre la « propriété » qu'il souhaitait éliminer et les « possessions » qu'il voulait protéger –le logement, la terre et les outils nécessaires à la vie[5]. Au centre de ses attaques sur la propriété privée et de ce qu'en 1846 il appelait l'idéal positif d'un « anarchisme mutualiste »[6], il prenait parti pour des « associations progressives ».

Selon lui, les associations ouvrières devaient servir de

Republican Socialism, New York, Oxford University Press, 1984.

4 Proudhon mentionne l'importance de l'« association » dans *De la Création de l'ordre dans l'humanité* [publié en 1843], Paris, Rivière, 1927, pp. 181-182, 324-25. Cependant sa première discussion approfondie de ce concept se trouve dans ses Carnets de 1845. Voir *Carnets de P-J. Proudhon*, t. 1, Paris, Rivière, 1960, pp. 74-96, 114-15, 126-129, 142-43, 145-49, 152-57.

5 *Qu'est-ce que la propriété ?* [publié en 1840] (Paris : Rivière, 1926).

6 *Système des contradictions économiques* [publié en 1846], Paris, Rivière, 1923, t. 2, pp. 410-11. La première mention des termes « mutualité » et « mutualisme » se trouve dans les *Carnets* de Proudhon, t.1, pp. 223, 225, 230.

foyers de réforme éducative et économique. Sur le front éducatif, Proudhon préconisait un programme d'apprentissage en ateliers qui combinerait formation et travail physique. S'appuyant sur les idées de Charles Fourier, Proudhon insistait que l'apprentissage devait comprendre l'acquisition de capacités à la fois manuelles et mentales et il espérait qu'un tel programme éducatif établirait des liens fraternels entre ouvriers. Sur le front économique, les associations ne permettraient pas seulement de mettre de côté les « propriétaires » oisifs qui profitaient du travail des autres. Elles serviraient aussi à éliminer le système « arbitraire » de l'offre et de la demande en introduisant une forme d'échange basée sur une juste appréciation des denrées – c'est-à-dire « suivant le temps et les coûts » impliqués dans la production.

Ces propositions éducatives et économiques expliquaient aussi ses efforts pour créer plus tard une « Banque du Peuple » ayant pour but de réformer le crédit et l'échange (sous la Deuxième République) et pour développer géographiquement l'idéal mutualiste en un véritable fédéralisme (pendant les années 1850). Il souhaitait une restructuration fondamentale des relations sociales et économiques. Il prônait une réforme de la propriété éliminant les gens « oisifs » qui profitaient du travail des autres, tout en insistant pour que le contrôle et la gestion de l'économie soient confiés aux travailleurs. Ces buts devaient être atteints non par des grèves ou des révolutions mais par l'action mutualiste/associative pacifique de la classe ouvrière. Parallèlement à cette revendication de ce qui pourrait être nommé une « démocratie industrielle », il prônait un fédéralisme politique basé sur la pré-éminence des communautés locales. Pour Proudhon, ceci impliquait non seulement une opposition à tout autoritarisme de droite et au jacobinisme de gauche mais aussi l'abstention par rapport à la politique électorale du Second Empire.

II. Je n'ai cependant pas pour but de m'étendre ici sur la dimension éducative et économique de la pensée proudhonienne. Je veux plutôt aborder ses aspects

moraux et sa rhétorique. Lorsque j'ai commencé mes recherches sur Proudhon dans les années 1970 dans le cadre de ma thèse de doctorat, j'ai été surpris par la manière dont les revendications économiques et éducatives de Proudhon étaient imbriquées dans une rhétorique et un contexte moral plus larges.

Il faut tout d'abord mentionner la dimension morale de sa pensée. Proudhon représentait un type spécifique de moraliste « gauchiste ». Il croyait en une justice immanente qui (comme je l'ai montré ailleurs) combinait une version sécularisée de moralité chrétienne et un idéal républicain de vertu socio-politique. Quand, en 1840, il a adopté l'étiquette d'« anarchiste », Proudhon insistait pour que la société soit gouvernée par une moralité sociale qui amènerait les gens à reconnaître la dignité de leurs concitoyens et qui ferait passer l'intérêt général de la société avant les intérêts égoïstes des individus isolés[7].

Ceci reflète bien la façon dont Proudhon s'est inspiré des thèmes républicains qu'il a transformés pour valoriser le travail et les travailleurs. Cette tradition républicaine à laquelle je me réfère mettait en exergue la faiblesse des individus, la décadence de la société, et l'importance de la citoyenneté. Elle était fortement influencée par des idéaux de « vertu » et de « religion civique » qui, quoique fort anciens, avaient retrouvé de l'importance dans le discours français grâce aux écrits de Montesquieu, de Rousseau et de Mably. Ces auteurs et leurs successeurs au dix-neuvième siècle ne s'intéressaient pas seulement aux institutions mais aussi à l'« esprit » qui animait la population tout entière. Les premiers socialistes comme Proudhon se préoccupaient en particulier des conséquences socio-politiques de l'existence d'individus égocentriques et faibles qui ne sortaient que par intermittence de leur isolement et qui considéraient la société comme problématique. Ainsi Proudhon et d'autres socialistes de la première heure critiquaient surtout le fait que la société moderne décadente récompensait économiquement l'égoïsme et encourageait cette faiblesse

---

7 *Qu'est-ce que la propriété ?*, p. 335.

individuelle.

Mais si Proudhon et d'autres socialistes appartenaient à cette tradition républicaine de pessimisme concernant la décadence, leur centre d'intérêt était aussi plus spécifique. Les socialistes suggéraient que les classes supérieures étaient désespérément embourbées dans leurs entreprises égoïstes et que la seule classe qui n'était pas gavée de luxe ou adonnée à des loisirs improductifs était la classe ouvrière. Seuls les ouvriers faisaient preuve de la force morale requise pour créer un nouveau consensus social et pour favoriser le développement de l'altruisme. En ceci les socialistes s'appuyaient sur la revalorisation du travail opérée pendant l'Age des Lumières (je pense ici aux réflexions positives sur le travail dans l'*Encyclopédie*) et sur les idées d'auteurs révolutionnaires tels l'Abbé Sieyes qui argumentait dans son pamphlet *Qu'est-ce que le Tiers État ?* que la « vraie » nation était une association de citoyens productifs du Tiers État. Dans les deux cas était impliquée l'idée que le travail et la productivité conféraient à l'individu des droits dans la société et dans la vie politique.

Une question centrale pour les socialistes était donc de trouver comment créer une société qui saurait institutionnaliser et récompenser efficacement le travail des ouvriers. Beaucoup de socialistes redoutaient que les ouvriers vertueux ne deviennent victimes de formes modernes d'amour propre, en particulier celles qui étaient associées avec ce que nous appellerions aujourd'hui « la société de consommation ». Ils craignaient aussi que les ouvriers n'aient tendance à se désintéresser de la société en cherchant leur salut dans la vertu stoïque d'une vie solitaire à l'écart de la société. Au contraire, ils pensaient que les ouvriers devaient cultiver les vertus républicaines *au sein de* la société moderne. Et de fait, pour Proudhon et d'autres, la régénération de la société française passait par cet engagement de la classe ouvrière.

Ce point de vue nous apparaît nettement si nous considérons l'efficacité avec laquelle les socialistes avaient transformé la notion républicaine traditionnelle de citoyenneté. Selon les républicains classiques, d'Aristote à

Montesquieu, les citoyens devaient être économiquement indépendants et autonomes, ce qu'on interprétait généralement comme signifiant qu'ils devaient posséder des terres et être libres de tout engagement personnel dans des activités productives. Ce point de vue trouvait son expression dans l'insistance des libéraux (tel Guizot, par exemple) pour que le vote soit l'apanage de ceux qui jouissaient d'un certain revenu ou qui payaient un certain taux d'impôt. Les socialistes républicains français du dix-neuvième siècle ont complètement renversé ce principe. La « citoyenneté » devait être le privilège de ceux qui accomplissaient des tâches productives, et la nation devait être dirigée par ceux-là mêmes qui créaient de la valeur dans le monde du travail. Pour certains des premiers socialistes républicains, ceci signifiait que les « oisifs » qui ne travaillaient pas devaient être exclus de la vie politique. En bref, la « citoyenneté » était en train de perdre son champ de définition traditionnel et commençait à comprendre la classe ouvrière, en se confondant même parfois exclusivement avec elle.

Proudhon était de ceux qui défendaient cette deuxième définition de citoyenneté, mais avec une restriction importante : la « citoyenneté » devait être dissociée des institutions républicaines françaises parce que non seulement elles étaient devenues corrompues mais en plus elles causaient la corruption de tous ceux qui entraient en contact avec elles. Donc, pour Proudhon, la logique de la transformation de l'idéal de citoyenneté avait deux conséquences importantes. La première était que seuls les ouvriers étaient les véritables citoyens parce qu'ils représentaient la seule classe productive et créative. La classe ouvrière était la seule à faire preuve de suffisamment de force morale et c'était sur elle que reposait l'espoir d'une régénération de la société française. Par conséquent beaucoup de personnes étaient exclues de la notion de citoyenneté selon Proudhon – et plus précisément tous ceux qui ne correspondaient pas à sa définition du travailleur vertueux, comme par exemple toutes les femmes.

La deuxième conséquence de la nouvelle définition de

la notion de « citoyenneté » apportée par Proudhon était que l'exercice de la citoyenneté incombait institutionnellement au monde du travail et non plus à une assemblée élue. Ceci apparut clairement dans sa pensée après la prise de pouvoir de Louis Napoléon. C'est alors que le désenchantement de Proudhon face à la politique devint total et qu'il préconisa l'abstention électorale. En bref, la « citoyenneté » perdait ses fondements traditionnels et était transférée vers des institutions basées sur l'industrie. Pour Proudhon ce n'était pas par des délibérations parlementaires que s'accompliraient la régénération et le vrai progrès mais par la solidarité et l'activisme des ouvriers dans leurs associations autonomes. Il est bien évident que ce point de vue devait charmer les anarchistes et les syndicalistes qui le suivraient.

Il est également vrai, je pense, que cette transformation apolitique, ou plutôt « antipolitique » de la « citoyenneté », constituait un dangereux risque pour la Gauche française qui renonçait à l'action politique réelle en faveur d'un idéal rêvé et irréalisable d'interaction vertueuse. De plus il s'agit d'une opposition à la politique qui pratique l'exclusion, comme l'indique la position de Proudhon sur les femmes et les nantis. C'est une forme d'anti-politique utopiste et discriminatoire chargée d'un sentiment moral de mécontentement – le ressentiment – qui, à mon avis, ne constitue pas une solution pratique aux problèmes de la société moderne.

III. En plus de cette redéfinition de thèmes républicains en faveur des ouvriers, une autre composante rendait la pensée de Proudhon attirante pour les socialistes à venir – à savoir sa satire mordante. Ce qui a permis à l'oeuvre proudhonienne d'avoir une si puissante résonance pour les *militants* suivants c'était, je crois, la rhétorique puissante de ses attaques contre l'égoïsme des riches et les effets sociaux corrosifs de leur *amour propre* – ce qui, à l'époque, s'appelait « individualisme ». Les écrits de Proudhon étaient animés d'une ferveur morale qui invectivait les classes

supérieures décadentes. Ces écrits étaient de plus rédigés dans un style satirisant les riches et les puissants. Il ridiculisait l'hypocrisie rampante des élites nanties qui pervertissaient la liberté et la justice pour servir leur enrichissement personnel et leurs privilèges de classe; il nous invitait à rire avec lui de leurs défauts ridicules[8].

Cette satire n'est nulle part plus cinglante que dans *Qu'est-ce que la propriété ?* La proposition que la « propriété » est « du vol » avait pour but de forcer le lecteur à repenser aux justifications traditionnelles (juridiques et philosophiques) de la propriété qui, comme nous l'explique Proudhon en détails, sont absurdes, ridicules, et risibles. Ainsi Proudhon décrit comment, lors d'une mauvaise récolte, le « propriétaire » bourgeois est heureux d'offrir assistance à l'ouvrier en achetant une portion de sa terre, tout en l'encourageant à travailler plus longtemps pour gagner plus d'argent. Proudhon caractérise l'appauvrissement de ces ouvriers qui se trouvent « dépossédés philanthropiquement ». Et il conclut par une critique mordante : « Dans ce siècle de moralité bourgeoise où j'ai eu le bonheur de naître, le sens moral est tellement affaibli que je ne serais point du tout étonné de m'entendre demander par maint honnête propriétaire, ce que je trouve à tout cela d'injuste et d'illégitime. Ame de boue! Cadavre galvanisé! Comment espérer de vous convaincre si le vol en action ne vous semble pas manifeste ? »[9]

Ce n'est là qu'un exemple où Proudhon commence par se moquer de l'injustice pour conclure par une attaque sur les méthodes dites « civilisées » employées par les puissants et les riches pour exploiter les ouvriers. A un autre endroit dans *Qu'est-ce que la propriété* il ridiculise la théologie comme « science de l'infiniment

---

8 Pour une analyse perspicace de l'importance de la satire pour Proudhon, voir Amy Wiese Forbes, « 'Let's Add the Stomach' : Satire, Absurdity, and July Monarchy Politics in Proudhon's *What is Property ?* », *French Historical Studies*, 24-4 (2001), pp. 679-705.

9 *Qu'est-ce que la propriété ?*, p. 214.

absurde »[10]. A un autre point encore il attaque les réformateurs qui n'ont pas de meilleurs remèdes au paupérisme que « masturbation, onanisme, pédérastie, tribadie, polyandrie, prostitution, castration, réclusion, avortement, infanticide »[11].

Proudhon voulait produire une critique sociale raisonnée des mécanismes causant les inégalités et les injustices socio-économiques. Il voulait également, ainsi que l'illustrent ces exemples, ridiculiser les absurdités sociales engendrées par ces injustices et démasquer le raisonnement spécieux employé par les défenseurs du status quo pour justifier leurs intérêts égoïstes. Les écrits de Proudhon sont animés d'une tension entre d'une part son désir d'élaborer une critique sociale scientifique et d'autre part ses efforts pour démasquer, par la satire et le ridicule, les prétentions de la bourgeoisie. Ces deux buts émanaient de deux univers culturels différents et tous deux ont trouvé écho chez les socialistes qui lui ont succédé.

IV. Les socialistes français des générations suivantes ont eu une réaction positive aux écrits de Proudhon. Anarchistes, syndicalistes, socialistes réformateurs et même marxistes furent profondément influencés par la rhétorique et la critique proudhoniennes.

Compte tenu de l'aspect anti-autoritariste de sa pensée, il n'est sans doute pas bien surprenant que les anarchistes et les syndicalistes aient eu une grande estime pour l'oeuvre de Proudhon. Ainsi Georges Sorel fut puissamment influencé par la valorisation que faisait Proudhon du travail et de la productivité et par sa condamnation d'une culture basée sur le luxe et l'oisiveté. A l'instar de Proudhon, Sorel mettait l'accent sur la valeur du travail, de l'héroïsme et sur une morale austère et pessimiste qui considérait le monde contemporain comme sujet à un déclin moral. En 1920, alors qu'il jetait un regard vers le passé, Sorel était frappé par la similarité

---

10 *Ibid.*, p. 146.

11 *Ibid.*, pp. 283-84.

entre ses préoccupations et celles qu'il attribuait à Proudhon[12].

L'influence exercée par Proudhon sur les socialistes réformateurs est peut-être plus surprenante. Benoît Malon, par exemple, a rappelé que, lorsqu'il était jeune homme dans les années 1860, Proudhon figurait comme l'autorité socialiste la plus influente. Il a écrit

> Au moment où l'Internationale fut introduite en France, la partie militante du prolétariat français était presque entièrement mutuelliste. La tombe de Proudhon était à peine fermée que sa *Capacité politique des classes ouvrières*, publiée par des disciples fidèles, devenait du jour au lendemain le *Livre* de la partie la plus studieuse et la plus intelligente du prolétariat français[13].

Malon se sentait fortement attiré par l'anarchisme mutualiste de Proudhon parce que, comme lui, il était sensible à la séparation existant entre la bourgeoisie et les ouvriers. Avec Proudhon, Malon rejetait les solutions plus violentes popularisées par Mikhail Bakunin, autre influence anarchiste importante pour les premiers membres de la Première Internationale. Tandis que Bakunin encourageait la formation d'organisations secrètes pour fomenter des soulèvements violents, Malon et les autres fondateurs de la branche parisienne de la Première Internationale (Eugène

---

12 Sorel s'est souvent référé à Proudhon. Ses premiers écrits foisonnent de thèmes Proudhoniens. Voir en particulier *Contribution à l'étude profane de la Bible* [1889] et *Le Procès de Socrate* [1889]. Les derniers écrits de Sorel mentionnent Proudhon plus fréquemment que tout autre écrivain. Voir, par exemple, « Appendix III : In Defense of Lenin » [1919] dans *Reflections on Violence*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 292-3; « The Advance Toward Socialism » [1920] dans *The Illusion of Progress*, Berkeley, University of California Press, 1969, en particulier pp. 210-14; « Appendices : exégèses proudhoniennes » [1920] dans *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, Paris, Rivière, 1929, pp. 415-49.

13 Benoît Malon, « Les Collectivistes français », *La Revue Socialiste*, t. 5 (1887), p. 223.

Varlin, Henri Tolain, Zéphrin Camélinat, Antoine-Marie Bourdon) préconisaient, quant à eux, une transformation de la société grâce à l'action pacifique d'organisations contrôlées par les ouvriers telles les coopératives et les *syndicats*[14].

Il est peut-être plus surprenant encore que Proudhon ait beaucoup plu aux futurs chefs du Marxisme français tels Paul Lafargue. Lafargue nous a raconté comment son marxisme lui venait de Marx lui-même, durant leurs promenades vespérales à Hampstead Heath à la fin des années 1860[15]. Mais Lafargue est resté porteur de ce que Marx lui-même et les marxistes suivants considéraient de manière peu flatteuse comme des résidus proudhoniens. Jacques Giraud, par exemple, a noté que Lafargue « a souvent fait de la dialectique marxiste en tombant dans la dialectique proudhoniennne »[16].

Je n'ai certainement pas l'intention de soutenir ici que le socialisme français vient intégralement de Proudhon. Et je ne veux pas non plus suggérer qu'il y ait une *seule* lecture de Proudhon qui ait uniformément influencé les penseurs postérieurs. Proudhon a écrit de nombreuses oeuvres et il a influencé des penseurs divergents de manières très diverses. Mais je voudrais suggérer ici que Proudhon fut un des pères fondateurs influents de la Gauche Française – un penseur qui, de plus, fut trop souvent ignoré ou dénigré dans la littérature secondaire des chercheurs marxistes, d'une part, et des idéologues conservateurs d'autre part. Beaucoup de penseurs de la Gauche Française ont trouvé inspiration dans les écrits de Proudhon – ce qui est surtout vrai des années avant la Première Guerre Mondiale, mais fut aussi

---

14 J'ai analysé ceci dans *Between Marxism and Anarchism : Benoît Malon and French Reformist Socialism*, Berkeley, University of California Press, 1992, pp. 7-38.

15 Paul Lafargue, *Karl Marx : The Man*. New York, 1947 [d'abord publié dans *Die Neue Zeit* (1890-91)].

16 Jacques Girault, « Introduction », *Paul Lafargue : textes choisis*, Paris, Éditions Sociales, 1970, p. 50.

le cas à diverses reprises au vingtième siècle. Il me semble que ce qui leur plaisait chez Proudhon, c'était sa satire mordante et son indignation morale.

K. STEVEN VINCENT
PROFESSEUR D'HISTOIRE EUROPÉENNE
NORTH CAROLINA STATE UNIVERSITY, USA

TRADUCTION DE L'ANGLAIS :
VÉRONIQUE MACHELEDON

SOMMAIRES DES NUMÉROS PARUS

Corpus n° 1 – 1985

Jean-Robert ARMOGATHE – L'algèbre nouvelle de M. Viète

Elisabeth BADINTER – Ne portons pas trop loin la différence des sexes

Daniel ARMOGATHE – De l'égalité des deux sexes, la « belle question »

Geneviève FRAISSE – Poulain de la Barre, ou le procès des préjugés

Christine FAURÉ – Poulain de la Barre, sociologue et libre penseur

Jean-Robert ARMOGATHE et Dominique BOUREL – Fréderic II, prince philosophe

Claudine COHEN – Les métamorphoses de Telliamed

Francine MARKOVITS – La violence de la société civile : Linguet contre les physiocrates

Georges NAVET – Les lumières de François Guizot

Patrice VERMEREN – Edgar Quinet et Victor Cousin

Corpus n° 2 – 1986

Emmanuel FAYE – Le corps de philosophie de Scipion Dupleix et l'arbre cartésien des sciences

André WARUSFEL – Les nombres de Mersenne

MERSENNE : Traité des mouvements

Simone GOYARD-FABRE – L'abbé de Saint-Pierre et son programme de paix européenne

LEIBNIZ : Observations sur le projet de l'Abbé de Saint Pierre, Lettre à l'abbé de Saint Pierre, Lettre à la duchesse d'Orléans

Controverse entre l'ABBÉ DE L'EPÉE et SAMUEL HEINICKE (traduction)

Christine FAURÉ – Condorcet et la citoyenne

Olivier de BERNON – Condorcet : vers le prononcé méthodique d'un jugement « vrai »

CONDORCET : Sur l'admission des femmes au droit de cité

REMY DE GOURMONT : le génie de Lamarck

Jean-Paul THOMAS – L'œuvre dialogique de Cantagrel

Corpus n° 3 – 1986

Christiane FRÉMONT – Les six livres de la République de Jean Bodin

Barbara de NEGRONI – Le statut de la sagesse chez Montaigne et Charron

Jean-Marc DROUIN – Lamarck ou le naturaliste philosophe

SAINTE BEUVE aux cours de Lamarck

Jean-Pierre MARCOS – Le *Traité des sensations* d'Etienne Bonnot, abbé de Condillac

Sur Condillac : *textes de Abbé Raynal, Grimm, Vicq d'Azyr et revues du XVIIIe siècle*

CORPUS, revue de philosophie

Christiane MAUVE et Patrice VERMEREN – Félix Ravaisson et Victor Cousin

PAUL JANET : La crise du spiritualisme

Corpus n° 4 – 1987

Philippe DESAN – Jean Bodin et l'idée de méthode au XVIe siècle

Philippe DESAN – La justice mathématique de Jean Bodin

Paul MATHIAS – Bodin ou la croisée des desseins

Article BODIN du Dictionnaire historique et critique de BAYLE

Christiane FRÉMONT – Arnauld et Malebranche, la querelle des idées

Catherine KINTZLER – D'Alembert, une pensée en éclats

Bernadette BENSAUDE-VINCENT – Auguste Comte : la science populaire d'un philosophe

Corpus n° 5/6, La Mettrie – 1987
mis en œuvre par Francine Markovits

Jacques MOUTAUX – Matérialisme et Lumières

Ann THOMPSON – La Mettrie ou la machine infernale

John FALVEY – La politique textuelle du Discours préliminaire

Aram VARTANIAN – La Mettrie et la science

Marian SKRZYPEK – La Mettrie, la religion du médecin

Francine MARKOVITS – La Mettrie, l'anonyme et le sceptique

FREDERIC II : Eloge de La Mettrie

TANDEAU DE SAINT NICOLAS : Lettre sur l'Histoire naturelle de l'âme

Arrêts de la Cour du Parlement

JACQUES MARX – Elie Luzac, in Dictionnaire des journalistes

LA METTRIE : Lettre critique à Mme la marquise du Châtelet,

Réponse à l'auteur de la Machine terrassée, Réflexions philosophiques sur l'origine des animaux, Le petit homme à longue queue

Corpus n° 7 – 1988

Michel LE GUERN – Thomisme et augustinisme dans Senault

Gérard FERREYROLLES – De l'usage de Senault

Jacques MOUTAUX – Helvetius et l'idée d'humanité

Jean SEIDENGART – L'hypothèse cosmogonique de Laplace

Jean-François BRAUNSTEIN – Au delà du principe de Broussais

Pierre PENISSON – Quinet, philosophe de la protestation

Sommaires des numéros parus

Jean-Marc DROUIN – Botanique et sciences sociales chez Candolle

EDGAR QUINET :Philosophie de l'Histoire de France

AUGUSTE COMTE : Examen du Traité de Broussais sur l'irritation

Corpus n° 8/9, Hélène Metzger – 1988
mis en œuvre par Gad Freudenthal

Charles B. SCHMITT – Lessons from Hélène Metzger

Robert HALLEUX – Visages de Van Helmont

Jan GOLINSKI – Hélène Metzger et l'interprétation de la chimie du XVIIe siècle

John R.R. CHRISTIE – Hélène Metzger et l'historiographie de la chimie du XVIIIe siècle

Bernadette BENSAUDE-VINCENT – « La chimie » dans l'« Histoire du monde »

Henk H. KUBBINGA – Hélène Metzger et la théorie corpusculaire des stahliens

Michel BLAY – Léon Bloch et Hélène Metzger : La quête de la pensée newtonienne

Evan M. MELHADO – Metzger, Kuhn, and eighteenth-century disciplinary history

Martin CARRIER – Some aspects of Hélène Metzger's philosophy of science

Michael HEIDELBERGER – Criticism of positivism : Emile Meyerson and Hélène Metzger

Gad FREUDENTHAL – Hélène Metzger, élements de biographie

Gad FREUDENTHAL – Epistémologie et herméneutique selon Hélène Metzger

Judith SCHLANGER – L'histoire de la pensée scientifique

Christine BLONDEL – Hélène Metzger et la cristallographie

Ilana LÖWY – Hélène Metzger and Ludwik Fleck

Giuliana GEMELLI – Le Centre international de synthèse dans les années trente

Hélène METZGER : Lettres

Corpus n° 10 – 1989

Philippe DESAN – La philosophie de l'histoire de Loys Le Roy

Frédérique ILDEFONSE – L'expression du scepticisme chez La Mothe Le Vayer

Pierre DUPONT – Du Marsais, logicien du langage

DU MARSAIS : Des sophismes, article 13 de la Logique, 1750

Barbara de NEGRONI – Mably et le Prince de Parme

Jean-Paul THOMAS – De l'éducation dans la Révolution et dans l'Eglise

Pierre ANSART – De la justice révolutionnaire

Bernard VOYENNE – Genèse de « La justice »

Hubert GRENIER – Uchronie et Utopie chez Renouvier

CORPUS, revue de philosophie

Corpus n° 11/12, Volney – 1989
mis en œuvre par Henry Deneys et Anne Deneys

Jean GAULMIER – Le Comité de Salut public et la première grammaire arabe en France

Sergio MORAVIA – La méthode de Volney

Roger BARNY – La satire politique chez Volney

Henry DENEYS – Le récit de l'histoire selon Volney

Anne DENEYS – Géographie, Histoire et Langue dans le *Tableau du climat et du sol des Etats-Unis*

Documents

Biographie des députés de l'Anjou : *M. de Volney*
Baron de Grimm : Réponse à la *Lettre de Volney à Catherine II*
Le Moniteur,annonce de *La Loi Naturelle*
Albert Mathiez : *Volney, commissaire-observateur en mai 1793*
Thomas Jefferson, traduction anglaise de l'Invocation des *Ruines*
Sainte Beuve : Volney, *Causeries du lundi*, tome VII, 1853
Textes de Volney
Lettre du 25 juillet 1785
Confession d'un pauvre roturier angevin, 1789
Lettre à Barère, 10 Pluviose AnII
Lettre à Grégoire, 3 Brumaire An III
Lettre à Bonaparte, 26 Frimaire A VIII (?)
Le Moniteur : textes sur Bonaparte
Lettre à Louis de Noailles, 23 Thermidor An VII
Lettres à Jefferson, An IX, XI et XII
Simplification des langues orientales, an III, Discours préliminaire
Rapport fait à l'Académie Celtique...

Corpus n°13, Fontenelle – 1990
mis en œuvre par Alain Niderst

Alain NIDERST – Fontenelle, « le commerce réciproque des hommes »

Marie-Françoise MORTUREUX – La question rhétorique dans les *Entretiens sur la pluralité des mondes*

Barbara de NEGRONI – L'allée des roses, ou les plaisirs de la philosophie

Claudine POULOIN – Fontenelle et la vérité des fables

Françoise BLECHET – Fontenelle et l'abbé Bignon

Roger MARCHAL – Quelques aspects du style de Fontenelle vulgarisateur

Michael FREYNE – L'éloge de Newton dans la correspondance de Fontenelle

Michel BLAY – La correspondance entre Fontenelle et Jean I Bernoulli

Sommaires des numéros parus

André BLANC – Les « comédies grecques » de Fontenelle

Geneviève ARTIGAS-MENANT – Une continuation des *Entretiens* : Benoît de Maillet, disciple de Fontenelle

Corpus n° 14/15 – 1990

Christiane FRÉMONT – L'usage de la philosophie selon Bossuet

Carole TALON-HUGON – L'anthropologie religieuse et la question des passions selon Senault

Frédérique ILDEFONSE – Du Marsais, le grammairien philosophe

Jean-Fabien SPITZ – Droit et vertu chez Mably

Gianni PANIZZA – L'étrange matérialisme de La Mettrie

John O'NEAL – La sensibilité physique selon Helvétius

Robert AMADOU – Saint-Martin, le philosophe inconnu

Jean-Robert ARMOGATHE – L'Ecole Normale de l'an III et le cours de Garat

Marie-Noëlle POLINO – L'œuvre d'art selon Quatremère de Quincy

Catalogue abrégé des ouvrages de Quatremère de Quincy

Jean-François BRAUNSTEIN – De Gerando, le social et la fin de l'idéologie

Pierre SAINT-GERMAIN – De Gerando, philosophe et philanthrope

Corpus n°16/17, Sur l'âme des bêtes – 1991
mis en oeuvre par Francine Markovits

Jean-Robert ARMOGATHE – Autour de l'article Rorarius

Thierry GONTIER – Les animaux-machines chez Descartes

Odile LE GUERN – Cureau de la Chambre et les sciences du langage à l'âge classique

Sylvia MURR – L'âme des bêtes chez Gassendi

Barbara de NEGRONI – La Fontaine, lecteur de Cureau de La Chambre

Marie-Claude PAYEUR – L'animal au service de la représentation. (Cureau de La Chambre)

Francine MARKOVITS – Remarques sur le problème de l'âme des bêtes

Documents

Article RORARIUS du *Dictionnaire historique et critique* de BAYLE avec les remarques de LEIBNIZ

LEIBNIZ, *Commentatio de anima brutorum*, 1710, trad. Christiane FRÉMONT

Antoine DILLY, *De l'âme des bêtes*, 1672, extraits

Alphonse COSTADEAU, *Traité des signes*, 1717, extraits

Père BOUGEANT, *Amusement philosophique sur le langage des bêtes*, 1739, extraits

CORPUS, revue de philosophie

Corpus n° 18/19, Victor Cousin – 1991
mis en œuvre par Patrice Vermeren

Patrice VERMEREN – Présentation : Victor Cousin, l'Etat et la révolution

Ulrich J. SCHNEIDER – L'éclectisme avant Cousin, la tradition allemande

Pierre MACHEREY – Les débuts philosophiques de Victor Cousin

Jean-Pierre COTTEN – La « réception » d'Adam Smith chez Cousin et les éclectiques

Patrice VERMEREN – Le baiser Lamourette de la philosophie. Les partis philosophiques contre l'éclectisme de Victor Cousin

Roger-Pol DROIT – « Cette déplorable idée de l'anéantissement ». Cousin, l'Inde et le tournant bouddhique

Renzo RAGGHIANTI – Victor Cousin : fragments d'une *Nouvelle Théodicée*

Miguel ABENSOUR – L'affaire Schelling. Une controverse entre Pierre Leroux et les jeunes hégéliens

Christiane MAUVE – Eclectisme et esthétique. Autour de Victor Cousin

Georges NAVET – Victor Cousin, une carrière romanesque

Charles ALUNNI – Victor Cousin en Italie

Carlos RUIZ et Cecilia SANCHEZ – L'éclectisme cousinien dans les travaux de Ventura Marin et d'Andrès Bello

Antoinete PY – La bibliothèque Victor Cousin à la Sorbonne

Documents

Correspondance SCHELLING-COUSIN, 1818-1845 éditée par Christiane MAUVE et Patrice VERMEREN

Corpus n° 20/21, Bernier et les gassendistes – 1992
mis en œuvre par Sylvia Murr

Sylvia MURR – Introduction

Fred MICHAEL – La place de Gassendi dans l'histoire de la logique

Carole TALON- HUGON – La question des passions, occasion de l'évaluation de l'humanisme de Gassendi

Monette MARTINET – Chronique des relations orageuses de Gassendi et de ses satellites avec Jean-Baptiste Morin

Jean-Charles DARMON – Cyrano et les « Figures » de l'épicurisme : les « clinamen » de la fiction

Mireille LOBLIGEOIS – A propos de Bernier : Les « Mogoleries » de La Fontaine

Jean MESNARD – La modernité de Bernier

Sylvia MURR – Bernier et le gassendisme

Gianni PAGANINI – L'Abrégé de Bernier et l'« Ethica » de Pierre Gassendi

Sommaires des numéros parus

Roger ARIEW – Bernier et les doctrines gassendistes et cartésiennes de l'espace : réponse au problème de l'explication de l'eucharistie

Sylvain MATTON – Raison et foi chez Guillaume Lamy

Alain NIDERST – Gassendisme et néoscolastique à la fin du XVIIe siècle

Documents
(édités par Sylvia MURR)

Jugement de Gassendi par Charles Perrault

L'image de François Bernier

Dénonciation de J. B. MORIN contre Bernier et Gassendi

Bernier, défenseur de la propriété privée

La Requeste des Maistres ès Arts et l'Arrêt burlesque, Bernier porte-plume des meilleurs esprits de son temps

Editions de l'Abrégé antérieures à celle de 1684

Compte-rendu de l'Abrégé et des Doutes de Bernier dans le *Journal des Sçavants*

Le *Traité du Libre et du Volontaire* de Bernier (1685) ; compte-rendu de Bayle

les « Etrenes à Madame de La Sablière » de Bernier : la conversation savante du joli philosophe gassendiste

L'utilisation de Gassendi pour la réfutation de Spinoza

Varia

Roger ARIEW – Scipion Dupleix et l'anti-thomisme au XVIIe siècle

Philipe DESAN – La fonction du « narré » chez La Popelinière

Corpus n° 22/23, D'Holbach – 1993
mis en œuvre par Josiane Boulad-Ayoub

Josiane BOULAD-AYOUB – Introduction : d'Holbach, « maître d'hotel » de la philosophie

Paulette CHARBONNEL – Le réquisitoire de Séguier

Josiane BOULAD-AYOUB – Voltaire et Frédéric II, critiques du *Système de la Nature,* suivi en annexe de la *Réponse* de Voltaire

Françoise WEIL – D'Holbach et les manuscrits clandestins : l'exemple de Raby

Josiane BOULAD-AYOUB – Les fonds des universités canadiennes et les éditions anciennes des ouvrages de d'Holbach

Françoise WEIL – Les œuvres philosophiques de d'Holbach dans quelques bibliothèques françaises et à Neuchatel

Jacques DOMENECH – D'Holbach et l'obsession de la morale

Tanguy L'AMINOT – D'Holbach et Rousseau, ou la relation déplaisante

Marcel HENAFF – La société homéostatique. Equilibre politique et composition des forces dans le *Contrat Social*

François DUCHESNEAU – Transformations de la recherche scientifique au XVIIIe siècle

Jean-Claude BOURDIN – Helvétius, science de l'homme et pensée politique

CORPUS, revue de philosophie

Paul DUMOUCHEL – Du traitement moral : Pinel disciple de Condillac

Madeleine FERLAND – Entre la vertu et le bonheur. Sur le principe d'utlité sociale chez Helvétius

Jacques AUMÈTRE – Métaphysicité de la critique rousseauiste de la représentation

Jean-Claude BOURDIN – La « platitude » matérialiste chez d'Holbach

Georges LEROUX – Systèmes métaphysiques et *Système de la Nature*. De Condillac à d'Holbach

Corpus n° 24/25, Lachelier – 1994
mis en œuvre par Jacques Moutaux

Jacques MOUTAUX – Présentation

Zénon d'Elée, le stade et la flèche

Jules LACHELIER – *Note sur les deux derniers arguments de Zénon d'Elée contre l'existence du mouvement*

Jules VUILLEMIN – La réponse de Lachelier à Zénon : l'idéalisme de la grandeur

Etudes

Bernard BOURGEOIS – Jules Lachelier face à la pensée allemande
Didier GIL – Lachelier ou l'âge civilisé de la philosophie
Jean LEFRANC – La volonté, de la psychologie à la métaphysique
Jean-Michel LE LANNOU – Activité et substantialité, l'idéalisme selon Lachelier
Jacques MOUTAUX – Philosophie réflexive et matérialisme
Louis PINTO – Conscience et société. Le Dieu de Lachelier et la sociologie durkheimienne

Documents
Lettres de Jules Lachelier

Corpus n° 26/27, Destutt de Tracy et l'Idéologie – 1994
mis en œuvre par Henry Deneys et Anne Deneys-Tunney

Etudes

Emmet KENNEDY – Aux origines de l'« Idéologie »
Elisabeth SCHWARTZ – « Idéologie » et grammaire générale
Rose GOETZ – Destutt de Tracy et le problème de la liberté
Michèle CRAMPE-CASNABET – Du système à la méthode : Tracy, « observateur » lointain de Kant
Anne DENEYS-TUNNEY – Destutt de Tracy et *Corinne* de Mme de Staël
Henry DENEYS – Le crépuscule de l'Idéologie : sur le destin de la philosophie « idéologiste » de Destutt de Tracy
Bibliographie des rééditions d'œuvres de Tracy

Documents et textes édités et annotés
par Henry Deneys et Anne Deneys-Tunney

Sommaires des numéros parus

❑ *Réception et interprétation de l'Idéologie de Tracy*

Lettre de Maine de Biran à l'abbé de Feletz (s.d.)

L'acception napoléonienne péjorative

Le compte-rendu par Augustin Thierry du *Commentaire sur l'esprit des lois de Montesquieu*, de Tracy, *Le Censeur*, 1818

La « cristallisation » et le « fiasco » stendhaliens à propos de Tracy et l'idéologie

Marx, critique de l'économie politique de Tracy

La grammaire générale selon Michel Foucault, (1966)

J.-P. Sartre, l'idéologie analytique des Flaubert (1971)

❑ *Textes de Destutt de Tracy*

M. de Tracy à M. Burke (1794)

Deux lettres à Joseph Droz (sur les Écoles centrales, 1801)

Pièces relatives à l'instruction publique (1800)

Aux rédacteurs de la revue *La Décade*, 1805

Trois lettres inédites à Daunou (1816-1818)

Trois lettres à Th. Jefferson (1811, 1818, 1822)

Notice abrégée sur Tracy, par Edna Hindie Lemay

Jean-Pierre COTTEN, Centre de documentation et de bibliographie philosophique de l'université de Besançon (avec la participation de Marie-Thérèse PEYRETON) : *Éléments de bibliographie des études consacrées à Destutt de Tracy*, de 1830 à nos jours.

Corpus n° 28, Philosophies de l'Histoire à la Renaissance – 1995
mis en œuvre par Philippe Desan

Philippe DESAN – Les philosophies de l'histoire à la Renaissance

George HUPPERT – La rencontre de la philosophie avec l'histoire

Guido OLDRINI – Le noyau humaniste de l'historiographie au XVIe siècle

Jean-Marc MANDOSIO – L'histoire dans les classifications des sciences et des arts à la Renaissance

François ROUDAUT – La conception de l'histoire chez un kabbaliste chrétien, Guy Le Fèvre de La Boderie

Alan SAVAGE – L'histoire orale des Huguenots

Jaume CASALS – « Adviser et derriere et devant » : Transition de l'histoire à la philosophie dans le Discours de la servitude volontaire

Marie-Dominique COUZINET – Fonction de la géographie dans la connaissance historique : le modèle cosmographique de l'histoire universelle chez F. Bauduin et J. Bodin

James J. SUPPLE – Etienne Pasquier et les « mystères de Dieu »

DOCUMENTS

Arnaud COULOMBEL et Philippe DESAN – *Pourparler du Prince* d'Estienne Pasquier

Etienne PASQUIER – *Le Pourparler* du Prince.

CORPUS, revue de philosophie

Corpus n° 29, Dossier spécial Fréret – 1995
mis en œuvre par Catherine Volpilhac-Auger

Catherine VOLPILHAC-AUGER – Fréret, l'arpenteur universel

Carlo BORGHERO – Méthode historique et philosophie chez Fréret

Claudine POULOUIN – Fréret et les origines de l'histoire universelle

Nadine VANWELKENHUYZEN – Langue des hommes, signes des Dieux. Fréret et la mythologie

Jean-Jacques TATIN-GOURIER – Fréret et l'examen critique des sources dans les « Observations sur la religion des Gaulois et sur celle des Germains » (1746)

Françoise LÉTOUBLON – *Socrate au tribunal de Fréret*

Lorenzo BIANCHI – Montesquieu et Fréret : quelques notes

Monique MUND-DOPCHIE – Nicolas Fréret, historien de la géographie antique

Alain NIDERST – Grandeur et misère de l'Antiquité chez Fréret

DOCUMENTS

Lettre de Fréret à Ramsay avec une introduction de C. VOLPILHAC-AUGER

« Sur la réminiscence » : Manuscrit inédit de Charles Bonnet (1786) par Serge NICOLAS

Corpus n° 30, L'Universalité du Français en question – 1996
mis en œuvre par Pierre Pénisson

Pierre PÉNISSON - Notice éditoriale, présentation

Réalité physiologique contre illusion universelle
I-M 800 : *vires acquirit eundo*

De la Grèce à la France
I-M 803 : *ut etiam aliquid dixisse videamur*

L'allemand successeur du français
I-M 804 : *An Gallice loquendum, an germanice*

Le français comme mode
I-M 811 : *Tout change, la langue aussi.*
La Raison change aussi de méthode.
Ecrits, habillements, tout est mode. Racine

J.D. Eberhard
I-M 812 : *Si volet usus*

DOCUMENTS :

J.B. Michaelis *De l'influence des opinions*
sur le langage, et du langage sur les opinions

Traduction : Le Guay de Prémontval, 1762

Corpus n° 31, L'Anti-machiavélisme de la Renaissance aux Lumières – 1997
mis en œuvre par Christiane Frémont et Henry Méchoulan

Péninsule Ibérique

Henry MÉCHOULAN – *Rivadeneira et Mariana : deux jésuites espagnols du XVIe siècle lecteurs de Machiavel*

Javier PEÑA – *De l'antimachiavélisme, ou la « vraie » raison d'Etat d'Alvio de Castro*

Carsten LORENZ WILKE – *Une idéologie à l'œuvre : l'Antimachiavel au Portugal (1580-1656)*

Sommaires des numéros parus

Angleterre

Christiane FRÉMONT – *Politique et religion : l'anti-machiavélisme de Thomas Fitzherbert, jésuite anglais*

Italie

Jean-Louis FOURNEL – *Guichardin, juge de Machiavel : modèles, dévoilement, rupture et réforme dans la pensée politique florentine*

Lucie de los SANTOS – *Les Considérations à propos des Discours de Machiavel sur la première décade de Tite-Live*

Silvio SUPPA – *L'antimachiavélisme de Thomas Bozio*

Allemagne

Michel SENELLART – *La critique allemande de la raison d'état machiavélienne dans la première moitié du XVIIe siècle : Jacob Bornitz*

France

Luc FOISNEAU – *Le machiavélisme acceptable d'Amelot de la Houssaye, ou la vertu politique au siècle de Louis XIV*

Francine MARKOVITS – *L'Antimachiavel-médecin de la Mettrie*

DOCUMENTS :

I La référence obligée : Innocent Gentillet

II Extrait des Satyres personnelles, Traité historique et critique de celles qui portent le titre d'ANTI (1689, anonyme, Baillet)

III Extraits de l'article Anti-Machiavel du Dictionnaire historique de Prosper Marchand (1758-1759)

Corpus n° 32, Delbœuf et Bernheim
Entre hypnose et suggestion – 1997
mis en œuvre par Jacqueline Carroy et Pierre-Henri Castel

Pierre-Henri CASTEL, Jacqueline CARROY, François DUYCKAERTS - *Présentation générale*

François DUYCKAERTS - *Delbœuf et l'énigme de l'hypnose : une évolution.*

Serge NICOLAS - *Delbœuf et la psychologie comme science naturelle.*

Sonu SHAMDASANI - *Hypnose, médecine et droit : la correspondance entre Joseph Delbœuf et George Croom Robertson.*

Jacqueline CARROY - *L'effet Delbœuf, ou les jeux et les mots de l'hypnotisme.*

Jean-Michel PETOT - *Créditivité, idéodynamisme et suggestion. Note sur l'actualité de la pensée d'Hyppolyte Bernheim.*

Mikkel BORCH-JACOBSEN - *L'effet Bernheim (fragments d'une théorie de l'artefact généralisé).*

Pierre-Henri CASTEL - *L'esprit influençable : la suggestion comme problème moral en psychopathologie.*

Corpus n° 33, Théodore Jouffroy – 1997
mis en œuvre par Patrice Vermeren

Francine MARKOVITS - *Éditorial.*

Patrice VERMEREN - *Le remords de l'école éclectique, précurseur de la synthèse de la philosophie et de la révolution.*

CORPUS, revue de philosophie

Chryssanti AVLAMI - *Un philosophe philhellène.*

Théodore JOUFFROY : comptes-rendus

Œuvres complètes de Platon, traduites par Victor Cousin, troisième volume (Le Globe du 27 novembre 1824).

Œuvres complètes de Platon, traduites par Victor Cousin, tome IV ; œuvres inédites de Proclus, philosophe grec du cinquième siècle, d'après les manuscrits de la bibliothèque royale de Paris, publiées par Victor Cousin. Le sixième volume est sous presse (Le Globe du 24 mars 1827).

Jacques D'HONDT - *Hegel et Jouffroy.*

Christiane MAUVE - *L'esthétique de Jouffroy : des promesses sans suites ?*

Georges NAVET - *Le droit naturel des Eclectiques.*

Eric PUISAIS - *Jouffroy et Lerminier.*

Sophie-Anne LETERRIER - *Jouffroy académique.*

Emile BOUTROUX - *De l'influence de la philosophie écossaise sur la philosophie française (1897).*

Théodore JOUFFROY - M*éthode pour résoudre le problème de la destinée humaine (1831).*

Jean-Pierre COTTEN - *Bibliographie.*

Tribune Libre

Emmanuel FAYE - *Lettre ouverte. Une récriture « néo-scolastique » de l'histoire de la métaphysique.*

Corpus n° 34, Géographies et philosophies – 1998
mis en œuvre par Marie-Dominique Couzinet et Marc Crépon

Marie-Dominique COUZINET et Marc CRÉPON - Ouverture.

Marie-Dominique COUZINET et J.F. STASZAK - À quoi sert la « théorie des climats » ? Éléments d'une histoire du déterminisme environnemental.

Pierre PÉNISSON - Maupertuis philosophe géographe.

Thierry HOQUET - La théorie des climats dans l'*Histoire naturelle* de Buffon.

Michèle COHEN-HALIMI et Francis COHEN - Rousseau et la géographie de la perfectibilité.

Jean-Marc BESSE - La géographie selon Kant : l'espace du cosmopolitisme.

Claude JAMAIN - Sur les spirales d'un escalier de cristal : la voix russe.

Anne DENEYS-TUNNEY - Le Voyage en Syrie et en Egypte de C.F. Volney : un discours de la méthode du voyage philosophique.

Marc CRÉPON - Entre anthropologie et linguistique, la géographie des langues (note sur le parcours d'Ernest Renan).

Éléments de bibliographie.

Sommaires des numéros parus

Corpus n° 35, Gabriel Naudé :
la politique et les mythes de l'histoire de France – 1999
mis en œuvre par Robert Damien et Yves-Charles Zarka

Francine MARKOVITS - *Éditorial.*

Robert DAMIEN et Yves Charles ZARKA - *Introduction : pourquoi Naudé ?*

Yves Charles ZARKA - *L'idée d'une historiographie critique chez Gabriel Naudé.*

André PESSEL - *Naudé, le sujet dans son histoire.*

Robert DAMIEN - *Des mythes fondateurs de la raison politique : Gabriel Naudé ou les bénéfices de l'imposture.*

Simone MAZAURIC - *De la fable à la mystification politique : Naudé et l'autre regard sur l'histoire.*

Lorenzo BIANCHI - *Politique, histoire et recommencement des Lettres dans l'Addition à l'histoire de Louis XI de Gabriel Naudé.*

Paul NELLES - *Histoire du savoir et bibliographie critique chez Naudé : le cas de la magie.*

Francine MARKOVITS - *Arguments sceptiques chez Bayle et Naudé.*

Documents : Gabriel NAUDÉ

Annexe latine au chapitre VI du supplément à l'histoire de Louis XI : Édit Royal interdisant la lecture ou l'interprétation des nominaux (traduction S. Taussig).

Comptes rendus

Libertins au XVIIe siècle, édition établie, présentée et annotée par Jacques Prévot (Bibliothèque de la Pléiade), avec la collaboration d'Etienne Wolff et Thierry Bedouelle : Compte rendu de Sylvie Taussig.

Les libertins érudits en France au XVIIe siècle, collection « Philosophies » par Françoise Charles-Daubert : compte rendu de Jacques Prévot.

Livres reçus.

Varia : Gilles SIOUFFI
De l'« universalité de la langue française »...

Corpus n° 36, Jean-Jacques Rousseau et la chimie – 1999
mis en œuvre par Bernadette Bensaude-Vincent et Bruno Bernardi

Bernadette BENSAUDE-VINCENT et Bruno BERNARDI - *Pour situer les* Institutions chymiques.

I. Rousseau dans la chimie du XVIIIe siècle

Bernard JOLY - *La question de la nature du feu dans la chimie de la première moitié du XVIIIe siècle.*

Jonathan SIMON - *L'homme de verre ? Les trois règnes et la promiscuité de la nature.*

Bernadette BENSAUDE-VINCENT - *L'originalité de Rousseau parmi les élèves de Rouelle.*

Marco BERETTA - *Sensiblerie vs. Mécanisme. Jean-Jacques Rousseau et la chimie.*

II. La chimie dans la pensée de Rousseau

Florent GUÉNARD - *Convenances et affinités dans* La Nouvelle Héloïse *de Jean-Jacques Rousseau.*

CORPUS, revue de philosophie

Martin RUEFF - *L'élément et le principe. Rousseau et l'analyse.*

Bruno BERNARDI - *Constitution et gouvernement mixte – notes sur le livre III du* Contrat social – .

III. Aides à la lecture

Errata dans l'édition du Corpus des Œuvres de philosophie en langue française.

Tableau d'équivalences.

Bibliographie.

Corpus n° 37, Cartésiens et augustiniens au XVIIe siècle – 2000
mis en œuvre par Emmanuel Faye

Emmanuel FAYE - *Cartésiens et « augustiniens » au XVIIe siècle : présentation de la question.*

Thierry GONTIER - *Sous un dieu juste, les animaux peuvent-ils souffrir ? Un argument « augustinien » pour les animaux machines.*

Roger ARIEW - *Augustinisme cartésianisé : le cartésianisme des Pères de l'Oratoire à Angers.*

Emmanuel FAYE - *Un inédit du P. Nicolas J. Poisson. Sur la Philosophie de M. Descartes.*

Emmanuel FAYE - Arnauld défenseur de Descartes dans l'*Examen du traité de l'essence du corps.*

Note sur la nouvelle édition de l'*Examen* d'Arnauld.

Philippe DESOCHE - *Dic quia tu tibi lumen non es :* Augustin et la philosophie malebranchiste de la conscience.

Geneviève BRYKMAN - L'immatérialité de l'être chez Malebranche et Berkeley.

Dinah RIBARD - Cartésianisme et biographie : la critique de la *Vie de Mr Descartes* d'Adrien Baillet par le Père Boschet (1692*).*

Corpus n° 38, D'Alembert – 2001
mis en œuvre par Francine Markovits et Jean-Jacques Szczeciniarz

Francine MARKOVITS - *Présentation : les images de D'Alembert.*

Michel PATY - *D'Alembert, la science newtonienne et l'héritage cartésien.*

Véronique LE RU - *La philosophie « expérimentale » de D'Alembert.*

Catherine LARRÈRE - *D'Alembert et Diderot : les mathématiques contre la nature ?*

J.J. SZCZECINIARZ - *Sur la conception D'Alembertienne de l'Histoire des sciences.*

Irène PASSERON - *Les sciences physico-mathématiques dans l'arbre de la connaissance.*

Florent GUÉNARD - *Rousseau et D'Alembert : le théâtre, les lois, les mœurs.*

Sommaires des numéros parus

Corpus n° 39,* Dossier Etienne de Clave / Dossier Marsile Ficin *– 2001
mis en œuvre par Pierre Caye et Thierry Gontier

Francine MARKOVITS – *Editorial.*

Dossier Etienne de Clave

Bernard JOLY - La théorie des cinq éléments d'Etienne de Clave dans la *Nouvelle Lumière Philosophique.*

Hiroshi HIRAÏ - Les *Paradoxes* d'Etienne de Clave et le concept de semence dans sa minéralogie.

Rémi FRANCKOWIAK - Le *Cours de Chimie* d'Etienne de Clave.

Dossier Marsile Ficin : Technique et efficience à la Renaissance

Pierre CAYE et Thierry GONTIER – Introduction – Technique et méthode dans la philosophie renaissante : les paradigmes de l'efficience.

Thierry GONTIER - La technique comme capture du ciel : la lecture de la quatrième *Ennéade* de Plotin dans le *De vita cœlistus comparanda* de Marsile Ficin.

PIERRE CAYE - Science et efficience. La *Métaphysique* d'Aristote à l'épreuve du *De architectura* de Vitruve.

Teun KOETSIER - La théorie des machines au XVIe siècle : Tartaglia, Guidobaldo, Galileo.

Corpus n° 40, Nature et société au XVIIIe siècle. Dossier Economie Politique – 2002
mis en œuvre par Francine Markovits

Editorial

Francine MARKOVITS – *Dossier économie politique au XVIIIe siècle*

Pour servir à l'intelligence de L'ordre naturel et essentiel
des sociétés politiques, *par Lemercier de La Rivière.*

Introduction générale.

Pierre Le Pesant de Boisguilbert (1646-1714).

Quesnay François (1694-1774).

Trudaine Daniel Charles (1703-1769).

Vincent de Gournay (1712-1774).

Mirabeau Victor Riquetti marquis de (1715-1789).

Lemercier de la Rivière (1719-1801).

Le Trosne Guillaume-François (1728-1780).

Baudeau Nicolas (1730-1792).

Necker Jacques (1732-1804).

Dupont de Nemours Pierre-Samuel (1739-1817).

Eléments de Bibliographie.

Varia

Thierry HOQUET – L'histoire naturelle est-elle une science de la nature ?

Céline SPECTOR – Une théorie matérialiste du goût peut-elle produire l'évaluation esthétique ? Montesquieu, de *L'Esprit des lois* à *L'Essai sur le goût.*

CORPUS, revue de philosophie

Natalia MARUYAMA – Helvétius : les causes et les principes dans le projet d'une science morale.

Henry DENEYS – Concept et fins de l'« idéologie proprement dite » selon Destutt de Tracy (1754-1836).

Corpus n° 41, Jean Fernel – 2002
mis en œuvre par José Kany-Turpin

Editorial

Vincent AUCANTE – La théorie de l'âme de Jean Fernel.

Hiroshi HIRAI – Humanisme, néoplatonisme et *prisca theologia* dans le concept de semence de Jean Fernel.

Danielle JACQUART – La *Physiologie* de Jean Fernel et le *Canon* d'Avicenne.

Paul MENGAL – Utérus et fureur utérine chez Jean Fernel.

Roberto POMA – Tradition et innovation dans la *Physiologie* de Jean Fernel. L'accord difficile entre expérience et raison dans l'œuvre d'un médecin de la Renaissance.

Jean CÉARD – La physiologie de la mémoire, selon le médecin Jean Fernel.

Sylvain MATTON – Fernel et les alchimistes.

Corpus n° 42, Jean de Silhon – 2002
mis en œuvre par Christian Nadeau

Francine MARKOVITS – Éditorial.

Présentation par Christian NADEAU – Jean de Silhon. Intérêt et utilité à l'âge classique.

Robert DAMIEN : Silhon, conseiller de Richelieu, l'homme-providence.

Christian NADEAU – Obéissance et intérêt dans la politique de Jean de Silhon.

Eric MARQUER – Intérêt et utilité publique chez les premiers mercantilistes anglais (XVIe-XVIIe siècles).

Donatienne DUFLOS DE SAINT AMAND – L'intérêt peut-il valoir comme principe d'action ? Un problème pour les moralistes et les théologiens du XVIIe siècle.

Documents réunis et présentés par Christian NADEAU – Présentation de la *Lettre de Jean de Silhon à Philippe Cospean.* –Lettre de Jean Silhon à Philippe Cospean, évêque de Nantes dans le *Recueil de lettres nouvelle*s, édité par Nicolas Faret, Paris, 1627. – Jean de Silhon (1594-1667 ?). Note biographique. – Éléments de bibliographie pour l'analyse des concepts d'intérêt et d'utilité dans la littérature politique de l'âge classique.

Corpus n° 43, La connaissance du physique et du moral (XVIIe-XVIIIe siècles)
– 2003
mis en œuvre par Thierry Hoquet

Dossier : La connaissance du physique et du moral (XVIIe-XVIIIe siècles)

Thierry HOQUET – Présentation

Céline SPECTOR – Cupidité ou charité ? L'ordre sans vertu, des moralistes du grand siècle à *L'Esprit des lois* de Montesquieu.

Sommaires des numéros parus

Claire CRIGNON – Mélancolie et réflexion : la question de la santé des hommes de lettres dans Les *Trois Livres de la Vie* de Marsile Ficin (1489) et *l'Anatomie de la mélancolie* de Robert Burton (1621).

Gilles BARROUX – Quelle lecture du corps malade au XVIIIe siècle ? L'exemple des fièvres vu à travers le prisme de l'*Encyclopédie.*

Martin RUEFF – Apprendre à voir la nuit : l'optique dans la théorie de l'homme.

Alexandra TORERO IBAD – Scepticisme et science nouvelle dans les *Dialogues faits à l'imitation des Anciens.*

Mariafranca SPALLANZANI – Possibilité, nécessité et vérité. Descartes et les nécessités de la physique.

François PÉPIN – L'idée d'erreur scientifique. Le cas du phlogistique.

Thierry HOQUET – La comparaison des espèces : ordre et méthode dans l'*Histoire naturelle* de Buffon.

Dossier Charles Bonnet

Thierry HOQUET – Indications bibliographiques.

Christiane FRÉMONT – La métaphysique et la théologie dans les sciences naturelles Bonnet et Leibniz.

Corpus n° 44, Les philosophies de Fontenelle ou les voiles d'Isis – 2003
mis en œuvre par Alain Niderst

Alain NIDERST – Fontenelle ?

Philippe HOURCADE – Jet de plume ou projet : *Sur l'Histoire,* de Fontenelle.

Alain MOTHU – Un morceau des plus hardis et des plus philosophiques qui aient été faits dans ce pays-ci.

Jean DAGEN – D'une Nature joliment conjecturale.

Simone MAZAURIC – Fontenelle et la construction polémique de l'histoire des sciences.

Jean-Pierre CLÉRO – Réflexions sur la Préface des *Eléments de la géométrie de l'infini,* contribution à un savoir des fictions.

Alexis PHILONENKO – Qui était Fontenelle ?

Corpus n° 45, Renouvier : philosophie politique – 2003
mis en œuvre par Marie-Claude Blais

Marie-Claude BLAIS – Présentation

Jean-François BACOT – Renouvier ou la République des individus.

Isabelle de MECQUENEM – « La solidarité du mal » Lire la *Science de la morale* aujourd'hui.

Laurent FEDI – Une morale appliquée est-elle possible ? Renouvier lecteur de Kant.

Marie-Claude BLAIS – La *Science de la morale* : une théorie des fondements du droit et de la justice.

CORPUS, revue de philosophie

Raymond HUARD – Une république cantonale ? Renouvier et la réforme de l'État et de la société en 1850-51.

Françoise FOURQUET-TURREL – Le *Petit Traité de morale à l'usage des Écoles primaires laïques …* et des penseurs du XXIe siècle.

Daniel BECQUEMONT – Renouvier et « La psychologie de l'homme primitif ».

Eric VIAL – L'*Uchronie* et les uchronies.

Guillaume SIBERTIN BLANC – Renouvier et Tarde : l'accident monadique en sociologique historique.

Massimo FERRARI – Renouvier à Marbourg. A propos de la réception de Renouvier dans le néo-kantisme allemand.

Giovanna CAVALLARI – Renouvier en Italie.

Annexe
Emmanuelle WEINMANN – « Renouvier et ses correspondants ». Présentation du fonds de la bibliothèque de Montpellier.

Corpus n° 46, Jean-Marie Guyau : philosophe de la vie – 2004
mis en œuvre par Jordi Riba

Jordi RIBA – Présentation, Jean-Marie Guyau : Philosophe de la vie.

Jordi RIBA et Hans HABLITZEL – Bibliographie.

Hans HABLITZEL et Jean-Marie Guyau : penseur interdisciplinaire et sociologue.

Laurent FEDI – Guyau et Darwin : la lecture de la vie.

Laura LLEVADOT – Spinoza et Guyau : l'éthique du *conatus.*

Jordi RIBA – L'au-delà du devoir. Guyau précurseur de la morale de notre temps.

Annamaria CONTINI – Plus que la vie. L'esthétique sociologique de Guyau.

Scheherezade PINILLA – La littérature face au spleen. Génie et sociabilité dans la pensée de J.-M. Guyau.

Ferruccio ANDOLFI – Nietzsche et Guyau. Consentements, dissonances, silences.

Renzo RAGGHIANTI – Hiérarchie 'ouverte' et éthique de l'effort : Fouillée, Guyau, Durkheim.

Vittoria FRANCO – Individu moderne, responsabilité, éclatement des hiérarchies sociales.

À paraître :

Logique et philosophie à l'âge classique (Thierry Hoquet)

L'Encyclopédie (Mariafranca Spallanzani)

Mersenne (Claudio Buccolini)

Henry Michel (Serge Audier et Laurent Fedi)

E. Lerminier (Stéphane Douailler et Patrice Vermeren)

Josiane Boulad-Ayoub, éditrice générale
et Martin Nadeau, éditeur pour les vol. VIII et IX

La décade philosophique comme système 1794-1807

Une anthologie raisonnée
de 5 000 pages en 9 volumes

PRESSES UNIVERSITAIRES DE RENNES

LA DECADE PHILOSOPHIQUE COMME SYSTEME (1794-1807)

Les **PRESSES UNIVERSITAIRES DE RENNES** vous prient de noter la parution prochaine de **LA DÉCADE PHILOSOPHIQUE COMME SYSTÈME (1794- 1807)** en 9 volumes (ISBN 2-86847-893-X), totalisant plus de 5 000 pages : L'Encyclopédie vivante (Tome I et II), Instruction publique et Institutions révolutionnaires (Tome III et IV), Sciences philosophiques, morales et politiques (Tomes V, VI et VII), Spectacles (Tome VIII) et Esprit Public (tome IX).

Portant haut le flambeau des Lumières et de la Révolution, les textes retenus dans cette anthologie raisonnée du militant journal La Décade philosophique, littéraire et politique (1794-1807) témoignent de la contribution multiforme des Idéologues à la constitution des sciences humaines ainsi qu'aux fondements du libéralisme démocratique contemporain et de ses institutions sociales.

Instruments commodes de référence, combinant à l'ordre diachronique, l'ordre synchronique et catégoriel, chacun des tomes (Josiane Boulad-Ayoub, de la Société Royale du Canada, éd., et Martin Nadeau, éd. pour les Tomes VIII et IX) s'accompagne d'analyses introductives substantielles à chacun des ensembles multidisciplinaires des textes retenus, de notes critiques ainsi que de tableaux chronologiques et contextuels. Cet ouvrage rend accessible à un large éventail de chercheurs dans le domaine des sciences humaines, de la philosophie, ou encore de l'éducation, toute la richesse novatrice de La Décade philosophique, littéraire et politique.

Prospectus

Une « véritable science de la liberté »

Si, en raison des circonstances, et de l'épaisseur des connotations… idéologiques, au sens courant du terme, qui l'ont entourée, l'Idéologie a été, jusqu'à ces présentes années, largement méconnue, néanmoins ses travaux, ses ambitions comme son action multiforme l'élèvent bien au-dessus du statut d'un simple relais historique : ni combat politique ou économique d'arrière-garde, ni étape de transition dans l'histoire des idées, elle se retrouve aujourd'hui aux fondements théoriques de la plupart des sciences humaines, notamment en économie politique et dans les sciences cognitives. Elle apparaît aussi comme la principale inspiratrice du républicanisme contemporain qui ménage à la fois le rôle de l'État et le libéralisme politique et économique.

Les Idéologues sont des intellectuels de premier plan. Leur ambition encyclopédique de renouveler toutes les branches du savoir table sur l'application d'une méthode, l'analyse. Elle donne l'unité à leurs entreprises diverses, également marquées par la volonté de défendre la liberté de penser et d'objecter. Il s'agit, pour ne mentionner que les chefs de file, de Cabanis pour la médecine, et la branche physiologiste de l'Idéologie, de Volney pour l'histoire, de Daunou pour l'Idéologie politique, de Say pour l'Idéologie économique, de Destutt de Tracy pour l'Idéologie rationnelle ou philosophie. C'est ce dernier qui, en 1796, dans une série de Mémoires sur la faculté de penser, lus à l'Institut national, la nouvelle institution révolutionnaire, créée sous l'impulsion des Idéologues avec la loi Daunou, propose le mot

d'idéologie pour remplacer la vieille métaphysique et la vieille psychologie et déterminer les voies où doit s'engager la nouvelle philosophie ou « science des idées ».

Un pouvoir intellectuel

Le journal La Décade philosophique, littéraire et politique (1794-1807) dont la plupart des rédacteurs et des collaborateurs étaient gagnés à l'Idéologie ou à ses perspectives, a constitué un des foyers principaux de la diffusion des idées et de l'action du mouvement.

Fondée le 10 floréal an II (29 avril 1794), en pleine Terreur, le journal paraîtra sans interruption jusqu'en 1807, au moment de sa disparition sous l'Empire, ordonnée par Bonaparte, qui, par l'entremise de Fouché, organise sa fusion à son vieil ennemi, Le Mercure, le journal de Chateaubriand. Plus que tout autre journal savant de l'époque, La Décade a contribué à établir pour la première fois le « pouvoir intellectuel » de la presse à côté des autres pouvoirs traditionnels.

La Décade se distingue des autres revues similaires, d'abord en raison de la durée et du volume de sa publication. La collection complète comprend 54 volumes reliés par trimestre. À son tour, chaque trimestre réunit neuf numéros par volume, de 64 pages in-octavo, paraissant tous les dix jours, ou décade.

La revue est remarquable aussi par l'ampleur de sa diffusion en province qu'atteste le nombre de ses abonnés (plus de 650 lecteurs qui font d'elle à cet égard le second périodique en France) ; ensuite, par des liens étendus avec les sociétés savantes et littéraires de la France et de l'étranger comme par la rigueur et la qualité de ses rubriques scientifiques. Elle se transforme progressivement, comme le rêvaient ses rédacteurs, en cheville ouvrière d'une « société philosophique mondiale » ou d'une « internationale des Lumières ». Enfin, l'indépendance d'esprit comme le talent des collaborateurs, chacun d'eux spécialiste reconnu dans son domaine, lui assure sa place unique comme revue scientifique.

Agent de liaison entre la capitale, les réseaux intellectuels et les sociétés savantes de la Province et de l'étranger, popularisant, comme disent ses rédacteurs, les progrès et les applications des sciences (philosophie comprise), des arts et des techniques auprès de son audience d'abonnés, composée autant de membres de professions libérales que d'« honnêtes hommes » ou des gens de métier, on peut voir dans cette revue davantage encore : l'accomplissement d'un modèle, celui-là même qui présidait à l'établissement de ces nouvelles institutions républicaines créées sous le Directoire par le groupe des Idéologues.

L'analyse des rubriques tout au long des treize années qu'a duré La Décade montre comment s'est formé ainsi un type particulier d'un nouveau discours sur le social qui fait se rejoindre économie et mœurs au moyen d'une requalification de l'intérêt et de l'utilité publique, annonçant dans ses prémisses le développement du libéralisme économique et politique classique. Cherchant à établir des liens entre éduquer et instruire, mœurs et économie, sujet moral et agent économique sous la cause générale qui les confond, unîment, de la vertu républicaine, de l'esprit public, du progrès et de l'amour des lois, les rédacteurs ont tendu essentiellement à articuler le passage du sujet au citoyen imbu de liberté qu'est en même temps l'homo œconomicus du premier xixe siècle. Un citoyen attaché à devenir, selon les termes révélateurs d'un collaborateur tardif (Bernard de Mangourit) de La Décade, « actionnaire dans la grande entreprise sociale ».

La Décade philosophique prise comme système et comme institution républicaine, en même temps que miroir actif des représentations de l'époque, aura effectivement contribué à accélérer les mutations politiques, économiques et institutionnelles de la France du xixe siècle.

La Décade philosophique comme système

L'anthologie raisonnée que nous présentons ici veut précisément permettre de situer les uns par rapport aux autres ces liens qu'entreprend de construire, au fil de son discours, La Décade, fidèle jusqu'au moment final de sa disparition à la devise mise en exergue de ses premiers volumes. Et quand viendra le temps de l'apaisement politique, l'épigraphe tirée d'un vers d'Horace, utile dulci, la remplacera, réunissant ainsi savoirs et mœurs sous la bannière de l'utilité publique.

L'organisation des textes que nous avons retenue comme les plus révélateurs à la fois des positions doctrinales de cette revue militante, des combats qu'elle a menés, des innovations et des espoirs qu'elle entretenait, est sous-tendue par une lecture philosophique de ses objectifs et la volonté de restituer la cohérence de la théorie qui en anime les lignes de force, l'Idéologie, et qui en insuffle toutes les rubriques. Nous avons voulu rendre manifeste, en la recomposant comme un système, les stratégies par lesquelles cette institution vivante, a apporté victorieusement son concours au balisage culturel et symbolique d'un nouvel espace social en train de se créer.

Nous avons voulu aussi montrer sous ses diverses facettes « l'esprit de La Décade », ce qui supposait la mise en évidence de sa spécificité en tant que journal. Mixte d'articles de politique, de comptes rendus littéraires et artistiques, de mémoires de savants, de spécialistes, d'analyses scientifiques pluridisciplinaires, les hommes de La Décade réussissent pourtant à faire de chaque numéro, un tout original, riche et équilibré, à l'unité souple et vivante et non une juxtaposition d'articles.

Aussi avons-nous été attentifs à cette composition particulière, systémiste avant la lettre, qui renvoie au dessein général de la constitution idéologiste des sciences humaines ; et, en même temps, à l'ordre des rubriques dans La Décade qui reproduit volontairement l'ordre unitaire des classes de l'Institut. Nous avons voulu souligner les effets politiques et culturels, voire idéologiques, de cet organe du « parti des Lumières » dans ses rapports avec le milieu des Idéologues, et, plus largement, avec tous ces milieux intellectuels, artistiques, techniques que fréquentent ses collaborateurs et qu'alimente substantiellement et régulièrement la philosophie pratique de la revue.

Nous avons notamment insisté sur les modes de son soutien aux valeurs qui viennent surplomber le nouvel horizon épistémique : liberté, respect de la propriété privée, « comfort » (néologisme introduit par Say qui exhortait ses compatriotes à posséder tout ce qu'il exprime), bienfaisance, intérêt, progrès des lumières, utilité publique. Aussi bien, nous avons mis en lumière les batailles que livre La Décade pour assurer la prépondérance des sciences et de la philosophie sur les idées religieuses. Cette prépondérance devant se fortifier, comme le plaident les rédacteurs, de la constitution d'un art républicain, véhicule concret de l'esprit public, et s'accompagner d'une lutte politique de tous les instants pour le maintien des institutions par lesquelles les valeurs morales se matérialisent et contribuent aux changements sociaux.

Par-delà son indéniable intérêt historique et théorique, La Décade philosophique constitue ainsi une lecture politique indispensable si l'on veut comprendre comment et pourquoi se construit alors, avec le concours de ses rédacteurs et de leurs amis Idéologistes, une étape décisive pour l'avenir de l'idée républicaine en France, au premier chef, certes, mais aussi dans le monde.

Bien que La Décade méritât, à plusieurs titres, une réédition complète, nous devions, en raison surtout de l'abondance matérielle des matières, limiter notre choix aux textes que nous avons jugés les plus susceptibles de témoigner de la contribution des Idéologues et des hommes de La Décade à l'évolution des conceptions économiques, politiques et philosophiques orientant les sociétés démocratiques. Afin de bien mettre en évidence à la fois les étapes-clés de cette contribution et l'envergure de ses luttes novatrices, nous avons choisi

de combiner l'ordre synchronique, découpant par catégories autant des foyers conceptuels et institutionnels intemporels de son discours et de ses représentations, à l'ordre diachronique qui suit la dynamique du projet des Idéologues et son rapport avec les événements politiques et culturels du calendrier.

Nous avons choisi de mettre en valeur les aspects ressortissant, en premier lieu, au travail polémique et politique de La Décade relativement à l'instruction publique. Elle voit, en effet, dans sa généralisation la réponse au dilemme de l'égalité et de la liberté. Nous avons retenu, en second lieu, ce qui concerne l'état et les progrès des sciences humaines et sociales, politique, économie, histoire, morale, philosophie, physiologie et médecine, en somme les diverses branches de l'Idéologie « qui se donne à la fois comme la seule forme rationnelle et scientifique que la philosophie puisse revêtir et unique fondement philosophique qui puisse être proposé aux sciences en général et à chaque domaine singulier de la connaissance » (Michel Foucault dans Les Mots et les choses, p. 253).

Nous avons cru bon d'ajouter à l'ensemble des « sciences philosophiques » les textes qui discutent des auteurs et des référents des Lumières (Voltaire, Rousseau, Helvétius, Diderot, Condillac, Condorcet, principalement) dont se réclament les Idéologues et les amis de La Décade. Nous y avons joint ceux des contemporains, français et étrangers (anglais, américains, allemands, italiens, surtout) qui faisaient partie de l'horizon philosophique et littéraire d'alors, et de La Décade, en particulier.

Enfin, nous avons ménagé dans nos deux derniers tomes une place spéciale à la construction du concept central d'esprit public tel qu'il traverse la publication dans son ensemble et tel qu'il s'exprime concrètement dans les spectacles et les fêtes se tenant à l'époque selon les comptes rendus dans La Décade de ces manifestations et les considérations générales qui les encadrent.

Un dernier mot sur les sources matérielles de cette anthologie raisonnée : nous avons retranscrit les originaux d'après les microfilms détenus par l'Université du Québec à Montréal de la collection de La Décade qui se trouve à la Bibliothèque Nationale. Les passages illisibles ou défectueux ont été corrigés par la consultation d'autres collections complètes, malheureusement assez rares, plus ou moins défectueuses, elles aussi, mais fortuitement pas aux mêmes pages, de l'Arsenal et de la Bibliothèque d'Avignon. Nous avons également corrigé les coquilles inévitables ainsi que modernisé la ponctuation, dans la mesure du possible. Enfin, nous avons eu recours à un artifice typographique : un cul-de-lampe différent pour chacun des quatre trimestres réunissant par année les livraisons de la revue, pour permettre de les différencier d'un simple coup d'œil.

Utile dulci

Notre édition regroupe ainsi sous neuf tomes (les deux derniers coordonnés par un historien spécialisé dans le théâtre révolutionnaire, Martin Nadeau, actuellement en séjour de recherche au MIT, à Boston) les articles de La Décade philosophique, littéraire et politique qui sont révélateurs, le plus significativement possible selon nous, des problèmes posés par la pensée politique, économique et philosophique des Idéologues. Nous donnons, immédiatement après le titre de l'article retenu dans notre anthologie, la référence comme suit : le volume (mois correspondants et année), le numéro et la date pour les volumes VIII et IX, le titre de la section (ou rubrique), le trimestre, les pages originales de La Décade.

Chacun des tomes de notre édition est accompagné d'une liste des correspondances entre calendrier révolutionnaire et calendrier grégorien ainsi que d'un tableau-synthèse : il s'agit d'une mise en contexte des événements historiques et culturels (ces derniers différenciés par de plus petits caractères) encadrant les articles principaux de La Décade que reproduit notre anthologie et dont nous mentionnons derechef les titres dans le tableau. On trouvera également des notes explicatives et biographiques, une table analytique des matières des articles contenus dans chaque tome et enfin l'index des noms propres regroupant les

contemporains ou les figures historiques tels qu'ils apparaissent dans le journal, le plus souvent sans prénom.

Une introduction assez étendue analyse, pour sa part, tout en s'appuyant sur les textes retenus pour chaque ensemble constitutif de notre anthologie, les différents enjeux conceptuels et idéologiques des contributions de La Décade sous le Directoire, le Consulat et les débuts de l'Empire. Si le journal change alors de nom, il garde, énergique, son esprit militant et persiste dans sa volonté de montrer les progrès sociaux et culturels de la nation sous l'égide des sciences et de la philosophie.

On aperçoit l'utilité de notre anthologie. Elle repose d'abord sur l'intérêt scientifique intrinsèque tiré de l'importance elle-même de La Décade tant du point de vue historique, littéraire et philosophique que du rôle décisif politique, social et culturel qu'elle a joué, sans compter son exceptionnel rayonnement. Ce journal est bien le journal-clé de cette période fertile en événements historiques décisifs mais trop peu travaillée encore qui va du 9 Thermidor aux débuts de l'Empire. Mais il est aussi important que la communauté des chercheurs dispose avec notre anthologie, ses index et ses tables analytiques, d'une édition critique, aisément manipulable, de textes relativement introuvables et malaisés à consulter comme aussi d'une base textuelle complète et sûre, plate-forme indispensable de la recherche pour plusieurs disciplines.

Nous croyons enfin en choisissant de faire une anthologie raisonnée, et en nous mettant ainsi délibérément dans le sillage de Panckoucke et de son édition de l'immortel Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, assumer un rôle modeste mais utile de relais ; en même temps nous demeurons fidèles à l'esprit des Auteurs-fondateurs de La Décade philosophique, littéraire et politique, en faisant revivre un peu de l'élan d'un mouvement intellectuel largement anticipateur.

Cette revue encyclopédique et cosmopolite, critique, libre et courageuse, aura su, tout au long de son existence, articuler sans dogmatisme aucun les sciences, les lettres et les arts aux besoins et aux pratiques de la République. Acharnée à participer activement à la formation de l'homme nouveau et du citoyen regénéré, en dépit des pressions politiques, Terreur et Bonapartisme, qui ont marqué également ses débuts et ses dernières années, La Décade philosophique aura caractérisé la modernité comme la fécondité de l'Idéologie : unir la science des idées et la politique, terminer la Révolution, en un mot penser et fonder philosophiquement l'ordre social Elle aura en tous cas aidé ses lecteurs à dégager la leçon politique durable du projet idéologiste : l'avenir comme le sens des innovations, que celles-ci soient scientifiques, politiques ou culturelles, reposent inconditionnellement sur la force et le maintien des institutions qui les portent et où elles s'actualisent.

La revue *Corpus* accompagne la publication des ouvrages de la Collection du Corpus des Œuvres de Philosophie en langue française éditée chez Fayard sous la direction de Michel Serres. Elle contient des articles critiques, historiques et des documents. Elle est ouverte à tous.

Indépendante des éditions Fayard, elle est publiée par l'Association pour la revue *Corpus*, dont le Président est Francine Markovits. La revue est rattachée au Centre de Recherche d'Histoire de la Philosophie de Paris X - Nanterre.

Abonnements, commande de numéros séparés, courrier au siège et à l'ordre de l'Association pour la revue *Corpus*, 99 avenue Ledru-Rollin, 75011 Paris, ✆ et Fax : 01.43.55.40.71.

BULLETIN DE COMMANDE

Informations :

Tous les numéros à nouveau disponibles. Demander la liste de nos sommaires. *Numéros spéciaux à paraître* : sur Logiques et philosophies à l'âge classique, l'Encyclopédie, Mersenne, Henry Michel, E. Lerminier.

Tarifs pour 2004 (46 et 47) :

France et CEE

Abonnement : 34 € ; remise (35% : 12 €) aux libraires, aux distributeurs, aux étudiants (photocopie de la carte). Abonnement avec réduction : 22 €.

Vente au numéro :

Du numéro 1 au numéro 14/15 — 8 € le numéro ; 5,2 € avec remise

Du numéro 16/17 au dernier numéro — 16 € le numéro ; 10,4 € avec remise

Frais de port en plus : *France et CEE :* 3 € pour 1 numéro

Autres pays : selon poids et destination.

Toute commande de plus de 10 anciens numéros bénéficiera d'une réduction de 50 % (frais de port en plus).

Mode de paiement-

❒ Chèque bancaire : Ordre : *Association pour CORPUS*

❒ C.C.P. ou Virement : 36 756 80 V La Source

Relevé d'identité postal :			
Etablissement	*guichet*	*Numéro de compte*	*clé*
20041	*01012*	*3675680V033*	*28*

Numéros commandés : .....

NOM.....

Prénom.....

Fonction.....

Adresse .....

e-mail.....

Téléphone.....

Directrice de la revue : Francine Markovits. Secrétaire de rédaction : Thierry Hoquet. Comité de rédaction : les membres de l'Association pour le Corpus des œuvres de philosophie en langue française : Jean-Robert Armogathe, Bernadette Bensaude-Vincent, Stéphane Douailler, Laurent Fedi, Christiane Frémont, Barbara de Négroni, André Pessel, Michel Serres, Patrice Vermeren. La revue *Corpus* est publiée avec le concours de l'Université de Paris X - Nanterre et du C.N.L.

PUBLIÉE AVEC LE CONCOURS DU CNL ET DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS X - NANTERRE

ATELIER INTÉGRÉ DE REPROGRAPHIE DE L'UNIVERSITÉ PARIS-X

Achevé d'imprimer en décembre 2004
Dépôt légal : 4ème trimestre 2004

N° ISSN : 0296-8916

Corpus n° 47

Proudhon

Sommaire

François DAGOGNET
Préface…… 5

1. Proudhon et ses contemporains

Vincent BOURDEAU – *La « démocratie universelle » : représentation de l'homme économique en citoyen républicain chez Proudhon et Walras*…… 13

Thierry MARTIN – *Proudhon, lecteur de Cournot*…… 39

Richard PARISOT – *La réception de Proudhon dans les pays de langue allemande*…… 55

Hervé TOUBOUL – *Proudhon et Marx*…… 71

Louis UCCIANI – *Proudhon, seul lecteur de Fourier*…… 97

II. Lectures de Proudhon
A. L'association
Philippe CHANIAL – *Justice et contrat dans la république des associations de Proudhon*…… 109

Jean PRÉPOSIET – *Note sur le mutuellisme proudhonien*…… 129

Patrice ROLLAND – *Les ambiguïtés du principe d'association*…… 135

B. Le fédéralisme
Philippe Ch. - A. GUILLOT – *Proudhon et le fédéralisme*…… 159

Georges NAVET - *Proudhon, le fédéralisme et la question italienne*…… 177

C. Discussions
Daniel COLSON – *Proudhon, l'anarchisme et la sociologie*…… 193

Robert DAMIEN – *Proudhon, philosophe des modernités ?*…… 209

Mikhaïl XIFARAS - *Y a-t-il une théorie de la propriété chez Pierre-Joseph Proudhon*…… 229

III. Influences de Proudhon
A. Sur des mouvements modernes
Jane SAINT-SERNIN – *Le microcrédit – une arme associative contre la pauvreté*…… 287

Sophie SWATON – *Allocation personnelle et redistribution des revenus*…… 295

B. Sur le mouvement syndical et la pensée socialiste
Michel DREYFUS – *Proudhon et la Mutualité*…… 323

Stéphane PERRIN – *Une actualité historique de Proudhon : Fernand Pelloutier, ou le syndicalisme révolutionnaire et la question de l'éducation*…… 337

K. Steven VINCENT – *Pierre-Joseph Proudhon et son influence sur la pensée socialiste*…… 355

CORPUS, revue de philosophie, N° 47, 2004. 2ème semestre 2004, **16 €**
Liste de tous les sommaires à l'intérieur