

UNIVERSITÉ D'OTTAWA

**LE MUTUELLISME DANS LA PENSÉE DE
PIERRE-JOSEPH PROUDHON**

THÈSE DE DOCTORAT

PRÉSENTÉE COMME EXIGENCE PARTIELLE
AU DOCTORAT EN SCIENCE POLITIQUE

PAR

PASCAL LEBRUN

JUILLET 2022

RÉSUMÉ

La pensée de Pierre-Joseph Proudhon est encore souvent décrite comme contradictoire ou incohérente; une lecture interne proposant une interprétation cohérente de son œuvre manque toujours dans la littérature. La distinction des concepts d'antinomie et de contradiction dans la pensée de l'auteur permet d'établir cette interprétation cohérente. Chez Proudhon, l'antinomie consiste en un rapport antagonique entre deux idées, les lois déterminant les choses en lesquelles elles s'incarnent. Cet antagonisme est irréductible et demande à ce que les deux idées soient mises en équilibre l'une avec l'autre, ce qui constitue la Justice. La contradiction survient quant à elle lorsque l'équilibre n'est pas atteint. Elle consiste en une situation qui pose problème dans la société, provoquant par là la souffrance, la misère, la violence et l'instabilité.

La société constitue une chose en soi, un être collectif doué de consistance ontologique nécessairement en relation avec ses parties constituantes. Parallèlement, la liberté consiste en la capacité d'agir et de se déployer en fonction de son idée. La liberté de l'être collectif, de la société, est en relation antinomique avec celle de ses parties constituantes, puisque l'une peut être maximisée au dépend de l'autre. L'État représente la contradiction découlant de l'absence d'équilibre entre les libertés. Le fédéralisme proudhonien se veut la voie moderne pour établir l'équilibre dans ce rapport antinomique.

Au plan économique, la valeur d'usage et la valeur d'échange sont aussi en rapport antinomique. L'équilibre dans ce rapport permet la découverte de la vraie valeur, la valeur constituée, qui représente la Justice dans les rapports économiques. Le capitalisme représente l'ensemble des institutions économiques empêchant la formation de la valeur constituée, ce qui en fait un système économique contradictoire, non conforme à la Justice et qui provoque la souffrance. Le mutuellisme proudhonien se veut la voie moderne pour établir l'équilibre et découvrir la valeur constituée de chaque bien, c'est-à-dire accomplir la Justice dans l'activité économique de la société.

Cette lecture dessine les contours d'une pensée anarchiste toute en nuance, dans laquelle l'État et la propriété privée doivent disparaître non pas par l'abolition de leurs fonctions, mais bien par leur intégration, conforme à la Justice, dans le tissu des relations sociales.

Mots-clés :

Proudhon, Fédéralisme, Mutuellisme, Antinomie, Contradiction, Société, Justice, Liberté, Valeur, État, Capitalisme, Anarchisme

REMERCIEMENTS

Je désire remercier la Société Pierre-Joseph Proudhon, qui m'a fait parvenir gratuitement les actes de l'un de ses colloques depuis la France, ainsi que l'équipe du site *Maitron en ligne*, qui m'a accordé gratuitement l'accès à certaines notices biographiques.

Merci à mon camarade et ami Sylvain Beaudet, qui m'a offert tous ses livres sur Proudhon.

Merci à Hervé Trinquier et à René Berthier, avec qui j'ai eu la chance d'échanger et qui, au-delà de leur gentillesse, m'ont permis de toucher une tradition anarchiste absente au Canada français.

Merci à Catherine McGoveran, bibliothécaire à l'Université d'Ottawa, pour la compétence et la patience qu'elle a démontré dans l'aide qu'elle m'a offerte.

Merci encore à Sylvie Lachapelle, adjointe scolaire à l'École d'études politiques de l'Université d'Ottawa pour son appui constant et généreux.

Merci, enfin et bien entendu, à Gilles Labelle et à Claude Parthenay pour leur dévouement et leur présence chaleureuse; leur appui généreux a été d'un secours inestimable à de nombreuses reprises.

Le CRSH a financé ma recherche.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	ii
REMERCIEMENTS.....	iv
TABLE DES MATIÈRES	v
INTRODUCTION	1
1. Objet de recherche et contribution.....	2
1.1 Les grands courants de l'économie politique anarchiste.....	3
1.1.1 Le collectivisme et le communisme.....	3
1.1.2 Problèmes liés au collectivisme et au communisme : intérêt pour une recherche sur le mutuellisme.....	6
1.2 Présentation de l'objet de recherche	8
1.2.1 Le mutuellisme.....	8
1.2.2 La vie de Proudhon : biobibliographie de l'auteur.....	10
2. L'état de la connaissance	18
2.1 Revue de littérature	18
2.1.1 Résurgences	19
2.1.3 Le débat avec Marx.....	22
2.2 Problématisation et question générale.....	23
3. Cadre théorique et méthodologie	25
4. Hypothèse : le plan de cette thèse	27
4.1 Première partie : l'ontologie proudhonienne.....	27
4.2 Deuxième partie : la pensée politique du père de l'anarchisme.....	28
4.3 Troisième partie : la pensée économique de Proudhon.....	29
PREMIÈRE PARTIE.....	30
L'ONTOLOGIE PROUDHONIENNE.....	30
CHAPITRE UN	31
L'ÉPISTÉMOLOGIE ET LA MÉTHODOLOGIE PROUDHONIENNE	31
1.1 L'idéo-réalisme proudhonien.....	31
1.1.1 Les idées et les lois.....	31

1.1.2 Les idées et leurs rapports	33
1.2 Antinomie, contradiction et progrès.....	35
1.2.1 La contradiction	35
1.2.2 Monde matériel et monde social	37
1.2.3 La science sociale et le progrès.....	38
1.2.4 L'antinomie.....	39
1.3 La science et la dialectique sérielle.....	42
1.3.1 La série.....	42
1.3.2 Types de série	43
1.3.3 Valeur méthodologique de la série.....	45
1.3.4 Antagonisme et harmonie : la synthèse proudhonienne.....	47
1.3.5 Histoire et progrès.....	49
1.3.6 L'utopie et l'absolu	52
1.4 Proudhon au sein de la pensée de son temps : le conflit épistémique avec Marx	56
1.4.1 Une pensée abstraite, anhistorique et illogique : le « quasi-hégélianisme » de Proudhon...	56
1.4.2 Histoire, changement social et aliénation.....	59
1.4.3 Mise en débat et conclusion	61
CHAPITRE DEUX	66
LE RAPPORT SOCIAL DANS L'ŒIL DE PROUDHON : RÉALISME SOCIOLOGIQUE ET ÊTRE COLLECTIF DANS LA DIALECTIQUE SÉRIELLE	66
2.1 La société comme être collectif	66
2.1.1 La société comme chose réelle.....	66
2.1.2 Les parties constituantes de l'être collectif	68
2.1.3 La société comme série	70
2.1.4 Le progrès dans la série sociale.....	72
2.2 Le rapport social : relation entre le général et le particulier.....	73
2.2.1 Contre le libéralisme et le communisme.....	74
2.2.2 Conception proudhonienne du rapport social : conscience, force et action collectives	77
2.3 Les êtres collectifs dans la société : familles, ateliers et classes sociales	81
2.3.1 La famille	81
2.3.1.1 Les femmes selon Proudhon	81
2.3.1.2 Du couple à la famille	86
2.3.1.3 De la famille à la société	88
2.3.1.4 Critiques	90
2.3.2 Atelier et classes sociales.....	94
2.3.2.1 L'atelier.....	95

2.3.2.2 Les classes sociales et leur lutte	96
CHAPITRE TROIS	101
LA JUSTICE COMME FORCE D'ÉQUILIBRE	101
3.1 Rôle ontologique et épistémique de la Justice dans la pensée proudhonienne	102
3.1.1 La Justice comme force universelle	102
3.1.2 Justice et dialectique	104
3.1.3 Justice et nature humaine	105
3.2 Le contenu de l'idée de Justice	107
3.2.1 Mœurs et dignité	107
3.2.2 Justice et rapport social	110
3.2.2.1 Libéralisme, communisme et « troisième voie »	110
3.2.2.2 La Justice comme « ciment » de l'être collectif.....	115
3.3 La Justice comme force de progrès.....	119
3.3.1 La Justice comme force réelle.....	119
3.3.2 Justice et progrès.....	123
3.3.2.1 Justice et conception de la Justice.....	124
3.3.2.2 Évolution historique de la conception de la Justice	126
DEUXIÈME PARTIE.....	130
LA THÉORIE POLITIQUE DU PÈRE DE L'ANARCHISME	130
CHAPITRE QUATRE.....	131
LA LIBERTÉ SELON PIERRE-JOSEPH PROUDHON.....	131
4.1 Nature positive et sociale de la liberté chez Proudhon	132
4.1.1 La liberté est chose positive	132
4.1.2 La liberté est chose sociale.....	133
4.2 La liberté dans la série sociale	136
4.2.1 La souveraineté, ou la liberté collective.....	138
4.2.1.1 La souveraineté comme expression de la puissance immanente de l'être collectif	138
4.2.1.2 Imbrication sérielle des libertés individuelle et collective	139
4.2.2 L'équilibre entre libertés individuelle et collective	141
4.2.3 La liberté synthétisée, ou les formes concrètes de la liberté	143
4.3 La liberté selon Proudhon et la pensée anarchiste	145
CHAPITRE CINQ	150
L'ÉTAT	150
5.1 Proudhon et l'État	151
5.1.1 Proudhon contre l'État : l'État est par nature monarchique	151
5.1.1.1 Contre l'État démocratique : l'illusion du suffrage universel	153

5.1.1.2 La « démopédie », ou l'éducation du peuple	158
5.1.1.3 L'État contre la société, ou la nature économique du social.....	159
5.1.2 Proudhon pour l'État : la réhabilitation du politique face à l'économique	161
5.2 Deux équivoques à l'origine de la confusion.....	163
5.2.1 État, gouvernement et autorité chez Proudhon	164
5.2.2 L'anarchie	170
5.2.2.1 L'anarchie comme suprématie de l'économique sur le politique	170
5.2.2.2 L'anarchie comme laisser-faire économique	172
5.3 L'anarchie républicaine de Proudhon	174
5.3.1 La République, ou l'application de la Justice au politique	174
5.3.2 Le sort de l'État dans la république anarchiste de Proudhon	177
CHAPITRE SIX.....	182
LE FÉDÉRALISME ANARCHISTE SELON PROUDHON.....	182
6.1 Principes de l'organisation politique fédéraliste.....	183
6.1.1 Nature sociale de l'organisation politique fédéraliste	184
6.1.2 Unité et diversité : la place de la liberté individuelle.....	187
6.1.3 Unité et diversité : la place de la liberté collective	189
6.2 Formes et fonctions de la fédération	194
6.2.1 La base	194
6.2.2 Le contrat fédératif.....	199
6.2.3 Formes et fonctions des instances fédérales.....	201
6.3 Fédéralisme et économie.....	204
TROISIÈME PARTIE	206
L'ÉCONOMIE PROUDHONIENNE.....	206
CHAPITRE SEPT.....	207
VALEUR, TRAVAIL ET MONNAIE : LES FONDEMENTS DE LA THÉORIE ÉCONOMIQUE PROUDHONIENNE	207
7.1 La valeur	207
7.1.1 Le double aspect de la valeur : valeur d'usage et valeur d'échange	208
7.1.2 Division du travail, échange et société.....	210
7.1.2.1 L'échange comme phénomène social	210
7.1.2.2 Le travail divisé comme acte collectif	211
7.1.2.3 Travail divisé et échange, vie des sociétés.....	213
7.2 L'antinomie de la valeur et sa synthèse	216
7.2.1 La synthèse entre valeur d'usage et valeur d'échange	217
7.2.2 La valeur constituée	219

7.2.3 Valeur et Justice : le positionnement de Proudhon au sein de la pensée classique	221
7.2.3.1 La particularité de Proudhon.....	221
7.2.3.2 La Justice économique.....	224
7.2.3.3 Justice et progrès dans l'économie.....	226
7.3 Valeur proudhonienne : critiques et débats.....	227
7.3.1 Histoire et travail.....	227
7.3.2 L'antinomie de la valeur : une pédanterie bourgeoise de Proudhon.....	228
7.3.3 Valeur du travail.....	230
7.3.4 Équilibre et être collectif.....	232
7.3.5 La société nouvelle.....	235
7.4 La monnaie.....	237
7.4.1 Neutralité et approche monétaire : la théorie de la monnaie.....	237
7.4.2 La monnaie chez Proudhon.....	238
7.4.2.1 La monnaie métallique.....	238
7.4.2.2 La monnaie fiduciaire	241
7.4.3 Nouveau débat	244
7.4.3.1 L'or et l'argent comme valeurs constituées	244
7.4.3.2 La monnaie fiduciaire comme représentation de la valeur	246
CHAPITRE HUIT	249
LE SYSTÈME DES CONTRADICTIONS ÉCONOMIQUES	249
8.1 L'échange inégal.....	250
8.2 Les institutions économiques contradictoires	254
8.2.1 La division du travail	254
8.2.2 La concurrence.....	256
8.2.3 La propriété.....	259
8.2.3.1 Propriété et possession : la propriété-vol	260
8.2.3.2 Propriété et monopole : la propriété-liberté	262
8.2.3.3 Propriété et société	265
8.2.4 L'économie financière	268
8.2.4.1 Le crédit	268
8.2.4.2 La bourse.....	276
8.3 Conséquences du système des contradictions économiques.....	278
8.3.1 Conséquences politiques : du libéralisme à la féodalité moderne.....	278
8.3.2 Conséquences économiques : la macroéconomie proudhonienne	283
8.3.2.1 La circulation de la richesse : offre et demande globales	283
8.3.2.2 La comptabilité de l'être collectif	286

8.3.2.3 Entrave à la circulation et surproduction : le capitalisme en crise	289
8.3.2.4 Sortie de crise.....	292
CHAPITRE NEUF.....	296
LE MUTUELLISME	296
9.1 L'échange égal, ou mutualité : marché, constitution de la valeur et Justice	299
9.1.1 Concurrence et Justice : la constitution de la valeur	300
9.1.2 La mise en œuvre de la Justice dans l'échange.....	304
9.1.3 Mutuellisme contre capitalisme	312
9.2 La possession, ou la propriété mutuelliste	314
9.2.1 À la recherche de l'équilibre dans la propriété	314
9.2.2 La possession foncière et immobilière.....	318
9.2.3 Possession des moyens de production : de l'entreprise familiale à la commandite ouvrière	319
9.2.4 La propriété intellectuelle	323
9.3 Crédit et monnaie : l'économie financière dans le mutuellisme	324
9.4 Sécurité sociale	331
9.4.1 Revenus du travail et inégalités de revenu.....	331
9.4.2 Cycles économiques et chômage	335
9.4.3 Les mutuelles d'assurance	336
9.4.4 Le travail invisible des femmes à la maison	339
CONCLUSION.....	344
BIBLIOGRAPHIE	348
De Proudhon	348
Sur Proudhon	351
Autres	357

INTRODUCTION

Depuis la fin du XX^e siècle, c'est devenu un cliché que de rappeler l'hégémonie de la pensée économique (néo)libérale et le discrédit que l'échec soviétique projette encore sur tout projet de dépassement du capitalisme. Pourtant, les problèmes sociaux et environnementaux engendrés par ce système sont loin d'être résolus, bien au contraire. Ce fait justifierait à lui seul la poursuite de la réflexion sur les voies de sortie possibles du capitalisme (Shannon *et al.*, 2012, p. 23-24).

Il existe cependant des propositions socialistes n'ayant jamais été mises en œuvre dans la réalité, certaines étant contemporaines ou assez récentes pour intégrer des préoccupations actuelles comme la crise environnementale¹. Néanmoins, si ces propositions s'étendent sur un large spectre politique, allant du stalinisme au social-libéralisme, les options économiques anarchistes font figure de grandes absentes, et ce, même si certaines des propositions susmentionnées s'inspirent ouvertement de l'anarchisme². Ce n'est pas dire que la pensée anarchiste n'a rien à offrir en la matière pour autant. En effet, il existe bel et bien une économie politique anarchiste, si même on peut vraiment utiliser l'expression au singulier (Shannon *et al.*, 2012, p. 13-26).

¹ On peut par exemple, et sans aucunement prétendre à l'exhaustivité, mentionner la proposition d'économie participaliste, ou *écopar*, de Michael Albert et Robin Hahnel (voir notamment Albert, 2003; Albert et Hahnel, 1991b; Lebrun, 2014); le pendant économique de la « démocratie inclusive » de Takis Fotopoulos (Fotopoulos, 1997, Chapitre 6); le projet *Cybersyn* du gouvernement de Salvador Allende au Chili, dont le développement a été interrompu à ses balbutiements par le coup d'État de 1973 (Medina, s. d.); le modèle de planification d'Oskar Lange visant à simuler le processus du marché dans la planification d'État (Lange, 1985); ou encore les différentes conceptions de socialisme de marché (voir par exemple Kornai, 1993; Miller, 1990; Roemer, 1993; Roemer et Bardhan, 1993; Weisskopf, 1993).

² Les concepteurs de l'*écopar* reprennent par exemple nommément la critique du socialisme d'État de l'anarchisme (Albert et Hahnel, 1991a, p. 7) et l'*écopar* reprend elle-même plusieurs propositions normatives ou organisationnelles issues de la pensée anarchiste (Lebrun, 2014, p. 127-131). De plus, le projet mis de l'avant par Fotopoulos s'inspirant directement de la démocratie grecque ancienne revisitée au goût de l'écologie radicale n'est pas sans similitude avec certaines positions anarchistes contemporaines.

1. Objet de recherche et contribution

L'anarchisme, presque complètement absent des différentes scènes politiques du monde depuis la fin des années 1930, a bénéficié comme courant de pensée autant que comme mouvement social d'une réémergence marquée dans les dernières années du XX^e siècle (Gordon, 2007, p. 29). En raison de cette résurgence, l'anarchisme est depuis devenu un objet courant d'étude scientifique, mais ce sont presque uniquement sa philosophie, ses analyses politiques ou encore l'histoire ou les pratiques du mouvement anarchistes qui sont étudiées; l'économie politique anarchiste, quant à elle, demeure dans l'oubli³ (Shannon *et al.*, 2012, p. 11-14).

L'une des raisons de cette omission se trouve sans doute dans l'abandon de la recherche économique au sein du mouvement anarchiste lui-même. En effet, il y a chez les anarchistes un certain rejet de leur propre tradition économique, un rejet qu'on peut résumer par l'idée que Proudhon aurait compris le politique alors que Marx aurait compris l'économique (voir par exemple, et avec quelques nuances, Berthier, 2009; Guérin, 1978, p. 157; Pereira, 2009). Une telle conception ne laisse comme voie de sortie du capitalisme qu'un projet économique inspiré de la pensée de Marx, quoique guidé par une approche libertaire⁴. Une autre raison est le rejet de l'idée même du concept d'économie, qui serait par essence capitaliste (voir notamment Baba, 2011). Au final, les anarchistes d'aujourd'hui parlent généralement d'économie en termes sinon marxistes, à tout le moins « marxisants », ou n'en parlent pas du tout.

Néanmoins, ce désintérêt n'exclut pas l'existence de plusieurs réflexions anarchistes sur l'économie politique.

³ *The Accumulation of Freedom*, un ouvrage collectif dirigé par Deric Shannon, Anthony J. Nocella II et John Asimakopoulos faisant office de précieuse exception.

⁴ On peut ainsi trouver des éléments d'analyse proprement marxistes dans des textes anarchistes, par exemple lorsque Daniel Guérin soutient que le contexte social historique de la Révolution sociale espagnole n'était pas encore assez mûr pour mettre en œuvre le communisme intégral (1981, p. 180); ou encore l'analyse écologiste de Murray Bookchin, qui se veut une mise à jour de la pensée de Marx beaucoup plus qu'une critique de celle-ci (2004, p. 2-6).

1.1 Les grands courants de l'économie politique anarchiste

Traditionnellement, on associe la fondation de la science économique à la parution de la *Recherche sur l'origine de la richesse des nations* d'Adam Smith, ouvrage phare de l'école libérale reposant essentiellement sur les idées de la propriété privée et du caractère autorégulateur des marchés (Shannon *et al.*, 2012, p. 12). Toujours selon le récit traditionnel, Karl Marx aurait formulé son analyse en réaction à cette école libérale; la science économique reposerait donc d'abord sur une analyse libérale à laquelle répondrait ensuite une tradition issue de la critique marxienne (Shannon *et al.*, 2012, p. 12).

Ce récit traditionnel est problématique pour plusieurs raisons, notamment parce qu'il exclut les contributions antérieures aux travaux de Smith⁵ ou produites en dehors du cadre de la civilisation occidentale (Shannon *et al.*, 2012, p. 12). Plus important encore en ce qui nous concerne ici, il limite les perspectives critiques envers le capitalisme à la seule pensée de Marx et de ses différents successeurs, ce qui a pour effet de faire disparaître l'analyse économique proprement anarchiste (Shannon *et al.*, 2012, p. 12-13).

On distingue traditionnellement trois grandes catégories au sein de l'économie politique anarchiste : le collectivisme, le communisme et le mutuellisme (Shannon *et al.*, 2012, p. 25).

1.1.1 Le collectivisme et le communisme

On associe généralement le collectivisme à Michel Bakounine, qui se disait collectiviste essentiellement afin de se distinguer des positions de Marx au sein de l'*Association Internationale des Travailleurs*⁶ (Shannon *et al.*, 2012, p. 28). Selon James Guillaume, Bakounine envisageait une socialisation de la plus grande part des moyens de production et de tous les moyens de distribution dans une société anarchiste afin d'établir un « marché communal » (Guillaume, 1980, p. 366-368; Shannon *et al.*, 2012, p. 29). Les travailleurs autonomes et les associations ouvrières auraient mené leurs surplus de production à des « banques d'échanges » communales en échange de bons de travail servant à y acheter d'autres produits; le taux de cet échange aurait été préalablement établi par contrats passés

⁵ Par exemple, la place des physiocrates et en particulier de François Quesnay au sein de ce portrait est sujette à débat (Deleplace, 2018, p. 18-21). De plus, il ne faut pas oublier que la notion même d'économie remonte à Aristote (Deleplace, 2018, p. 3).

⁶ Ironiquement, Kropotkine associera plus tard Marx au collectivisme (Kropotkine, 2002, p. 198-199).

entre les associations ouvrières et les communes (Guillaume, 1980, p. 366). Ainsi, la socialisation des moyens de production et de distribution dans le collectivisme anarchiste ne met pas un terme à la relation entre le travail qu'effectue une personne et sa consommation, même si les modalités exactes de cette rémunération sont laissées par Bakounine au soin de chaque commune (Shannon *et al.*, 2012, p. 29). On note cependant ici une absence d'échange de gré à gré entre particuliers, les prix étant négociés par des instances collectives et les communes faisant office de seul distributeur par le biais de leurs banques d'échanges respectives. De là, on associe aussi au collectivisme anarchiste les propositions où la coordination économique repose sur la planification intégrale de l'économie⁷ (Shannon *et al.*, 2012, p. 29-30).

Le communisme anarchiste refuse quant à lui catégoriquement de lier la consommation d'une personne au travail qu'elle effectue (Shannon *et al.*, 2012, p. 30). Bien qu'on l'associe souvent à la figure de Pierre Kropotkine, on retrouve déjà des anarchistes communistes à l'époque de Proudhon, notamment Joseph Déjacque⁸. Ce dernier semble n'avoir eu que très peu d'effet sur le mouvement anarchiste alors en formation⁹; communisme et anarchisme trouvent plutôt leur première association fructueuse dans le cercle des disciples italiens de Bakounine (Leval, 2013, p. 10). Carlo Cafiero fait ainsi paraître en 1880 une brochure intitulée *Communisme et anarchie* (Cafiero, 2010) énonçant les principes de base du communisme anarchiste, principes qui seront développés plus en profondeur par Kropotkine dans *La conquête du pain* (Kropotkine, 2002) et *Champs, usines et ateliers* (Kropotkine, 1910), la théorisation fondamentale de ce courant.

Dans la perspective communiste, la propriété, la monnaie, le marché et le salariat, sous une forme ou une autre, représentent toujours des formes de contraintes injustifiées et engendrent donc nécessairement une société autoritaire, et par extension inégalitaire, et doivent de ce fait être abolis (Shannon, Nocella II et Asimakopoulou 2012, 30-31). Selon Déjacque, le passage

⁷ Voir par exemple l'économie participaliste (Albert, 2003; Albert et Hahnel, 1991b), qu'on associe parfois au collectivisme même si ses concepteurs ne sont pas anarchistes à proprement parler (Lebrun, 2014, p. 173-174; Shannon *et al.*, 2012, p. 29-30) ou encore une version anarchiste de la planification centralisée (de Santillan, 1996), qui cadrent dans cette définition du collectivisme anarchiste.

⁸ Déjacque a en effet durement critiqué Proudhon dans une lettre ouverte au sujet de ses positions sur la place des femmes en société, mais aussi sur ses positions économiques, notamment sur la propriété et le contrat (1857).

⁹ On peut se référer à cet effet à sa notice biographique dans *Le Maitron en ligne* (Pichon, 2014).

à une société libertaire¹⁰ assurera que l'action individuelle cumulée produira un résultat social cohérent, éliminant ainsi de fait la rareté; une sorte de « main invisible » sans marché (Lebrun, 2015, p. 54-56). Pour Cafiero, le communisme sera plutôt rendu possible par le progrès technique :

Certainement, on pourra appliquer ce principe : de chacun et à chacun selon sa volonté, parce que, dans la société future, la production sera si abondante qu'il n'y aura nul besoin de limiter la consommation, ni de réclamer des hommes plus d'ouvrage qu'ils ne pourront ou ne voudront en donner » (2010, p. 4).

Pour Kropotkine aussi, l'abondance sera réalisée tôt ou tard, si même elle ne l'est pas déjà, tout simplement gaspillée par les productions inutiles ou nuisibles, comme le luxe ou l'armement (Kropotkine, 2002, p. 16-20). L'auteur voit même venir un moment où il y aura assez de tout au point où l'on choisira de ne plus produire :

Si l'on prend en considération, d'une part la rapidité avec laquelle les nations civilisées augmentent leur force de production, et d'autre part les limites tracées à cette production, soit directement, soit indirectement par les conditions actuelles, on doit en conclure qu'une organisation économique tant soit peu raisonnable permettrait aux nations civilisées d'entasser en peu d'années tant de produits utiles qu'elles seraient forcées de s'écrier : « Assez! Assez de charbon! Assez de pain! Assez de vêtements! Reposons-nous, recueillons-nous pour mieux utiliser nos forces, pour mieux employer nos loisirs! » (Kropotkine, 2002, p. 19-20).

Selon le « prince anarchiste », il est évident que la pensée malthusienne, la « science bourgeoise », est démentie, la capacité productrice d'une société augmentant plus rapidement que sa population (Kropotkine, 2002, p. 15-16); que la surpopulation est un mythe inventé par la bourgeoisie pour convaincre le prolétariat d'accepter sa misère (Kropotkine, 1910, Chapitres 3-4); que les ressources ou les terres ne manqueront jamais à une société travaillante (Kropotkine, 2002, p. 87-89), au point où « la seule chose qui puisse manquer à la révolution, c'est la hardiesse de l'initiative » (Kropotkine, 2002, p. 276). Dans ces conditions, nul besoin de tenir des comptes; une abolition totale de toute forme de propriété et de relation entre travail et consommation lui semble tout aussi possible que nécessaire afin de créer un

¹⁰ J'utilise ici le terme au sens où Déjacque, l'inventeur de ce qui était alors un néologisme, l'entendait, c'est-à-dire comme le principe référant à la liberté, fondamentalement et irrémédiablement opposé au principe autoritaire en vertu duquel s'organise encore la société (Lebrun, 2015, p. 50-51). Bien qu'ils soient aujourd'hui généralement considérés comme synonymes, on trouve dans la littérature des textes octroyant des sens différents aux termes « anarchiste » et « libertaire » (voir notamment Colombo, 2001a; Fréjaville, 2016; Pereira, 2009, 2013a; Thévenet, 2001).

monde libre et égalitaire (Kropotkine, 2002, p. 20, 52-58, 196-198). Plus tard, au XX^e siècle, Murray Bookchin reprendra implicitement la position de Kropotkine en l'adaptant aux besoins de l'époque. En effet, celui-ci envisage plutôt ce qu'on appellerait aujourd'hui la décroissance pour instaurer le communisme, soit l'abolition de la rareté par la diminution des besoins plutôt que par l'augmentation exponentielle de la production (Bookchin, 2004, p. 8-9; 38-40; 60-64).

Quelle que soit la position précise, dans le communisme anarchiste, quand il y a amplement pour satisfaire les besoins de tous et toutes, il n'est plus nécessaire ni légitime de procéder à un rationnement, c'est-à-dire de mettre en place des mesures d'exclusion (Lebrun, 2015, p. 54), ce que constituent selon les communistes propriété, monnaie, marché et salaire (Déjacque, 1857, 1858; Kropotkine, 2002, p. 30-31, 196-198). Il s'agit essentiellement d'une reprise des thèses d'Étienne-Gabriel Morelly, pour qui « le monde est une table suffisamment garnie pour tous les convives dont tous les mets appartiennent tantôt à tous, parce que tous ont faim, tantôt à quelques-uns seulement, parce que les autres sont rassasiés; ainsi, personne n'est absolument le maître ni n'a droit de prétendre l'être » (cité dans Dardot et Laval, 2015, p. 160). En somme, le communisme anarchiste entend faire de tout bien un bien public¹¹.

1.1.2 Problèmes liés au collectivisme et au communisme : intérêt pour une recherche sur le mutuellisme

Depuis la fin du XIX^e siècle, la presque totalité des anarchistes est passée au communisme, quoiqu'on retrouve encore quelques inspirations collectivistes aujourd'hui (Shannon, 2012, p. 280; Shannon *et al.*, 2012, p. 25; 29-30). L'argumentaire développé par le communisme anarchiste soulève pourtant plusieurs problèmes. Ainsi, l'explosion démographique et la crise environnementale qui ont frappé le monde quelques décennies seulement après la mort de Kropotkine, de même que l'apparition des sociétés de (sur)consommation contredisent en faits les prédictions de l'auteur. Les postulats économiques de Déjacque reposent quant à eux entièrement sur la croyance que la production, la distribution et la consommation iront pour le mieux dès lors qu'on aura éliminé toute contrainte sur le comportement individuel. Enfin, si Bookchin apparaît plus actuel, il n'explique jamais comment la diminution de la production

¹¹ En économie, un bien public est un bien dont la consommation ne peut être restreinte par un tiers et dont cette consommation n'empêche personne d'autre de pouvoir profiter dudit bien (Samuelson et Nordhaus, 1998, p. 331-332). Bien qu'utilisant d'autres termes, Kropotkine affirme clairement qu'il existe une tendance observable à la transformation de tout bien privé ou semi-public en bien public (Kropotkine, 2002, p. 32-35).

et de la consommation rend possible la dichotomie entre le travail et la consommation d'une personne à laquelle aspire le communisme anarchiste; il ne propose aucune règle concrète devant présider à la distribution de la richesse ni à la coordination entre production et consommation à l'échelle de la société. On peut par conséquent légitimement identifier un élément utopiste, dans le mauvais sens du terme, voire une pensée magique dans le communisme anarchiste.

À l'inverse, on peut discerner une pensée technique dans les différents projets collectivistes reposant sur une planification intégrale de l'activité économique, une pensée reposant sur la prétention à pouvoir contrôler rationnellement l'ensemble de l'activité économique d'une société. Ce caractère technique est même revendiqué par les concepteurs de l'écopar, pour qui le processus de planification décentralisée qu'ils proposent est entièrement dénué d'éléments politiques, au point de pouvoir être abandonné à des ordinateurs (Albert, 2003, p. 292). Les régimes de planification centralisée ont pourtant été historiquement incapables de mener leurs processus de planification annuelle à terme, engendrant à chaque plan annuel une structure de prix partielle et irrationnelle, en plus d'être constamment en proie à des problèmes systémiques « de coordination, de motivation et d'opacité » (Bornstein, 1985b, p. 197-198; 207; Brown et Neuberger, 1985, p. 184-185; Coutrot, 2002). Même si les modèles de Lange ou de l'écopar divergent significativement de la planification centralisée¹², il n'en demeure pas moins que ces propositions n'arrivent pas à surpasser les problèmes fondamentaux du planisme, essentiellement l'impossibilité d'obtenir et de traiter la quantité d'information nécessaire à la planification, menant à la formation d'une structure de prix irrationnels¹³.

¹² Si l'écopar reprend plusieurs éléments de la planification centralisée stalinienne, elle en diffère radicalement par l'application d'un principe autogestionnaire qui veut que la participation à la planification s'étende à l'ensemble des membres de la société (voir à ce sujet Lebrun, 2014, Chapitre 2). Quant au modèle de Lange, il réduit le rôle du planificateur d'État à la fixation des prix, les administrations des différentes entreprises d'État étant autonomes et n'ayant de compte à rendre que sur leurs résultats financiers annuels (voir à ce sujet Lange, 1985).

¹³ Pour une critique exhaustive, contemporaine et non libérale du modèle de l'écopar, voir Lebrun, 2014, Chapitre 7. Sur les problèmes inhérents à la planification centralisée stalinienne, voir les différentes contributions dans Bornstein, 1985a, part. 4.

1.2 Présentation de l'objet de recherche

Face aux difficultés du collectivisme et du communisme anarchistes, il existe une autre voie : le mutuellisme anarchiste. C'est ce courant qui est l'objet de cette thèse et que j'explorerai à travers la pensée de Pierre-Joseph Proudhon.

Le mutuellisme constitue cependant un objet dont la définition peut être équivoque. Je débiterai donc ici par une présentation du concept avant de passer aux matériaux d'études de cette thèse : essentiellement, la biographie de la principale figure associée au mutuellisme, Proudhon, et sa bibliographie.

1.2.1 Le mutuellisme

Le terme « mutuellisme » peut porter à confusion. En effet, il existe un terme proche en français, *mutualisme*, ce qui engendre parfois certains glissements de sens. Ce dernier réfère à une forme juridique associée à l'assurance (la mutuelle), ou encore à une relation écologique bénéfique entre deux espèces sans que l'une ne vive aux dépens de l'autre (« Mutualisme », s. d.)¹⁴. Le dictionnaire de l'Académie française considère d'ailleurs le terme comme dérivant de celui de mutuellisme, qui ne serait alors qu'une forme vieillie du second (« Mutualisme », s. d.). On trouve pourtant encore des ouvrages de référence établissant toujours une distinction entre les deux termes, le mutuellisme étant alors spécifiquement défini comme étant la doctrine économique de Proudhon (« Mutuellisme », s. d.). Signalons qu'il n'existe qu'un seul terme en anglais, *mutualism*; la littérature dans cette langue ne fait donc pas de distinction, ce qui engendre parfois des confusions, en particulier dans les textes traduits en français ou dans des commentaires en français sur ceux-ci. Plus encore, dans la littérature anarchiste, il arrive que le terme soit utilisé pour référer plutôt à la pensée de Kropotkine, son concept d'*entr'aide* ayant été traduit de l'expression anglaise *mutual aid* (comparer Kropotkine, 1902, 2001; voir aussi Enckell, 2009). Marianne Enckell définit quant à elle le terme comme « pratique des premières sociétés ouvrières, reprise et théorisée par Proudhon » (Enckell, 2009, p. 6).

¹⁴ Les références ne présentant qu'un mot entre guillemets comme celle-ci renvoient à des entrées de dictionnaires et sont placées dans la bibliographie en utilisant l'ordre alphabétique du mot lui-même, et non du nom du dictionnaire.

C'est à la doctrine économique de Proudhon que je référerai sous le vocable de mutuellisme tout au long de cette thèse. Lorsque je devrai traiter des principes de l'assurance mutuelle, j'utiliserai plutôt le terme de mutualisme.

Le mutuellisme a donc été mis de l'avant par Proudhon (Shannon *et al.*, 2012, p. 14). Selon Deric Shannon, Anthony Nocella et John Asimakopoulos, il constitue une forme de socialisme de marché, dans lequel les moyens de production sont socialisés par le biais du crédit mutuel sans but lucratif et s'organisant principalement sous la forme de coopératives sous gestion ouvrière (Shannon *et al.*, 2012, p. 18; 27). Ainsi, sans être communiste, la proposition repose sur une réforme radicale de la propriété, un sujet central dans toute la pensée anarchiste, voire socialiste au sens large du terme. De fait, Proudhon se fait d'abord connaître par la parution d'une critique de la propriété, où il affirme qu'elle est « le vol » et où il s'affirme pour la première fois « *an-archiste* » (2009b)¹⁵.

Le mutuellisme a été largement abandonné par le mouvement anarchiste à la fin du XIX^e siècle (Shannon *et al.*, 2012, p. 27). Néanmoins, un courant mutuelliste a récemment réémergé aux États-Unis (Shannon *et al.*, 2012, p. 25). Celui-ci concentre maintenant sa critique essentiellement sur l'État et non plus sur la propriété; on peut conséquemment le considérer comme appartenant à une gauche « libertarienne » plutôt qu'au mouvement anarchiste à proprement parler (Shannon, 2012, p. 277-280; Shannon *et al.*, 2012, p. 28). De fait, la position de Proudhon y est reprise avec des modifications significatives inspirées par la pensée individualiste états-unienne, notamment par des auteurs tels que Benjamin Tucker (traducteur de Proudhon en anglais) et Josiah Warren (Shannon *et al.*, 2012, p. 28). Je laisserai ici de côté ce bassin d'écrits pour me concentrer sur le mutuellisme « original », essentiellement celui de Proudhon. En effet, bien que ce dernier ait eu de nombreux disciples, ceux-ci ont généralement mal rendu, voire mal compris sa pensée (Berthier, 2013, p. 94) et il existe très peu d'écrits proprement mutuellistes en-dehors des textes de Proudhon lui-même. Dès lors, écrire une thèse sur le mutuellisme revient conséquemment plus ou moins à écrire une thèse sur les travaux de Proudhon.

¹⁵ À des fins de concisions, j'omettrai tout au long de cette thèse de préciser le nom de l'auteur chaque fois que le texte auquel je réfère est de Proudhon lui-même, sauf lorsqu'il y a risque de confusion. À l'inverse, je préciserai le nom de tout autre auteur dans mes références, même lorsque son identité sera évidente.

1.2.2 La vie de Proudhon : biobibliographie de l'auteur

Proudhon est un auteur particulièrement difficile à résumer, voire même, selon plusieurs, à comprendre (Bancal, 1967, p. 17; Berthier, 2009, p. 164-165; Collectif, 1997, p. 7; Gaillard, 2004, p. 3; Jourdain, 2009, p. 104; Langlois, 2005, p. 13-14). Cela ne l'a pas empêché d'être l'un des penseurs les plus influents de son époque et de marquer profondément le XIX^e siècle européen. Outre Marx, Frédéric Bastiat écrit ses *Harmonies économiques* en réponse à la *Philosophie de la misère* (Bourdeau *et al.*, 2009, p. 9); de même, Léon Walras consacre l'un de ses tout premiers ouvrages à la réfutation des théories proudhoniennes (Walras, 1860). Néanmoins, la pensée proudhonienne est paradoxalement aujourd'hui peu connue (Gaillard, 2004, p. 3).

Je présenterai ici une biobibliographie sommaire de l'auteur, ne m'attardant qu'aux éléments pertinents à ma thèse¹⁶.

Pierre-Joseph Proudhon naît le 15 janvier 1809 à Besançon, dans un milieu artisanal et agricole (Castleton, en introduction à Proudhon, 2009b, p. 43-44). Enfant brillant, il réussit malgré sa condition à être admis comme boursier au Collège royal de Besançon (Castleton, en introduction à Proudhon, 2009b, p. 44). Nonobstant les premiers prix et les honneurs, le Bisontin ne pourra rester à l'école longtemps, puisque les difficultés financières le forceront à plusieurs reprises à abandonner ses études pour retourner au travail (Gaillard, 2004, p. 5; Castleton, en introduction à Proudhon, 2009b, p. 44-45).

Devenu imprimeur, sa maîtrise du français, du grec et du latin lui permet rapidement de passer de simple ouvrier à chef d'atelier (Castleton, en introduction à Proudhon, 2009b, p. 44). C'est dans ce cadre qu'il est initié au socialisme lorsqu'il doit faire imprimer *Le nouveau monde industriel* de Charles Fourier, Franc-comtois comme lui; fortement impressionné, Proudhon prend néanmoins rapidement un pas de recul, ne rejoignant pas le mouvement fouriériste (Castleton, en introduction à Proudhon, 2009b, p. 44-45).

¹⁶ Pour une bibliographie complète, on pourra se rapporter au site internet de la Société P.-J. Proudhon (Société P.-J. Proudhon, s. d.). De même on pourra se référer aux travaux de Pierre Hauptmann pour une biographie détaillée (Hauptmann, 1982, 1988a, 1988b).

C'est en 1838, à l'âge de 29 ans, que Proudhon est admis à l'Académie des lettres, sciences et arts de Besançon, où on lui attribue la pension Suard qui lui permet d'étudier quelques années (Castleton, en introduction à Proudhon, 2009b, p. 47; 115). Il assiste alors aux cours d'économie d'Adolphe Blanqui¹⁷ et tente de s'insérer dans le milieu des économistes libéraux qui gravitent autour de la maison d'édition Guillaumin (Bourdeau *et al.*, 2009, p. 7-8). Néanmoins, ses travaux prennent rapidement une tonalité politique; alors qu'il fait paraître en 1840 l'ouvrage qui fonde encore aujourd'hui sa postérité : *Qu'est-ce que la propriété? ou Recherche sur les principes du droit et du gouvernement* (2009b), qu'il commence en affirmant que « la propriété, c'est le vol » (2009b, p. 129). C'est le premier de ses ouvrages à attirer l'attention de ses contemporains (Jourdain, 2009, p. 79). Mal reçu par les membres de l'académie, il remporte néanmoins un grand succès dans les milieux populaires et socialistes (Gaillard, 2004, p. 9). Menacé de perdre la pension Suard, Proudhon trouve finalement suffisamment d'appuis à l'université pour conserver sa bourse et poursuivre ses travaux¹⁸, notamment en la personne de Blanqui, qui le sauve aussi d'une poursuite criminelle par son témoignage (Chambost, 2013, p. 173; Proudhon, 2013i, p. 13). *Qu'est-ce que la propriété?* est suivi de deux autres textes sur le même sujet, écrits en vue de clarifier son propos (Trinquier, en introduction à Proudhon, 2013i, p. 7) : *Lettre à M. Blanqui* (2013j), qui se veut aussi un hommage à son protecteur, et *Avertissement aux propriétaires* (2013a), respectivement parus en 1841 et 1842. Avec *Qu'est-ce que la propriété?*, on nomme parfois ces textes premier, deuxième et troisième mémoires sur la propriété, respectivement.

Après la parution du troisième mémoire, la protection de Blanqui ne suffit pas à éviter à Proudhon un procès, tenu devant la cour d'assises du Doubs en 1842 (Chambost, 2009, p. 34). Proudhon risque alors une peine de cinq ans de prison et 6 000 francs d'amende, mais est acquitté (Chambost, 2013, p. 173-175). L'affaire met tout de même un terme à sa présence dans le milieu académique, dont il est définitivement expulsé; sans revenu, Proudhon doit retourner au travail pour survivre. Il entre alors au service d'une entreprise de transport de Lyon, tenue par des amis d'enfance qui lui laissent suffisamment de temps libre pour poursuivre ses travaux (Bourdeau *et al.*, 2009, p. 44; Chambost, 2009, p. 41; Gaillard, 2004, p. 10). Proudhon œuvre alors à la mise sur pied d'un journal pour faire circuler ses idées,

¹⁷ Économiste libéral disciple de Jean-Baptiste Say, membre de l'Académie et frère du révolutionnaire Auguste Blanqui.

¹⁸ 16 voix votent pour démettre l'étudiant de sa bourse, contre 14 seulement, mais une telle mesure nécessitant un vote aux deux tiers, elle ne passe pas (Chambost, 2009, p. 33).

malgré les difficultés financières qui freinent constamment la mise en œuvre du projet (Trinquier, en introduction à Proudhon, 2003d, p. 7).

C'est à cette époque qu'il côtoie le cercle des jeunes hégéliens allemands réfugiés à Paris, ce qui a une grande influence sur sa pensée, notamment en provoquant une prise de distance à l'égard de la religion (Chambost, 2009, p. 35). Malgré son malaise dans les milieux aisés, il côtoie en même temps le milieu des économistes libéraux évoluant autour de Blanqui, « alliance paradoxale » certes, mais qui tient à ce qu'on y est intéressé par son analyse de l'échange et par son rejet catégorique des utopies socialistes (Chambost, 2009, p. 35; Delmas, 1995, p. 97-100). Proudhon y voit quant à lui une reconnaissance de la valeur scientifique de ses travaux et un encouragement à la poursuite de ses recherches (Menuelle, 2011b, p. 195). C'est dans ce contexte qu'il fait paraître *De la création de l'ordre dans l'humanité, ou Principes d'organisation politique* (1849), où il expose les fondements de son approche méthodologique.

En 1846, Proudhon fait paraître un autre ouvrage majeur chez Guillaumin, l'« éditeur parisien des économistes » (Bourdeau *et al.*, 2009, p. 8; Chambost, 2009, p. 210) : *Le système des contradictions économiques, ou Philosophie de la misère* (1983b, 1983c, 1983d). L'auteur y livre une analyse de l'ordre social étayée sur la méthode qu'il a présentée dans la *Création de l'ordre* (Chambost, 2009, p. 45). Sans doute le plus « économiste » de tous ses travaux, l'ouvrage prend son point de départ dans une définition de la valeur avant de procéder à une analyse qui se veut exhaustive du capitalisme. C'est en quelque sorte « *Le Capital* » de Proudhon.

La parution de cet ouvrage marque la première étape de l'exclusion de Proudhon des milieux socialistes tout autant que libéraux¹⁹, qu'il critique tous deux très durement, bien que l'effet le plus visible alors soit sa polémique avec Marx. L'auteur tente bien de s'entendre avec d'autres figures du socialisme, notamment Pierre Leroux et Louis Blanc, et même les disciples lyonnais d'Étienne Cabet, mais demeure toujours perplexe face à leur projet de réforme politique (Chambost, 2009, p. 42-43).

¹⁹ Devant le tollé, l'éditeur Guillaumin dut s'excuser, tout en tentant de se déresponsabiliser de la publication (Menuelle, 2011b, p. 196). Ceci dit, Proudhon conservera des liens avec certains économistes, notamment Joseph Garnier, le beau-frère des Blanqui qui avait initialement invité Proudhon dans les cercles économistes (Menuelle, 2011b, p. 195-200). À l'automne 1847, Proudhon qui prévoit sous peu s'installer à Paris, écrit même à Guillaumin pour lui demander un emploi (Proudhon, 2003b), mais la Révolution de Février, en 1848, amènera la rupture définitive de Proudhon avec le cercle des économistes libéraux (Delmas, 1995, p. 98-100).

Quand Proudhon quitte Lyon et l'entreprise de ses deux amis à la veille de la Révolution de février, c'est pour se lancer dans le journalisme à Paris (Chambost, 2009, p. 68; Gaillard, 2004, p. 11). Ses efforts pour mettre sur pied un journal ont été constants depuis 1843, l'auteur ayant même envisagé des collaborations avec Blanc et Cabet (Chambost, 2009, p. 68).

Lors de Février 1848, Proudhon devient malgré lui un participant aux événements politiques qui secouent alors la France (Chambost, 2009, p. 69). Pourtant, au contraire de son ami Bakounine, il n'était pas enthousiasmé par le mouvement de Février, qu'il considérait comme mal engagé et surtout, mal orienté politiquement. Néanmoins, il se joint au mouvement en cours et le Franc-comtois, qui déteste pourtant la violence, prend même part aux barricades (Trinquier, en introduction à Proudhon, 2003d, p. 10-14). Malgré les polémiques acerbes qui marquent cette période, Proudhon ne se contente plus de critiquer l'état des choses dans ses écrits; il se met dès février 1848 à formuler des propositions concrètes pour en arriver à la société qu'il souhaite voir advenir; son programme se veut d'abord économique, la Révolution se devant selon lui d'être « sociale » et non politique. De cette réflexion résultera la publication de la *Solution du problème social* (2003e), qui rassemble une série de propositions émises dans le courant de l'année 1848.

Après une tentative infructueuse en avril, Proudhon réussit à se faire élire à l'Assemblée nationale lors des élections complémentaires du 4 juin (Chambost, 2009, p. 102). Il entre principalement en chambre pour réaliser ses projets de réforme économique, joignant à cet effet le Comité des finances (Chambost, 2009, p. 103). Moins de deux semaines après son entrée en fonction, cependant, éclatent les journées de Juin. Parmi les députés qui siègent encore, il est le seul à défendre l'insurrection (Chambost, 2009, p. 103). Malgré le contexte très difficile, il demeure actif dans son rôle de député, dont il se sert pour défendre les intérêts ouvriers, durement touchés par la crise économique qui sévit alors. Le point culminant de cette activité parlementaire est le dépôt d'un projet de loi devant servir à la relance économique, mais le projet est rejeté par l'Assemblée nationale; la Chambre voit bien que la réforme proposée vise en fait la mise en œuvre du programme politique de Proudhon (Woodcock, 2019, p. 128). Les députés votent alors contre lui un blâme à 691 voix contre deux, dont celle du principal intéressé, les socialistes siégeant encore ayant préféré

s'abstenir²⁰ (Chambost, 2009, p. 106-107; Gaillard, 2004, p. 12). *Le représentant du Peuple*, premier journal qu'il réussit à mettre sur pied en avril 1848 avec plusieurs collaborateurs, est suspendu fin août de la même année (Gaillard, 2004, p. 12).

Débouté, mais pas abattu, Proudhon récidive et lance un nouveau journal, *Le Peuple* (Chambost, 2009, p. 107; Gaillard, 2004, p. 12). Il se lance de plus dans un projet visant à mettre en œuvre sa doctrine économique en dehors du cadre étatique : la Banque du peuple, où il collabore avec d'autres figures socialistes qui ont accepté de s'y associer²¹ (Trinquier, dans Proudhon, 2003e, p. 19-21). L'auteur poursuit pendant ce temps sa participation aux débats parlementaires, s'opposant à la constitution du 4 novembre, et particulièrement à sa forme présidentielle (Chambost, 2009, p. 115-119). L'auteur n'en contribue pas moins aux débats qui entourent l'élection présidentielle de décembre 1848, signant plusieurs articles sur le sujet (Chambost, 2009, p. 122). On le sait, c'est Bonaparte qui l'emporte; Proudhon lui démontre une vive hostilité tout au long de la campagne électorale, une hostilité qui se poursuit après l'élection, mais qui n'est pas sans être teintée d'un optimisme ambigu quant au rôle historique que pourrait jouer le prince-président (Chambost, 2009, p. 129-132).

Pourtant, une violente série d'articles à l'encontre du futur Napoléon III, publiés en janvier 1849, provoque la saisie du *Peuple* et le dépôt de nouvelles accusations criminelles (Chambost, 2013, p. 176-177). Député bénéficiant d'une immunité parlementaire, l'Assemblée doit donner son accord pour l'ouverture d'un procès, ce qu'elle fait le 14 février avec l'appui de la Montagne, qui se débarrasse enfin du gêneur (Chambost, 2009, p. 141, 2013, p. 177). Le 28 mars, assurant seul sa défense, Proudhon fait face à « un procès qu'il sait perdu d'avance » et au terme duquel il est condamné à trois ans de prison et à 3 000 francs d'amende (Chambost, 2009, p. 141, 2013, p. 177-178). Après avoir tenté de déjouer la police pendant quelques jours, il est arrêté début juin et aboutit à Sainte-Pélagie avant que *Le Peuple* ne soit « supprimé » le mois suivant (Chambost, 2013, p. 178). Proudhon craint alors que le projet de Banque du Peuple ne tombe sous le contrôle de ses collaborateurs socialistes, dont il

²⁰ En effet, les tensions s'étaient faites de plus en plus vives entre Proudhon et ses frères socialistes. Le « père de l'anarchisme » a même dû affronter l'un d'entre eux, Félix Pyat, en duel le 1^{er} décembre 1848 (Chambost, 2009, p. 98-99; 137)! C'est à cette époque que Proudhon se voit décerner par Leroux le surnom d'« enfant terrible du socialisme » (Chambost, 2009, p. 175).

²¹ Proudhon avait d'abord publié une liste de noms comprenant des socialistes autant que des libéraux en les disant collaborateurs de son projet, sans même leur avoir d'abord offert de se joindre à lui (Chambost, 2009, p. 77)...! Les démentis ne tardent pas à fuser, mais au sortir de cette embrouille, certains socialistes, dont Leroux, acceptent de se joindre au projet.

se méfie des penchants étatistes; le Bisontin liquide donc l'entreprise, prétextant vouloir protéger la cotisation du public de toute saisie (Trinquier, dans Proudhon, 2003e, p. 23-24).

Prisonnier politique de 1849 à 1852, Proudhon bénéficie de par ce statut de conditions somme toute assez favorables, ayant occasionnellement le droit de sortir le jour et de recevoir ou détenir des livres dans « la grande chambre dont il dispose » (Gaillard, 2004, p. 13). Cela lui permet d'écrire plusieurs ouvrages (Chambost, 2009, p. 206). C'est à cette époque qu'il entretient une polémique avec Blanc, Leroux et Bastiat, qu'il considère représenter les trois adversaires de la Révolution, soit, respectivement, l'État, la religion et le capital (Chambost, 2009, p. 175; Haubtmann, 1988b, p. 42; 47). En ressortira *Intérêt et principal. Discussion sur l'intérêt du capital entre M. Proudhon et M. Bastiat* (Proudhon et Bastiat, 1850), qui reprend l'échange entre les deux hommes sur la légitimité du taux d'intérêt et sur la façon de régler la question sociale. Ses réflexions sur l'échec de Février aboutissent aussi à *l'Idée générale de la Révolution au XIX^e siècle (Choix d'études sur la pratique révolutionnaire et industrielle)* (1868), initialement parue en 1851.

Proudhon est libéré à la fin de sa peine en juin 1852 (Chambost, 2009, p. 207). Déçu par le rejet de sa proposition de réforme économique et par l'élection de Bonaparte à la présidence de la Seconde République (Gaillard, 2004, p. 12), son expérience politique laisse l'auteur très amer. Le cours de sa réflexion en est infléchi et le reste de son œuvre sera produite sous le signe de l'échec de Février (Chambost, 2009, p. 222). La période de sa vie qui s'ouvre alors est plus difficile, de par la situation politique autant que de par ses ennuis financiers (Gaillard, 2004, p. 14). Désormais, Proudhon n'obtiendra plus ses maigres revenus que de sa plume (Chambost, 2009, p. 211-212).

Son intérêt se déplace à l'époque vers la bourse, dont la passion spéculatrice s'empare alors de la France; Proudhon en suit quotidiennement les cours, « comme si la Bourse avait elle-même une pensée cristallisée dans ses fluctuations » (Bourdeau *et al.*, 2009, p. 24). De ce suivi soutenu ressort le *Manuel du spéculateur à la Bourse*, paru de manière anonyme en 1853 (2009a). L'ouvrage constitue une critique virulente, pour ne pas dire violente, et même aux accents populistes et « antijudaïques »²² (2009a, p. 135-136, voir NDÉ), de la

²² Le terme d'antisémitisme aujourd'hui courant n'existe pas à l'époque de Proudhon (2009a, p. 135-136, voir NDÉ), d'où le fait que je ne l'utilise pas ici, par souci d'éviter un anachronisme. L'utilisation de l'image de Shylock, le banquier juif de Shakespeare, et le ton entier de l'ouvrage permettent néanmoins de voir le *Manuel*

financiarisation de l'économie. Le parquet tente de poursuivre l'auteur, mais doit abandonner faute de pouvoir en prouver l'identité (Bourdeau *et al.*, 2009, p. 23). Cela n'empêche pas Proudhon de signer la troisième édition, augmentée et plus agressive (Bourdeau *et al.*, 2009, p. 27), parue en 1857. En tout, c'est un total d'environ 22 000 copies qui ont été vendues, ce qui en fait le plus grand succès commercial du vivant de l'auteur (Bourdeau *et al.*, 2009, p. 29-30).

En réaction à une biographie non autorisée et peu flatteuse, il commence en 1855 la rédaction de *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église : Études de philosophie pratique* (1988), qui paraît en 1858 (Chambost, 2009, p. 222-223). L'ouvrage représente « la somme » de la pensée de Proudhon, une « synthèse », si le terme peut être employé, de quelque 1 700 pages (Chambost, 2009, p. 222; Gaillard, 2004, p. 15). L'auteur y met en lumière le fil conducteur qui traverse toute son œuvre, la Justice, reprenant un à un les sujets dont il a déjà traité pour éclairer ses analyses à travers le prisme de sa conception du juste. C'est ce texte qui offre la clé d'interprétation la plus précieuse de la pensée proudhonienne, traitant explicitement de ses fondements épistémiques et normatifs à l'aulne de ses propos antérieurs. L'ouvrage ne circule que six jours avant d'être saisi et Proudhon fait de nouveau face à des accusations criminelles; il écope encore d'une peine de prison de trois ans et d'une amende de 4 000 francs, qui frappe aussi ses éditeurs et leur imprimeur (Bourdeau *et al.*, 2009, p. 29; Chambost, 2013, p. 180-181).

Pour s'éviter un nouveau séjour derrière les barreaux, où il craint d'être réduit au silence, Proudhon fuit vers la Belgique, où il restera jusqu'en 1862 (Chambost, 2009, p. 224, 2013, p. 181-182; Fourn, 2011a, p. 274-275; Gaillard, 2004, p. 15). Là, il oriente ses réflexions sur la question nationale, les relations internationales et la guerre, mais ses propos ne sont pas bien reçus et provoquent une nouvelle fois la polémique (Chambost, 2009, p. 230-237; Gaillard, 2004, p. 16). Néanmoins, cet épisode entraînera la parution de plusieurs écrits portant sur l'organisation politique de la société. Le plus important d'entre eux est *Du principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le parti de la révolution* (1999), paru en 1863 et qui présente la solution qu'entrevoit l'auteur au *Système des contradictions politiques* (1999, p. 74), un ouvrage sur lequel il a travaillé sans pouvoir le terminer.

comme un prédécesseur des pamphlets populistes et antisémites qui dénonceront la bourse et l'argent en général à la fin du XIX^e siècle (2009a, p. 136, voir NDÉ).

Proudhon, dont la santé est compromise depuis qu'il a été atteint du choléra en 1854, travaille encore beaucoup, mais sa situation se dégrade rapidement à partir de l'été 1863 (Chambost, 2009, p. 263; Gaillard, 2004, p. 16). Plusieurs livres en chantier demeureront incomplets ou ne seront publiés qu'après sa mort (Gaillard, 2004, p. 16-17). Lors des élections complémentaires de mars 1864, des ouvriers, auteurs du *Manifeste des 60*, se portent candidats en se réclamant de lui et sollicitent son avis sur le sujet (Chambost, 2009, p. 260-261). Ému par cet appel, Proudhon leur répondra d'abord par une lettre, puis par la parution de *De la capacité politique des classes ouvrières* (1865). L'ouvrage, qu'il sent lui-même être son testament et qui est souvent traité comme tel dans la littérature (Bancal, 1970a, p. 145; Langlois, 2005, p. 30), n'est pas terminé du vivant de l'auteur, qui doit en dicter la conclusion sur son lit de mort (Chambost, 2009, p. 261-265; Jourdain, 2009, p. 103; Chaudey, dans Proudhon, 1865, p. v-vi). Y présentant une dernière fois sa vision de l'organisation politique et économique de la société révolutionnaire qu'il entrevoit, l'ouvrage représente sans doute la synthèse la plus achevée de sa pensée.

Proudhon meurt le 19 janvier 1865, quatre jours après son 56^e anniversaire (Gaillard, 2004, p. 16). Les funérailles ont lieu le lendemain, pendant lesquelles le « père de l'anarchisme » est porté en terre par une foule de 5 000 personnes (Haubtmann, 1988a, p. 403-404). Dans un discours prononcé sur la tombe, Gustave Chaudey affirme : « Proudhon a beaucoup aimé le peuple, sans le flatter jamais » (cité dans Haubtmann, 1988a, p. 404). De fait, le peuple aura été l'inspiration autant que le dédicataire « de toute son œuvre » (Chambost, 2009, p. 267), ce qui a pu être ressenti dans les jours suivant son décès, alors que les condoléances affluent de tous les milieux, de France ou d'ailleurs (Haubtmann, 1988a, p. 404).

Il faut dire que « l'homme attire presque autant que l'œuvre. La personnalité ne laisse pas indifférent par-delà la pensée » (Roland, 1992, p. 24). De fait, la personnalité de l'auteur a déteint sur sa pensée, marquée par son attachement à la liberté, sa rigueur morale et sa foi en la vérité, sa vaillance au travail, de même que son caractère polémique et passionné (Gaillard, 2004, p. 17). « Proudhon est le contraire d'un tiède, il possède un caractère entier, intransigeant, ce qui ne facilite pas les rapports avec les autres, mais ne le prive pas d'amis » (Gaillard, 2004, p. 17-18). En somme, on l'aime ou on le déteste : « contradictoire, provocateur, souvent déroutant, Proudhon n'a pas manqué de susciter des débats passionnés comme de nombreuses incompréhensions. Il ne peut, en tout cas, laisser indifférent » (Collectif, 1997, p. 7). Son style tapageur a sans doute contribué à sa renommée, mais ses

formules provocatrices ont souvent été aussi incomprises qu'elles ont eu d'écho (Jourdain, 2009, p. 7).

Néanmoins, l'influence de Proudhon se fait sentir non seulement dans la théorie²³, mais aussi dans la pratique, la culture du syndicalisme français comprenant un élément qui « consonne spontanément avec l'esprit » de Proudhon (J[ulliard], 1992, p. 3). Qui plus est, l'honnêteté et la rigueur morale du personnage font consensus, quel que soit l'horizon politique, de Benoît Malon à Charles Augustin Sainte-Beuve, en passant par Charles Rappoport, pourtant particulièrement hostile à ses idées (Roland, 1992, p. 24). En effet, Proudhon attachait une grande importance à la cohérence entre sa pensée et sa vie, publique ou privée, et il s'y est tenu (Gaillard, 2004, p. 61).

2. L'état de la connaissance

Je présenterai ici une revue de littérature et la problématisation qu'elle suscite selon moi avant de présenter la contribution que j'entends faire par cette thèse aux champs de la pensée et de l'économie politiques. Cela me permettra de passer ensuite à la présentation du cadre théorique.

2.1 Revue de littérature

Ma recherche, portant sur la compréhension du mutuellisme chez Proudhon, est confrontée à une difficulté : il n'existe que très peu de textes sur cette question dans la littérature secondaire. En effet, je n'ai pu recenser que deux textes portant directement sur le mutuellisme (Gardin, 2011; Shannon, 2012), pour un total de moins de 30 pages, ce qui démontre en soi la pertinence de travailler sur la question.

Si le champ des études proudhoniennes ne présente pas un fil continu d'activité scientifique, on peut toutefois constater, depuis le début du XX^e siècle, « des retours périodiques à Proudhon, à la cadence d'une fois par génération » (J[ulliard], 1992, p. 3). Par chance, nous vivons présentement l'un de ces renouveaux et la littérature publiée depuis le début du XXI^e

²³ Georges Gurvitch considère même Proudhon comme étant à l'origine, avec Saint-Simon, de la sociologie française (Gurvitch, 1955).

siècle est relativement abondante. Je présenterai ici une revue de littérature en me concentrant sur les textes les plus pertinents à l'angle de recherche que j'ai adopté.

2.1.1 Résurgences

Le premier retour à Proudhon remonte au tournant du XXe siècle, au moment de la « crise révisionniste du marxisme », Georges Sorel ayant été l'un des principaux acteurs de ce regain d'intérêt (Roland, 1992, p. 7-9). Proudhon est alors invoqué comme justification d'un socialisme démocratique, voire libéral, ou de l'autonomie syndicale, mais non comme penseur économique d'intérêt, et sa pensée économique, jugée désuète, est par conséquent relativement oubliée (Roland, 1992, p. 8-9; 17); c'est Marx qui remporte la palme sur ce sujet dans les cercles socialistes (Roland, 1992, p. 9). Notons toutefois les exceptions de Charles Gide, qui cite Proudhon comme un économiste français d'importance (Gide, 1890, p. 610), et de Charles Rist, pour qui « Marx n'est pas, n'a jamais été économiste. Ses thèses économiques ne tiennent pas debout » (Rist, 1955, p. 130). Si Rist considère que le mépris de Marx pour Proudhon était absolument injustifié, il ne va toutefois pas pour autant jusqu'à appuyer la théorie ou le projet du père de l'anarchisme, qu'il critique et considère comme utopistes (Ferraton et Vallat, 2011, p. 56-60; Rist, 1955, p. 130-131). On trouve le même point de vue du côté de Gide, qui a collaboré avec Rist à la formulation de cette critique (Ferreira, 2011, p. 100-101).

Bien que cohérente, la relecture de Proudhon par les marxistes révisionnistes demeure « sélective » (Roland, 1992, p. 21-22); c'est toujours dans la perspective de corriger les défauts politiques du marxisme, jugé autoritaire, et non d'établir une doctrine concurrente que Proudhon est invoqué (Roland, 1992, p. 21-26).

Dans ce cadre révisionniste, Eugène Fournière voit chez Proudhon un héritage libéral « marqué par [...] l'éclectisme idéologique » (Roland, 1992, p. 10), considérant l'auteur comme un individualiste farouche ayant défendu l'émancipation de l'individu face au socialisme autoritaire (Fournière, 2009, p. 150-151). Proudhon aurait ainsi offert une voie permettant au socialisme de construire la liberté à travers l'associationnisme découlant du contrat, dont le mutuellisme serait la forme économique (Fournière, 2009, p. 150-151). La liberté que décrit Fournière est d'abord et avant tout individuelle, c'est celle de l'individu désirant gérer ses affaires comme il l'entend et de s'associer lorsque cela lui convient

(Fournière, 2009, p. 149-151). Ainsi, pour Fournière, Proudhon est d'abord et avant tout un libéral. C'est aussi le cas pour Eduard Bernstein et Jean Jaurès (Roland, 1992, p. 13-17). Célestin Bouglé remet même en question le caractère socialiste de la pensée de Proudhon, la considérant comme « inclassable » (Bouglé, 2003, p. 89-90).

À l'époque de ce premier renouveau d'intérêt pour l'auteur, « la variété des interprétations auxquelles donne lieu la pensée de Proudhon ne diminue pas » (Bouglé, 2003, p. 97) et on « le relit aux quatre coins de l'horizon politique » (Roland, 1992, p. 11). Expression sans doute la plus marquante de cet éclectisme, Proudhon devient un objet d'étude pour la droite monarchiste française, un « Cercle Proudhon » s'organisant autour de membres de l'Action Française (Bouglé, 2003, p. 97-98) qui publient leurs travaux en cahiers (Collectif, 1912). Selon Patrice Roland, cependant, si les différentes figures de la droite « peuvent faire usage de Proudhon; ils n'y reviennent pas » (1992, p. 12). En effet, l'auteur exclut la possibilité que la droite ait pu produire une réelle interprétation de la pensée de Proudhon; son caractère décentralisateur résonne sans doute avec les positions monarchistes d'alors, mais sans plus. Charles Maurras ouvre ainsi les *Cahiers du Cercle Proudhon* par une distanciation avec le père de l'anarchisme (dans Collectif, 1912, p. 3-4).

Ce premier regain d'intérêt pour la pensée de Proudhon se termine avec la Révolution russe de 1917. En effet, après la victoire bolchévique en Russie, le père de l'anarchisme disparaît à nouveau sous l'hégémonie de la « dictature du prolétariat » (Roland, 1992, p. 19-20; 29).

2.1.2 Le champ des études proudhoniennes

Il existe un champ d'études proudhoniennes à proprement parler dans le monde francophone contemporain, se situant essentiellement en France et dont beaucoup d'auteur.e.s sont membres de la société P.-J. Proudhon, qui organise annuellement un colloque sur un thème proudhonien.

Ce champ tire ses origines d'un deuxième retour à Proudhon, dans les années 1960-1970, après le premier qui a eu lieu au début du XX^e siècle. À l'époque, il n'y a pas encore de « systématisation » de l'œuvre de Proudhon (Bancal, 1967, p. 17). Jean Bancal écrit alors une série de textes traitant de la pensée de Proudhon considérée dans son ensemble, tout en se concentrant sur la relation entre travail, liberté et nature humaine (Bancal, 1967, 1970a,

1970b, 1980). Bancal considère cette relation comme le socle, et de là, la clé d'interprétation de la pensée proudhonienne (Bancal, 1970b, p. 31-33). Ce sont encore aujourd'hui les principaux travaux portant sur l'organisation du travail envisagée par le père de l'anarchisme.

Georges Gurvitch, pour sa part, considère Proudhon comme l'un des deux fondateurs de la sociologie française, avec Claude-Henri de Rouvroy de Saint-Simon (Gurvitch, 1955). Il fait notamment paraître un ouvrage synthétisant sa biographie autant que sa pensée (Gurvitch, 1965). Les recherches de Pierre Haubtmann ont, elles, débouché sur de gros ouvrages incontournables relevant de la biographie intellectuelle de Proudhon et qui en détaillent la vie, parfois au jour le jour (1982, 1988a, 1988b). L'auteur a aussi synthétisé la pensée du père de l'anarchisme (1980) et, peut-être plus important encore, a mis en lumière plusieurs manuscrits de Proudhon jusque-là inconnus ou inédits, dont ses cahiers et ses correspondances. Si Bancal, Gurvitch et Haubtmann fondent ce qui est devenu le champ des études proudhoniennes, c'est clairement sur l'œuvre de Haubtmann que ce champ s'appuie aujourd'hui, le citant abondamment et régulièrement.

Trois figures y sont actuellement particulièrement proéminentes : Anne-Sophie Chambost, Chantal Gaillard et Edward Castleton. Chambost, juriste, étudie l'œuvre et la vie de Proudhon sous un angle juridique (Chambost, 2004, 2011), mais aussi biographique, présentant l'œuvre de l'auteur dans une biographie intellectuelle plus concise et synthétique que les volumineux travaux de Haubtmann (Chambost, 2009). L'auteure a aussi fait paraître un article portant sur les ennuis judiciaires du père de l'anarchisme (Chambost, 2013). Il existe plusieurs textes biographiques de ce type, portant sur des épisodes particuliers de la vie de Proudhon, comme celui de Corinne Delmas racontant l'histoire de la parution du premier mémoire sur la propriété (Delmas, 1995).

Quant à elle, Gaillard, secrétaire générale de la Société P.-J. Proudhon, a publié une courte synthèse de la vie et de la pensée de l'auteur (Gaillard, 2004), mais a surtout codirigé avec Georges Navet le *Dictionnaire Proudhon* (Gaillard et Navet, 2011), un ouvrage collectif abordant chacun des principaux thèmes se trouvant dans l'œuvre de l'auteur sous la forme d'entrées. Castleton, enfin, est connu pour ses travaux de réédition des œuvres de Proudhon, la publication d'inédits et les commentaires qu'il formule sur ces écrits (voir notamment Bourdeau *et al.*, 2009; Castleton, 2010; et en introduction à Proudhon, 2009b)

2.1.3 Le débat avec Marx

À chaque regain d'intérêt pour sa pensée, Proudhon réapparaît dans le champ des études marxistes, essentiellement à travers son débat avec Marx. La plupart des auteurs s'inscrivant dans cet angle d'approche prennent position pour l'une ou l'autre de ces deux figures ou, à tout le moins, prétendent jouer le rôle d'arbitre dans le débat. C'est le cas d'abord d'Yves Charbit, selon qui Proudhon est resté prisonnier des présupposés de l'économie politique « bourgeoise » (Charbit, 2004, p. 7), ce qui l'a rendu impuissant face au « piège malthusien » (Charbit, 2004, p. 31), que Marx aurait su déjouer. L'erreur de Proudhon aurait été de ne pas avoir vu, contrairement à Marx, que l'accumulation capitaliste permettra inéluctablement le dépassement du caractère limité de la production (Charbit, 2004, p. 16, 26-28). Bruno Frère s'en prend pour sa part au père de l'anarchisme dans un article dénonçant la culture actuelle de la gauche radicale, particulièrement la gauche altermondialiste (Frère, 2010); Proudhon serait selon l'auteur à l'origine de « l'espoir de voir naître un système politique » de la structure en réseau (Frère, 2010). L'opposition entre Proudhon et Marx aurait alors été de nature stratégique, Proudhon se faisant le champion d'une action spontanée et désorganisée de la classe ouvrière contre Marx, qui voyait la nécessité d'un parti politique organisé (Frère, 2010). Ces deux auteurs critiquent Proudhon pour ses positions jugées libérales au nom du matérialisme historique ou de la discipline de parti (Charbit, 2004, p. 26; Frère, 2010).

Castleton prend néanmoins à contrepied cette interprétation, insistant sur la façon dont Proudhon retourne constamment les positions libérales contre elles-mêmes en les poussant au bout de leurs logiques (Castleton, 2010, p. 133-136). L'auteur entend ainsi démontrer le caractère « anti-nominaliste » de la pensée proudhonienne (Castleton, 2010, p. 137-138), au sens sociologique du terme²⁴. Selon lui, le mutuellisme est fortement ancré dans cette perspective anti-nominaliste (Castleton, 2010, p. 138), ce qui empêche de le réduire à une simple forme du libéralisme, puisqu'il n'en partagerait pas les bases ontologiques.

On présente néanmoins souvent Proudhon comme un précurseur incontournable de la pensée socialiste, mais à l'analyse imparfaite et depuis dépassée. C'est particulièrement le cas de Michael Löwy, qui souligne les similitudes entre les courants anarchiste et marxiste au sein

²⁴ La pensée proudhonienne verserait donc dans le réalisme sociologique, considérant la société non pas comme un simple amas d'individus, seuls doués d'une consistance ontologique, mais bien comme une chose en soi, ayant son existence propre.

de l'Association Internationale des Travailleurs (Löwy, 2014). Pour effectuer ce rapprochement, Löwy exclut cependant le mutuellisme de l'univers socialiste, qu'il associe à des « proudhoniens de droite » (Löwy, 2014, p. 108)²⁵. Irène Pereira établit quant à elle un fil conducteur de Proudhon à Bakounine, en passant par Marx, chez qui elle perçoit une épistémologie semblable à celle du courant pragmatiste états-unien, qui verra le jour plus tard (Pereira, 2009). Selon cette vision, la critique de Marx ne visait au fond que les aspects insuffisamment « pragmatiques » de la pensée de Proudhon (Pereira, 2009, p. 33). C'est enfin encore le cas de René Berthier, pour qui Marx a su mieux comprendre la nature des rapports économiques dans le *Capital* que Proudhon n'avait pu le faire dans la *Philosophie de la misère*, car bénéficiant des bases jetées par le père de l'anarchisme et des vingt-cinq années de réflexions qui se sont écoulées entre la parution des deux ouvrages (Berthier, 2009, p. 88-89; 94-95; 120-122). Comme chez les révisionnistes du début du XX^e siècle, on considère encore souvent l'analyse économique proudhonienne comme inférieure à celle de Marx.

On trouve enfin dans le cadre de ce débat entre Proudhon et Marx des textes adoptant une posture synthétique et critique, ou encore historique, ne soutenant ou ne défendant inconditionnellement aucun des protagonistes. C'est notamment le cas de Jean-Louis Lacascade (Lacascade, 2002), qui analyse à l'aide de données biographiques et historiques précises l'unique correspondance entre Proudhon et Marx afin de déceler les enjeux de pouvoir, les rapports de force, les intérêts et les motifs qui se cachent sous son apparence somme toute courtoise. Selon l'auteur, Proudhon aurait voulu servir une leçon de morale à Marx, alors que ce dernier s'y serait adonné à un « cynisme radical » en tentant de se jouer de Proudhon (Lacascade, 2002, p. 151).

2.2 Problématisation et question générale

J'identifie principalement deux lacunes dans cette littérature. D'abord, il y existe un désaccord, quand ce n'est pas tout simplement une confusion quant à la classification politique de Proudhon, qu'on identifie selon les cas comme un libéral, un socialiste, un anarchiste ou encore un « inclassable ».

²⁵ L'auteur ne précise ni n'explique le qualificatif. Il semble que Löwy exclut tout simplement toute proposition comportant une forme de propriété ou une autre, une forme de marché ou une autre, de l'univers intellectuel de la gauche.

Fawzia Tobgui affirme par exemple que Proudhon rejette dans ses dernières années l'anarchisme qu'il a lui-même contribué à définir pour adopter une position « fédéraliste », une rupture idéologique et conceptuelle rejetée par Ansart (Ansart, 2010; Tobgui, 2011b, p. 325). Gaetano Manfredonia écrit quant à lui que Proudhon est une inspiration incontournable de l'anarchisme sans être un anarchiste à proprement parler, puisqu'il s'inscrirait plutôt dans le prolongement de la pensée républicaine française (Manfredonia, 1992, 2011a, 2011b, p. 452). Parallèlement, Jacques Jourdain défend le caractère anarchiste de la pensée proudhonienne (Jourdain, 2009), alors que Pereira lie directement les conceptions proudhoniennes du contrat et du fédéralisme à l'anarchisme (Pereira, 2013b). Enfin, on peut trouver, d'hier à aujourd'hui, des auteurs pour qualifier Proudhon de précurseur de Keynes et de la social-démocratie, au sens contemporain du terme (voir notamment Dillard, 1942, 1945), ou pour en faire une lecture spinoziste (Colson, 2017).

Il est aussi des auteurs pour soutenir que Proudhon n'a rien à dire d'intelligible (Riviale, 2003, p. 7). Selon Paul Jorion, « Proudhon [...] n'a pas l'âme analytique. Il s'y essaie brièvement, puis verse aussitôt dans l'imprécation, ou dans l'énumération interminable » (Jorion, en postface de Proudhon, 2009a, p. 144). L'auteur parle d'une « sympathie que Proudhon manifeste pour le confus, ou plutôt, [de] cette tolérance qu'il a pour le confus, et qui fait qu'il ne cherche pas à en sortir par le tri et la clarification » (Jorion, en postface de Proudhon, 2009a, p. 146). Cette position se retrouve aussi sur des sujets précis, comme c'est le cas chez Mikhaïl Xifaras qui, après avoir décrit les évolutions de la pensée de Proudhon au sujet de la propriété, conclut que l'auteur a été incapable de produire quelque théorie que ce soit sur le sujet; il n'y aurait tout simplement pas de théorie de la propriété à trouver dans l'œuvre de Proudhon (Xifaras, 2004, p. 280).

Comme on peut le constater, il existe une grande diversité dans les interprétations de la pensée proudhonienne qu'on trouve dans la littérature secondaire, ce qui s'explique en partie par le fait que l'auteur peut être lu depuis différents angles (Jourdain, 2009, p. 104). Néanmoins, à travers ces désaccords de classification, c'est en fait la cohérence de la pensée de Proudhon qui est remise en question (Menuelle, 2011b, p. 202).

Ensuite, si on retrouve plusieurs écrits portant sur la pensée économique de Proudhon, la quasi-totalité d'entre eux n'aborde qu'un de ses aspects, généralement la propriété ou le

crédit, et on n'en retrouve que deux qui prennent le mutuellisme lui-même comme sujet. Plus encore, ces deux écrits sont très courts et n'en présentent qu'un survol. Une présentation exhaustive et en profondeur de la pensée économique de Proudhon et du mutuellisme, qui en est le produit, reste à faire.

Ces éléments problématiques autorisent à formuler la question suivante, qui me suivra dans cette thèse : le mutuellisme est-il le motif organisateur de la pensée de Proudhon, qui permet d'en faire ressortir la logique d'ensemble?

3. Cadre théorique et méthodologie

Je procéderai dans cette section à une explication de la méthode que j'utiliserai pour répondre à cette question.

Une interprétation faisant sens de la pensée de Proudhon et y trouvant une cohérence en usant d'une approche interne manque toujours, sans doute en conséquence de la difficulté que pose la lecture de l'œuvre de l'auteur. Afin de combler ce manque, l'approche de Ronald Beiner, qu'il qualifie d'« anti-méthodologique » (Beiner, 2013, p. 37), est la plus adaptée. Celui-ci pose que l'effort de compréhension d'un texte commence d'abord et avant tout par une relation au texte lui-même (Beiner, 2013, p. 38).

Pour ce faire, trois principes fondamentaux sont proposés²⁶. D'abord, il convient de faire preuve de générosité herméneutique en ne présupposant pas la finalité du texte, en se laissant aller à l'inconnu, « à tous les retournements et rebondissements inattendus » (Beiner, 2013, p. 38). Ce premier principe, qui semble aller de soi, apparaît particulièrement important dans le contexte de l'étude d'une pensée que la littérature secondaire ne réussit pas à classer de manière consensuelle; en un mot, il convient de ne pas supposer que Proudhon est *a priori* inscrit dans tel ou tel courant de pensée (libéralisme, socialisme, anarchisme ou autres). Le second principe découle du premier, qui « implique un rapport *direct* – en grande partie sans médiation – au texte » (Beiner, 2013, p. 38, c'est Beiner qui souligne). Ce second principe pose cependant problème, en cela qu'il est impossible à quiconque d'établir un rapport sans

²⁶ Beiner en propose en fait six (Beiner, 2013, p. 37-40), mais les trois utilisés ici suffiront.

médiation à quoi que ce soit. Ce que Beiner tente d'éviter ici, c'est que la lecture de la littérature secondaire vienne teinter d'avance la lecture de la pensée étudiée par des présupposés, ce qui nuirait à l'exercice du premier principe (Beiner, 2013, p. 38). Il ne s'agit donc pas tant de lire le texte hors de toute médiation, ce qui est impossible, mais de faire comme si cela était possible afin de maximiser la mobilisation du premier principe (Beiner, 2013, p. 38-39).

Ces deux premiers principes décrivent l'état d'esprit avec lequel il faut selon Beiner aborder un texte. Le troisième principe vise quant à lui directement la méthode en soulignant « qu'il importe d'être particulièrement à l'affût des tensions et paradoxes dans tout système d'idées » (Beiner, 2013, p. 39), puisque ce sont ces tensions et paradoxes qui pourront révéler les éléments les plus profonds d'une pensée. C'est là le fondement de la méthode utilisée dans cette thèse : afin de déceler une cohérence dans l'œuvre de Proudhon, je me concentrerai sur les apparents paradoxes et contradictions qu'elle comporte afin de chercher une interprétation qui permette d'en faire sens. Il s'agira par conséquent pour moi de chercher une cohérence là où Proudhon semble se contredire, de chercher un fil conducteur et une voie là où il semble faire demi-tour et rebrousser chemin.

Il m'arrivera de positionner Proudhon vis-à-vis de la pensée libérale classique Proudhon appuie sa théorie économique sur une critique de celle-ci tout en en reprenant des éléments à son compte. Bien que l'auteur ait directement débattu avec Bastiat, c'est surtout par Smith, David Ricardo et Jean-Baptiste Say qu'il me sera possible de situer sa pensée. Je me référerai pour ce faire surtout à la littérature secondaire en histoire de la pensée économique, principalement aux travaux de Ghislain Deleplace (Deleplace, 2018; Deleplace et Lavialle, 2008).

Il me faudra aussi nécessairement faire de même avec Marx. Les deux hommes, opposés tant par les idées que par le tempérament (Gaillard, 2004, p. 11; 26; Jourdain, 2009, p. 9-10), n'ont pourtant eu qu'un très bref échange, et Proudhon aura beaucoup plus débattu avec d'autres figures socialistes comme Leroux, Blanc, ou Victor Considerant. Néanmoins, le désaccord opposant Marx à Proudhon portant sur le rapport correct à établir avec la pensée économique libérale classique, la mise en relation à Marx s'avère nécessaire à une compréhension de ce qu'est le mutuellisme. Il s'agira ici de situer la pensée de Proudhon vis-

à-vis de la critique qu'en fait Marx lorsque cela me sera nécessaire pour bien comprendre la pensée proudhonienne, et non de suivre le fil de ce débat en tant que tel.

Je devrai aussi faire de même avec la pensée anarchiste lorsqu'il sera temps de procéder à la classification politique de la pensée de Proudhon en établissant si elle est anarchiste ou fédéraliste, libéral ou socialiste.

4. Hypothèse : le plan de cette thèse

L'hypothèse que je défendrai tout au long de cette thèse se décline en différentes propositions : 1. La pensée de Proudhon constitue un tout cohérent en cela qu'il est possible d'y discerner un fil conducteur faisant sens de l'ensemble de ses positions; 2. Cette pensée s'inscrit de plain-pied dans la tradition anarchiste; 3. Le mutuellisme est l'expression économique autant que l'aboutissement de cette pensée; 4. Proudhon considère que le mutuellisme constitue un système économique dont le fonctionnement est à la fois juste et efficient.

Je procéderai en trois temps, correspondant aux trois parties de cette thèse. Chacune de ces parties se subdivise en trois chapitres.

4.1 Première partie : l'ontologie proudhonienne

La première partie portera sur les fondements de la pensée proudhonienne, son ontologie et sa méthodologie.

Étape obligée, la recherche des fondements épistémiques et méthodologiques de la pensée proudhonienne sera le sujet du premier chapitre. Comment Proudhon définit-il la science, la connaissance et la certitude? Comment comprend et situe-t-il ses travaux? Il y sera essentiellement question de la cosmovision de l'auteur et de la méthode qui en découle : la dialectique sérielle. Les notions centrales ici sont celles d'idées, de contradiction, d'antinomie et de progrès.

Ceci fait, je pourrai présenter comment cette épistémologie détermine l'analyse que fait Proudhon du rapport social dans le deuxième chapitre. Nous verrons alors que la société s'organise chez l'auteur sur la base du rapport dialectique sériel mis en lumière au premier chapitre, ce qui me permettra d'y expliciter ce que constitue le progrès social. Je terminerai ce chapitre sur la présentation de deux acteurs sociaux fondamentaux pour Proudhon, la famille et l'atelier, et des enjeux qui leur sont liés : d'une part, la place des femmes en société et, d'autre part, la nature des classes sociales et les relations qu'elles entretiennent. Les notions centrales ici sont celles de société, d'être collectif, d'unité et de diversité.

Je terminerai cette première partie par un troisième chapitre portant sur la justice, notion-clé permettant de faire sens de l'ensemble de la pensée proudhonienne. On y verra comment la justice, que Proudhon écrit généralement avec une majuscule, a une nature épistémique autant que normative chez l'auteur. Les notions centrales ici sont celles d'équilibre, de force, de nature humaine, de morale et de progrès.

Ceci fait, j'aurai assemblé les matériaux me permettant d'interpréter les positions politiques et économiques de l'auteur, sujets respectifs des deuxième et troisième parties de cette thèse. J'entends alors avoir identifié un triple réalisme dans la pensée proudhonienne : réalisme des idées, réalisme de la société et réalisme de la justice, trois éléments dotés d'une consistance ontologique propre chez l'auteur.

4.2 Deuxième partie : la pensée politique du père de l'anarchisme

Dans la deuxième partie, j'examinerai les bases de la théorie politique proudhonienne, avant de traiter de la critique qu'elle permet de l'État.

Le quatrième chapitre portera sur la conception proudhonienne de la liberté. On verra alors que la théorie politique de l'auteur repose sur une conception collective et positive de la liberté.

Le cinquième chapitre répondra aux questions suivantes : Quelle est la théorie proudhonienne de l'État? Quelle critique Proudhon fait-il de l'État? Cette théorie et cette critique font-elles de lui un anarchiste? Cette position évolue-t-elle au cours de sa vie? Ces questions découlent toutes de la confusion qu'on retrouve dans la littérature secondaire au sujet du

positionnement politique de l'auteur et, de là, sur la cohérence de sa pensée. On verra que Proudhon reste constant sur la critique qu'il fait de l'État tout au long de sa vie, malgré des modifications qui touchent à la nature du rapport entre politique et économie.

Le sixième chapitre portera sur les institutions politiques envisagées par Proudhon pour la société nouvelle. On pourra alors voir en quoi elles répondent aux critiques formulées par l'auteur à l'encontre de l'État.

4.3 Troisième partie : la pensée économique de Proudhon

La dernière partie de cette thèse portera sur la pensée économique de Proudhon.

Le septième chapitre portera sur les fondements de la théorie économique proudhonienne. Il s'agira alors de définir la valeur de Proudhon et la théorie de la monnaie qui en découle.

Le huitième chapitre portera sur la critique du capitalisme chez Proudhon. On y verra en quoi consiste la critique que formule l'auteur à l'encontre de la division du travail, de la concurrence, de la propriété et de l'économie financière.

Enfin, le neuvième chapitre portera sur le mutuellisme à proprement parler. Il s'agira de présenter les institutions que Proudhon envisage en lieu et place de celles qu'il critique et de présenter en quoi elles sont la mise en œuvre concrète de la conception qu'il se fait de la justice. On pourra alors comprendre en quoi le mutuellisme est l'aboutissement logique et la mise en œuvre concrète des idées de Proudhon au plan économique.

PREMIÈRE PARTIE

L'ONTOLOGIE PROUDHONIENNE

La pensée de Proudhon, complexe, nuancée et certainement pas toujours clairement exposée par son auteur, ne peut être comprise qu'en y décelant le fil conducteur susceptible de révéler la cohérence de ses positions. C'est pourquoi je commence cette thèse par les sujets qui peuvent sembler de prime abord les plus éloignés de sa fin, la théorie et la proposition économiques du père de l'anarchisme.

Le premier chapitre portera sur l'épistémologie et la méthodologie de Proudhon, dont l'œuvre ne peut être comprise qu'à travers elles (Tobgui, 2011a, p. 154). Cette entrée en matière effectuée, je me lancerai dans l'analyse proudhonienne du rapport social au second chapitre. Je tirerai ensuite les conséquences épistémiques de ces deux premiers chapitres en abordant le sujet de la justice dans le troisième. Comme on le verra alors, la théorie proudhonienne de la justice prend un statut épistémique autant que normatif.

CHAPITRE UN

L'ÉPISTÉMOLOGIE ET LA MÉTHODOLOGIE PROUDHONIENNE

L'épistémologie et la méthodologie proudhoniennes constituent le fil conducteur permettant de saisir la cohérence de la pensée de l'auteur (Tobgui, 2011a, p. 154). Le sujet doit donc être traité en premier. À cette fin, j'exposerai d'abord son cadre épistémique avant de pouvoir expliquer sa méthodologie. J'aborderai pour ce faire la conception que se fait Proudhon des idées, pour ensuite expliquer les rapports qui les lient entre elles et au monde matériel, ce qui révélera deux formes particulières de ces rapports, l'antinomie et la contradiction. Cela me permettra de mettre en lumière la conception du progrès chez l'auteur, dernière étape avant de pouvoir présenter sa méthodologie, la dialectique sérielle. Cette méthodologie conduit à une vision de l'Histoire spécifique qui permet de mieux saisir le débat entre Proudhon et Marx, qu'il sera alors temps d'aborder.

1.1 L'idéo-réalisme proudhonien

Les idées et leurs rapports constituent les notions servant de socle à toute la dialectique sérielle. Pour le comprendre, nous verrons d'abord ce que sont les idées selon l'auteur pour ensuite cerner les rapports qu'elles entretiennent.

1.1.1 Les idées et les lois

La philosophie pour Proudhon est la mère de toutes les sciences, la recherche de la raison des choses (1988a, p. 10). Tout phénomène perceptible physiquement ou intellectuellement, « extérieur » ou « intérieur », est une chose, c'est-à-dire un objet de la philosophie (1988a, p. 11). La raison des choses est constituée de tout ce qui permet la compréhension de leur phénoménalité et, par extension, de leurs lois, c'est-à-dire de leurs idées (1988a, p. 11).

L'approche épistémique proudhonienne met ainsi en jeu *deux notions fondamentales : les idées et leurs rapports*.

Pour le père de l'anarchisme, les idées sont données en même temps que la matière; elles sont déjà contenues dans les formes de l'univers (1849, p. 183) : « coéternelles dans la raison générale, elles ne paraissent successives que dans l'histoire » (1868, p. 114). Conséquemment, « le principe, l'idée, la loi sont donnés en même temps que l'être lui-même » (1988b, p. 750). Ainsi, selon Proudhon, pour chaque chose existante, il y a une idée qui fait partie de son être et qui en est la loi. C'est ce que Bancal nomme l'« idéo-réalisme » proudhonien (Bancal, 1980, p. 28-29). Dans cette perspective, une idée vient au monde avec sa chose elle-même, qui ne prend consistance, qui n'existe qu'à travers son idée :

En principe, toute nature porte en elle-même sa loi, avec laquelle elle se produit et se développe, contre laquelle elle dépérit et meurt. Cette loi est contemporaine de l'être; elle lui est immanente et adéquate; elle forme son essence; elle est inséparable de lui; c'est par elle qu'il prend figure et caractère, qu'il joue un rôle dans la création; qu'il se rend accessible à l'entendement; enfin qu'il entre dans la réalité, et devient positivement quelque chose (1988b, p. 749).

Sans lois ou idées, tout ne serait que hasard, chaos; rien n'aurait de sens. Il serait alors impossible d'établir quelque certitude que ce soit, il n'y aurait aucune connaissance ou prédiction possible : il n'y aurait pas de science (1988a, p. 143). C'est par conséquent la réalité ontologique des idées qui permet selon Proudhon l'acquisition des connaissances (1983b, p. 20).

Cela implique une relation forte et obligée entre les idées et les choses :

Il implique contradiction que l'être, la nature, et tout ce qu'on voudra, se pose *avant sa loi* ou *sans sa loi*; qu'il agisse en dehors d'elle, voire même contre elle; qu'on le conçoive indifférent à elle, et pouvant à l'occasion la sacrifier aux nécessités de sa propre existence. *Le fait et l'idée* sont réellement inséparables, le premier aperçu par les sens, la seconde saisie par l'entendement (1988b, p. 749)²⁷.

Pour l'auteur, tout est contenu dans l'univers infini, et rien ne vient aux choses de l'extérieur (1983d, p. 73); il n'y a pas de surnaturel. Les choses, matérielles ou spirituelles, individuelles

²⁷ Proudhon souligne abondamment dans ses écrits, usant pour ce faire de plusieurs styles différents, parfois dans un même passage. À des fins de concision, j'omettrai de préciser que les soulignements sont de Proudhon chaque fois que je le citerai, ne précisant que mes propres soulignements ou ceux de la littérature secondaire.

ou collectives se meuvent par elles-mêmes en un « mouvement perpétuel » (1983c, p. 188-189), c'est-à-dire conformément à leurs idées, à leurs lois. C'est la spontanéité. Chez Proudhon, une chose est spontanée en cela qu'elle dispose de la latitude d'exister, d'agir et de se développer en fonction de sa propre loi, de son idée²⁸ (1983b, p. 1-2; 45; 211-212, 1988c, p. 1049; Ansart, 1967, p. 87-88). Par conséquent, les idées ne peuvent exister indépendamment des choses en lesquelles elles s'incarnent, pas plus que les choses ne peuvent exister sans leurs idées; choses et idées sont indissociables (1988b, p. 749); elles existent ensemble ou n'existent pas.

1.1.2 Les idées et leurs rapports

Les idées, comme les choses en lesquelles elles s'incarnent, entretiennent nécessairement des rapports entre elles, puisqu'il n'existe aucune monade (1988a, p. 35-36, 1988b, p. 699). Rien n'existe par soi-même, sans rapport à l'altérité. Dans les mots de Robert Damien, « l'être est relation » (Damien, en présentation de Proudhon, 2009b, p. 23); ce qui existerait sans rapport à autre chose qu'à soi serait incompréhensible, hors de portée pour l'aperception (1983c, p. 231). En effet, de tout ce qui existe, seuls les rapports nous sont intelligibles, l'essence, la substance et la cause d'une chose considérée isolément ne pouvant être l'objet d'une certitude et donc, ne pouvant fonder un savoir²⁹ (1849, p. 2-3). Conséquemment, *c'est le rapport entre les choses qui permet de découvrir leurs idées*, leur raison (1849, p. 263). La philosophie porte donc sur ce rapport (1988a, p. 35), seule voie d'accès à la compréhension des choses.

Qu'est-ce que la force? C'est, comme la substance, comme les atomes qu'elle tient groupés, une chose inaccessible aux sens, que l'intelligence saisit seulement par ses manifestations, et comme l'expression d'un rapport.

²⁸ La spontanéité chez Proudhon n'est donc pas à confondre avec le jaillissement de forces intérieures incompréhensibles (Thévenet, 2001, p. 11), ou l'agencement instantané, imprévu et inorganisé d'actions individuelles cumulées, la « main invisible », comme on l'a soutenu (voir Frère, 2010). Comme on le verra, la spontanéité chez Proudhon n'exclut pas, et en fait exige, engendrer même la présence d'un cadre institutionnel et moral.

²⁹ Proudhon ne voit dans les liens de cause à effet qu'un enchaînement mécanique dont la cause première demeure toujours inconnue, donnant l'exemple du mécanisme d'une horloge qui, ultimement, dépend de la gravité, qu'on constate, mais n'explique pas (1849, p. 3-4). Dans cette perspective, découvrir une cause à la gravité ne revient qu'à repousser le problème d'un cran. C'est en quelque sorte la « question métaphysique fondamentale », *pourquoi est-il quelque chose plutôt que rien*, à laquelle Proudhon postule qu'on ne peut répondre. Ainsi, selon l'auteur, si l'enchaînement mécanique, les causes « secondes » peuvent être observées, ce n'est que par abus de langage qu'on peut prétendre découvrir la cause première de quoi que ce soit (1849, p. 3) et « rien ne se fait de rien et par rien » (2009a, p. 108). Comme on le verra plus loin, la croyance en une cause première est une erreur dangereuse, puisqu'elle repose nécessairement sur un absolu.

Le rapport, voilà, en dernière analyse, à quoi se ramène toute phénoménalité, toute réalité, toute force, toute existence. De même que l'idée d'être enveloppe celle de force et de rapport, de même celle de rapport suppose invinciblement la force et la substance, le devenir et l'être. De sorte que partout où l'esprit saisit un rapport, l'expérience ne découvre-t-elle rien autre, nous devons conclure de ce rapport la présence d'une force, et par suite une réalité (1988b, p. 723-724).

Cet aspect de la pensée proudhonienne est extrêmement important : tout pour l'auteur est en rapport, toujours, dans n'importe quelle condition, et c'est donc d'abord et avant tout sur le rapport entre les choses qu'il convient de réfléchir et d'agir³⁰.

Tout rapport est quant à lui nécessairement une dualité, puisqu'un rapport plus complexe ne cache qu'un ensemble de rapports binaires qui n'ont pas encore été décelés (1988a, p. 35-36). L'épistémologie proudhonienne est de fait très algébrique, fortement inspirée des mathématiques, ce que l'auteur assume d'ailleurs : « il existe un ordre de connaissances créé *a priori*, et qui, par un accord admirable, se trouve régir à la fois les phénomènes de la nature et ceux de l'humanité : ce sont les mathématiques » (1988a, p. 448)³¹. On peut ainsi comparer un rapport plus complexe qu'une dualité à une formule d'algèbre qui n'a pas encore été réduite à sa forme la plus simple, fondamentale.

Le rapport binaire fondamental, c'est l'*antinomie* (Tobgui, 2011a, p. 162-165). Antinomie, étymologiquement *anti* et *nomos*, « contre-loi », c'est-à-dire « opposition dans le principe ou antagonisme dans le rapport » (1983b, p. 66-67), ce qui engendre le désordre ou l'erreur, c'est-à-dire la *contradiction*, dans la société (1983b, p. 67-68). Antinomie et contradiction sont les deux concepts au cœur de toute la méthode proudhonienne, ce que la prochaine section nous permettra de comprendre.

³⁰ Les propositions politiques et économiques que nous verrons dans les deuxièmes et troisièmes parties de cette thèse reposent toutes sur ce fondement.

³¹ Proudhon est fasciné par les chiffres et les mathématiques et les utilise souvent dans ses démonstrations, y compris pour des sujets qui n'ont *a priori* rien de quantitatif, comme les relations entre hommes et femmes (voir par exemple 1988d, p. 1949-1950). C'est que pour l'auteur, les chiffres n'ont pas de réalité en soi, mais indiquent plutôt un rapport (1849, p. 46). Par conséquent, si une formule mathématique ne peut à proprement parler nous permettre de comprendre un phénomène comme le rapport entre hommes et femmes (1849, p. 122), une « sorte de calcul métaphysique » semblable aux mathématiques pourra le faire, tout raisonnement revenant en somme à une équation (1849, p. 114; 175).

1.2 Antinomie, contradiction et progrès

On l'a vu, selon Proudhon, les idées sont inséparables des êtres en lesquelles elles s'incarnent, font partie de leur être même; elles sont la loi qui leur donne forme et les détermine; mais ce n'est qu'à travers leurs rapports, qui sont de deux ordres, contradiction et antinomie, qu'on peut comprendre les idées comme les choses, c'est-à-dire l'univers, l'existence même

Bien que fortement liés, les concepts de contradiction et d'antinomie sont distincts. C'est à travers la conception proudhonienne du progrès qu'il sera possible de le voir. J'expliquerai d'abord dans cette section le concept de contradiction avant de mettre en relation le monde matériel et le monde social. Cela me permettra d'exposer ce qu'est la science sociale chez Proudhon et sa conception du progrès. Ceci fait, je terminerai en abordant le sujet de l'antinomie.

1.2.1 La contradiction

L'humanité, tel un nouveau-né, est venue au monde sans connaissance aucune du fonctionnement de l'univers et doit depuis tout apprendre d'elle-même, car la compréhension des idées, et surtout de leurs rapports, n'est pas innée (1849, p. 5; 297, 2009b, p. 146). L'humanité doit donc les découvrir par elle-même, à l'aide de la science, ce qui est son « destin » (1849, p. 297, 1988b, p. 749-750). C'est cet apprentissage qui constitue le progrès (2009b, p. 143-144) : « J'entends par Progrès la marche ascensionnelle de l'esprit vers la science » (1849, p. 7), c'est-à-dire vers la compréhension des idées à travers leurs rapports. Pour progresser, l'humanité a besoin de comprendre les lois régissant l'univers, ce qui ne peut se faire qu'en découvrant les rapports fondamentaux, c'est-à-dire antinomiques, que les choses, et donc leurs idées, entretiennent entre elles.

Il y a progrès à comprendre les lois de l'univers, car sans cette compréhension, les choses constituant la société ne peuvent correspondre à leurs idées. Il y a alors contradiction, désordre, ce qui est lourd de conséquences, puisque « la raison indique que toute théorie doit se dérouler suivant son principe, toute existence se produire selon sa loi » (1999, p. 91-92). On se rappelle qu'une chose ne peut selon Proudhon exister hors de son idée, sans s'y conformer. Une chose qui obéit à son idée fait preuve de spontanéité; elle est vraie, conforme

à sa nature (Ansart, 1967, p. 87-88). Une chose dont la spontanéité est empêchée, par erreur ou sous l'effet d'une force extérieure, ne peut se conformer à son idée, ce qui la place en contradiction, car toute chose « qui ne renferme pas en elle-même sa propre loi, le mode de sériation qui la fait être ce qu'elle est, est une manifestation anormale, subversive ou transitoire » (1849, p. 279), en un mot, une erreur. Contrevenir à ce principe de spontanéité revient donc à lutter contre sa propre nature, contre sa loi, ce qui est funeste (1988a, p. 371) : « toute nature porte en elle-même sa loi, avec laquelle elle se produit et se développe, contre laquelle elle dépérit et meurt » (1988b, p. 749). Être en contradiction, c'est lutter contre soi-même, potentiellement jusqu'à la mort.

Cela est possible, d'abord parce que rien n'est parfaitement conforme à son idée (1849, p. 146-147). Par exemple, chaque arbre existant est une incarnation de l'idée d'arbre, sans qu'aucun ne puisse jamais être l'arbre idéal, ou plutôt, idéal. Ensuite, si l'équilibre se produit de lui-même dans la nature, l'être humain doit parvenir progressivement à son propre équilibre (1849, p. 4-5; 298); la compréhension des idées n'étant pas innée, « l'ordre dans l'humanité ne [peut] se créer que successivement » (1849, p. 298) : « les principes ne peuvent défaillir [...] les hommes seuls ont le privilège de l'inconséquence » (1868, p. 142), c'est-à-dire de faire erreur, d'être en contradiction.

La contradiction est le moteur du progrès, car elle provoque la souffrance et la mort, que l'humanité cherche à éviter (1868, p. 37), ce qui ne peut se faire qu'en corrigeant l'erreur. Pour Proudhon, c'est en souffrant qu'on apprend, ce qui fait du bien-être la loi de l'être³² (1868, p. 76, 2009b, p. 143-144). La souffrance provoquée par nos contradictions nous pousse au progrès, à l'amélioration de notre bien-être, constituant en quelque sorte l'indicateur qui nous permet de voir le progrès nécessaire : « l'Humanité, réfléchissante et libre, ne sait pas faire avec certitude l'application [des idées]; il faut pour cela qu'elle raisonne, qu'elle cherche, qu'elle essaie, qu'elle aille d'hypothèse en hypothèse, à mesure que le mal-être lui révèle ses erreurs » (1988b, p. 750). Cela fait de la contradiction, de l'erreur, la première étape de l'apprentissage, car « c'est par le contraste de l'erreur que la vérité s'empare des intelligences » (1868, p. 57). Ainsi, « il faut que l'erreur ait son temps » (1868, p. 100).

³² Il faut ici comprendre que le bien-être est la loi de l'idée de l'être, si je peux m'exprimer ainsi, et non d'un être particulier. S'il peut apparaître singulier qu'une idée puisse avoir une loi, qui n'est autre qu'une idée, la présentation à venir de la dialectique sérielle permettra de clarifier la chose.

Par conséquent, même nos erreurs, nos contradictions, sont guidées par une loi, qui n'est autre que celle du progrès (1995, p. 11). La science permet par conséquent la création progressive de l'ordre dans l'humanité en permettant l'abolition de ses contradictions (1983b, p. 41-42), c'est-à-dire en organisant de plus en plus la société conformément aux lois qui gouvernent l'univers, en accordant les choses humaines³³ à leur spontanéité, car « l'idée étant acquise, l'exécution est infaillible » (1988b, p. 733). Pour Proudhon, c'est notre nature, à laquelle on ne peut échapper, raison pour laquelle la compréhension des idées et de leur rapport est notre destin.

1.2.2 Monde matériel et monde social

Car il en va de la société comme de la matière (Tobgui, 2011a, p. 162-165). L'être humain étant le produit des lois qui régissent l'univers, il participe à la même réalité que le bois ou la pierre; ce qui le distingue de la matière inerte ou des autres animaux, c'est que leurs idées respectives diffèrent, leur confèrent des fonctions distinctes. Monde matériel et monde social ne constituent conséquemment qu'une seule et même réalité, une et indivise, ne représentant que des facettes différentes de l'univers régies par les mêmes lois (1849, p. 100, 1983c, p. 237; 253, 1983d, p. 142), et ce, malgré le caractère unique de la nature progressive de l'être humain : « la logique, la société, c'est toujours la même raison » (1983c, p. 211). La société régie par des lois comme le reste de l'univers, il nous est possible d'établir une science sociale, et par extension, une science économique, pour découvrir plus avant le contenu véritable des idées et abolir nos contradictions (1983b, p. 20; 33-34), c'est-à-dire faire correspondre toujours plus nos formes sociales à leurs idées, ce qui est le progrès.

Je donne un exemple simple pour illustrer. Dans l'idéo-réalisme proudhonien, l'idée de table est déjà contenue dans les formes de l'univers, puisque les lois de ce dernier organisent la matière et l'énergie dans l'espace et le temps de manière à permettre l'apparition de la vie, puis du bois, et ensuite son utilisation afin de produire ledit mobilier. La table est donc en quelque sorte déjà présente dans l'univers, ne serait-ce que « puissanciellement », comme le dirait Proudhon (1983b, p. 81), même avant l'apparition de l'intelligence, voire de la vie sur terre; c'est un des possibles de l'univers. Les formes concrètes des tables qui seront ensuite produites dans les faits pourront se décliner presque à l'infini, mais toujours sous la

³³ On se rappelle que la nature produit l'équilibre par elle-même et que seule l'humanité, de par sa nature progressive, doit chercher à créer l'équilibre entre « ses » choses, c'est-à-dire dans la société.

détermination de l'idée de table. Par exemple, on trouvera des tables à une patte centrale, des tables à deux pattes dont un côté est fixé au mur, des petites tables à trois pattes, la table « standard » à quatre pattes, et ainsi de suite. Une société produisant des tables à deux pattes sans les fixer à quelque chose n'aurait pas encore vraiment compris l'idée de table, puisque les lois de l'univers (ici, la gravité, la résistance des matériaux, etc.) ne permettraient pas à une telle table de remplir son office, c'est-à-dire de tenir debout et de supporter les objets qu'on voudrait y poser; il y aurait contradiction entre la forme de l'objet et son usage, c'est-à-dire contradiction entre sa forme et son idée, sa loi. Erreur, ou encore contradiction; dans une telle société, l'idée de table n'ayant pas encore été comprise, son application est fautive, fondée sur une mauvaise conception, ce qui engendre le désordre, la dysfonction.

1.2.3 La science sociale et le progrès

L'image d'une table ne pouvant tenir par elle-même est évidemment saugrenue, puisque l'idée de table est somme toute très simple. C'est lorsque l'on se porte vers les idées complexes, telles que celles relevant de l'organisation sociale, que le risque de contradiction devient problématique (2009b, p. 139-140). En effet, l'esprit humain fonctionne par catégories qui, en absence de connaissances, deviennent des préjugés (2009b, p. 134-136). En sciences naturelles, ces préjugés se heurtent constamment à l'observation des faits, ce qui stimule le progrès et le rend plus facile dans ce domaine, le besoin d'établir des catégories plus cohérentes avec la réalité observée induisant la production de nouvelles connaissances (2009b, p. 136-139).

La chose est plus compliquée lorsqu'il est question des sciences humaines, puisque l'objet d'étude n'est alors pas indépendant de l'observation ni du comportement de l'observateur; dans ces conditions, le préjugé, plutôt que de servir d'hypothèse à la recherche, devient nuisible, puisqu'il entrave la transformation du comportement humain, soit le progrès social³⁴ (2009b, p. 139-140). Cela fait en sorte que le progrès social est lent, que la science ne se fait « pas d'un jour » (1849, p. 406), d'autant plus qu'une étape ne peut jamais être évitée :

Observons d'abord la lenteur avec laquelle s'effectue le progrès. L'ordre dans l'humanité ne se crée pas d'un seul sujet : il se constitue pièce à pièce, essayant, sur chaque organe, toutes les combinaisons.

³⁴ Par opposition au progrès technique, alimenté par les sciences naturelles.

L'essor de la civilisation est tantôt plus, tantôt moins rapide : mais aucune transition n'est omise (1849, p. 372).

Le problème ressemble donc à un immense casse-tête, qu'il faut construire pièce par pièce, et l'humanité peut vivre pendant des siècles en se fiant à des idées fausses, ou plutôt, partiellement vraies, car « il n'y a pas d'erreur absolue; l'erreur n'est qu'une fraction de la vérité » (1995, p. 213), c'est-à-dire une étape obligée sur la voie du progrès. Ainsi, même les erreurs les plus meurtrières peuvent s'avérer des pièces nécessaires à la résolution du casse-tête; il suffit de comprendre dans quel ordre et dans quelle position organiser les pièces entre elles (1995, p. 226-227) :

Il est impossible d'admettre que ce qui se présente avec ce caractère de nécessité soit radicalement mauvais, subversif de toute espèce de droit. Il faut donc conclure, et c'est notre dernière ressource, que si la vérité et la justice dans cet ordre d'idées ne se rencontrent spécifiquement nulle part, c'est qu'elles existent organiquement dans le tout, qu'en conséquence la première chose à faire pour les trouver est de rechercher la raison du tout, et de reconstruire, mais avec plus de méthode, ce même tout (1995, p. 226).

Alors seulement il nous sera possible de voir l'image du casse-tête.

1.2.4 L'antinomie

Voilà donc la contradiction : une erreur de l'esprit humain dans son apprentissage, une idée mal comprise. Contrairement à la contradiction, l'antinomie n'est pas une erreur de l'esprit humain, une connaissance qui lui reste à acquérir ou à perfectionner; elle ne se corrige pas parce qu'elle fait partie du rapport même qu'entretiennent les idées entre elles (1983b, p. 66-68). Une antinomie existe lorsque deux idées s'opposent de par leurs logiques propres. C'est un antagonisme fondamental, c'est-à-dire irréductible, et omniprésent dans l'univers; en effet, rien n'existe sans opposition à un contraire, sans antagonisme (Tobgui, 2011a, p. 163-164). Par exemple, il y a pour Proudhon antinomie entre liberté individuelle et liberté collective, deux choses pourtant bénéfiques qu'on ne peut abolir sans blesser l'humanité, mais dont l'une ne peut être maximisée qu'au détriment de l'autre³⁵. L'antinomie prend donc en quelque sorte la forme d'un piège pour la société, qui, dans cet exemple, est conduite à l'une ou l'autre des contradictions suivantes : réduire la liberté collective pour protéger la

³⁵ Nous le verrons en détail au chapitre quatre, portant sur la conception proudhonienne de la liberté.

liberté individuelle, ou inversement réduire la liberté individuelle pour protéger la liberté collective, la seule perspective s'offrant alors à la société étant de débattre du moindre de ces deux maux.

La pensée proudhonienne ne peut cependant se résoudre à un tel double évitement, à l'une ou l'autre de deux contradictions. De fait, Proudhon est trop optimiste pour accepter une telle fatalité. Pour l'auteur, l'antinomie ne se résout pas par son abolition, c'est-à-dire par la victoire de l'une ou l'autre des idées antinomiques (la thèse ou l'antithèse), ce qui impliquerait contradiction (dans l'exemple précédent, la réduction ou de la liberté individuelle, ou de la liberté collective au profit de l'autre), mais plutôt par leur synthèse (1983b, p. 41-42). En effet, les biens et les maux impliqués par une idée ne peuvent être abolis sans abolir l'idée elle-même; « toute chose a son mauvais côté, toute institution ses abus, tout avantage traîne après soi ses inconvénients » (2009a, p. 70). Une antinomie appelle donc plutôt une synthèse, par laquelle il devient possible de conserver les biens tout en neutralisant les maux (1997, p. 134-135). Proudhon compte beaucoup sur cette propriété des idées pour établir un programme socialiste, c'est-à-dire pour corriger les contradictions de la société moderne, car l'antinomie n'est autre que « l'algèbre de la société » (1983c, p. 158).

Bien qu'intimement liées l'une à l'autre, contradiction et antinomie sont fondamentalement différentes, et ce, même si Proudhon lui-même ne les distingue pas toujours clairement. Par exemple, l'antinomie de la valeur, dont il sera question dans la troisième partie de cette thèse, est constamment dénommée sous l'expression de « contradiction de la valeur », et ce, même si l'auteur précise lui-même qu'il s'agit bel et bien d'une antinomie plutôt que d'une contradiction (1983b, p. 66-68). Ainsi, c'est avec beaucoup d'attention qu'il faut lire l'auteur, puisque son usage souvent imprécis des mots référant à ses propres concepts masque parfois la dualité antinomie-contradiction, pourtant clé d'interprétation de toute son œuvre.

Dans ce passage où Proudhon expose le fondement de sa théorie de la valeur, le contenu épistémique a surtout une valeur heuristique. L'auteur se sert de la notion de contradiction afin d'en arriver au rapport de la valeur, qui est antinomique; il fait des pas de côté pour amener son lectorat à la compréhension de son propos. S'il n'abandonne jamais l'expression de « contradiction de la valeur », la définition qu'il en donne correspond non pas à une contradiction, mais bel et bien à une antinomie. C'est là un bon exemple des nombreuses

vicissitudes qu'implique la lecture de cet auteur, dont l'usage des mots est souvent équivoque³⁶.

Selon Tobgui, les notions de guerre, d'antinomie, de contradiction et d'antagonisme expriment chez Proudhon une même idée, celle qui veut que le mouvement, la vie (des synonymes), soit le résultat de la confrontation des forces (1988a, p. 61-63; Tobgui, 2011a, p. 164-165). Néanmoins, il faut distinguer chez l'auteur les concepts d'antinomie et de contradiction. D'abord de par leur nature distincte, puisque l'antinomie relève du rapport fondamental entre idées, alors que la contradiction ne constitue qu'une erreur de l'humanité sur le chemin de son apprentissage. Cette dernière peut être atténuée, voire abolie complètement, pour améliorer la condition humaine, ce qui n'est pas le cas de l'antinomie. Par conséquent, leurs effets sur le monde diffèrent aussi, puisqu'on peut dépasser l'antinomie par une synthèse, ce qui a pour effet de permettre l'abolition des contradictions. Ainsi, une synthèse entre les idées de la liberté individuelle et de la liberté collective permettrait le dépassement de leur antinomie et l'abolition des contradictions qui font fleurir l'une aux dépens de l'autre. En ce sens, une contradiction constitue le signe apparent, l'indicateur, de la présence d'une antinomie en manque d'une synthèse. Par conséquent, l'antinomie détermine le fait qu'une contradiction sévisse ou se résorbe. Pour parler en termes techniques, l'antinomie est chez Proudhon la variable indépendante du rapport entre antinomie et contradiction.

La distinction entre contradiction et antinomie est essentielle : *sans elle, il est impossible de faire sens de l'œuvre de Proudhon.*

³⁶ On rencontrera plusieurs de ces équivoques tout au long de cette thèse. La plus frappante est sans doute celle qui porte sur le terme d'*anarchie* (que Proudhon écrivait « an-archie »). En effet, s'il se dit « quoique très ami de l'ordre, [...] dans toute la force du terme, anarchiste » dès son premier mémoire sur la propriété, en 1840 (2009b, p. 421), le *père de l'anarchisme* utilise généralement le terme dans le sens négatif, comme synonyme de chaos et de désorganisation (Chambost, 2009, p. 281, note 5). Il l'utilise aussi notamment pour décrire le laisser-faire économique, qu'il dénonce (voir par exemple 1865, p. 160-161, 1999, p. 71). Je soutiens donc que la clé permettant de saisir la cohérence dans la pensée de Proudhon se situe dans la distinction des différents concepts qu'on retrouve parfois sous un même terme, et vice versa. C'est l'importance de lire Proudhon « entre les lignes » mise de l'avant par Berthier, qui est très conscient de la nature des difficultés que pose la lecture de l'auteur (Berthier, 2009, p. 164-165, 2013, p. 101-102).

1.3 La science et la dialectique sérielle

Les idées et les rapports qu'elles entretiennent entre elles et avec les choses en lesquelles elles s'incarnent, soit l'antinomie et la contradiction, constituent l'ontologie proudhonienne, à partir de laquelle il est possible de comprendre la méthodologie de l'auteur. Cette section présentera le dernier élément épistémique qui la soutient, la série, en exposant les différents types. C'est alors que l'on verra en quoi consiste la synthèse de l'antinomie, le concept opérationnel qui anime toute la méthode dialectique sérielle de l'auteur. Je présenterai alors comment l'épistémologie proudhonienne suppose une conception particulière de l'histoire et du progrès, avant de terminer cette section en traitant des dangers épistémiques à éviter dans l'opérationnalisation de la méthodologie proudhonienne, l'absolu.

1.3.1 La série

La synthèse des idées antinomiques permet la découverte d'une idée nouvelle, qui révèle à son tour une nouvelle antinomie (1983b, p. 137). C'est la *série*, l'ordre des antinomies et synthèses dans lequel s'organise un ensemble de choses liées par une même loi, qui est la forme même de l'univers (1849, p. 228, 1983b, p. 147; Tobgui, 2011a, p. 156). Les idées, comme les choses matérielles, étant dotées d'une existence réelle, les séries sont découvertes et non inventées (1849, p. 149). Ainsi, la série, concept repris à Fourier (1849, p. 112, en note de bas de page), c'est l'ordre, la disposition organisée des choses, « la condition suprême de toute persistance, de tout développement, de toute perfection » (1849, p. 2), « de la vie » (1849, p. 279) : « l'Ordre sera la série, c'est-à-dire la figure, les lois et les rapports, selon lesquels chaque être créé se séparera du tout indivis » (1849, p. 9), c'est-à-dire prendra son existence propre, vivra.

Toute série comprend nécessairement au moins deux éléments (1849, p. 144), mais souvent bien plus, puisque dans l'univers qui est le nôtre, tout est sérié, des choses sociales aux formes de l'organisation de la matière. La raison en est que la continuité n'existe pas; même pour les choses les plus rapprochées, jusqu'aux particules infimes de la matière³⁷, les différences de degré, si minimales soient-elles, impliquent distinction (1849, p. 109-111) et par extension, rapport, idée, loi. Ainsi, le rapport entre les choses, dont la compréhension est

³⁷ Proudhon utilise le terme « atome » dans ce passage, atome qui était considéré à l'époque où il écrivait comme la particule fondamentale, ses composantes particulières n'ayant été découvertes qu'après sa mort.

l'objet de la philosophie et de la science, s'incarne dans la série; c'est elle que le progrès permet de découvrir.

Sans perception des séries qui forment le monde, il n'y a pas de science; celle-ci commence dès lors qu'on se met à distinguer les choses, ce qui permet ensuite de les sérier, c'est-à-dire de comprendre leurs rapports (1849, p. 107-108). La série est donc la condition de l'entendement; en dehors d'elle, il n'est aucune certitude (1849, p. 124-125) : « connaître, c'est avoir l'intelligence de la série » (1849, p. 405). Autrement dit, la série est le canevas sur lequel s'inscrivent les idées. L'auteur distingue par exemple l'état de veille du rêve en cela que dans le rêve, les pensées sont disparates et non sériées, ce qui les rend absurdes (1849, p. 261). Il suffit donc, pour fonder une science, de sérier son objet d'étude (1849, p. 125), c'est-à-dire de comprendre les rapports entre les idées qui le concernent.

1.3.2 Types de série

Proudhon distingue entre les séries idéelles, par exemple celle liant liberté individuelle et liberté collective, et les séries réelles, ou matérielles (1849, p. 264-266), dont le règne du vivant offre un bon exemple, souvent repris par Proudhon tout au long de la *Création de l'ordre*. L'espèce appartient ainsi à un genre, elle-même relevant d'une famille, puis d'un ordre, puis d'une classe et ainsi de suite : par exemple *Homo sapiens*, une espèce du genre *Homo*, de la famille des *Hominidae*, qui contient aussi d'autres genres et relève de l'ordre des primates, contenant lui-même plusieurs autres familles, et ainsi de suite. Les séries matérielles sont formées par le partage de caractéristiques communes entre leurs unités constituantes (les mammifères sont des animaux vertébrés, à poils, et ainsi de suite), ce qui constitue leur loi, leur idée (1849, p. 264-266). Les séries idéelles sont quant à elles déterminées par les rapports entretenus par ces idées, qui sont binaires et antinomiques (1849, p. 264-266).

Une série est dite naturelle lorsque la loi qui la définit résulte de ses éléments eux-mêmes, alors qu'une série artificielle est formée par l'application d'une loi à des éléments qui ne l'engendrent pas eux-mêmes (1849, p. 148-149). La nature donne à voir les séries naturelles, à partir desquelles l'être humain découvre ensuite des séries artificielles par le développement de la technique et de l'industrie, engendrant ainsi « une seconde création dans la création elle-même » (1849, p. 149). Une série artificielle n'est en ce sens qu'une série naturelle appliquée

à un autre objet par l'intelligence humaine, dont les produits de l'industrie et de l'ingénierie sont les résultats³⁸. Il faut cependant prendre garde à ne pas méconnaître la série naturelle, une série artificielle usurpant le rôle d'une série naturelle provoquant une contradiction entre la nature et l'ingéniosité humaines, et cette dernière ne pourra nous sauver des souffrances ainsi provoquées (1849, p. 150) : « quand la nature perd l'équilibre, elle entraîne les populations » (2009a, p. 108); c'est là le caractère funeste de la contradiction³⁹. Proudhon donne à ce sujet l'exemple de la division de la France en départements qui sont sans rapport avec les divisions naturelles (géographiques comme humaines) de son territoire et dont la fonction n'est que de permettre la concentration du pouvoir politique (1849, p. 150), ce qui engendre la contradiction. Si la série artificielle, bien appliquée, est une continuité de la série naturelle dans les mains des êtres humains, la série artificielle déconnectée de la série naturelle est une contradiction, qui générera fatalement la souffrance et la mort.

Dans sa forme la plus simple, enfin, la série n'associe que des éléments qui partagent un point commun (1849, p. 166). C'est le cas de l'organisation du règne animal. Dans sa forme composée, les éléments de la série s'engendrent plutôt l'un l'autre (1849, p. 174-175), essentiellement par le biais de la dialectique, c'est-à-dire par la synthèse des antinomies, ce que Proudhon distingue d'un lien de causalité et plus encore d'un juste-milieu ou d'un éclectisme, qu'il méprise (1849, p. 166-169; 189-190; Jourdain, 2009, p. 8). C'est la série idéale composée, formée par la suite des rapports antinomiques entre idées, qui se trouve au cœur de la méthodologie proudhonienne.

Une série composée se construit à partir de ses éléments les plus simples en s'élevant vers ses éléments les plus complexes (1849, p. 109-110). L'élément de base de la série est l'unité, « l'indifférence dans les choses, la non-distinction, l'identité [...] l'alpha et l'oméga de l'univers, entre lesquels se promène la science de l'homme » (1849, p. 143). Ceci dit, une chose n'est unité que vis-à-vis de la série dans laquelle elle s'inscrit, puisque toute chose est toujours sériée, c'est-à-dire un composé plus ou moins complexe d'éléments constituants (1849, p. 213). Par exemple, je peux être considéré comme l'unité d'une série qui m'englobe,

³⁸ Séries naturelles et artificielles ne sont pas à confondre avec séries matérielles et idéelles. En effet, une série idéale peut être naturelle, puisque les idées existent de par l'univers lui-même et font partie de ses formes. C'est le cas, par exemple des libertés individuelles et collectives. À l'inverse, les outils du travail manuel forment, par exemple, une série matérielle, mais artificielle.

³⁹ Le parallèle avec les lois découvertes par la science écologique au XX^e siècle est ici frappant. Une relecture des travaux de Proudhon à l'aune des connaissances et des enjeux environnementaux du XXI^e siècle pourrait s'avérer des plus intéressantes.

disons l'espèce humaine, elle-même se positionnant dans le règne animal, tout autant que comme série qui comprend mes organes, mes tissus, mes molécules et ainsi de suite : « toute série créée se compose d'un certain nombre d'unités formant groupe, lesquelles unités sont elles-mêmes des séries formées d'autres unités, susceptibles d'être décomposées à leur tour en nouvelles séries [...] tous les êtres créés sont des séries, et des séries de séries, à l'infini » (1849, p. 310-311). De sorte que l'unité n'est perceptible et compréhensible que dans le cadre de la série, et nulle part ailleurs (1849, p. 243-244). Cela signifie que la mise en rapport à l'altérité est la seule façon de percevoir sa propre identité, qui n'aurait autrement aucun sens. Pour Proudhon, il n'existe aucune monade, si bien que l'unité ne pourrait même pas exister en l'absence de la série (1849, p. 244-245), c'est-à-dire sans rapports à l'autre. « Rien ne se compose que de parties » (1988a, p. 144), tout est relation, c'est-à-dire série.

Néanmoins, « la série est l'antithèse de l'unité » (1849, p. 144), et ce, même si elles se constituent l'une l'autre; elles sont en rapport antinomique. Dans cette perspective, les rapports qu'entretiennent entre elles les idées deviennent eux-mêmes des idées à part entière, entretenant encore des rapports avec les autres et ainsi de suite, indéfiniment (1849, p. 177-180); une série composée constitue, de fait, toujours une synthèse (1849, p. 188). J'attire l'attention sur cet élément, central dans l'analyse que fait Proudhon de la société et des rapports politiques qu'on y trouve; *c'est la série idéale composée qui joue le rôle le plus important dans la pensée de Proudhon.*

1.3.3 Valeur méthodologique de la série

La forme d'une série est déterminée par le rapport entre ses unités constitutives, sa loi, dont « elle tire son caractère et sa dénomination » (1849, p. 148). Pour qu'une série existe, il faut que ces rapports soient fixes et invariables, sans quoi, il n'est pas possible d'en dégager une loi (1849, p. 146-147). Proudhon parle ici d'une invariabilité du rapport entre idées, mais pas entre les choses ou entre les choses et leur idée. En effet, la « perfection sérielle », c'est-à-dire la correspondance parfaite d'une chose à son idée, ne peut être rencontrée dans la réalité (1849, p. 166); il existe conséquemment toujours des contradictions, si bénignes et minimales soient-elles, ce qui est par ailleurs sans conséquence grave. Par exemple, aucune industrie n'est capable de produire des sphères parfaites, ce qui n'empêche pas que les rayons de la sphère, comme idée, soient tous égaux et que les billes que nous produisons ne fonctionnent que lorsqu'elles sont fabriquées sur ce principe (1988a, p. 448). Un roulement à

billes ne contient aucune sphère parfaite, mais il fonctionne néanmoins correctement tant que l'on s'efforce le plus possible de faire correspondre les billes à l'idée de la sphère.

La compréhension du monde par la science est rendue possible par la série, sans besoin d'une autre opération mentale, comme la déduction ou l'induction, puisque « la conclusion est toujours indiquée par la formation de la série », qui a sa propre fin en la loi qui la forme et qui unit ses constituantes (1849, p. 213-216).

Le syllogisme et l'induction ne sont que des fragments détachés de séries supérieures, et considérés en sens divers; l'antinomie est comme la théorie des deux pôles d'un petit monde, abstraction faite des points milieux et des mouvements intérieurs. La série embrasse toutes les formes possibles de classification des idées, elle est unité et variété, vraie expression de la nature, par conséquent forme suprême de la raison (1983c, p. 231).

Les idées sérieées ayant leur propre fin dans la loi qui les organise, toute idée doit pouvoir être menée jusqu'au bout de sa propre logique, jusqu'à ses dernières conséquences, sans pour autant devenir contradictoire ou absurde : une idée qui devient contradictoire ou absurde lorsqu'on la mène au bout d'elle-même est nécessairement mal sérieée (1997, p. 128-129); c'est une contradiction, une loi mal comprise. On comprend alors facilement pourquoi l'auteur a si souvent recours à la réfutation par l'absurde dans les débats auxquels il participe, la désignant même parfois nommément; c'est une forme rhétorique tout à fait justifiée et fondée dans la perspective ici décrite, puisqu'elle permet de déceler les erreurs contenues dans la compréhension d'une série.

Si le processus de sériation est bel et bien achevé dans les sciences naturelles, il reste cependant selon Proudhon toujours à faire dans les sciences sociales, comme la morale ou la politique, voire l'esthétique, qui, étant une part du réel, une chose, tombe elle aussi sous le coup de la dialectique sérielle et doit donc faire l'objet d'une « théorie du beau » (1849, p. 143; 191-192). C'est à cette sériation, c'est-à-dire à la fondation des sciences sociales que se consacre le père de l'anarchisme.

1.3.4 Antagonisme et harmonie : la synthèse proudhonienne

Proudhon assimile l'antagonisme au mouvement et à la vie (1988a, p. 61-63). C'est que chez l'auteur, l'ordre, c'est-à-dire la série, pourtant formée d'un ensemble de rapports antinomiques, est « la condition suprême de toute persistance, de tout développement, de toute perfection » (1849, p. 2). L'auteur assimile ainsi la préservation au mouvement et au progrès, inséparables dans sa pensée. La série ne signifie par extension pas la fin de l'antagonisme; ce n'est pas là l'objectif de la dialectique proudhonienne. De fait, la synthèse n'apparaît jamais à Proudhon comme la fusion de la thèse et de l'antithèse en une idée nouvelle et distincte de ses constituantes, position qu'il attribue à Georg Wilhelm Friedrich Hegel, mais simplement comme leur mise en relation, en équilibre, perpétuelle et variable (1849, p. 188, 2002, p. 32).

Proudhon utilise ainsi l'image de l'oxygène et de l'hydrogène, dont l'eau est la synthèse; sous cette nouvelle forme, ni l'oxygène ni l'hydrogène ne cessent pourtant d'exister en eux-mêmes (1983b, p. 83-84). L'image n'est pas fortuite; ni l'un ni l'autre des éléments un et huit du tableau périodique ne cesse d'exister au sein de la molécule hydrique, ni même ne change de propriétés, et ce, même si un produit nouveau, doté d'une existence et de caractéristiques propres, est engendré. Une autre analogie donnée par l'auteur est celle de la pile électrique : ses deux pôles ne se dissolvent pas dans le courant électrique; c'est au contraire leur antagonisme, synonyme de mouvement et de vie, qui permet son apparition, engendre sa force (2002, p. 32). Dans la dialectique proudhonienne, l'antithèse ne représente donc pas une « réaction féconde » à la thèse, comme ce serait le cas chez Hegel selon Ansart (Ansart, 1967, p. 26-27). Chez Proudhon, thèses et antithèses existent simultanément et sont aussi nécessaires l'une que l'autre.

Quelle proposition particulière dans la philosophie de la nature et de l'humanité peut être appelée VÉRITÉ? Aucune; l'opposition, l'antagonisme, l'antinomie éclatent partout. La vraie vérité est : 1° dans l'équilibre, chose que notre raison conçoit à merveille, et qui constitue la plus élevée et la plus fondamentale de ses catégories, mais qui n'est qu'un rapport; 2° dans l'ensemble, que nous ne saurions embrasser jamais (1995, p. 227)⁴⁰.

⁴⁰ Par « ensemble », Proudhon réfère à la totalité de l'existence, à l'univers lui-même, qu'on ne peut jamais concevoir complètement puisqu'il est infini.

Dans cette perspective, la synthèse cherche à établir un équilibre entre thèse et antithèse, non à les faire disparaître.

Proudhon a côtoyé les cercles de la gauche hégélienne à Paris au milieu des années 1840 et en a à l'époque subi les influences; le père de l'anarchisme est ainsi initialement et principalement formé à la pensée hégélienne par Karl Grün (Chambost, 2009, p. 35-37; Lacascade, 2002, p. 145). En effet, Proudhon ne parlait pas allemand, et les textes de Hegel n'avaient à l'époque pas été traduits en français, ce qui rendait Proudhon dépendant des « docteurs d'outre-Rhin », dont Marx et Bakounine, pour avoir accès à sa pensée⁴¹ (Lacascade, 2002, p. 145-146). Il s'éloigne cependant progressivement de ces milieux une fois passée la Révolution de 1848 (Tobgui, 2011a, p. 162-163). Selon Ansart, l'auteur ne conserve alors de Hegel que ce dont il a besoin pour développer sa propre méthodologie (Ansart, 1967, p. 3-4). Berthier précise ensuite que Proudhon ne reprend pas de manière erronée la pensée de Hegel, tout simplement parce qu'en fait, il ne la reprend pas du tout, ne l'ayant pas lue; selon lui, Proudhon dit « croire » s'en inspirer (Berthier, 2009, p. 28-30). C'est un point de vue partagé par Trinquier, pour qui les fondements de la dialectique proudhonienne ne doivent rien à celle de Hegel (Trinquier, en introduction à Proudhon, 1983b, p. XI). Selon ce dernier, « on sent indiscutablement l'influence allemande dans la terminologie employée par Proudhon, mais rarement dans le fond » (Trinquier, en introduction à Proudhon, 1983b, p. XII). Proudhon affirme par ailleurs avoir pris l'idée de contradiction à Pellegrino Rossi, qui exposait dans son *Cours d'économie politique* les effets positifs et négatifs de phénomènes économiques comme la division du travail; l'auteur affirme n'avoir que généralisé la réflexion à l'ensemble de la société (1988a, p. 436-437).

L'image de la pile électrique paraît ainsi déjà dans le *Système des contradictions* (1983b, p. 71), soit avant la Révolution de 1848, et dès la *Création de l'ordre*, Proudhon précise que « la synthèse ne détruit pas *réellement*, mais *formellement*, la thèse et l'antithèse » (1849, p. 189). On ne peut donc pas voir ici de rupture conceptuelle chez l'auteur, qui, sans jamais perdre de vue la totalité, cherche toujours à sauvegarder ses parties constituantes. De fait, dans la dialectique sérielle, la synthèse n'efface pas ses constituantes, ni même leur antagonisme, mais les conserve en relation d'équilibre. « Découvrir une série, c'est apercevoir l'unité dans la multiplicité, la synthèse dans la division » (1849, p. 165); et puisque l'unité elle-même ne

⁴¹ Selon Woodcock, Proudhon est à cette époque le seul socialiste français à s'intéresser à Hegel (Woodcock, 2019, p. 119), bien qu'il faille sans doute aussi considérer Leroux en la matière.

se perçoit que dans le rapport à l'altérité, c'est-à-dire dans la série, le particulier et le général, c'est-à-dire l'unité et la série dans laquelle elle s'inscrit, sont irrémédiablement liés par une antinomie, opposition irréductible dans l'idée (Jourdain, 2009, p. 18). Cela fait en sorte que ni le particulier ni le général ne peuvent l'emporter l'un sur l'autre sans créer la contradiction.

Si la diversité est consubstantielle à la nature, l'organisation, c'est-à-dire l'unification d'éléments autonomes, reste le but de la raison. C'est le propre de la série de faire prendre conscience à l'homme de l'irréductible couple d'antinomies constitué de l'unité et de la pluralité. L'une ne va pas sans l'autre si l'on veut penser la totalité (Jourdain, 2009, p. 18).

Par ailleurs, l'impossibilité de faire disparaître l'antagonisme n'élimine pas toute possibilité d'harmonie universelle, qui demeure l'objectif de Proudhon (Jourdain, 2009, p. 18; Tobgui, 2011a, p. 166-167) : « la réconciliation universelle par la contradiction universelle » (Proudhon, cité dans Tobgui, 2011a, p. 163). Tout simplement, cette harmonie ne peut être un état statique et final ni la suppression d'une force par une autre, quelle qu'elle soit; l'harmonie sera toujours changeante, évoluant en même temps que les différentes forces antagoniques qui la composent (Tobgui, 2011a, p. 163); c'est un équilibre, puisqu'abolir l'antagonisme reviendrait à instaurer l'immobilité, c'est-à-dire la mort, l'absence de vie. Ainsi, « conserver, c'est améliorer, c'est réformer sans cesse » (2009a, p. 102). À l'inverse, tenter de conserver une chose dans un état stationnaire revient à la perdre par dépérissement, à la laisser flétrir.

1.3.5 Histoire et progrès

Pour Proudhon, « la logique est la condition de la vie comme de la pensée » (1999, p. 92), car « les lois du monde et celles de la raison sont les mêmes » (1849, p. 263). La marche du progrès, qu'il assimile à la Providence (1849, p. 352), est en elle-même l'accomplissement de la nature humaine, et ce, même si le processus dépend entièrement de l'usage que veut bien faire l'humanité de sa raison et de sa liberté, qui sont immanentes⁴² (Tobgui, 2011a, p. 166) : « sans le progrès, l'histoire n'existe pas; l'histoire n'est même autre chose que le progrès, c'est-à-dire le mode selon lequel toute création arrive » (1849, p. 352); « l'histoire ou plutôt le progrès » (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 128). « La société est en création d'ordre : dès le

⁴² Proudhon défend l'immanence des facultés humaines par opposition à l'idée d'une grâce divine par laquelle seule il serait possible de faire le bien (1988a, p. 52-53). On le verra plus en détail au chapitre trois.

premier jour elle a tracé un sillon que nous ne pouvons abandonner impunément, et dont il faut calculer la direction et le terme, si nous voulons continuer, sans faillir, le travail commencé » (1849, p. 354).

Si, le progrès est incontournable, sa marche n'est pas assurée pour autant. Accidents, essais manqués, reculs, rétrogradations, constituant des contradictions funestes, demeurent toujours possibles (2009b, p. 130), puisqu'il nous faut tout apprendre et que c'est par l'erreur qu'on le fait. Malgré une direction déterminée par le progrès, « l'histoire reste ouverte et le sera toujours » (Gaillard, 2004, p. 47). Le progrès est néanmoins perpétuel (Gurvitch, 1965, p. 29-30) et peut ainsi emprunter divers chemins, prendre plus ou moins de temps pour s'accomplir, voire échouer à se produire; mais pour toute l'humanité, l'objectif final est le même (1849, p. 413). Malgré les reculs dus aux hasards et aux accidents de l'histoire, l'être humain, être progressif, est poussé par sa nature à suivre le chemin du progrès (1983c, p. 39-40) :

Nous avons dit l'histoire dans le passé : tout à l'heure nous la raconterons dans l'avenir. Une force toute-puissante, soumise à des lois certaines, nous pousse sur une ligne inflexible; il faut que la carrière commencée s'achève, qu'elle s'achève comme elle a commencé : l'univers s'écroulerait plutôt qu'il en fût autrement (1849, p. 392).

Cela demeure vrai même si seules les étapes prochaines du progrès nous sont perceptibles par le biais de la science :

Le système social, dans sa vérité et son intégralité, ne peut exister à tel jour et dans telle partie du globe : il ne peut nous être révélé qu'à la fin des temps, il ne sera connu que du dernier mortel. Pour nous, qui tenons le milieu des générations, nous ne pouvons nous le représenter que sur des conjectures de plus en plus approximatives; la seule chose qui nous ait été dévolue, dans cette philosophie de l'humanité progressive, c'est, d'après la saine intelligence de notre passé, de préparer sans cesse notre avenir. Nos pères nous ont transmis de la Société une forme particulière; nous en transmettrons une autre à nos neveux : là se borne notre science, si c'en est une; là se réduit l'exercice de notre liberté. C'est donc sur nous-mêmes que nous devons agir, si nous voulons influencer sur la destinée du monde; c'est le passé de nos aïeux que nous avons à exploiter, en réservant l'avenir de nos descendants (1997, p. 27-28)⁴³.

⁴³ Comme on le verra au chapitre quatre, Proudhon parle en fait ici du libre arbitre, et non de la liberté au sens politique du terme.

Dans cette conception eschatologique, le progrès est lui-même la raison d'être de l'univers, car s'y refuser est synonyme d'immobilité, c'est-à-dire, toujours, de mort (1983b, p. 253, 1988a, p. 61-63, 1997, p. 31-32). Ce mouvement progressiste, synonyme de vie, d'ordre, est déterminé par la série, qui est la forme de la raison autant que de la nature (1849, p. 228) :

Partout le progrès, ainsi que la série, se manifeste : dans l'attraction, la végétation, la génération, l'assimilation, les maladies, les sciences, les institutions politiques : mais partout aussi le progrès, qui n'est autre que la force ou la vie, obéit à des lois différentes données par la nature même des choses (1849, p. 342).

Par combinaison de la logique sérielle et de l'observation des faits, c'est-à-dire par la science, il est possible de découvrir les idées contenues dans l'univers, de se rapprocher de leur sens véritable (1983b, p. 4-5), et ainsi de découvrir la direction, les prochaines étapes du progrès, même si sa fin ne peut que nous échapper. On peut établir cette hypothèse en comprenant les raisons et les tendances d'un phénomène (1849, p. 299), ici, l'humanité, c'est-à-dire sa série et la loi qu'elle contient.

Toutefois, pour l'humanité apprenante, le progrès est indéfini⁴⁴; il manquera toujours quelque chose à la société (1983c, p. 9), l'être humain, perfectible par nature, ne sera jamais parfait (1988a, p. 183). Aucune chose ne correspond jamais parfaitement à son idée, pas même l'être humain. Paradoxalement, c'est là ce qui engendre notre puissance, puisque c'est notre propre imperfection qui nous pousse à progresser pour réduire nos souffrances (Jourdain, 2009, p. 41, en note de bas de page). Notre imperfection n'empêche donc pas nos contradictions de s'estomper au fur et à mesure que nous nous approchons, indéfiniment, de la vérité. Tout simplement, la société, en perpétuelle évolution sous l'effet de sa progression, engendre constamment de nouveaux rapports qui posent de nouvelles antinomies, et donc, de nouvelles contradictions à abolir. L'harmonie universelle n'est par conséquent pas impossible; au

⁴⁴ Et ce même si l'humanité peut éventuellement cesser d'exister. En effet, Proudhon n'affirme pas que la fin de l'histoire sera connue du dernier être humain, mais bien du dernier *mortel*. « Ainsi la contemplation de l'infini [...] est précisément ce qui nous en guérit : nous sommes participants de la vie universelle, éternelle; [...]. Le petit nombre de jours qui nous est dispensé n'y fait rien : notre perpétuité est dans la perpétuité de notre race, liée elle-même à la perpétuité de l'Univers. Alors même que le globe que nous habitons, et que nous savons maintenant, de science à peu près certaine, avoir eu un commencement, s'effondrerait sous nos pieds et se disperserait dans l'espace, nous ne devrions voir dans cette dissolution qu'une métamorphose locale, qui, ne chang[e] rien à l'organisme universel. [...] Après nous, d'autres mondes! » (1988a, p. 63). La vie existera donc toujours, aussi éternelle que l'univers lui-même, ce qui fait que le progrès est aussi infini. Proudhon s'inscrit ici typiquement dans la cosmologie de son époque, qui concevait l'univers comme éternel et statique, position qui n'a définitivement été rejetée qu'avec les travaux d'Edwin Hubble au XX^e siècle. On peut rapprocher cette position de celle d'autres penseurs de son époque (voir notamment Blanqui, 1872).

contraire, elle est en réalisation perpétuelle. En ce sens, la dialectique sérielle ne se limite pas à faire percevoir les antinomies et contradictions irrésolues qui accablent l'humanité, mais permet également la formulation de propositions visant à atteindre l'harmonie.

Conséquent avec cette conception du monde, Proudhon rappelle constamment ne pas prétendre formuler une théorie définitive de quoi que ce soit (Fourn, 2011b, p. 294); ce qui l'intéresse, c'est le cheminement. De là, on s'explique bien pourquoi le premier ouvrage de Proudhon porte sur la philologie (Gurvitch, 1965, p. 1)⁴⁵ et qu'il a consacré la majeure partie de son court passage dans le monde universitaire à l'étude de ce domaine; pour lui, l'évolution du sens des mots révèle l'évolution de notre compréhension des idées qu'ils désignent, révèle la marche du progrès : « la linguistique, ou l'histoire naturelle de la parole » (1849, p. 49, 2009b, p. 120), elle-même l'image de notre compréhension des idées. En effet, pour l'auteur, un mot réfère toujours à la compréhension d'une idée, les deux se développant de pair (1988a, p. 25, 2009b, p. 186). Ainsi, les langues et les sociétés, parce qu'elles sont vivantes, évoluent l'une avec l'autre (2013k, p. 271). Le langage est donc pour Proudhon le reflet des lois de l'univers (1849, p. 106), ou plutôt, de la compréhension qu'on s'en fait selon l'époque. Ainsi, l'histoire du langage n'est autre que l'histoire du progrès. Et Proudhon de présenter régulièrement des preuves étymologiques de ses interprétations philosophiques (voir par exemple 1849, p. 6; 258-259, 1865, p. 113, 1983b, p. 143-144, 1983d, p. 124, 1988a, p. 140; 209-216, 2009b, p. 174-175; 185-186; 249; 411-413, 2013i, p. 111).

1.3.6 L'utopie et l'absolu

Pour Proudhon, les idées, toutes réelles qu'elles soient, n'existent pas par elles-mêmes, en-dehors des choses et ne peuvent donc être observées qu'à travers elles (Bancal, 1970a, p. 114-115); faits et idées s'engendrent mutuellement, il n'y a pas de séparation entre pratique et théorie (Jourdain, 2009, p. 14), « le fait ne se [dissolvant] pas dans les interprétations » (Jourdain, 2009, p. 19). Par conséquent, malgré la réalité des idées, la réflexion philosophique

⁴⁵ Selon Gurvitch, il s'agit des *Recherches sur les catégories grammaticales* (Proudhon, 1852), qui, envoyé à l'Institut des Sciences Morales et Politiques, attire l'attention sur l'auteur et lui ouvre la porte à la bourse qui lui permettra d'entrer à l'université (Gurvitch, 1965, p. 1-2). L'ouvrage n'a jamais été publié, mais on peut obtenir copie du manuscrit auprès de la ville de Besançon :

<http://culture.besancon.fr/ark:/48565/a011380357089H7vmA1>.

Cette dernière stipule cependant que le manuscrit date de 1852. Gurvitch fait donc sans doute référence à l'*Essai de grammaire générale*, écrit en 1837, mais publié par la suite en appendice aux *Éléments primitifs des langues* de Nicolas-Sylvestre Bergier (1850).

n'a pour Proudhon de validité qu'en cela qu'elle suit « pied à pied » l'expérience, c'est-à-dire le monde tel qu'il est vécu et observé (1983b, p. 139-140). C'est à cette condition seulement qu'elle permet la science.

Une réflexion ne s'astreignant pas à cette exigence produit ce que l'auteur nomme l'« utopie », une série fausse, sans réalité, qui ne réfère à aucune chose réelle et qui n'existe donc pas (1849, p. 157, 1983b, p. 22). Dans ce sens, l'utopie est une pure illusion dans l'esprit humain. En effet, les idées, contenues dans les formes de l'univers, sont « soumises en elles-mêmes à un ordre naturel et déterminé » (1849, p. 191), qui n'est autre que le fonctionnement de l'univers lui-même. Cela implique qu'on ne peut imaginer n'importe quoi sans risquer d'être dans l'erreur. Au plan social, cela signifie que la méthode de recherche devant se coller à l'observation des faits se fonde principalement sur l'histoire et l'étude de la société présente; c'est « la saine intelligence de notre passé » (1997, p. 28) :

L'ordre social ne se trouve pas dans les combinaisons arbitraires, éloignées des routes battues, et sans antécédents historiques : il est dans les exemples et les souvenirs du passé; il est surtout dans le présent. Pour confondre tous les inventeurs d'utopies sociales, un seul argument suffit : « Vos précurseurs, vos ancêtres?... » (1849, p. 365).

De fait, il n'y a pas de table rase possible chez Proudhon : « Puisque tout s'enchaîne, chaque révolution prend sa source dans la précédente; il ne s'agit donc pas de la nier [l'histoire], ce qui reviendrait à nier la Révolution, mais de la dépasser » (Jourdain, 2009, p. 25). Dans cette perspective, faire table rase ne signifie rien de plus que de remplacer des mythes par d'autres (Jourdain, 2009, p. 54), soit, toujours, des utopies. Être dans l'utopie revient par conséquent à nier l'expérience, c'est-à-dire la réalité telle qu'elle s'est déployée jusqu'à maintenant, la « tradition » (1983b, p. 33-44) : c'est une contradiction.

Les utopies, idées fausses et désincarnées, « démagogie sans tradition » (1988b, p. 575) ne s'astreignent pas à la réalité, se nourrissent d'elles-mêmes dans l'esprit humain, ne s'inscrivant dans aucun rapport, et conduisent donc nécessairement à l'absolu (1988a, p. 26), en ce sens qu'aucune contre-loi ne vient leur faire équilibre; elles ne s'inscrivent pas dans des rapports antinomiques. De ce fait, l'esprit humain étant par la médiation des sens déterminé par les formes de l'univers, tout ce qui se conçoit peut exister, mais toute idée se posant comme un absolu est nécessairement fausse et contradictoire (Jourdain, 2009, p. 18-19; 28).

Absolu, c'est-à-dire principe premier et dernier (2013c, p. 75-76), transcendance, parole divine, « quelque chose d'arrêté, de complet, [...] d'immuable » (1868, p. 79); c'est là un principe douteux, à rejeter, puisqu'il ne sert en pratique qu'à assurer la domination (1849, p. 75, 1988a, p. 30). En effet, l'absolu est la source du *principe d'autorité*, qui, puisqu'il est dénué de nuances ou de contre-loi, exige une obéissance totale, irréfléchie et non consentie (1988a, p. 180-181). Pour Proudhon, l'absolu est ainsi synonyme d'absolutisme, soit de légitimisme, de catholicisme, de propriété et de divinité (1988b, p. 755, 1997, p. 28; Chambost, 2009, p. 219). Sous ces trois formes principales, il constitue nécessairement une aliénation : aliénation de la raison (la religion), aliénation de la volonté (l'État) et aliénation des corps (la propriété, Jourdain, 2009, p. 47). Le principe d'autorité constitue un appel à la cause première, Dieu, qui n'est pourtant pas perceptible à l'esprit humain, et est conséquemment contraire à la raison, contraire à l'idée démocratique et sociale, et ce, même si Proudhon défend son existence au sein de la famille patriarcale⁴⁶ (1997, p. 29, 2013p, p. 289).

Un tel dérapage absolutiste n'est toutefois pas possible, selon l'auteur, en usant de la bonne méthode de réflexion, puisque ce n'est pas l'esprit humain qui crée les idées véritables; il ne fait que les découvrir, elles sont déjà portées par les choses qui existent réellement. Dans cette perspective, il est impossible de découvrir les idées simplement par intuition; il faut observer et expérimenter (Gurvitch, 1965, p. 40). Proudhon précise qu'il ne prend pas ici position sur le contenu du dogme religieux, puisqu'il est impossible à la raison de déterminer l'existence ou l'inexistence de Dieu, car « nous ne pouvons légitimement rien nier ni rien affirmer de l'absolu » (1988a, p. 137) : « ce que je conteste à la croyance, c'est qu'elle vienne appuyer de ses hypothèses le commandement de la raison pratique, expérimentale et positive » (1988a, p. 118). Ce refus de l'absolu est tel qu'il n'y a même pas de science universelle pour Proudhon, seulement une science distincte pour chaque objet d'étude, aucune science ne pouvant ramener à une cause première et absolue (1849, p. 86-87; 94; 122).

Par conséquent, on peut voir dans l'antinomie une manière pour Proudhon d'intégrer à sa méthodologie son refus catégorique du dogmatisme (sur ce rejet du dogmatisme, voir par

⁴⁶ C'est l'un des aspects de la pensée proudhonienne où l'on peut légitimement accuser l'auteur de contradiction, au sens premier et non proudhonien du terme, l'autorité qu'il flétrit tant lui semblant justifiée lorsqu'il est question des relations entre hommes et femmes. La question sera approfondie au prochain chapitre.

exemple Bancal, 1970a, p. 166; Berthier, 2009, p. 162-163; Gaillard, 2004, p. 38; Langlois, 2005, p. 34; Pereira, 2009, p. 11-15; 30; ou encore Trinquier, en introduction à Proudhon, 1983b, p. XI). En effet, cette approche encourage à prendre en compte le bon et le mauvais dans chaque chose, à refuser tout rejet sans appel ou toute défense inconditionnelle, pour quoi que ce soit (Ansart, 1992, p. 101) : « selon Proudhon, toutes les forces en opposition existent simultanément et sont en outre à égal titre nécessaires à l'équilibre global » (Tobgui, 2011a, p. 167). De cette manière, il est possible « d'affirmer la pluralité dans une unité organisatrice » (Trinquier, en introduction à Proudhon, 1983b, p. XIII). Dans les faits, Proudhon « aime trop la polémique et le conflit des idées pour céder au moindre dogmatisme » (Chambost, 2009, p. 37).

L'assimilation de la synthèse à un équilibre entre thèse et antithèse ne représente donc pas un refus d'abolir les contradictions; il s'agit bien de les abolir, mais sans pour autant tout réduire à une totalité uniforme, en supprimant la diversité des formes, perdant ce faisant les nuances et la complexité du réel (Tobgui, 2011a, p. 166), en somme, par l'appel à l'absolu. Le langage incendiaire et les formules polémiques du paysan franc-comtois peuvent donner l'impression d'un Proudhon fermé et rigide, mais ne peuvent réellement être retenus contre lui en la matière; il s'agit plutôt d'une question de style et non d'un manque de générosité intellectuelle de la part de l'auteur (Ansart, 1967, p. 3), et ce, même s'il peut lui arriver à l'occasion de manquer à cette générosité : « servez-vous de l'idéal comme d'un moyen de construction scientifique et de contrôle, mais ne l'adorez pas » (1988a, p. 17). D'ailleurs, si toute la réalité peut être comprise par le biais de la série, cette dernière ne garantit pas contre l'erreur, de la même manière que les mathématiques sont toujours vraies en elles-mêmes, même s'il est possible de faire des erreurs de calcul (1849, p. 216-217).

Cela pousse aussi l'auteur à chercher des solutions peut-être partielles, mais pratiques et applicables dans le contexte où il écrit, et non des principes absolus et transcendants posés comme bons et nécessaires dans n'importe quelle situation :

La première condition pour faire le bien, dans le gouvernement de l'humanité, n'est pas toujours de chercher des solutions rigoureuses là où les lois de la nature vivante s'y opposent : ce serait poursuivre un vain idéal; c'est de reconnaître le possible et ses conditions (1995, p. 225).

En somme, une proposition n'est jamais valide de manière universelle, mais seulement dans son contexte social historique particulier. C'est ce qui fait dire à Pereira que le Bisontin est au fond un pragmatique (Pereira, 2009, p. 30).

Proudhon nous met donc en garde contre la « religion »; absolu et dogmatisme sont les deux grands maux combattus par le père de l'anarchisme (1988a, p. 26-30; Ansart, 1967, p. 2-3). Ce faisant, il nous met, peut-être naïvement, aussi en garde contre ses propres dérapages, puisque cela nous permet d'user de sa propre méthodologie pour pallier les lacunes de sa pensée⁴⁷.

1.4 Proudhon au sein de la pensée de son temps : le conflit épistémique avec Marx

Le débat entre Proudhon et Marx est peu étendu dans le temps, bien que plus complexe qu'on ne le croit souvent (voir Lacascade, 2002). Il survient après un simple aller-retour épistolaire entre les deux intéressés⁴⁸, lorsque Marx écrit, en réponse à la *Philosophie de la misère*, la *Misère de la philosophie* (Marx, 1983). Si la critique de Marx vise l'analyse économique que livre Proudhon dans la *Philosophie de la misère*, une bonne partie de leur désaccord concerne en fait le cadre épistémique mobilisé par chacun.

Je commencerai par présenter les deux éléments qui fondement la critique de Marx, soit le rapport de Proudhon à la pensée hégélienne et le caractère abstrait des idées telles qu'il les conçoit. Cela me mènera aux erreurs de logique que perçoit Marx dans le propos de Proudhon. Je terminerai en procédant à la mise en rapport des deux auteurs.

1.4.1 Une pensée abstraite, anhistorique et illogique : le « quasi-hégélianisme » de Proudhon

Selon Marx, Proudhon présente une analyse abstraite, anhistorique et illogique, d'abord parce qu'il prend la pensée économique libérale comme point de départ. Le problème avec cette approche selon l'auteur du *Capital* est que les économistes libéraux posent comme données et

⁴⁷ Notamment, mais pas uniquement, quant à la place des femmes en société.

⁴⁸ Au printemps 1846, alors que Proudhon travaille à la parution de la *Philosophie de la misère*, Marx, qui réside à Bruxelles depuis son expulsion de France, lui écrit pour l'inviter à participer à une correspondance publique entre communistes (Marx et Proudhon, 1983, p. 323-324). Proudhon refusera, ce qui mettra fin à l'échange.

éternelles les catégories produites à partir de l'observation de la production bourgeoise (Marx, 1983, p. 248-249). De là, il est impossible de produire une réflexion historique :

Du moment qu'on ne poursuit pas le mouvement historique des rapports de la production, dont les catégories ne sont que l'expression théorique, du moment que l'on ne veut plus voir dans ces catégories que des idées, des pensées spontanées, indépendantes des rapports réels, on est bien forcé d'assigner comme origine à ces pensées le mouvement de la raison pure (Marx, 1983, p. 249).

Les êtres humains produisent pourtant leurs rapports sociaux en fonction de leurs rapports de production, puis leurs idées en fonction de leurs rapports sociaux (Marx, 1983, p. 253). Dans ces conditions, les idées ne sont pas plus éternelles que les rapports qu'elles représentent : ce sont « des *produits historiques et transitoires* » (Marx, 1983, p. 254, c'est Marx qui souligne). Par conséquent, Proudhon fait fausse route en cherchant l'engendrement des idées dans leur succession logique plutôt que dans la succession historique de leur manifestation; pour Proudhon, c'est l'époque qui appartient à l'idée, et non le contraire (Marx, 1983, p. 258-259).

Le mouvement de l'histoire, c'est « la vie active et agissante des hommes » (Marx, 1983, p. 249). En effet, si les économistes libéraux réifient les catégories de la production bourgeoise, il n'en demeure pas moins que leur analyse repose d'abord sur des observations empiriques, sur laquelle ils bâtissent leur science. Proudhon se contenterait quant à lui de reprendre ces catégories de manière abstraite en croyant n'avoir qu'à y mettre un ordre logique (Marx, 1983, p. 248-249) : « les matériaux des économistes, c'est la vie active et agissante des hommes; les matériaux de M. Proudhon, ce sont les dogmes des économistes » (Marx, 1983, p. 249).

De là, Proudhon joue avec les produits de son imagination, mais ne décrit pas le monde réel : « tout ce qui existe, tout ce qui vit sur terre et sous l'eau, n'existe, ne vit que par un mouvement quelconque », des mouvements que Proudhon réduit à des abstractions (Marx, 1983, p. 250-251). Ainsi, selon Marx, Proudhon ne produit pas d'analyse à proprement parler; il réduit tout à une catégorie logique pure, sans caractère concret, sans lien avec la réalité, c'est-à-dire sans rapport au développement historique des sociétés (Marx, 1983, p. 249-250); la méthode proudhonienne est abstraite parce qu'elle est anhistorique. C'est là son fondement, selon Marx : « si l'on trouve dans les catégories logiques la substance de toute

chose, on s'imagine trouver dans la formule logique du mouvement la *méthode absolue*, qui non seulement explique toute chose, mais qui implique encore le mouvement de la chose » (Marx, 1983, p. 251, c'est Marx qui souligne).

C'est que pour Marx, « toute chose étant réduite à une catégorie logique, et tout mouvement, tout acte de production à la méthode, il s'ensuit naturellement que tout ensemble de produits et de production, d'objets et de mouvement, se réduit à une métaphysique appliquée » (Marx, 1983, p. 251), à une logique qui se nourrit d'elle-même et qui ne s'observe pas dans la réalité. Cette méthode serait celle de Hegel, que Proudhon aurait reprise avant de « la réduire aux plus mesquines proportions » (Marx, 1983, p. 252) : « décidément, M. Proudhon a voulu faire peur aux Français, en leur jetant à la face des phrases quasi-hégéliennes » (Marx, 1983, p. 248).

Cette accusation d'un hégélianisme dégénéré vise le fondement même de la dialectique sérielle, l'antinomie. En effet, Marx refuse l'idée que toute chose puisse avoir un bon et un mauvais côté.

Pour lui, M. Proudhon, toute catégorie économique a deux côtés, l'un bon, l'autre mauvais. Il envisage les catégories comme le petit bourgeois envisage les grands hommes de l'histoire. [...] Le *bon côté* et le *mauvais côté*, l'*avantage* et l'*inconvénient*, pris ensemble, forment pour M. Proudhon la *contradiction* dans chaque catégorie économique (Marx, 1983, p. 255, c'est Marx qui souligne).

Dans cette perspective, le problème à résoudre revient à conserver le bon côté des choses en éliminant le mauvais. Marx prend alors l'exemple de l'esclavage; selon la méthode proudhonienne, il faudrait lui trouver un bon côté et le moyen d'en éliminer le mauvais sans faire disparaître ses avantages (Marx, 1983, p. 255-256).

Cette approche centrée sur un problème à résoudre semble moraliste à Marx, qui écrit que « 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 » (Marx, 1983, p. 257-258). Proudhon n'aurait tout simplement pas compris le fonctionnement de la dialectique, ce qui l'aurait nécessairement conduit à produire une réflexion sentimentale sans force et sans intérêt :

Ce qui constitue le mouvement dialectique, c'est la coexistence des deux côtés contradictoires, leur lutte et leur fusion en une catégorie nouvelle. Rien qu'à se poser le problème d'éliminer le mauvais côté, on coupe court au mouvement dialectique. Ce n'est pas la catégorie qui se pose et s'oppose à elle-même par sa nature contradictoire, c'est M. Proudhon qui s'émeut, se débat, se démène entre les deux côtés de la catégorie.

Pris ainsi dans une impasse, d'où il est difficile de sortir par les moyens légaux, M. Proudhon fait un véritable soubresaut qui le transporte d'un seul bond dans une catégorie nouvelle. C'est alors que se dévoile à ses yeux étonnés la *série dans l'entendement* (Marx, 1983, p. 257, c'est Marx qui souligne).

Ainsi, poser une idée comme antidote aux maux d'une autre dans le cadre d'une relation antinomique revient à tuer l'idée; la série n'est alors qu'une illusion, un « échafaudage, » terme qu'il reprend de Proudhon lui-même : « il n'y a plus de dialectique, il y a tout au plus de la morale toute pure. » (Marx, 1983, p. 258).

La méthode de Proudhon lui permet d'engendrer la série des idées économiques, mais Marx souligne qu'il est incapable de le faire sans supposer lesdites catégories, avant même d'avoir établi la série (Marx, 1983, p. 254). L'auteur du *Capital* donne en exemple le chapitre portant sur la valeur dans la *Philosophie de la misère*; Proudhon y pose la valeur comme l'antinomie fondamentale de la série économique, dont découlent toutes les autres, mais doit déjà y assumer l'existence d'une division du travail, qui ne vient pourtant qu'ensuite dans la série (Marx, 1983, p. 254).

Travaillant à partir d'une méthode erronée avec des abstractions sans réalité, Proudhon n'aurait ainsi su produire aucune idée nouvelle, aucune analyse utile pour son époque, ne faisant que ressasser sous la forme de sa logique « les pensées qui sont dans la tête de tout le monde » (Marx, 1983, p. 253).

1.4.2 Histoire, changement social et aliénation

Selon Marx, Proudhon aurait de par sa méthode démembré la société en pensée, ne lui laissant que des lambeaux abstraits sans signification réelle :

En construisant avec les catégories de l'économie politique l'édifice d'un système idéologique, on disloque les membres du système social. On change les différents membres de la société en autant de sociétés à part, qui arrivent les unes après les autres. Comment, en effet, la seule formule logique du

mouvement, de la succession, du temps, pourrait-elle expliquer le corps de la société, dans lequel tous les rapports coexistent simultanément et se supportent les uns les autres (Marx, 1983, p. 255)?

Cela fait en sorte que Proudhon est selon Marx incapable de voir que l'humanité produit ses propres institutions (Marx, 1983, p. 253), tombant ainsi dans le piège de l'aliénation. C'est la croyance proudhonienne qui veut que les idées soient déjà contenues dans les formes mêmes de l'univers qui est ici visée.

Tout en exposant sa critique, Marx présente une conception de l'histoire fondée sur la lutte des classes; les institutions d'une époque créent nécessairement des contradictions qui induisent l'antagonisme entre la classe dominante et les classes opprimées, jusqu'à ce que les conditions matérielles de leur émancipation soient arrivées à maturité (Marx, 1983, p. 266-269). C'est la conception de la dialectique que se fait Marx et qui apparaît comme le moteur du processus historique : si on avait voulu éliminer le mauvais côté des institutions féodales pour en garder le bon, « on aurait anéanti tous les éléments qui constituaient la lutte, et étouffé dans son germe le développement de la bourgeoisie. On se serait posé l'absurde problème d'éliminer l'histoire » (Marx, 1983, p. 267). Car « c'est le mauvais côté qui produit le mouvement qui fait l'histoire, en constituant la lutte » (Marx, 1983, p. 267).

Dans la perspective de l'auteur du *Capital*, les socialistes sont les théoriciens du prolétariat, mais tant que le prolétariat et les forces productives ne sont pas encore assez développés pour laisser entrevoir les conditions matérielles nécessaires à leur affranchissement et à la formation de la nouvelle société, « ces théoriciens ne sont que des utopistes qui, pour obvier aux besoins des classes opprimées, improvisent des systèmes et courent après une science régénératrice » (Marx, 1983, p. 270-271). Selon Marx, les socialistes doivent avant tout se faire témoins de la marche de l'histoire et se faire l'organe du mouvement en cours (Marx, 1983, p. 271).

Si Marx vise ici l'ensemble des socialistes de son temps, la critique s'adresse particulièrement à Proudhon, qui, après avoir fait fi de l'histoire réelle, en recréerait une idéale sur la base de ses propres aspirations :

Parce que l'égalité est l'idéal de M. Proudhon. Il s'imagine que la division du travail, le crédit, l'atelier, que tous les rapports économiques n'ont été inventés qu'au profit de l'égalité, et cependant ils ont

toujours fini par tourner contre elle. De ce que l'histoire et la fiction de M. Proudhon se contredisent à chaque pas, ce dernier conclut qu'il y a contradiction. S'il y a contradiction, elle n'existe qu'entre son idée fixe et le mouvement réel (Marx, 1983, p. 264).

Cela fait en sorte que Proudhon doit avoir recours à la Providence pour justifier ce fait, à laquelle il consacre d'ailleurs tout un chapitre dans la *Philosophie de la misère*⁴⁹ (Marx, 1983, p. 264). Voir dans le passé le chemin qui conduit à l'avenir est une erreur :

Certes, la tendance à l'égalité appartient à notre siècle. Dire maintenant que tous les siècles antérieurs, avec des besoins, des moyens de production, etc., tout à fait différents, travaillaient providentiellement à la réalisation de l'égalité, c'est d'abord substituer les moyens et les hommes de notre siècle aux hommes et aux moyens des siècles antérieurs, et méconnaître le mouvement historique par lequel les générations successives transformaient les résultats acquis des générations qui les précédaient (Marx, 1983, p. 265).

En d'autres mots, Proudhon n'est pas assez radical puisqu'il reconnaît des bienfaits à la société bourgeoise, d'où Marx conclut que le père de l'anarchisme est un petit-bourgeois qui n'a pas eu le courage de tenter de voir au-delà de celle-ci (Marx, 1983, p. 270-271).

1.4.3 Mise en débat et conclusion

Selon Lacascade, il faut lire ce débat comme s'insérant dans une lutte pour l'hégémonie au sein du mouvement ouvrier (Lacascade, 2002, p. 139). En effet, en approchant Proudhon lors de leur unique correspondance, Marx aurait tenté d'éloigner Proudhon de Grün, l'adversaire de Marx dans la Ligue des justes, pour y réduire l'influence de celui-ci (Lacascade, 2002, p. 147-149). De fait, la Ligue de Paris est essentiellement constituée d'artisans, ce qui confère à Proudhon, qui partage cette condition, une certaine autorité dans ce milieu, une autorité dont bénéficie Grün pour établir sa propre crédibilité (Lacascade, 2002, p. 148-149). Lacascade affirme que Proudhon comprend « confusément » ce qui se trame, ce qui explique son refus de participer à un échange soutenu avec Marx (Lacascade, 2002, p. 143), l'équivalent pour ce dernier d'une déclaration de guerre. La parution de la *Misère de la philosophie* constitue en quelque sorte la contre-attaque de Marx (Lacascade, 2002, p. 149), à laquelle Proudhon n'a jamais répondu.

⁴⁹ C'est le chapitre huit : *De la responsabilité de l'homme et de Dieu, sous la loi de contradiction, ou solution du problème de la Providence.*

Dans ce contexte, on peut supposer que Proudhon, « polémiste redoutable » (Charbit, 2004, p. 7), se retient de répondre à Marx par tactique; bénéficiant d'une certaine notoriété en France, alors que Marx y est à peu près inconnu, lui répondre aurait servi le dessein de Marx (Lacascade, 2002, p. 148). Néanmoins, Proudhon disposait d'un exemplaire de la *Misère de la philosophie*, qu'il a annoté de manière à exprimer ses désaccords, notes qui ont été publiées après la mort de Proudhon seulement (Marx, 1983, p. 165, voir NDÉ). Le silence de Proudhon ne signifie donc pas que le père de l'anarchisme n'avait rien à répondre au « docteur d'outre-Rhin ».

Dans les annotations de Proudhon au texte de Marx, ce sont les mots « mensonge » et « calomnie » qui reviennent le plus souvent : la *Misère* n'est qu'un « tissu de grossièretés, de calomnies, de falsifications et de plagats » (1983b, p. XV). Ainsi, l'auteur rejette catégoriquement l'abstraction idéaliste et l'anhistorisme que Marx lui reproche; selon lui, la critique s'adresse à Hegel, mais ne le concerne pas (Proudhon, en note dans Marx, 1983, p. 265). Proudhon nie concevoir des catégories éternelles et subordonner le siècle à l'idée (Proudhon, en note dans Marx, 1983, p. 259-260); selon lui, la course de l'histoire humaine dépend des êtres humains, sans être insufflée de l'extérieur : « Mensonge : c'est précisément ce que je dis. La société produit les lois et les matériaux de son expérience » (Proudhon, en note dans Marx, 1983, p. 253). Après tout, pour l'auteur, « l'idée, avec ses catégories, naît de l'action et doit revenir à l'action, à peine de déchéance pour l'agent » (1988c, p. 1038). Proudhon affirme par conséquent dans ses notes à la *Misère* avoir la même conception de l'histoire et du progrès que Marx, en cela qu'ils sont le produit des êtres humains eux-mêmes (Proudhon, en note dans Marx, 1983, p. 253; 268), considérant que Marx le plagie tout simplement (Proudhon, en note dans Marx, 1983, p. 271). Et l'auteur de fulminer : « le véritable sens de l'ouvrage de Marx, c'est qu'il a le regret que partout j'aie pensé comme lui, et que je l'aie dit avant lui » (Proudhon, en note dans Marx, 1983, p. 260).

Pourtant, malgré cette affirmation visiblement écrite sous le coup de la colère⁵⁰, Proudhon et Marx ne pensent pas « partout » l'un comme l'autre, et l'échange permet de relever des divergences réelles. En effet, selon Trinquier, « le texte de Marx n'est qu'un pamphlet de mauvaise foi, mais on peut néanmoins y sentir certaines oppositions réelles et fondamentales entre les deux hommes » (Trinquier, en introduction à Proudhon, 1983b, p. XIV).

⁵⁰ Proudhon ne semble même pas avoir terminé la lecture de la *Misère* (Marx, 1983, p. 293, voir NDÉ) et écrira dans son carnet du 24 septembre 1847 que Marx est le « ténia du socialisme » (Berthier, 2009, p. 118)...

Cela est notamment le cas lorsque Marx affirme que la méthode de Proudhon ne fait que réorganiser le monde en pensée, une critique qu'assume Proudhon (Proudhon, en note dans Marx, 1983, p. 251) : « Je ne prétends pas faire autre chose!; et je crois que c'est quelque chose » (Proudhon, en note dans Marx, 1983, p. 253). On découvre ainsi une première divergence entre les deux auteurs : si pour Marx les idées sont le produit d'un contexte social historique, donc un pur produit de la société, pour Proudhon, elles ont une existence propre, puisqu'elles existent à travers les choses elles-mêmes; c'est la compréhension que l'on s'en fait qui change selon le contexte social historique⁵¹. Dans la pensée de l'auteur, les idées ne déterminent pas le réel, elles en sont partie prenante; elles sont « la reproduction fidèle, sur un miroir vivant et sensible, qui est l'esprit, de la nature elle-même » (1849, p. 241). Par conséquent, comme l'affirme Ansart, « il n'est pas d'idée qui n'ait dans la société son origine et sa réalisation; [elles sont] comme toute théorie commune, en rapport analogique avec la totalité sociale » (Ansart, 1967, p. 7).

Cette différence en fait surgir une autre, puisque pour Marx, une révolution survient lorsque les conditions matérielles de l'émancipation des classes opprimées sont assez mûres. Au contraire, pour Proudhon, les conditions matérielles n'ont qu'un rôle indirect à jouer : c'est la souffrance qui est le moteur du progrès, qui nous force à revoir la compréhension que nous nous faisons des idées. Ainsi, Proudhon admet réellement une utilité à l'esclavage : celle de nous faire souffrir pour nous propulser sur la voie du progrès⁵² (Proudhon, en note dans Marx, 1983, p. 256).

Ceci sous-tend encore un dernier point de désaccord entre les deux auteurs, qui a trait au changement social. Marx présente de fait les formes de la nouvelle société comme se substituant entièrement à celles de l'ancienne, dont on ne peut rien garder sans tuer en principe la révolution. Cela est rendu évident lorsqu'il accuse Proudhon de ne pas avoir le courage de voir au-delà des formes de la société bourgeoise; le mode de production propre à la société bourgeoise générant misère et exploitation, il ne peut avoir d'autres fins qui seraient découvertes ultérieurement : c'est l'ensemble des institutions relevant de ce mode de

⁵¹ Selon Berthier, cela n'empêchera pas Marx de reprendre « en douce » la méthode générale de la *Philosophie de la misère* 20 ans plus tard, présenté comme un retour à Hegel, pour rédiger le *Capital* (Berthier, 2009, p. 28; 95).

⁵² Ce qui implique que l'esclavage n'est pas une idée en rapport antinomique avec une autre dont il faudrait sauvegarder les effets bénéfiques, mais bien tout simplement une contradiction provoquée par la mauvaise compréhension d'une idée, ici, le travail : « c'est le travail qui a fait imaginer l'esclavage » (2009a, p. 70).

production qui sont à abolir et à remplacer, et Marx refuse de voir comme Proudhon les sociétés passées et actuelles comme des marches dans la construction de l'égalité.

Pour Proudhon, pourtant, un « même principe unit, gouverne, toutes les manifestations » d'une chose (Proudhon, en note dans Marx, 1983, p. 265); c'est son idée, que l'humanité tente constamment de mieux comprendre et de mettre en œuvre, ce qui engendre le progrès social. Ainsi, être et apparaître diffèrent (Proudhon, en note dans Marx, 1983, p. 261); les idées sont en elles-mêmes et en leurs choses, mais nous apparaissent différemment selon le contexte social historique. Autrement dit, de par ces idées, il existe un fil conducteur qui relie ces différents contextes, soit les différentes manifestations des idées, et le progrès social ne représente jamais une coupure avec ce qui est advenu précédemment : « je ne sais ce que c'est que transformation » (Proudhon, en note dans Marx, 1983, p. 265); il n'y a qu'une constante évolution de la société, le progrès. Il est donc pour Proudhon possible d'aller au-delà de la société actuelle sans tout abolir de ses institutions, qui sont alors réajustées en fonction d'une nouvelle compréhension des idées. Cette conception du changement social est intimement liée à la définition proudhonienne de l'idée :

La première partie de notre proposition est donc établie : *L'idée, avec ses catégories, naît de l'action*; en autres termes, l'industrie est mère de la philosophie et des sciences.

Il reste à démontrer la seconde : *L'idée doit retourner à l'action*; ce qui veut dire que la philosophie et les sciences doivent rentrer dans l'industrie, à peine de dégradation pour l'humanité. Cette démonstration faite, le problème de l'affranchissement du travail est résolu (1988c, p. 1053).

Selon Berthier, l'échange entre Proudhon et Marx révèle que l'opposition entre les deux auteurs ne s'ancre pas dans un désaccord méthodologique, mais repose plutôt sur la façon de concevoir le changement social; Marx n'aurait insisté sur les divergences méthodologiques que pour régler ses comptes avec Proudhon (Berthier, 2009, p. 55; 162-163). Non sans intérêt, John Commons considère valide la critique de Marx qui veut que Proudhon prenne un idéal, l'égalité, comme fin de l'histoire, mais précise qu'elle s'applique tout aussi bien à Marx lui-même, les deux auteurs empruntant des chemins différents pour atteindre un même objectif intellectuel : démontrer que l'histoire avance dans le sens qu'ils désirent (Commons, 1959, p. 367).

Notons pour terminer que la dialectique sérielle comporte le désavantage de complexifier potentiellement la lecture d'un auteur qui n'est déjà pas facile. En effet, combinée à un style peu clair, cette approche peut donner l'impression d'un Proudhon incohérent, qui affirme tout et son contraire à la fois, parfois d'une page à l'autre, cherchant le bon et le mauvais en toute chose. Je soutiens néanmoins qu'en tenant compte de la différence entre antinomie et contradiction, il est possible de faire sens de l'ensemble de l'œuvre proudhonienne. Afin de le démontrer, examinons maintenant comment la logique sérielle et l'idéo-réalisme de Proudhon nourrissent l'analyse du lien social chez l'auteur.

CHAPITRE DEUX

LE RAPPORT SOCIAL DANS L'ŒIL DE PROUDHON : RÉALISME SOCIOLOGIQUE ET ÊTRE COLLECTIF DANS LA DIALECTIQUE SÉRIELLE

Selon Ansart, Proudhon ne développe vraiment sa théorie sociale que dans la deuxième phase de son œuvre, celle qui s'ouvre avec la fin de la Deuxième République, même si la société apparaît chez lui dès ses toutes premières œuvres, bien que de manière diffuse et imprécise (Ansart, 2011, p. 498). S'il est vrai que Proudhon aborde le sujet d'abord principalement sous l'angle économique, notamment dans la *Philosophie de la misère*, le rôle central que le sujet occupe dès le début de son œuvre semble interdire une interprétation où la société n'y prend de l'importance que dans un second temps; tout simplement, le concept de société, comme l'ensemble du contenu de la pensée proudhonienne, ne se clarifie que progressivement avec le temps.

C'est à partir de cette prémisse que je présenterai ici la conception proudhonienne de la société comme être collectif et sérié, avant de passer à l'analyse que fait l'auteur du rapport social, un rapport antinomique, en le situant vis-à-vis du communisme et du libéralisme. Je terminerai en présentant deux constituantes fondamentales de la société, la famille et l'atelier.

2.1 La société comme être collectif

Le réalisme sociologique de Proudhon suppose que la société forme une série entre différentes parties qu'il convient d'identifier.

2.1.1 La société comme chose réelle

Pour Proudhon, et ce dès le début de sa réflexion (Ansart, 1967, p. 18), la société est un être réel, une chose tout aussi tangible que la gravité ou la personne (1983b, p. 91). Ce réalisme

sociologique va au point où il arrive au Bisontin de personnifier la société en l'appelant l'homme collectif, ou Prométhée, si ce n'est en lui attribuant une agentivité, voire des intentions, des motifs et des objectifs propres (1983b, p. 2; 76). Assimilée à la nation, c'est un être « *sui generis* », c'est-à-dire qui forme une catégorie à part, particulière, de son propre genre, et qui ne peut donc être réduite au simple cumul des individus qui la forment (1849, p. 154, 2013h, p. 282-283) : « l'Être collectif dépasse par essence l'individu qui y participe » (Ansart, 1967, p. 19).

Proudhon assimilant la société à la nation, l'humanité est dans cette perspective constituée d'autant de sociétés qu'elle comprend de peuples différents. Pourtant, et malgré les multiples formes qu'elle peut prendre, elle est partout la même, partout le même phénomène :

Il faudrait ensuite vous donner une description de cette grande machine qui s'appelle la société, description faite non sur un type conçu en mon imagination, mais sur toute société quelconque, car la *société* est la société; malgré des différences superficielles, elle est partout, toujours et nécessairement identique et adéquate à elle-même, comme le corps humain est le corps humain, qu'il soit recouvert d'une peau blanche, rouge ou noire (2013q, p. 300).

Ainsi, on peut dire que chaque peuple constitue une société, qui le manifeste, et que toutes ces sociétés sont diverses expressions d'une même chose, d'une même idée.

Ce sont les phénomènes qui donnent forme à la société, essentiellement le travail et sa division d'un côté, la famille et la procréation de l'autre, qui démontrent sa consistance ontologique, car ce sont des forces réelles dont on peut observer l'effet matériel (1983b, p. 60, 1988a, p. 90; 499-500; Chambost, 2009, p. 220-221); la société est « une force immanente qui procède de la pluralité d'êtres sociaux » (Dardot et Laval, 2015, p. 225). Ainsi, « les hommes sont associés par la loi physique et mathématique de la production, avant de l'être par leur plein acquiescement » (2009b, p. 438). De fait, la société peut être conçue comme un « Travailleur indifférencié » (1849, p. 433), dont chaque fonction spécialisée représente une parcelle. C'est le point de départ de toute l'analyse proudhonienne du rapport social : la réalité de l'être collectif, ou être social (1849, p. 412), engendré par la rencontre des forces fondamentales indissociables de l'être humain, le travail et la procréation.

2.1.2 Les parties constituantes de l'être collectif

Les sociétés sont conséquemment toutes constituées par le travail, c'est-à-dire par un ensemble d'ateliers, et par la famille, soit un ensemble de familles, qui en sont les premières parties constituantes (1983b, p. 206). En effet, l'origine de la société est le langage, qui permet l'interrelation des personnes, ce qui amène ensuite nécessairement le travail, puis, par extension l'association, c'est-à-dire la société elle-même, ou à tout le moins, ses premières parties constituantes que sont l'atelier et la famille (1849, p. 185).

Le travail étant rendu possible par le langage et celui-ci étant naturel à l'être humain, la société existe par nature : la personne « produit incessamment, par le développement spontané de sa nature, la société. Ce n'est que par abstraction [qu'elle] peut être considéré[e] à l'état d'isolement » (1988a, p. 177) et « l'homme seul n'est rien » (Chambost, 2009, p. 26). De fait, pour Proudhon, l'être humain est un animal social (2009b, p. 367) : « l'homme est mû par un attrait intérieur pour son semblable, par une secrète sympathie, qui le fait aimer, conjouir et condouloir : en sorte que, pour résister à cet attrait, il faut un effort de la volonté contre la nature » (2009b, p. 371), soit une contradiction. Dans ces conditions, la société émerge « par la force des choses », même s'il nous arrivait de ne pas la vouloir (2009b, p. 377).

D'après la science nouvelle, l'homme, qu'il le veuille ou ne le veuille pas, fait partie intégrante de la société, qui, antérieurement à toute convention, existe par le fait de la division du travail et par l'unité de l'action collective; les lois concernant la production, la répartition, l'administration, la transmission, l'enseignement, etc., résultent objectivement des rapports qu'engendre ce double fait, et sont indépendantes de la volonté et de la connaissance de l'homme (1849, p. 433).

Ainsi, la société existe dès le début de la civilisation, et ce, même si les êtres humains n'ont alors aucune connaissance de ses lois, de son idée.

Les individus ne peuvent ainsi exister les uns sans les autres, mais plus encore, individu et collectivité vont nécessairement de pair, puisque les premières interactions interindividuelles, inévitables, la production et la procréation, engendrent spontanément des êtres collectifs, soit l'atelier et la famille, des « embryons » de société (1983b, p. 60, 1988d, p. 1764-1765). Ainsi, Proudhon « n'adm[et] pas que rien de ce qui intéresse l'individu soit sans rapport avec

l'ordre social » (1988d, p. 1761); les intérêts individuels et collectifs sont déterminés par une même idée, une même loi, celle de la série sociale. Par conséquent, « la loi secrète de l'échange, la règle absolue des transactions, loi non écrite mais intuitive, règle non de convention mais de nature, c'est de conformer le plus possible les actes de la vie privée aux formules de la vie sociale » (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 186).

Si on ne peut réduire la société à un simple cumul de ses composantes, ces mêmes composantes, ici l'atelier et la famille, ne peuvent de même être réduites à de simples amas d'individus disparates; comme la nation qu'ils composent, ateliers et familles, qui ne sont pas des sociétés à proprement parler, sont néanmoins des êtres collectifs tout aussi réels, dotés de leur existence propre; ce sont des êtres *sui generis* (1988d, p. 1784; Chambost, 2009, p. 246), « qui s'inscrivent dans une histoire avec un passé et un avenir qu'ils construisent » (Jourdain, 2009, p. 58). Il en va de même pour une multitude de groupements possibles, de collectivités, qui participent tous à la société d'une manière ou d'une autre, puisqu'ils existent pour y remplir une fonction précise (Chambost, 2009, p. 228, 232, 242). Conséquemment, « tout groupe humain, famille, atelier, bataillon, peut être regardé comme un embryon social » (1988b, p. 694-695), c'est-à-dire comme une petite collectivité pouvant et devant s'inscrire dans une collectivité plus vaste, jusqu'à l'humanité entière.

La raison en est que le particulier ne peut que reproduire le général, puisque le fait est nécessairement l'expression, bien qu'imparfaite, de l'idée (1988a, p. 199); « ce qui fait le genre, ce qui détermine le groupe, est vrai de toutes les espèces qui le composent » (1849, p. 113). Il en va donc des êtres collectifs autant que des personnes qui les composent, de telle sorte que les ateliers et familles formés par les personnes ne peuvent exister qu'en interagissant entre eux, engendrant encore nécessairement de nouveaux êtres collectifs, et ainsi de suite. Proudhon parle ainsi de multiples « sociétés particulières », formant « concentriquement [...] la grande société » (2009b, p. 380-381). Familles, localités, associations et organisations, ces différents paliers, si je puis dire, de l'existence humaine, de la personne à l'humanité entière, sont par extension imbriqués les uns dans les autres, sans pouvoir empêcher cet état d'imbrication, en développement progressif perpétuel. « La société et l'individu sont tous deux des êtres collectifs, l'un contenant l'autre et inversement » (Jourdain, 2009, p. 14, en note de bas de page).

Il serait donc plus précis de dire que c'est la collectivité qui est un être réel chez Proudhon, la société, ou nation, n'étant qu'un des paliers de l'existence humaine. En effet, « la politique, la concorde, l'hygiène elle-même, commandent de croiser les langues, les idées, les génies, les cultes, aussi bien que les races » (1988b, p. 664), ce qui signifie que les nations sont nécessairement en rapport les unes avec les autres, impliquant encore par le fait même l'existence d'un être collectif au-dessus d'elles : l'humanité.

2.1.3 La société comme série

On peut conséquemment affirmer que la distinction sans séparation des différentes constituantes de la société caractérise la conception que s'en fait Proudhon, puisque malgré les particularités qui distinguent les êtres individuels ou collectifs les uns des autres, leur appartenance à un groupe plus grand induit par définition l'existence d'une condition commune :

C'est une loi de la création et de la raison que les êtres se caractérisent par leurs différences, et réciproquement que l'identité d'attributs suppose identité d'essence; en sorte que, l'essence paraissant surtout dans la généralité, se conservant par la généralité, se définissant d'autant mieux que la généralité embrasse un plus grand nombre de cas particuliers, les individus que séparent leurs différences peuvent se considérer comme des copies les uns des autres, se rapportant par l'essence qui leur est commune, à une existence unique.

[...]

Il en résulte que l'essence étant identique et une pour tous les hommes, chacun de nous se sent tout à la fois comme personne et comme espèce (1988a, p. 288).

Autrement dit, les différentes collectivités s'imbriquent du particulier (qui se caractérise par la différence) au général (l'identité d'essence, soit l'idée, la loi) en se distinguant par leur mise en œuvre respective dudit général.

Au total, la société est un être réel, *sui generis*; elle est constituée de différentes parties qui interagissent les unes avec les autres et s'engendrent les unes les autres par ces interactions, jusqu'à engendrer la société elle-même; toutes ces parties, autant que le tout qu'elles forment, se distinguent sans se séparer; enfin, elles sont liées par une même loi, dont elles représentent une expression particulière. C'est là la définition même de la série chez Proudhon. De fait, la

société est une série, ou plus précisément, une série de séries, chaque chose étant à la fois série et unité, selon le point de vue où on la prend (1849, p. 284; 326).

Conséquemment, tous les êtres humains, individuels ou collectifs, sont à la fois uniques et identiques, selon l'aspect auquel on s'intéresse. On pourrait même dire qu'ils sont uniques dans leur identité, ou identiques dans leur unicité, ce qui revient au même, puisque chaque être individuel ou collectif est uni aux autres unités de sa série par une même loi partagée, une condition commune, tout en en étant une expression particulière. Les êtres humains formant ainsi une série sociale, l'imbrication des différentes composantes de l'être collectif est inévitable et indissoluble, sous peine de contradiction.

Cela est vrai des différents groupes, mais aussi des différents aspects, ou champs de la vie sociale (Chambost, 2009, p. 246), ce qui permet à Ansart d'affirmer que dans le cadre théorique dessiné par la pensée proudhonienne, on ne peut étudier des aspects de la vie en société (économie, politique, religion, etc.) séparément que de manière provisoire, ces aspects étant nécessairement liés (Ansart, 1967, p. 8). La collectivité est un tout plus grand que la somme de ses parties, qui ne peuvent être définies séparément. On est ici au complet opposé de la critique de Marx qui voulait que Proudhon ait démembré la société pour en analyser des lambeaux dépourvus de sens. Proudhon se positionne fermement, sur le plan de la théorie sociale, contre l'individualisme méthodologique (Ansart, 1992, p. 105-106), bien qu'il serait sans doute plus précis de dire que Proudhon tente en fait de se tenir à égale distance de cette approche autant que du holisme méthodologique.

Enfin, la société doit nécessairement, comme toute série, incarner une idée pour exister; c'est la condition même de son existence. Tant que l'idée de la série sociale est suivie, il existe de par la réalité de l'être collectif un engagement réciproque inviolable entre ses parties; c'est l'association⁵³ :

De même, lorsque deux ou plusieurs hommes forment entre eux, par contrat synallagmatique, une société de travail ou d'assurance, ils reconnaissent que leurs intérêts, auparavant isolés par un faux esprit d'égoïsme et d'indépendance, sont solidairement liés par leur nature intime et par la mutualité de leurs rapports; ils ne s'obligent pas, en réalité, du fait de leur volonté privée; ils jurent de se conformer

⁵³ Ce terme est sujet à caution, Proudhon l'utilisant différemment selon le texte auquel on se réfère. Par exemple, dans *l'Idée générale*, le terme réfère au projet communiste; il y dénonce alors vivement l'« association » (1868, p. 83-96).

désormais à une loi sociale antérieurement existante et jusque-là méconnue. Et ce qui le démontre, c'est que, si ces mêmes hommes pouvaient ne pas s'associer, ils ne s'associeraient pas. Il faut de la concurrence et de l'isolement, en sorte que l'expérience du mal est la seule chose qui les ramène à la société (2013i, p. 30-31).

Il s'agit ici d'un élément très important : pour Proudhon, *un contrat n'est pas une entente privée, mais bien un acte collectif*; l'individualisme est une contradiction, qui, provoquant la souffrance, nous permet de progresser vers la compréhension de la nature du rapport social, c'est-à-dire la loi, l'idée qui détermine la série sociale. Et l'auteur de préciser qu'une entreprise en commandite, par exemple, où les « associés » ne le sont que par le biais d'un capital investi ne constitue pas une association, mais seulement un prêt qui se paie en dividendes plutôt qu'en intérêts (2009a, p. 131-132, voir NDÉ).

2.1.4 Le progrès dans la série sociale

Les formes concrètes que prennent les expressions particulières du fait social, la nature et la profondeur du lien qui unit les différentes composantes de l'association humaine évoluent cependant avec le temps; ce sont, comme l'être humain dont ils participent, des phénomènes progressifs :

L'association du genre humain existe, au moins de droit, dès le commencement du monde [...] elle n'a même fait que s'établir et se perfectionner chaque jour en se dépouillant successivement de ses éléments négatifs, l'esclavage, la noblesse, le despotisme, l'aristocratie, la féodalité (2013i, p. 114).

En effet, ces institutions oppressantes sont des « SÉRIES ARTIFICIELLES, par conséquent [des] systèmes anormaux ou transitoires » (1849, p. 374), c'est-à-dire, plus précisément, des séries qui transgressent la nature humaine et se retrouve donc en conflit, en contradiction avec elle⁵⁴; ce sont des erreurs n'ayant été nécessaires qu'à notre apprentissage, mais nuisibles en elles-mêmes. Cela fait en sorte que le progrès, « en ce qui concerne les institutions les plus anciennes de l'humanité, la philosophie, la religion, l'État, est une négation continue, je ne dis pas sans compensation, mais sans reconstitution possible »

⁵⁴ On se souviendra que Proudhon décrit une série artificielle comme une série naturelle appliquée à un autre objet par l'ingéniosité humaine. L'auteur semble ici l'assimiler à la contradiction, mais rappelons qu'une série artificielle doit s'exprimer en continuité avec les séries naturelles, sans quoi, elle engendre nécessairement la contradiction. L'auteur affirme donc ici que ces institutions ne se posent pas en continuité avec la loi de la série sociale.

(2013c, p. 79)⁵⁵. Le progrès pousse à leur dépassement dans la direction de « la condition même de la vie sociale, la centralisation et l'unité » (1849, p. 355-356), c'est-à-dire au développement de règles de fonctionnement partagées de plus en plus cohérentes⁵⁶.

Cela implique que l'association du genre humain est une chose incomplète, en gestation perpétuelle. Ce caractère progressif fait de l'association le but direct de l'existence humaine :

L'humanité ne poursuit autre chose qu'elle-même, c'est-à-dire la constitution et l'intelligence de son unité collective, de son ÊTRE en un mot, lequel Être n'est pas une simple abstraction, mais une réalité vivante, malgré sa collectivité, douée de lois propres, d'activité, de spontanéité, d'intelligence et de personnalité, non pas à la manière de l'homme, mais sur un mode tout différent et dans des proportions supérieures (2013p, p. 286).

Néanmoins, on ne connaît toujours pas la forme que doit prendre l'association dans la société moderne, dont l'ère a été ouverte par la Révolution française; nous n'avons pour l'instant été témoins que de « tentatives transitoires » (1988a, p. 91, 2013o, p. 280).

2.2 Le rapport social : relation entre le général et le particulier

La société constituant une série, il y existe par définition une relation entre le général et le particulier, c'est-à-dire entre les parties et le tout, une relation nécessairement antinomique (1849, p. 144). La nature de cette relation est cependant sujette à plusieurs interprétations, au sujet desquelles Proudhon s'engage dans de vives polémiques.

Je présenterai dans cette section l'opposition de l'auteur au communisme et au libéralisme, deux conceptions du rapport social qu'il voit comme également erronées, avant d'exposer sa propre vision alternative fondée sur le principe de la série.

⁵⁵ Proudhon distingue ici la philosophie de la science, posant la première comme l'ancêtre de la seconde, d'où la nécessité qu'elle lui cède le pas. Cela ne signifie donc pas un rejet de l'œuvre scientifique qu'il voit dans la recherche de la raison des choses décrite au chapitre précédent. Cette précision donne en même temps un bon exemple de ce que l'auteur entend par « compensation » à une institution devant disparaître, la philosophie disparaissant par son évolution en la science.

⁵⁶ « La vraie centralisation, ce n'est pas la hiérarchie des fonctionnaires, c'est l'égalité des garanties et des moyens » (1868, p. 186). Il ne faut donc pas confondre la « centralisation » dont il est question ici avec la concentration du pouvoir en peu de mains.

2.2.1 Contre le libéralisme et le communisme

De tout ce qui a été dit jusqu'à maintenant, on tire une théorie sociale catégoriquement en porte-à-faux avec celle de la pensée libérale :

L'homme constitué en état de société [...] n'est plus le même qu'à l'état d'isolement. Sa conscience est autre, son moi est changé. Sans qu'il abandonne la règle du bien-être, il le subordonne à celle du juste [...]. La Justice devient ainsi un autre égoïsme. C'est cet égoïsme, antithèse du premier, qui constitue la probité. (1988a, p. 294-295)

Proudhon affirme ici que la forme de l'individu est différente à l'état social de ce qu'elle est à l'état d'isolement. Notons d'abord l'usage du terme d'« isolement » plutôt que celui d'état de nature, qu'on retrouve généralement dans le canon de la pensée libérale. C'est que, tel qu'exposé plus haut, cet état d'isolement ne se conçoit que dans l'abstraction, ne peut être observé dans la réalité, et ne peut par conséquent être dit naturel : « l'état de nature est pour l'humanité un état contre nature : toutes les déclamations de Jean-Jacques à cet égard sont absurdes » (1988d, p. 1768-1769). De fait, pour Proudhon, l'état de nature de la pensée libérale n'est qu'une fiction méthodologique servant à justifier ses positions (Jourdain, 2009, p. 58). En affirmant que l'individu change à l'état social, l'auteur affirme en fait une nature humaine sociale qu'il oppose à celle de la pensée libérale qui conçoit l'être humain comme naturellement isolé, ne s'associant que par intérêt dans un « contrat social » :

Comment ne pas voir qu'il existe ici un être que la considération de la Justice, le sentiment de sa dignité dans les autres, a dénaturé au point de lui faire prendre parti pour les autres contre lui-même; que sous cette obsession du droit il s'est formé en lui, au-dessus de sa volonté première, une volonté juridique, que j'appellerai même *surnaturelle*, non que je la rapporte à une cause transcendante ou divine, mais parce qu'elle exprime un état nouveau, supérieur à *l'état de nature*, et qui tend de plus en plus à l'effacer (1988a, p. 296)?

Proudhon peut sembler ici se contredire, mais en fait, il n'en est rien; il reprend tout simplement les arguments et les termes de ses adversaires individualistes pour les retourner contre eux-mêmes, l'un de ses outils rhétoriques favoris (1983b, p. 55). C'est encore le cas lorsqu'il affirme, plus haut, que « la Justice devient ainsi un autre égoïsme »; l'auteur affirme de la sorte la nature sociale de l'être humain par le biais d'une analogie avec l'intérêt individuel, qui sert de fondement à la conception libérale du lien social. Pour lui, *la personne*

humaine ne s'observe et n'existe qu'en collectivité, qui est une chose en soi, un être; la société est « le but suprême de la création » (1988d, p. 1759). En ce sens, même s'il fait souvent usage du terme, il n'existe d'individus pour Proudhon que comme abstraction théorique; derrière ce mot se cachent en fait des personnes, qui s'insèrent par définition dans la série sociale dont elles sont l'unité fondamentale (1988b, p. 702).

Cette critique de l'individualisme libéral ne signifie pas pour autant un rapprochement avec la pensée communiste, que Proudhon assimile quant à elle à l'abnégation et au dévouement forcés, d'où, entre autres, son caractère tyrannique (1983b, p. 187; 226). En effet, le communisme entend selon Proudhon sublimer et dissoudre toute particularité, faire fi de la différence pour créer une unité absolue (1988a, p. 151) : la communauté. En ce sens, le projet du communisme est « de substituer l'homme collectif à l'individu dans chacune des fonctions sociales » (1983d, p. 8-9), soit l'exact opposé de la proposition libérale. Le communisme aspire alors à établir la communauté des biens, mais va bien au-delà de celle-ci, puisque la communauté se doit de tout mettre en commun, de la matière aux choses spirituelles : « la communauté qui ne tient qu'à la matière n'est pas une communauté. Pour triompher du communisme, il suffit que je me sépare mentalement de ce qui m'entourne » (1983d, p. 11). Le communisme doit donc aussi établir une communauté de conscience et de pensée, sans quoi son projet ne peut être réalisé.

Dans ces conditions, la communauté ne constitue pas l'être collectif série qui a été décrit jusqu'ici, dont les différents particuliers sont nécessairement en relation antinomique constante entre eux et avec le général. Elle n'existe pas par elle-même, n'est pas un être *sui generis*; il faut la décréter, elle repose sur l'engagement volontaire des individus qui veulent s'y dissoudre, alors que la société existe d'elle-même, indépendamment de la volonté de ses parties constituantes, incarnant de fait « une solidarité qui n'a rien de personnel » (1868, p. 82; 89). De fait, la communauté idéelle, parfaite, serait selon Proudhon un bloc monolithique, où les distinctions entre les différentes parties sont effacées (1997, p. 210). C'est alors même la famille qui se dissout dans l'ensemble, Proudhon considérant que la communauté doit s'étendre jusqu'aux femmes, sans quoi elle s'autodétruit en admettant une poche de particularité qui ne peut que s'opposer à l'unité monolithique (1983d, p. 27). Dans la conception de Proudhon, la communauté est totale ou n'est pas. L'absence de sériation entre personnes, êtres collectifs et société fait alors en sorte que la communauté ne se conduit pas d'elle-même de par l'action spontanée de ses parties constituantes; elle est nécessairement

dominée par un « hiérarque, » un individu qui s'approprie l'ensemble des pouvoirs et fonctions de la collectivité (1988a, p. 151). Les autres n'ont plus ni liberté, ni responsabilité, ni même de personnalité (1868, p. 85; 97).

Selon Proudhon, communisme et libéralisme représentent par conséquent tous deux une menace pour la société, le premier en l'absorbant en un bloc monolithique sous la domination d'un seul, le second parce qu'il n'en reconnaît pas l'existence et fonde le rapport social sur l'intérêt individuel (1988a, p. 151). Bien que cela les pose en rapport inverse l'un de l'autre, libéralisme et communisme commettent en fait la même erreur : « traiter les affaires de la société et de l'État d'après la routine de l'intérêt individuel et les formes de transaction de citoyen à citoyen » (1997, p. 210).

De fait, la communauté monolithique est traitée comme un individu par les communistes (1997, p. 210). Pourtant, la société, étant un être *sui generis* distinct de ses composantes, ne peut être traitée comme telle, puisque la série est l'antithèse de l'unité; bien que s'interpénétrant inextricablement, personne et société ne peuvent être confondues l'une avec l'autre, sans quoi c'est leur relation antinomique qui est nécessairement mise à mal, ce qui n'est rien d'autre qu'une contradiction. Conséquemment, la société consiste en des relations qui ne se laissent ni réduire à leurs éléments ni résoudre dans une entité séparée des éléments (Dardot et Laval, 2015, p. 228). Ainsi, on ne peut réduire la pensée sociale proudhonienne au manichéisme théorique opposant holisme et individualisme, que Proudhon rejette également (Ansart, 1992, p. 106-107) : « il arrive qu'on appelle Socialisme la théorie qui tend à sacrifier le droit individuel au droit social, de même qu'on appelle par contre Individualisme la théorie qui tend à sacrifier la société à l'individu. Dans ce cas, je nie le Socialisme comme je nie l'Individualisme » (2013q, p. 302). Cette position s'inscrit en droite ligne avec le cadre épistémique et méthodologique de l'auteur.

Dans cette perspective, une conception juste de la société, je dirais même une conception véritablement socialiste, doit nécessairement tenir compte de la relation inévitable de l'ensemble à ses parties et, surtout, de la nature quelque peu différente, *sui generis* de chacun des paliers. Cela fait en sorte qu'on ne peut traiter l'être collectif comme un individu ni prioriser l'un des éléments de la série sociale aux dépens des autres. Le progrès vers une forme d'organisation sociale moins contradictoire doit nécessairement tenir compte de cette réalité, sans quoi, les conséquences seront vraisemblablement funestes. En ce sens, le

socialisme se confond chez Proudhon avec la science sociale, nécessairement fondée sur le principe de la série; communisme et libéralisme niant le caractère sériel de la société, ils ne peuvent être scientifiquement fondés : ce sont des contradictions.

2.2.2 Conception proudhonienne du rapport social : conscience, force et action collectives

Cette relation du particulier au général, de la partie au tout, engendre une tension qui traverse toute l'œuvre de Proudhon. Étant par la division du travail dépendant de la production d'autrui (1983b, p. 59-60), de même que né et socialisé dans une société disposant déjà d'un capital physique et intellectuel, fruit du travail des générations qui l'ont précédé, « l'homme seul n'est rien : il doit à la société qu'il compose avec ses semblables ses facultés, son talent, ses capacités et son travail » (Chambost, 2009, p. 26). Encore, il n'y a pas d'individu isolé, autocréateur et autosuffisant chez Proudhon.

L'homme fait avec l'homme un échange perpétuel d'idées et de sentiments, de produits et de services. Tout ce qui s'apprend et s'exécute dans la société lui est nécessaire; mais de cette immense quantité de produits et d'idées, ce qui est donné à chacun de faire et d'acquérir seul, est comme un atome devant le soleil. L'homme n'est homme que par la société, laquelle, de son côté, ne se soutient que par l'équilibre et l'harmonie des forces qui la composent (2009b, p. 384).

Toute personne subit ainsi nécessairement l'influence des autres êtres, individuels et collectifs, avec lesquels elle est en contact (Jourdain, 2009, p. 71-72). Cela fait que ses pensées propres ne sont pas les mêmes que si elle vivait à l'état d'isolement : c'est la « raison collective » (Chambost, 2009, p. 232), produit de l'interaction continuelle des esprits, sorte de délibération perpétuelle. C'est par cette délibération continue avec l'autre que l'être, qui se pose naturellement en absolu, délaisse sa subjectivité pour embrasser une manière de voir commune (Gurvitch, 1965, p. 40-41).

Chez Proudhon, l'organe de la raison collective est le groupe, afin que les individus qui le composent se confrontent les uns aux autres et érodent leur tendance à l'absolutisme. [...] Il est donc nécessaire de faire en sorte que le groupe exprime sa volonté en tant qu'entité plurielle, comme plusieurs groupes doivent se confronter afin de faire émerger la raison collective (Jourdain, 2009, p. 74).

C'est de la sorte que Proudhon justifie la personnification qu'il fait de l'être collectif, lui attribuant par là des intentions, presque une volonté :

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 (1997, p. 132).

Ainsi, la conscience collective n'est pas qu'un simple amalgame des différentes pensées particulières qui la forment, pas plus que la société ne constitue un amas d'individus; la pensée particulière étant formée dans ce rapport à l'autre et à l'héritage matériel et intellectuel de la société, la conscience collective se forme au sein de chaque personne à partir de ses pensées particulières embrassant une manière de voir commune⁵⁷.

Cette génération d'un produit nouveau émergeant de l'interaction des êtres particuliers au sein de l'être collectif ne s'observe pas qu'au plan intellectuel, mais aussi matériel :

— Qu'appellez-vous force collective?

— Tout être, par cela seul qu'il existe, qu'il est une réalité, non un fantôme, possède en soi, à un degré quelconque, la faculté ou propriété, dès qu'il se trouve en présence d'autres êtres, d'attirer et d'être attiré, de penser, de produire, à tout le moins, de résister, par son inertie, aux influences du dehors.

Cette faculté ou propriété, on la nomme *force*.

Ainsi la force est inhérente, immanente à l'être : c'est son attribut essentiel, et qui seul témoigne de sa réalité. Ôtez l'attraction, nous ne sommes plus assurés de l'existence des corps.

Or, les individus ne sont pas seuls doués de force; les collectivités ont aussi la leur.

Pour ne parler ici que des collectivités humaines, supposons que des individus, en tel nombre qu'on voudra, d'une manière et dans un but quelconque, groupent leurs forces : la résultante de ces forces agglomérées, qu'il ne faut pas confondre avec leur somme, constitue la force ou puissance du groupe (1988b, p. 693).

C'est cette force collective qui permet d'établir la réalité propre des êtres collectifs, puisqu'une force engendre un effet observable sur le monde (1988b, p. 694). Rappelons à cet égard que ce sont les forces que constituent le travail et la procréation qui engendrent initialement l'existence des êtres collectifs qui forment la société. De là, il est dans le cadre épistémique proudhonien possible d'établir la réalité du phénomène qui exerce une force, puisque celle-ci suppose nécessairement un rapport :

⁵⁷ On peut rapprocher cette conception de celle exposée par Mary Douglas, pour qui les institutions pensent à travers la relation que chaque personne entretient avec le cadre institutionnel dans lequel elle s'inscrit, générant ainsi des pensées qu'une personne se situant hors de ce cadre n'aurait pas eues (Douglas, 1986, p. 64-67).

De même que l'idée d'être enveloppe celle de force et de rapport, de même celle de rapport suppose invinciblement la force et la substance, le devenir et l'être. De sorte que partout où l'esprit saisit un rapport, l'expérience ne découvrit-elle rien autre, nous devons conclure de ce rapport la présence d'une force, et par suite une réalité (1988b, p. 723-724).

Tout être réellement existant déploie donc une force à un degré ou un autre, c'est-à-dire qu'il agit et a un effet sur le monde. C'est à travers cette force, rencontrant d'autres forces, qu'il lui est possible d'entrer en rapport avec d'autres êtres. « Qu'est-ce au fond que la société? Une force immanente qui procède de la pluralité d'êtres sociaux eux-mêmes pluriels, soit la mise en œuvre de la puissance de l'union comme telle, supérieure à la somme des unités individuelles » (Dardot et Laval, 2015, p. 225).

Les personnes formant société sont donc interdépendantes au plan tant intellectuel que matériel, puisque leur réalité quotidienne est fortement conditionnée par la force et la conscience collectives émergeant de leurs interactions au sein de l'être collectif. Ainsi :

Toutes les formes de la relation sociale ont pour effet d'engendrer des mécanismes multiplicateurs de la force individuelle. Il y a une puissance active et créatrice du groupe en tant que tel, qui procède du fait que toute action et toute production sont une coaction et une coproduction (Dardot et Laval, 2015, p. 227).

La même chose peut être dite des ateliers, des familles et des autres êtres collectifs qui ne peuvent exister à l'état d'isolement.

Tout ce qui précède est lourd d'implications quant à la nature de l'action collective, voire même de l'action personnelle, qui ne sont d'ailleurs pas toujours aisées à distinguer chez Proudhon, puisqu'une collectivité n'existe et n'agit qu'à travers ses parties constituantes :

Aussi, loin que la société puisse être conçue comme existant au-dessus et en dehors des individus, ainsi que cela a lieu dans la communauté, elle n'a d'existence que par eux; elle résulte de leur action réciproque et de leur commune énergie; elle en est l'expression et la synthèse (1988a, p. 152).

Encore une fois, cela est cohérent avec le refus de l'auteur d'absorber les parties dans l'ensemble, ce qui serait logiquement inévitable si ce dernier était doué d'une agentivité autonome, séparée de celle de ses parties constituantes. Si j'étais une société, pour donner

une image, on pourrait dire que je peux prendre un objet parce que ma main veut et peut s'en saisir. Dans cette analogie, c'est à la fois ma main et ma personne entière qui agissent; l'interdépendance du général et du particulier ne se limite donc pas aux champs intellectuel et matériel, s'étendant aussi à celui de l'action, qui n'est que la conséquence de la rencontre des deux premiers. Le particulier et le général agissent nécessairement de concert, sous peine de contradiction.

Cet état d'interdépendance permet l'accomplissement de la fonction de la société, soit la préservation de la personne autant que de l'espèce et est indissociable de la nature humaine (2009b, p. 372; Chambost, 2009, p. 232). Néanmoins, il fait tout de même peur à Proudhon, qui craint la dépendance, c'est-à-dire la soumission de la partie au tout. Cohérent avec lui-même, il refuse de faire de la société un nouvel absolu, une nouvelle transcendance à laquelle il faudrait se soumettre (Ansart, 1967, p. 21-22); une telle approche constituerait une communauté, mais pas la série sociale (1988a, p. 152). Du fait qu'elle consiste en une synthèse, la totalité n'affirme pas l'unité en excluant la pluralité, ni l'inverse; unité et pluralité s'affirment les deux à la fois (1849, p. 191), puisqu'elles ne peuvent exister l'une sans l'autre. Entre la thèse et l'antithèse, c'est-à-dire l'antinomie fondamentale opposant le particulier et le général, le tout et ses parties constituantes, Proudhon cherche une synthèse, c'est-à-dire un équilibre, qu'il offrira dans *De la Justice* (Chambost, 2009, p. 218). C'est dans cet ouvrage que l'auteur « expose [...] son approche pluraliste de la société, composée d'un ensemble de groupes en interaction les uns avec les autres » (Chambost, 2009, p. 242). Il s'agit donc pour Proudhon d'unir les différents groupes humains s'interpénétrant sans les dissoudre dans l'ensemble, ce qu'Ansart nomme une « indépendance relative » (Ansart, 1967, p. 23).

Par conséquent, si Proudhon place son emphase à différents endroits entre le particulier et le général en fonction du contexte dans lequel il écrit (Chambost, 2009, p. 216-218), sa pensée ne connaît pas de volteface; sa réflexion reste cohérente avec les années, toujours déterminée par la dialectique sérielle.

2.3 Les êtres collectifs dans la société : familles, ateliers et classes sociales

Familles et ateliers sont les premiers êtres collectifs formés dans la série sociale. Ce sont peut-être aussi les plus importants pour Proudhon, pour qui « le travail dans l'atelier rend vertueux et chaste, le mariage affranchit de l'esclavage des sens : le travail et le mariage pour tous sont les premières conditions aux progrès de la justice et de l'humanité » (Fourn, 2011a, p. 262). Il convient donc de présenter ces deux êtres collectifs en détail.

2.3.1 La famille

La conception que se fait Proudhon de la famille est en grande partie déterminée par celle qu'il se fait des femmes et de leur place dans la société. C'est un sujet difficile qui n'a que rarement et récemment été abordé dans la littérature (Fourn, 2011b, p. 293). C'est néanmoins par ce sujet qu'il faudra ici commencer. De là je pourrai présenter les formes de la famille selon Proudhon, puis son rôle dans la société avant de passer à une critique.

2.3.1.1 Les femmes selon Proudhon

La distinction entre sexes est de nature particulière chez Proudhon :

Dans l'échelle des êtres organisés, le *sexe* forme la première différence, le premier degré de classification; [...] ensuite et successivement viennent la *variété*, la *race*, l'*espèce*, le *genre*, l'*ordre*, etc. D'où il suit que les rapports de fréquentation et d'amour entre l'homme et la femme, et généralement entre tout mâle et toute femelle, sont d'une nature particulière, distincts de ceux qui existent entre deux individus parfaitement homologues, et n'ont presque rien de commun avec ce que nous appelons *amitié* et *fraternité*. C'est mieux ou c'est moins, ce sera ce qu'on voudra; pour le moment, je me borne à soutenir que c'est autre chose (1849, p. 183)⁵⁸.

La raison en est dans la nature même des femmes, qui diffère fondamentalement de celle des hommes. Invoquant une conscience universelle et consensuelle⁵⁹, Proudhon prétend les femmes inférieures physiquement aux hommes, une infériorité physique basée sur la force,

⁵⁸ Proudhon n'utilise évidemment pas le terme « genre » dans le sens du concept féministe postmoderne, inexistant à l'époque, mais bien dans le sens qu'il prend dans la science biologique : « l'espèce, le genre, l'ordre, etc. ; » *homo sapiens*, *homo*, *hominidae*, etc.

⁵⁹ Dans *De la Justice*, l'auteur s'associe même sur le sujet à la position de l'Église (1988d, p. 1943), dans un ouvrage-fleuve pourtant entièrement construit comme une critique cinglante de cette institution.

toujours entendue comme capacité d’agir sur le monde, ici essentiellement musculaire (1988c, p. 1048-1049, 1988d, p. 1945-1950). Cette moindre force serait la conséquence d’un manque dans la constitution des femmes, l’absence de masculinité, qui les rend faibles (1988d, p. 1947). En ce sens, la femme est l’antithèse de l’homme, les deux entretenant un rapport antinomique (1988d, p. 2100-2102).

Cette situation engendre une inégalité en droits, puisque c’est la force qui fonde le droit⁶⁰ (1998, p. 135); hommes et femmes n’étant pas analogues, aucun échange d’égal à égal ne peut les lier (1988d, p. 1949). Cela fait en sorte que les hommes se retrouvent naturellement à être les protecteurs des femmes, devant pourvoir à leurs besoins; en plus cela exclut les femmes de l’action militaire, et par conséquent, de toute citoyenneté et action publique (1988d, p. 1951).

En outre, selon Proudhon, les femmes n’ont pas les capacités intellectuelles nécessaires à la participation au corps collectif; l’effort intellectuel représentant une « tension » et les femmes étant plus faibles physiquement que les hommes, il en découle selon l’auteur qu’elles sont moins aptes à soutenir la réflexion aussi longtemps et intensément que les hommes (1988d, p. 1958) :

L’infirmité intellectuelle de la femme porte sur la qualité du produit autant que sur l’intensité et la durée de l’action; et comme, dans cette faible nature, la défectuosité de l’idée résulte du peu d’énergie de la pensée, on peut dire que la femme a l’esprit essentiellement faux, d’une fausseté irrémédiable (1988d, p. 1958).

L’égalité intellectuelle entre hommes et femmes est donc impossible à atteindre par l’éducation ou le progrès, puisque les femmes étant physiquement moins aptes à réfléchir que les hommes, elles resteront toujours derrière eux, sous peine de freiner le progrès de ceux-ci, ce qui serait contradictoire, une entrave à leur force, c’est-à-dire à leur être, et donc, à leur idée (1988d, p. 1955-1957).

⁶⁰ Cette idée, à laquelle Proudhon consacre *La guerre et la paix*, a souvent été délaissée ou incomprise (Jourdain, 2009, p. 63) et est à la source de plusieurs critiques sévères de la part de commentateurs (voir par exemple Riviale, 2003, Chapitre 1). Pourtant, ce n’est que la reformulation d’une conséquence du cadre épistémique proudhonien. En effet, la force détermine le droit d’une chose en cela qu’elle lui est immanente; c’est sa spontanéité, sa capacité de se déployer et d’agir dans le monde en fonction de sa loi, l’idée qui l’organise et le détermine. Il n’y a là en soi rien de problématique, un usage de la force dont découlerait la souffrance indiquant l’existence d’une contradiction : « tout antagonisme dans lequel les forces, au lieu de se mettre en équilibre, s’entre-détruisent [n’est qu’] une subversion, une anomalie » (1998, p. 143).

Il ne s'agit pas d'un rapport d'infériorité comme celui qui distingue les prolétaires de la bourgeoisie, les faibles des puissants dans l'ordre social : il ne s'agit pas d'une réalité susceptible d'évolution historique, que l'on puisse faire évoluer en appliquant des principes révolutionnaires ou ceux de l'éducation, par exemple. La distinction des sexes, l'inégalité entre les hommes et les femmes est selon Proudhon un fait de la nature, immuable, impossible à modifier (Fourn, 2011b, p. 298).

En somme, les femmes sont selon Proudhon proprement sans génie, incapables de produire de nouvelles idées et « l'humanité ne doit aux femmes aucune idée morale, politique, philosophique; elle a marché dans la science sans leur coopération » (1988d, p. 1963-1968). Pire encore, l'infériorité intellectuelle des femmes est telle qu'il « serait peu courtois à un philosophe de s'en rapporter au jugement de la femme sur elle-même : elle ne se connaît pas, elle est incapable de se connaître. C'est à nous, qui la voyons et qui l'aimons, d'en faire l'autopsie » (1988d, p. 1957).

Enfin, les femmes étant moins intelligentes que les hommes, elles sont par conséquent moins morales dans leur action, leur infériorité intellectuelle les empêchant de discerner le bien du mal (1988d, p. 2119). Cela ferait des femmes des êtres incapables de se conformer à la morale, puisque celle-ci nous vient de la conscience de notre force et de notre raison, deux choses dont elles sont dépourvues (1988d, p. 1973). Incapable de se comprendre elles-mêmes et de voir où se trouve le bien, la seule voie pour elles est de se marier afin de se mettre sous la tutelle d'un homme qui les prendra en charge et les guidera, ce qui est leur destinée puisque leur infériorité leur insuffle naturellement un caractère soumis (1988d, p. 1974; 2119). C'est ainsi seulement que « la femme, de si peu de ressources, devien[t] un auxiliaire utile » (1988d, p. 1781).

Au final, inférieure aux hommes en force physique, en intelligence et en morale :

La femme est une réceptivité. De même qu'elle reçoit de l'homme l'embryon, elle en reçoit l'esprit et le devoir.

[...]

De là, son dévouement à l'amour; ce n'est pas seulement l'instinct de la maternité qui la sollicite, c'est le vide de son âme, c'est le besoin de courage, de Justice et d'honneur, qui l'entraîne (1988d, p. 1982).

Ainsi, les femmes aspirent au bien tout comme les hommes, mais ne peuvent l'atteindre selon l'auteur qu'à travers leur soumission à un patriarche⁶¹, d'où leur dévouement à l'amour, seule voie civilisatrice pour elles. C'est qu'incapables de discerner le bien du mal, les femmes émancipées ne peuvent aspirer à la Justice, seulement au privilège; elles ne désirent pas l'égalité avec les hommes, mais bien à les dominer (1988d, p. 1975-1976). L'émancipation des femmes revient dans cette perspective à une menace directe pour les hommes eux-mêmes. Cette perspective amène Proudhon à justifier l'usage de la violence domestique pour maintenir les femmes dans l'état de sujétion moralisatrice en dehors duquel l'auteur ne voit aucun salut pour elles (1988d, p. 1945-1948); et l'auteur d'affirmer que face à l'éventualité d'une émancipation des femmes, il préférerait les mettre en réclusion (2009b, p. 391, en note de bas de page).

Cette condition d'incapacité générale, de « non-masculinité » (1988d, p. 1947) rend les femmes vouées à l'amour, c'est-à-dire à la procréation, et donc, à la famille, la sphère d'activité domestique; selon Proudhon, une femme ne peut être que « courtisane ou ménagère » (1983c, p. 249), c'est-à-dire vertueuse au sein de la famille, ou dépravée hors de celle-ci. Accorder aux femmes un rôle dans la vie publique revient dans ces conditions à nuire à la société dans toutes ses sphères d'activité :

Irons-nous maintenant, de cet être tout entier voué à l'amour, faire un contremaître, un ingénieur, un capitaine, un négociant, un financier, un économiste, un administrateur, un savant, un artiste, un professeur, un philosophe, un législateur, un juge, un orateur, un général d'armée, un chef d'État? La question porte en elle-même sa réponse. Parce qu'elle reçoit tout de l'homme, qu'elle n'est rien que par l'homme et par l'amour, la femme ne peut aller de pair avec l'homme; ce serait une dénaturation, une confusion des sexes (1988d, p. 1983).

En un mot, laisser les femmes tenir un rôle dans l'espace public est une contradiction.

Cela place inévitablement les femmes hors société :

Voilà dans quel sens j'ai dit que l'homme et la femme *n'allaient pas de compagnie, qu'entre eux il n'y avait pas véritablement société*. Cela signifie que la femme, par nature et par destination, n'est ni

⁶¹ J'utilise ici ce terme au sens premier, celui de chef de famille, selon Proudhon nécessairement un homme. En effet, Christine Delphy montre bien que le patriarcat ne constitue pas seulement une domination des hommes sur les femmes, mais un mélange intriqué de celle-ci avec d'autres, notamment entre rangs de naissance, entre différentes capacités productives, entre générations et ainsi de suite (Delphy, 2009, p. 38-39; 85-92; 119-124).

associée, ni *citoyenne*, ni *fonctionnaire publique*; qu'elle forme avec l'homme, avec cet époux dont elle est le complément animique et physiologique, un tout en deux personnes, et, en retournant le mot de la Genèse, *ocelle* et *lui* sont une seule âme en deux corps différents (1849, p. 183)⁶².

En ce sens, les femmes ne font pas partie de la série sociale à proprement parler. C'est ce qui permet à Proudhon d'appeler à l'égalité pour tous les êtres humains sans croire se dédire, puisque l'égalité se justifie par le fait même d'appartenir à la même série, ici, la société, une série où ne figurent pas les femmes, qui se placent en quelque sorte à mi-chemin entre les hommes et les autres animaux (1849, p. 163-164; Fourn, 2011b, p. 295). Incapables de choisir par elles-mêmes, leur assujettissement à un patriarcat ne viole pas leur dignité selon Proudhon, mais les protège au contraire de la dépravation courtisane (Fourn, 2011a, p. 263). L'auteur les affirme quand même « membre[s] du corps social », mais ce n'est qu'à titre honoraire, puisqu'elles ne le sont qu'en tant que vouées à la « tyrannie du plus fort », c'est-à-dire des hommes (1988d, p. 1765; 1780).

Les femmes ne sont ainsi que le « complément » des hommes, un simple appendice à l'humanité :

La femme, jusqu'à ce qu'elle soit épouse, est *apprentie*, tout au plus *sous-maitresse* : à l'atelier, comme dans la famille, elle reste *mineure*, et ne fait point partie de la cité. La femme n'est pas, comme l'on dit vulgairement, la *moitié* ni l'égal de l'homme, mais le *complément* vivant et sympathique qui achève de faire de lui une personne : là est le principe de la famille, et la loi de la monogamie (1849, p. 431).

Néanmoins, sans une femme pour en prendre soin et porter ses enfants, un homme n'est rien, il ne peut même y avoir de Justice ou de progrès, puisque « la paternité est le moment décisif de la vie morale » (1988d, p. 2054-2055; 2076-2077; 2083). Le « véritable lot [de la femme] est d'être préposée à la garde de nos mœurs et de nos caractères, chargée de nous représenter incessamment dans sa personne notre conscience idéale » (1988d, p. 2098).

⁶² Proudhon a tenu des propos similaires en 1840, dans son premier mémoire sur la propriété, allant jusqu'à dire qu'entre hommes et femmes existe une séparation naturelle de même sorte que celle séparant les différentes espèces animales (2009b, p. 391, en note de bas de page).

2.3.1.2 Du couple à la famille

Le couple formé de l'union monogame entre un homme et une femme est à l'origine de la famille (Lalouette, 2011, p. 317-318); il constitue selon Proudhon la synthèse de l'antinomie qui oppose hommes et femmes, c'est-à-dire force et faiblesse⁶³ (1988d, p. 2100).

Pour Proudhon, la famille est un phénomène naturel (1865, p. 182). Pourtant, l'auteur refuse de ramener la chose au seul besoin physiologique et présocial de la procréation, considérant qu'elle sert avant tout la société indépendamment de l'évolution biologique de l'espèce humaine (1988d, p. 1759-1760). La seule procréation y tient tout de même un rôle fondamental. En effet, le couple ne devient famille que par la procréation; le couple ne formant pas famille, c'est-à-dire ne visant pas la procréation, est une contradiction qui mène selon l'auteur à la dépravation (1983c, p. 248). De fait, se reproduire constitue le vœu le plus cher, la « destinée » de la nature, et donc de tout être vivant (1983d, p. 67-68). Par conséquent, la procréation se fait dans l'amour et c'est cet amour qui rend la mort heureuse, qui permet « *euthanasia* », parce qu'elle permet le dépassement de la mort à travers la progéniture (1988d, p. 1760-1761); « l'amour est donc l'apogée et la consommation de la vie, l'acte suprême de l'être organisé » (1988d, p. 1761). C'est dans l'amour qu'un homme garde sa dignité dans la reproduction, qu'« il triomphe du fatalisme des sens et de la bestialité de la chair alors même qu'il en accomplit le vœu » (1988d, p. 1763). Sans amour visant à la procréation, c'est la dignité humaine elle-même qui s'efface.

Conséquemment, c'est à travers la procréation seulement que la famille, comme être collectif sérié, prend forme; le couple ne formant pas famille n'est à lui seul pas suffisant pour constituer un être collectif.

L'union de l'homme et de la femme ne constitue pas un pacte synallagmatique, dans le sens et les conditions ordinaires du contrat de mutualité, un tel pacte supposant les contractants ou échangistes respectivement complets dans leur être, semblables dans leur constitution, éclairés d'ailleurs par la Justice, au nom de laquelle ils s'associent ou traitent de la permutation de leurs services et produits. L'homme et la femme forment, au moral comme au physique, un tout organique, dont les parties

⁶³ Proudhon parle en fait de force et de beauté, mais expliciter le détail me semble inutile ici, Proudhon assimilant lui-même faiblesse et beauté (1988d, p. 2064). La beauté que voit l'auteur dans les femmes n'est autre que leur faiblesse qu'il présente sous un beau jour, un escamotage qui n'a pas su tromper ses critiques contemporaines (Fourn, 2011b, p. 301-302).

sont complémentaires l'une de l'autre; c'est une personne composée de deux personnes, une âme douée de deux intelligences et de deux volontés (1988d, p. 2077).

C'est cette « personne composée de deux personnes » qui est l'unité de la série sociale. Toutefois, à la lumière de la conception que se fait Proudhon des femmes et de leur rôle social, il serait plus juste de dire que c'est l'homme, la personne masculine complétée par une épouse et leur progéniture, qui constitue cette unité. En effet, le citoyen n'est autre que le patriarche et les deux statuts vont de pair chez Proudhon; c'est par le mariage qu'un homme devient patriarche, et par extension, citoyen (Gemie, 1996, p. 423). La famille constitue alors en quelque sorte son fief personnel, l'expression de sa personnalité, sa raison d'être (1849, p. 386). Il y reçoit le bien-être et la motivation, d'une part grâce aux soins et à l'activité ménagère de son épouse, d'autre part grâce à la joie découlant de la présence de sa progéniture (1988d, p. 1781; 2071-2074). Il en résulte selon Proudhon un droit à la famille pour tout homme (1983c, p. 256), de même qu'une hiérarchie naturelle : « de l'époux à l'épouse, la Justice a établi déjà [de par l'infériorité de l'épouse vis-à-vis de l'époux], sans préjudice pour l'amour, une certaine subordination; du père et de la mère aux enfants, cette subordination augmente encore et fonde la hiérarchie familiale » (1988d, p. 2084). La famille constitue ainsi une communauté, au sens où l'entend Proudhon, partageant tout : honneur, fortune, conscience, bonheur et malheur, par amour nuptial ou filial, dominée par son hiérarque, le patriarche, qui l'absorbe et l'exprime à travers sa propre volonté (1988d, p. 2079-2085).

Pourtant, malgré ce caractère communiste, toujours au sens où Proudhon l'entend, l'auteur n'en considère pas moins la famille comme un être collectif, bien que particulier, la famille étant le seul être collectif à ne pas être directement formé par une association sériée de citoyens-patriarches. En effet, la société et les êtres collectifs qui la composent sont autrement toujours formés par l'association sériée des citoyens-patriarches, leurs « unités sont les chefs de famille ou citoyens » (1999, p. 171). Selon Bouglé, il s'agit d'une position appuyée « sur la tradition paysanne et le souvenir du *pater familias* romain » (Bouglé, 2003, p. 91).

2.3.1.3 De la famille à la société

Néanmoins, l'existence de la famille est permise par une association indirecte de citoyens-patriarches. C'est que le couple n'acquiert son existence qu'à travers le mariage, ce dernier étant « une constitution *sui generis*, formée tout à la fois au for extérieur par le contrat, au for intérieur par le sacrement » (1988d, p. 1784). C'est lui qui fixe la destinée procréatrice du couple pour en faire une famille. Or, le contrat, de quelque nature que ce soit, est chez Proudhon fondamentalement un acte social, puisqu'il constitue la reconnaissance de l'existence d'intérêts mutuels au sein de la société (2013i, p. 30-31). Il en va de même du contrat de mariage, qui prend toute la société comme témoin, chaque membre du corps social, individuel ou collectif, reconnaissant la légitimité de l'union maritale et de sa progéniture, s'engageant par le fait même à en respecter l'exclusivité monogame (1988d, p. 1783; 2090). Cela fait de l'adultère « un crime de lèse-société » (2009b, p. 434) et le « contrat de mariage est le contrat social par excellence » (1988b, p. 664). Une association entre citoyens-patriarches opère par conséquent dans la formation de la famille, ceux-ci se reconnaissant mutuellement leur propriété et leur exclusivité sur leur fief familial respectif.

En tant que phénomène s'inscrivant dans la série sociale, la communauté familiale remplit un rôle crucial au sein de la société. En effet : « c'est parce que les hommes meurent et que les sociétés se transforment, que l'hérédité est nécessaire; c'est parce que la famille ne doit jamais périr, qu'au mouvement qui emporte incessamment les générations il faut opposer un principe d'immortalité qui les soutienne » (1983c, p. 252). L'auteur parle ici du droit d'héritage, mais son propos révèle en même temps la fonction de la famille : la perpétuation de la société en tant que lien entre les générations. Cela en fait une « nécessité sociale » (1988d, p. 1806); sans famille, la société se désagrégerait en une multitude amorphe où l'on serait seul au milieu de la multitude (1983c, p. 251). Sans cette fonction de liant intergénérationnel assuré par la famille, il est selon Proudhon impossible de rendre compte la division de l'humanité en deux sexes et la société n'est plus rien et disparaît (1983c, p. 251).

C'est aussi la famille qui prépare la venue d'une nouvelle génération. En effet, non content de guider son épouse et ses filles pour en faire des êtres moraux, le rôle du patriarche inclut aussi la diminution progressive de sa domination sur ses fils, transformant peu à peu leur piété filiale en amitié, jusqu'à en faire des hommes qui seront ses égaux dans l'espace public

et dont il sera le premier ami (1988d, p. 2084). Ainsi, dès lors que les fils ont été éduqués et peuvent participer d'eux-mêmes à la production, l'autorité que leur père exerce sur eux cesse (1983d, p. 133, 2009b, p. 426); si l'autorité a sa place dans la famille, elle ne peut servir de fondement à la vie publique : dans une société bien organisée, l'autorité « ne se retrouve entière que dans la famille, où elle est tempérée par le double amour conjugal et paternel » (1999, p. 164). Cette tempérance ne réduit en rien le caractère inégal et autoritaire de la famille, certes, mais elle implique tout de même certaines obligations de la part du patriarcat; la famille « ne l'engag[e] pas moins : il doit travailler, hors du ménage, se dévouer tout entier au bonheur matériel et moral de sa famille » (Fourn, 2011a, p. 263). Dans les mots de Proudhon : « la prévoyance est le premier devoir du père de famille » (1983c, p. 172) et « c'est un besoin d'aimer sa femme et ses enfants : c'est un devoir d'en être le protecteur et le soutien » (2009b, p. 434).

En somme, la communauté a sa place dans l'ordre des choses, mais lui permettre de sortir du cadre familial est une contradiction. Le citoyen-patriarcat agit ainsi en tant qu'interface entre deux sphères que Proudhon conçoit en rapport antinomique, la sphère publique et la sphère domestique (Fourn, 2011a, p. 272), ce qui constitue une reprise dans la dialectique sérielle des positions élaborées sur le sujet par Aristote. Ce point de vue est en directe opposition à celles du mouvement saint-simonien, en particulier de Barthélémy Prosper Enfantin qui appelait à une organisation technocratique des mariages (Mattessich, 2018, p. 71), ce qui serait pour Proudhon une contradiction, la vie publique supplantant alors la vie privée, son antithèse.

La vie publique est engendrée selon Proudhon par l'interaction inévitable des familles entre elles, puisque la procréation ne peut être incestueuse : « le croisement des familles et des races, telle est donc, selon les prévisions de la nature et la genèse de la Justice, l'origine première de la cité, la véritable base du contrat social » (1988d, p. 2090). Cela fait dire à Proudhon que « le système social repose tout entier sur la distinction des sexes » (1988d, p. 2090). Dans ces conditions, la famille est proprement « un embryon de république » (1988d, p. 2084-2086). C'est ce qui explique selon Proudhon que la monarchie figure parmi les premières formes de gouvernement apparues au cours de l'Histoire. En effet, en l'absence initiale d'une science de l'organisation de la société, on a tout naturellement transposé le pouvoir « légitime » et allant de soi du patriarcat au sein de la famille à la société entière (2009b, p. 423-424, 1988b, p. 705-707, 1999, p. 51-52). Voilà pourquoi l'esclavage, la

noblesse, le despotisme, l'aristocratie, la féodalité sont des séries artificielles, c'est-à-dire des « systèmes anormaux ou transitoires » (1849, p. 374, 2013i, p. 114) : ils sont des applications contradictoires dans l'espace public de l'idée de la famille.

2.3.1.4 Critiques

Les propos de Proudhon sur la nature des femmes et leur place dans la société ont certes de quoi choquer. Pourtant, cet aspect de sa pensée, sur lequel il est resté constant toute sa vie, n'a que rarement et récemment été mis de l'avant dans les critiques qui lui ont été adressées, et moins encore dans les textes qui lui sont plus favorables (Fourn, 2011b, p. 293; 302-303). Paradoxalement, Proudhon a de son vivant été impliqué dans de nombreux débats et polémiques sur la question. Les deux études consacrées aux femmes et à la famille dans *De la Justice*, de même que *La pornocratie* s'inscrivent en effet dans une polémique avec Jenny d'Héricourt et Juliette Adam, dite Juliette Lambert, de même que Juliette La Messine⁶⁴ (Fourn, 2011b, p. 294; Trinquier, en introduction dans Proudhon, 2013b, p. 40). Ces échanges s'inscrivent eux-mêmes dans un débat plus large opposant Proudhon à l'école saint-simonienne, qui a aussi impliqué Amantine Lucile Aurore Dupin, dite George Sand, et Marie Catherine Sophie de Flavigny, dite Daniel Stern⁶⁵ (Fourn, 2011a, p. 275). Proudhon débatta aussi du droit de vote des femmes et de leur capacité de siéger à l'Assemblée nationale en 1849 avec Jeanne Deroin et Pauline Roland⁶⁶ (Fourn, 2011b, p. 302-303). Plusieurs figures féminines de l'époque prenant part à différents courants ont ainsi croisé le fer avec l'auteur, d'Héricourt le considérant même, et ce malgré sa colère et son désaccord, comme un authentique révolutionnaire⁶⁷ (Fourn, 2011b, p. 295; 301-302, 2011a, p. 276-277).

⁶⁴ Jenny d'Héricourt était du même âge que Proudhon, née deux ans avant lui, à Besançon elle aussi. Après des études de médecine, elle était devenue sage-femme et collaborait à la *Revue philosophique et religieuse* (Trinquier, en introduction dans Proudhon, 2013b, p. 34, en note de bas de page).

Voir en particulier *Idées anti-proudhoniennes sur l'amour, la femme & le mariage* (Adam, 1868) et *La femme affranchie : Réponse à MM. Michelet, Proudhon, É. de Girardin, A. Comte et autres novateurs modernes* (d'Héricourt, 1860a, 1860b). Pour la bibliographie entière de cette polémique, voir Trinquier (en introduction dans Proudhon, 2013b).

Je n'ai pas trouvé d'indications biographiques sur Adam et La Messine.

⁶⁵ George Sand est une femme de lettres bien connue. Située au cœur de la vie culturelle française du XIX^e siècle, elle a participé à l'opposition au Second Empire, tout en étant longtemps proche personnellement et politiquement de Leroux, pour qui elle a joué le rôle de mécène.

Daniel Stern, femme de lettres elle aussi, a activement participé à la vie publique de la Deuxième République.

⁶⁶ Je n'ai pas trouvé d'indications biographiques sur Deroin et Roland.

⁶⁷ Cela n'empêchera pas Proudhon de couper court à l'échange « en lui demandant de trouver un parrain qui accepterait de la représenter dans la discussion qui les oppose, au motif qu'il ne voudrait pas se trouver en situation de "violer toutes les bienséances" en l'attaquant » (Fourn, 2011b, p. 302). Poursuivre le débat avec elle aurait *de facto* été une reconnaissance de ses capacités intellectuelles et une contradiction de toutes ses positions sur le sujet.

Ceci dit, Proudhon déteste tous les féministes, hommes ou femmes (Fourn, 2011b, p. 302), entretenant par conséquent ce genre de débats avec des hommes aussi : Fourier, qui l'a pourtant initié à la pensée socialiste, dont il demeure sous l'influence toute sa vie (Trinquier, en note de bas de page dans Proudhon, 1983c, p. 210) et qu'il renie pour avoir appelé à l'émancipation des femmes (2003c, p. 315); Victor Considerant aussi, de même que les saint-simoniens et les communistes (Fourn, 2011a, p. 294). L'une des causes du conflit qui a opposé Proudhon à Leroux et Blanc dans la Banque du Peuple concernait directement la place des femmes dans l'établissement, puisque Leroux avait des collaboratrices (2013g, p. 214). Ce dernier écrira par la suite que Proudhon ne peut plus être considéré comme un porte-étendard de la liberté, puisqu'il en exclut la moitié de l'humanité (Leroux, 2000, p. 138-139). Enfin, Joseph Déjacque dénonce vivement les positions de Proudhon sur les femmes et la famille dans une lettre ouverte qu'il lui adresse (Déjacque, 1857). Et il y en aura bien d'autres (Trinquier, en introduction dans Proudhon, 2013b, p. 41).

Le fait que Proudhon se soit opposé à autant d'hommes sur le sujet fait dire à Fourn qu'on ne peut :

Attribuer ses conceptions antiféministes à une hypothétique soumission aux préjugés de son temps, [que ce] serait mal connaître Proudhon, comme son siècle [...] : son imagination est libre. Il ne craint jamais de braver l'animadversion publique, l'impopularité, et ses prises de position sur l'infériorité naturelle de la femme sont loin d'être partagées notamment parmi les socialistes (Fourn, 2011b, p. 293-294).

Il est vrai que les penseurs socialistes et anarchistes du XIX^e siècle ont souvent été relativement favorables à l'émancipation des femmes, au moins en principe; cela fait du père de l'anarchisme une exception en la matière (Swiffen, 2018, p. 91). En effet, malgré une ambivalence généralisée et un « vide théorique » sur la question dans le mouvement anarchiste, les membres du mouvement ouvrier se rangeant derrière Proudhon n'ont à peu près rien écrit sur le sujet, ce qui laisse très peu de traces écrites d'un « anarcho-sexisme » en dehors de la pensée proudhonienne (Gemie, 1996, p. 417; 422-427).

Hauptmann considère la position de Proudhon sur les femmes en droite ligne avec celle de la tradition chrétienne (Fourn, 2011a, p. 273), une position « d'un conservatisme tatillon » (Chambost, 2013, p. 180). Rappelons à cet effet que Proudhon cite sur le sujet Louis de

Bonald pour se justifier (1983b, p. 206), ce qui le rapproche en l'occurrence des « théocrates » beaucoup plus que des socialistes (Bouglé, 2003, p. 91). Pourtant, Fourn affirme que Proudhon demeure un penseur révolutionnaire de la famille (Fourn, 2011a, p. 276). Le Bisontin soutient lui-même que la famille doit être refondée, et non pas simplement maintenue telle quelle (1849, p. 408). C'est que, selon Fourn, c'est à « l'ordre moral bourgeois » que s'en prend le père de l'anarchisme (Fourn, 2011a, p. 264) : « Qu'est-ce que le mariage, après tout, dans l'aristocratie bourgeoise? Un contrat d'affaires, une commandite à deux, où les parts sont réglées comme dans toute société de commerce » (2009a, p. 101). Fait intéressant, les instances judiciaires du Second Empire voient Proudhon du même œil : dans le procès auquel il aura à faire face après la parution de *De la Justice*, l'auteur est entre autres accusé d'attaque contre les droits de la famille et d'outrage à la morale publique et religieuse (Chambost, 2013, p. 180).

Néanmoins, selon Chambost, le procès découle plutôt d'un intérêt mutuel entre le régime impérial et l'Église dans la répression du socialisme (Chambost, 2013, p. 181). En effet, Proudhon s'attaque directement à l'Église catholique tout au long des quelque 1 700 pages de l'édition originale du texte. En comparaison, Honoré de Balzac fait publier *La femme de trente ans* dès le début des années 1840 sans que cela ne lui occasionne d'ennuis et Gustave Flaubert est acquitté en 1857 de la même accusation d'outrage à la morale publique et religieuse suite à la publication de *Madame Bovary* (Fourn, 2011a, p. 274-275). De même, considérer une position conservatrice sur la famille comme pouvant être révolutionnaire parce que s'attaquant à la morale bourgeoise pose problème, puisque cela réduit le projet révolutionnaire au seul renversement de la société bourgeoise plutôt que d'y voir l'émancipation de l'humanité.

La pensée politique constitue une discipline qui a longuement été très « androcentrique » (Lamoureux, 2013, p. 313) et le père de l'anarchisme ne sort pas de cette veine. Que l'on soit d'accord avec lui ou non, il faut admettre que la pensée de l'auteur, même dans ses aspects les moins convainquant ou les plus vieilliss, est toujours riche et originale... sauf ici, où sa position « tranche avec son esprit d'ouverture sur les autres sujets » (Collectif, 1997, p. 53). Ainsi, la réduction par Proudhon de la féminité à un appendice de la masculinité, seule porteuse de l'histoire humaine, s'inscrit directement dans une perspective androcentrique qui prend le particulier masculin en lieu et place du général, faisant des termes « homme » et « humain » des synonymes (Lamoureux, 2013, p. 315). L'autre élément faisant parfaitement

correspondre la pensée de Proudhon à la norme androcentrique traditionnelle est la séparation des espaces public et familial qu'il opère et qui a rapidement été identifiée par la littérature féministe comme schème commun servant à l'exclusion des femmes de la vie publique et à la disqualification arbitraire des enjeux féminins du politique (Lamoureux, 2013, p. 315-318). La description du contrat de mariage comme acte social fondateur chez Proudhon correspond pratiquement point par point au contrat sexuel identifié par Carole Pateman comme « substrat » du contrat social (Lamoureux, 2013, p. 318), à l'exception unique que Proudhon défend la chose, alors que Pateman la dénonce.

En somme, la seule contribution de Proudhon au sujet de la place des femmes en société se limite à une réorganisation sérielle des positions conservatrices de son temps. Cela n'empêche pas néanmoins d'y voir un peu plus qu'une simple misogynie. En effet, on peut aussi y voir une réponse à la dislocation familiale provoquée par l'industrialisation et la paupérisation, au besoin des ouvriers de retrouver une vie familiale mise à mal par les longues heures de travail passées à l'usine (Gemie, 1996, p. 423). De fait, l'émancipation des femmes est entendue par Proudhon comme la poursuite de la désagrégation libérale du lien social, l'abstraction individualiste de l'échange marchand (Mattessich, 2018, p. 70). C'est de la sorte que l'interprète Édouard Berth, qui considère que l'émancipation des femmes est une idée bourgeoise (Roland, 1992, p. 28). Selon Damien, dans sa défense de la famille patriarcale, Proudhon voit le moyen de préserver les femmes des heures de travail à l'usine autant que des grossesses trop nombreuses (Damien, en présentation de Proudhon, 2009b, p. 15). C'est d'abord contre ces phénomènes qu'il se bat, même s'il prend ici une position conservatrice pour ce faire et usant de propos « consternants pour le lecteur d'aujourd'hui » (Damien, en présentation de Proudhon, 2009b, p. 15)⁶⁸.

⁶⁸ D'autres hypothèses pourraient être avancées. On pourrait en effet voir dans la défense du contrôle masculin sur le comportement des femmes un désir de contrôle sur leur corps et, de là, sur la procréation. Proudhon réserve comme on l'a vu un rôle important à la procréation dans son analyse de la famille. De plus, l'auteur consacre un chapitre entier de la *Philosophie de la misère* à une réfutation des thèses de Thomas Malthus (1983d, Chapitre 13), une réfutation peu convaincante, le père de l'anarchisme ne réussissant pas vraiment à se distinguer des thèses de l'économiste britannique. Cela démontre néanmoins que Proudhon a, au moins pendant un temps, porté une attention particulière aux enjeux démographiques.

Une autre hypothèse relie les positions proudhoniennes sur la nature et la place des femmes en société à la pensée républicaine issue de la Révolution française, qui voyait en les femmes les gardiennes de la vertu civique, puisque ce sont elles qui élèvent les enfants, d'où le besoin de les exclure de la sphère publique afin qu'elles ne s'y corrompent pas. Cette position a notamment été défendue par Sylvain Maréchal dans un projet de loi visant à interdire aux femmes d'apprendre à lire (Maréchal, 1801).

Une critique additionnelle de Proudhon est possible, à mon sens, en retournant, en quelque sorte, la dialectique sérielle contre elle-même. En effet, j'ai soutenu au chapitre précédent que la méthode de Proudhon nous permettait de pallier certaines lacunes de sa pensée, et c'est bien le cas ici. De fait, toute réflexion philosophique n'a pour Proudhon de validité qu'en cela qu'elle suit « pied à pied » l'expérience, c'est-à-dire le monde tel qu'il est vécu et observé (1983b, p. 139-140). La réalité observée nous démontre que les femmes ne sont pas en état d'infériorité intellectuelle ou morale vis-à-vis des hommes, une observation qu'il aurait été possible à Proudhon de faire lui-même⁶⁹.

La position de Proudhon sur les femmes pourrait dès lors être tenue comme reposant sur une erreur d'observation; l'idée qu'il se fait des femmes et par extension de la famille est par conséquent tout aussi erronée. Si la famille doit réellement constituer la synthèse de deux êtres antinomiques, l'homme et la femme, la famille patriarcale n'en demeure alors pas moins une contradiction, au sens tout à fait proudhonien du terme, quoi qu'en dise Proudhon lui-même. Dans cette perspective, la défense du patriarcat apparaît comme « une anomalie dans la doctrine proudhonienne » (Gaillard, 2004, p. 44), en décalage avec l'ensemble de ses idées sociales, en particulier son amour de l'égalité, et s'apparentant sur le sujet aux positions de ses adversaires réactionnaires (Gaillard, 2004, p. 48); « Proudhon abandonne son rationalisme habituel : l'homme, avec ses problèmes intimes et son milieu familial, prend alors le pas sur l'intellectuel » (Gaillard, 2004, p. 50). La famille patriarcale que défend l'auteur apparaît alors comme un être collectif mal sérié, dans lequel l'équilibre entre la thèse et l'antithèse n'a pas encore été trouvé. C'est de la sorte qu'on peut retourner Proudhon contre lui-même.

2.3.2 Atelier et classes sociales

Pour comprendre l'analyse que fait l'auteur des classes sociales, il faut partir de la conception que se fait Proudhon de l'atelier. L'auteur n'offre jamais de définition claire de ce qu'est l'atelier, mais il est évident qu'il entend par ce terme tout lieu de production de marchandise, c'est-à-dire de biens ou de services visant à être vendus et non pas consommés au sein de la famille.

⁶⁹ À son époque, plusieurs femmes ont notamment déjà une carrière brillante dans les arts, mais il ne reconnaît pas leur talent (Chambost, 2009, p. 43; voir par exemple ses propos sur George Sand, dans Proudhon, 2013e, p. 215), sans même mentionner la contribution des femmes avec qui il débat au discours politique de son temps.

2.3.2.1 L'atelier

« L'unité constitutive de la société est l'atelier » (1983b, p. 206). Par là, il faut comprendre que l'atelier est un espace public, qu'il participe à la vie publique de la société (1983c, p. 249). En effet :

L'atelier implique nécessairement un intérêt de corps et des intérêts privés; une personne collective et des individus. De là, un système de rapports inconnus dans la famille, et parmi lesquels l'opposition de la volonté collective, représentée par le *maitre*, et des volontés individuelles, représentées par les *salariés*, figure au premier rang (1983b, p. 206).

Notons ici que ce passage tiré de la *Philosophie de la misère* décrit l'atelier dans la société actuelle du « régime propriétaire » (2009b, p. 331), c'est-à-dire du capitalisme, d'où la distinction entre « maitre » et « salariés ». L'idée pertinente ici est la distinction entre une volonté générale et des volontés particulières. En d'autres mots, la distinction entre citoyens-patriarches égaux fait en sorte qu'il existe au sein de l'atelier un rapport perpétuel entre le particulier et le général, un rapport antinomique qui n'existe pas au sein de la communauté que représente la famille⁷⁰. Plus encore, les ateliers entretiennent aussi des relations entre eux (1983b, p. 206-207), ce qui crée de nouvelles relations antinomiques, un nouveau palier dans la série sociale. L'atelier, comme la société, comme toute chose, est à la fois unité et série, selon l'angle où on le prend.

C'est la raison pour laquelle l'organisation politique de la société moderne doit se distinguer de l'organisation de la famille, bien que ce soit cette dernière qui en soit à l'origine. Dans une correspondance avec Leroux, Proudhon écrit ainsi que « combattant à la fois le communisme et l'absolutisme, deux faces corrélatives du principe d'autorité, je fais observer que, si la famille fut l'élément de la société féodale, l'atelier est l'élément de la société nouvelle », qui sera « réglée par le travail » (1983b, p. 190, 2013o, p. 277-278)⁷¹.

⁷⁰ En effet, le rapport antinomique fondant la famille est celui opposant l'homme et la femme, qui ne sont pas égaux en facultés selon Proudhon, d'où une absence d'opposition entre les intérêts généraux et particuliers dans la famille : dans la communauté familiale, tous les intérêts se réduisent à ceux du patriarche, ce qui n'est pas le cas dans l'atelier.

⁷¹ Lorsqu'il affirme que la famille a été « l'élément de la société féodale », Proudhon réfère à l'idée que la monarchie constitue une projection de l'organisation familiale dans l'espace public.

Par conséquent, c'est à travers une réorganisation du travail qu'il est possible de transformer la société, qui doit maintenant s'éloigner d'une organisation basée sur celle de la famille. Selon Damien, l'analyse par Proudhon « des transformations techniques promeut l'application productive du travail comme source et ressource du lien social : la coordination des gestes productifs associe et relie les différents acteurs, cette coopération est le paradigme d'une société 'religieuse' qui lie l'effectif et l'affectif » (Damien, en présentation de Proudhon, 2009b, p. 13). En attendant, « l'atelier, après avoir dégradé le travailleur en lui donnant un maître, achève de l'avilir en le faisant déchoir du rang d'artisan à celui de manœuvre » (1983b, p. 162). C'est que dans l'état actuel des choses, l'atelier est traversé par les contradictions du régime propriétaire.

2.3.2.2 Les classes sociales et leur lutte

La définition du concept de classe sociale n'est pas vraiment rigoureuse chez Proudhon, bien qu'il réfère à une réalité sociale concrète (Gaillard, 2004, p. 27). Selon Ansart, néanmoins, l'entièreté de l'œuvre de Proudhon s'inscrit dans, et est motivée par la lutte politique contre le régime propriétaire (Ansart, 1967, p. 4). Cet aspect de la pensée proudhonienne serait important au point où le sociologue fait du Franc-comtois un analyste de la lutte des classes, l'antagonisme déterminant la société actuelle auquel s'attaque Proudhon étant selon lui celui qui oppose le capital et le travail (Ansart, 1967, p. 4-5). Antagonisme, ou antinomie dans le cadre épistémique proudhonien. Pourtant, ce n'est pas dans ce sens précis qu'Ansart utilise ici le terme, puisqu'il affirme que cet antagonisme entre capital et travail doit être aboli (Ansart, 1967, p. 19). Je rappelle qu'une antinomie peut être dépassée par une synthèse pour Proudhon, mais jamais abolie, ce qui est le lot de la contradiction.

Proudhon ne croit pas au conflit entre les classes sociales, un point de vue à propos duquel il se permet même de livrer une leçon de morale à Marx dans leur unique correspondance (1983a, p. 326-327; Chambost, 2009, p. 44-45; Lacascade, 2002, p. 147-148). De fait, Proudhon cherche plutôt une réconciliation des différentes classes sociales, refusant de croire « que le bien des uns implique nécessairement le mal des autres » (2013n, p. 272-273) : « réconciliation, je vous dis, c'est révolution » (1868, p. 3). Tant en 1848 qu'à la fin de sa vie, Proudhon tente encore de concilier les aspirations émancipatrices des classes ouvrières au désir de conservation entretenu par la bourgeoisie, s'étant longtemps considéré comme un « médiateur » entre ces deux ensembles (1999, p. 176-177, 2003e, p. 119; Bourdeau *et al.*,

2009, p. 9). La raison en est que la société demeure une même lorsqu'elle est divisée en classes bourgeoise et prolétaire : « Ces deux classes, quoique en état flagrant d'antagonisme, constituent ensemble un organisme clos, qui agit en lui-même, sur lui-même, et par lui-même » (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 141) : le travailleur collectif, soit la société.

Qui plus est, Proudhon perçoit plusieurs catégories au sein de la bourgeoisie et du prolétariat, la dichotomie entre bourgeoisie et prolétariat lui paraissant simpliste (Gaillard, 2004, p. 29). Il parle *des* classes ouvrières, distinguant la classe ouvrière urbaine de la paysannerie, dont les conditions économiques divergentes leur font emprunter des voies sociologiques et politiques différentes (1865, p. 27). De même, la petite-bourgeoise, propriétaire de ses moyens de production mais vivant de son travail, se distingue selon lui de la bourgeoisie d'affaire et financière, qui, elle, ne vit que du travail d'autrui (Chambost, 2009, p. 44-45).

Toutes ces catégories ne sont pas factices; Proudhon les découpe en fonction de conditions économiques bien réelles et elles constituent donc des êtres collectifs, des groupes réels *sui generis*, dotés de leur réalité et de leurs particularités propres (Ansart, 1992, p. 96-97; Gaillard, 2004, p. 28). Selon Trinquier, il n'y aura pas pour Proudhon de « paradis sur terre » après la résolution factice du conflit que serait l'élimination éventuelle de la bourgeoisie (2003e, p. 93, voir NDÉ), la « Saint-Barthélemy des propriétaires » que Proudhon repère chez Marx avant de la refuser (1983a, p. 327) : « il n'est jamais entré dans ma pensée d'accuser les hommes. Ce que j'incrimine, ce sont les idées et les institutions » (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 113-114). Cette intention s'applique même à la grande bourgeoisie financière : « je n'accuse point les capitalistes; je ne me plains pas des propriétaires; je n'ai garde de condamner, comme l'a fait l'Église, les banquiers et les usuriers. Je reconnais la bonne foi de tous ceux qui profitent de l'intérêt. Je dénonce une erreur exclusivement collective » (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 179), l'usure n'étant « qu'un fait d'ignorance et de barbarie » (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 181). Proudhon ne fait donc aucunement de l'antagonisme entre classes le fondement de la société et le moteur de l'histoire, contrairement à Marx (Gaillard, 2004, p. 28-31; Marx, 1983, p. 266-269).

Cependant, pour Proudhon, le statut de prolétaire n'est pas à glorifier, mais un mal, une contradiction à abolir, au point où il vaudrait mieux que tout le monde devienne (petit)-bourgeois, c'est-à-dire propriétaire de ses moyens de production, plutôt que l'inverse en faisant de l'État leur seul et unique propriétaire (Trinquier, en introduction dans Proudhon,

2003e, p. 17). D'ailleurs, Proudhon est d'abord très circonspect quant au rôle politique des classes ouvrières, considérant longtemps qu'elles ne sont pas encore assez éduquées pour faire avancer la société en direction de la prochaine étape du progrès. La colère lui vient d'ailleurs rapidement à leur égard après la chute de la Deuxième République, ce qu'il exprime très clairement dans sa correspondance, ou dans le *Manuel du spéculateur* (2013l, 2013f; Bourdeau *et al.*, 2009, p. 24-25). Selon lui, le peuple tend au césarisme en réaction à la « liberté » bourgeoise qui l'affame (2013c, Chapitre 3) : « un empereur, pour le paysan et l'ouvrier, est une sûreté contre le bourgeois » (2009a, p. 116). C'est cette perception populaire qui a selon lui permis le coup d'État du 2 décembre; pour Proudhon, la démocratie est d'abord et avant tout un effort d'éducation du peuple, puisque ce dernier suit, dans ses aventures révolutionnaires, les « élites » sorties de son sein, soit la bourgeoisie (2013c, p. 83; Chambost, 2009, p. 209-210).

La corruption (au sens premier de perte ou dégradation de ses propriétés intrinsèques) de la bourgeoisie sous le Second Empire, période de développement et de financiarisation rapide du capitalisme en France, va cependant profondément dégoûter le Franc-comtois (Bourdeau *et al.*, 2009, p. 20-21; Chambost, 2009, p. 213). Cela lui fait revoir ses positions au point où il affirme à la toute fin de sa vie que la bourgeoisie, dégénérée, n'a plus de rôle historique à jouer (1865, p. 68-70; Bourdeau *et al.*, 2009, p. 13-15). Elle en avait un, pourtant, qui consistait à accomplir l'idéal de 1789, mais par appât du gain et par amour de ses privilèges, elle n'a pas voulu l'accomplir (2009a, p. 81-83). La déchéance est telle que « les prodigalités, les dilapidations, les anticipations, qui amenèrent la chute de la monarchie en 89, amèneront tôt ou tard la faillite de la bourgeoisie » (2009a, p. 83). C'est donc, dans les derniers mois de sa vie, aux classes ouvrières, qui selon lui s'éveillent et prennent conscience de leur idée, de mener la Révolution, leur éducation leur permettant selon lui maintenant de prendre leur place dans la société (1865, p. 19-22); « le grand conciliateur de la bourgeoisie et du prolétariat [a] cédé le pas au défenseur de la classe ouvrière » (Bourdeau *et al.*, 2009, p. 13).

Cet espoir retrouvé dans le prolétariat ne change cependant pas la position de Proudhon quant à la lutte entre classes : « l'ouvrier enveloppe de sa haine socialiste tout ce qui dépasse sa condition, et qu'il est accoutumé, sans justice, mais par la faute des classes supérieures, à regarder comme ennemi » (2009a, p. 84). Cette lutte, cette inimitié entre classes ne sont encore que des illusions pour l'auteur; la réconciliation entre elles demeure possible, et ce, même si « la scission entre la bourgeoisie et le prolétariat, de jour en jour plus apparente, est,

on peut le dire, irrévocable » (2009a, p. 84). De fait, Proudhon croit que les réformes nécessaires à l'émancipation des classes ouvrières vont aussi dans le sens des intérêts de la petite bourgeoisie, sont les mêmes que la condition petite-bourgeoise demande pour assurer sa liberté : « leurs intérêts, différents à la superficie, sont au fond solidaires » (2009a, p. 115-116). Ainsi :

Qu'elle [la bourgeoisie] rende son âme en paix! L'avènement de la plèbe n'aura pas pour résultat de l'éliminer, en ce sens que la plèbe remplacerait la bourgeoisie dans sa prépondérance politique, par suite dans ses privilèges, propriétés et jouissances, pendant que la bourgeoisie remplacerait la plèbe dans son salariat. [...] Toutes deux doivent s'absorber réciproquement dans une conscience supérieure; et le jour où la plèbe, constituée en majorité, aura saisi le pouvoir et proclamé, selon les inspirations du droit nouveau et les formules de la science, la réforme économique et sociale, sera le jour de la fusion définitive (1865, p. 70).

Ces propos sont écrits quelques mois seulement avant la mort de l'auteur, mais font apparaître une absorption réciproque des classes ouvrières et bourgeoises.

Selon Proudhon, les « gros intérêts » de la bourgeoisie d'affaire et financière ne correspondent pas aux intérêts généraux, ce qui la distingue de la petite bourgeoisie industrielle (2013d, p. 314). Proudhon espère conséquemment ardemment éliminer les abus de la bourgeoisie d'affaires et financière, mais tout autant de rallier la petite bourgeoisie à la cause populaire (Chambost, 2009, p. 44-45). En somme, la grande bourgeoisie d'affaire et financière est en contradiction avec la société, une condition qui se doit de disparaître, tout comme le statut de prolétaire, deux conditions que l'auteur identifie comme les « deux maladies les plus anciennes de la civilisation » (1983b, p. 106).

Bien que tous deux des êtres collectifs réels, grande bourgeoisie et prolétariat ne sont donc pas moins voués à disparaître en s'absorbant mutuellement. Cela révèle qu'ils ne participent pas à une antinomie, puisque la synthèse de cette dernière les mettrait en équilibre plutôt que de les faire « s'absorber réciproquement dans une conscience supérieure » (1865, p. 70). Pourtant, « dans la société actuelle, le progrès de la misère est parallèle et adéquat au progrès de la richesse » (1983b, p. 57), l'enrichissement de la grande bourgeoisie faisant la misère du prolétariat, et ce, en proportion directe; il y a donc bel et bien rapport antinomique à l'œuvre ici, mais il oppose capital et travail, plutôt que les êtres collectifs que sont la bourgeoisie et le prolétariat; ces deux classes ne sont que deux contradictions qui découlent de cette

antinomie⁷². C'est conséquemment en dépassant celle-ci, c'est-à-dire en réorganisant l'atelier pour mettre fin au régime propriétaire et créer l'équilibre qu'il sera possible de réaliser, « comme disait Fourier, l'Harmonie universelle » (1988a, p. 50) qui émancipera la classe la plus nombreuse et la plus pauvre. Ceci fait, grande bourgeoisie et prolétariat cesseront de coexister, se seront absorbés « réciproquement dans une conscience supérieure », un être collectif nouveau et distinct, la société réconciliée.

En somme, les critiques de Proudhon du système capitaliste ne portent pas tant sur son organisation en deux classes sociales antagoniques que sur l'impossibilité de ce système à permettre un rapport de Justice au sein de la société.

⁷² On verra cette antinomie entre capital et travail en détail dans la troisième partie. Pour l'instant, il suffit de comprendre qu'elle est liée à l'organisation économique de la société, dont découlent les contradictions que sont prolétariat et bourgeoisie.

CHAPITRE TROIS

LA JUSTICE COMME FORCE D'ÉQUILIBRE

La théorie proudhonienne de la Justice a une valeur épistémique autant que normative, fortement liée à la conception que l'auteur se fait des idées et de leurs rapports, c'est-à-dire, en somme, à l'existence elle-même. De fait, c'est pour Proudhon la Justice qui donne sens à l'univers et qui jalonne la marche du progrès humain; elle est l'idée suprême, qui détermine toutes les autres (Jourdain, 2009, p. 13) : « la justice est l'astre central qui gouverne les sociétés, le pôle sur lequel tourne le monde politique, le principe et la règle de toutes les transactions » (2009b, p. 146)⁷³, c'est-à-dire de tous les rapports. La Justice imbibe ainsi l'ensemble de l'œuvre proudhonienne, dont elle est « l'axe fondamental » (Jourdain, 2009, p. 13); il n'est pas un ouvrage, pas un concept, pas une position qui n'y soit directement relié, explicitement ou non. La Justice est l'objectif ultime sur lequel repose l'ensemble de l'œuvre et des propositions proudhoniennes (Lalouette, 2011, p. 312).

Pourtant, l'auteur ne définit le concept que tardivement, dans *De la Justice*, initialement paru en 1858. Invoquée dans tous les ouvrages de Proudhon, la Justice est souvent mal cernée. Les différents fragments la concernant sont néanmoins cohérents les uns avec les autres et s'insèrent dans la vision plus tard explicitement exposée dans les études sur la Justice. De fait, selon Jacqueline Lalouette, les différentes définitions qu'offre Proudhon de la Justice tout au long de son œuvre se complètent plus qu'elles ne se contredisent (Lalouette, 2011, p. 312-313).

Je procéderai ici à la présentation de la Justice dans la pensée de Proudhon en la situant dans ses aspects ontologiques et épistémiques. Puis, je décrirai son rôle social, ce qui me permettra

⁷³ Si l'auteur écrit généralement le terme avec une lettre majuscule, il existe quelques ouvrages où ce n'est pas le cas, comme ici, dans *Qu'est-ce que la propriété?* Il ne faut cependant pas y voir un changement de positionnement ou de définition, comme ce chapitre permettra de le comprendre.

d'en définir le contenu. Je terminerai ce chapitre en présentant son rôle comme force agissante à travers l'histoire humaine.

3.1 Rôle ontologique et épistémique de la Justice dans la pensée proudhonienne

On a vu que la synthèse des idées antinomiques doit se faire selon Proudhon par leur mise en équilibre; or, cet équilibre demeure à définir précisément. Ainsi, même en fondant la réflexion sur l'observation de rapports afin d'y déceler des antinomies, l'esprit peut encore errer, car la dialectique sérielle n'est pas une science à proprement parler; ce n'est qu'une méthode « sommaire et idéelle » (1849, p. 124). Elle nous donne les règles pour établir les formules correctes, mais encore faut-il connaître les données à traiter. De fait, il existe une infinité de rapports possibles entre les choses (1988a, p. 37). Parmi ces rapports, il faut déterminer celui qui puisse servir de critérium de certitude, sorte d'étalon de mesure philosophique qui donne le plan de l'édifice tant scientifique que social, nous permettant alors de comprendre le système de l'univers (1988a, p. 30-31).

Dans le cadre de la pensée proudhonienne, c'est la Justice qui tient ce rôle de critérium; sans compréhension de ce que constitue la Justice, il est impossible à une société d'échapper à la contradiction (2009b, p. 146).

3.1.1 La Justice comme force universelle

Proudhon cherchait déjà un critérium de certitude en 1841 (2013i, p. 102-104), un critérium qu'il identifie plus tard nommément comme étant la Justice. Elle est le principe central, l'« Idée princesse [...] qui régit à la fois le monde de la création et le monde de la philosophie [...] sur laquelle ils construisent l'un et l'autre » (1988a, p. 40).

La raison en est que la Justice constitue le fondement des lois de l'univers, dont le monde social n'est qu'une facette et non un élément séparé. Pour Proudhon, Thémis ne tient pas seulement un ensemble d'intérêts opposés sur les plateaux de sa balance, mais bien les sociétés entières, c'est-à-dire l'humanité dans son ensemble, de même que les corps célestes, les atomes, les écosystèmes : la totalité de l'univers. La Justice ne se situe conséquemment

pas seulement dans les institutions juridiques, comme les tribunaux ou les parlements : « sa formule régit le monde entier » (1988a, p. 43-44).

Cela fait que la Justice est à portée universelle, déterminant chaque aspect de la réalité :

La Justice prend ainsi différents noms, selon les facultés auxquelles elle s'adresse. Dans l'ordre de la conscience, le plus élevé de tous, elle est la JUSTICE proprement dite, règle de nos *droits* et de nos *devoirs*; dans l'ordre de l'intelligence, logique, mathématique, etc., elle est *égalité* ou *équation*; dans la sphère de l'imagination, elle a nom *idéal*; dans la nature, c'est *l'équilibre*. À chacune de ces catégories d'idées ou de faits la Justice s'impose sous un nom particulier et comme condition *sine qua non* (1988a, p. 44).

Il s'agit ici d'une position très forte de la part de Proudhon. L'univers a un sens pour l'auteur, et ce sens, c'est la Justice qui l'incarne, véritable force inscrite au sein du monde matériel et agissant sur lui (1988a, p. 499; Jourdain, 2009, p. 13), au même titre que la gravité ou l'électromagnétisme. Dans la pensée proudhonienne, la Justice est la force suprême qui détermine l'équilibre entre les multiples forces qui façonnent l'univers.

Ainsi, si les idées sont déjà contenues dans les formes de l'univers, c'est l'idée de Justice qui est le premier déterminant des unes comme des autres (1988a, p. 44-45) et donc, par extension, le premier déterminant de tout ce qui existe, y compris la Justice elle-même :

En effet, la Justice, ou mieux la raison, la droite raison [...] étant tout à la fois primordiale et compréhensive au suprême degré, est à elle-même son principe, sa mesure et sa fin, en sorte que pour le philosophe, le principe critique et le principe organique ou téléologique est le même. D'où résulte que le dernier mot de la philosophie, son but constant, est de réaliser, par la synthèse des connaissances, l'accord entre l'homme et la nature, soit, comme disait Fourier, l'Harmonie universelle. Il n'y a rien au-delà (1988a, p. 50).

C'est ce qui fait de la Justice le critérium de certitude, qui permet d'atteindre le vrai et le beau :

Le beau est le resplendissement du vrai. [...] Mais comment se forme en nous cette idée de la beauté? [...] : par la Justice. Le but de l'art, disait Raphaël, est de rendre les choses, non point telles absolument que les pose devant nous la nature, mais telles qu'elle les aurait dû faire, et que nous découvrons, en l'étudiant, qu'elle tend à les faire sans y parvenir jamais. [...] Toutes les fois que l'être, dans sa réalité,

se rapproche en quelque chose de son idée, il devient beau, il resplendit, et, sans sortir de ses limites, il prend un caractère d'infini. Justesse dans la forme et dans l'expression. Justice dans la vie sociale : la loi est toujours la même. [...]

Parlerons-nous de la politique et de ses pondérations? De l'économie politique, de la division sans fin des fonctions, de l'équilibre des valeurs, du rapport de l'offre à la demande, du commerce et de sa balance? De même que la notion de justesse, c'est-à-dire de Justice appliquée à la forme des choses, est la transition entre le réel et l'idéal, de même la notion économique de valeur à la fois objective et subjective, et toute de Justice, est la transition entre le monde de la nature et le monde de la société (1988a, p. 46-47)⁷⁴.

Le vrai et le juste se confondent, pour l'auteur, ce qui est vrai est juste, et inversement. Science et normativité ne sont pour lui qu'une seule et même chose, puisque la fonction du progrès est d'améliorer la condition humaine par l'abolition des contradictions de la société, c'est-à-dire par la science, la découverte de ce qui constitue la vérité. Pour Proudhon, le factuel et le normatif ne peuvent donc être distingués (1988a, p. 49). C'est de la sorte que la Justice, d'abord force universelle, s'applique aux affaires de la société autant qu'aux formes matérielles de l'univers.

3.1.2 Justice et dialectique

En ce sens, le mot équilibre est simplement le « nom scientifique » de la Justice (Gaillard, 2004, p. 44). Cela nous révèle le but de la philosophie, de la science :

D'apprendre à l'homme à penser par lui-même, à raisonner avec méthode, à se faire des idées justes des choses, à formuler la vérité en jugements réguliers, le tout afin de diriger sa vie, de mériter par sa conduite l'estime de ses semblables et la sienne, et de s'assurer, avec la paix au cœur, le bien-être du corps et la sécurité de l'esprit (1988a, p. 30).

L'objectif concret de la philosophie est donc l'acquisition de la connaissance afin de mettre en œuvre la Justice, c'est-à-dire, au fond, de découvrir ce qu'est la vie bonne. En prenant la Justice comme critérium de certitude, la règle des actions apparaît identique à celle de la compréhension. La science peut alors formuler avec assurance des énoncés descriptifs autant que normatifs. Le sous-titre de l'ouvrage de Proudhon sur le sujet, *Étude de philosophie*

⁷⁴ On se rappelle que la conformité d'une chose à son idée ne peut jamais être parfaite ou complète selon Proudhon, perpétuellement en construction (1988a, p. 183). Je rappelle aussi avoir mentionné au premier chapitre l'existence d'une science de l'esthétique pour Proudhon; en voici les fondements : plus une chose s'approche concrètement de sa forme idéale, plus elle est belle.

pratique, n'est donc pas fortuit; l'auteur affirme bel et bien que la Justice peut être utilisée comme guide intellectuel pour comprendre l'ensemble de la réalité, et de là, agir sur elle, progresser.

Pour comprendre le monde objectif qui nous entoure et découvrir ce qu'est la vie bonne, il faut placer la Justice au centre de la dialectique sérielle. La raison en est que c'est la Justice qui permet la résolution des antinomies par leur synthèse, conçue comme un équilibre entre les forces antagoniques que sont la thèse et l'antithèse⁷⁵ (1988a, p. 43). De là, il nous est possible de comprendre la totalité de l'existence :

Ainsi tout s'accorde à nous donner la loi d'égalité : jurisprudence, économie politique, psychologie. Le droit et le devoir, la récompense due au talent et au travail, les élans de l'amour et de l'enthousiasme, tout est réglé d'avance sur un inflexible mètre, tout relève du nombre et de l'équilibre (2009b, p. 392).

3.1.3 Justice et nature humaine

On peut conclure de ce qui précède que l'accomplissement de la Justice est assimilable au progrès, la philosophie étant la compréhension progressive du rapport entre les choses, c'est-à-dire, au bout du compte, de la Justice, règle de ces rapports. C'est ainsi que « le progrès, la grande loi de l'humanité, n'est autre chose que cette transformation incessante du bien en mal, et du mal en bien » (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 177), une compréhension toujours plus exacte de ce qu'est la Justice. Par conséquent, il existe une science objective de la Justice.

Cette science évolue d'ailleurs comme toutes les autres : les erreurs font souffrir l'être humain et le poussent au progrès. En effet, violer la Justice, dans l'un ou l'autre de ses champs d'application, c'est aller à l'encontre des lois qui régissent l'univers. Ainsi « tout crime et délit, toute corruption publique et privée, tout privilège de corporation, tout arbitraire dans le gouvernement, est pour le peuple une cause immédiate de paupérisme et de deuil » (1988a, p. 57) : une contradiction qui provoque la souffrance. De fait, toute violation de la Justice, c'est-à-dire de l'équilibre entre forces antagoniques participant à un rapport

⁷⁵ Je précise ici que seules les idées peuvent être en rapport antinomique; les choses en lesquelles elles s'incarnent, lorsqu'elles s'opposent, sont quant à elles en rapport antagonique, dans le cas d'un conflit, par exemple. Le rapport antinomique est toujours lié à la nature des choses et de leurs idées mêmes, alors qu'un rapport antagonique peut découler des simples circonstances, voire d'une contradiction, comme c'est le cas de l'antagonisme existant entre classes ouvrières et bourgeoisie.

antinomique, engendre pour Proudhon le désordre dans la société de la même manière qu'une erreur de calcul dans le plan d'un édifice ou d'un pont entraîne sa ruine. La Justice a ainsi dans la société pour fonction de protéger la « félicité publique » contre les « incursions de l'égoïsme » (1988a, p. 57), c'est-à-dire d'éviter les déséquilibres, tout comme la justesse des calculs en ingénierie évite les déséquilibres dans une construction. Cela fait de l'être humain, sommet de la création, un être moral, chez qui le désir de Justice est inné, c'est-à-dire spontané, découlant de sa propre nature; sa conscience, plus que son intelligence ou son imagination, est ce qui le rapproche de Dieu (1988a, p. 47). La moralité n'est rien d'autre que le sentiment inné que ressentent les êtres humains de l'existence de la Justice (1988a, p. 143). *La nature humaine, pour Proudhon, c'est donc d'abord et par-dessus tout la Justice*, ce qui revient à dire que la nature humaine est sociale, la Justice constituant la règle des rapports et l'idée de la série sociale.

Ceci n'exclut pas d'autres traits propres à la nature humaine, en particulier la tendance au progrès, comme on l'a déjà vu, ou la liberté et le travail, comme on le verra plus tard. Simplement, la Justice y est suprême et déterminante, comme dans le reste de l'univers, ce qui implique que, comme force universelle s'exprimant en l'humanité, elle représente une faculté positive de l'âme (1988b, p. 689).

La Justice est la loi fondamentale de l'Univers; elle a son incarnation dans la conscience. Immanente à l'humanité, c'est par elle que l'Humanité se produit et se développe; par elle que l'Humanité se constitue, se renouvelle, se répare; c'est pour la définir par la parole, pour la réaliser dans ses institutions, que l'homme va d'hypothèse en hypothèse et que l'État oscille de révolution en révolution; en sorte que l'histoire n'est elle-même qu'une exposition de la loi morale, un drame judiciaire. (1988b, p. 749-750).

La Justice est ainsi proprement une faculté de l'âme humaine tout autant qu'une idée, c'est-à-dire le marqueur d'un rapport, d'une équation (1988a, p. 303), « un aspect subjectif et objectif, idéal et réel, individuel et universel » (Jourdain, 2009, p. 15).

Par conséquent, la Justice est chez Proudhon à la fois le moyen, le principe et la fin de la vie. L'accomplir est le but de l'existence humaine, ce qui nous rend le plus heureux, puisque par là nous nous accordons le plus avec nous-mêmes, avec notre nature. Elle est suprême, déterminant toute chose existante, mais n'est déterminée par rien, *pas même par la liberté* (1865, p. 132, 1988a, p. 51-52; 65). Conséquemment, elle ne peut souffrir de compromis; une

chose est juste ou elle ne l'est pas, et sacrifier la Justice, à quoi que ce soit, revient automatiquement à s'exclure « de la communion du genre humain » (1988a, p. 52), c'est-à-dire à se placer hors société, puisque c'est rompre la règle des rapports, une contradiction.

3.2 Le contenu de l'idée de Justice

Voyons maintenant comment la Justice s'incarne dans la société : quel est son contenu concret?

3.2.1 Mœurs et dignité

Comme on l'a vu plus haut, on peut assimiler l'accomplissement de Justice à la vie bonne, ce qui renvoie nécessairement aux mœurs.

D'après l'étymologie, les mœurs seraient les *façons*, *allures* et *tournures* des êtres vivants, tant individus qu'espèces, dans leurs pensées, leur langage, leurs relations, leurs amours, en un mot dans tous les *actes de* leur vie.

J'entends donc par *mœurs*, les conditions formelles de la vie, dans tous ses états et rapports. De même que l'être ne peut se concevoir sans attributs, l'âme sans facultés, la substance sans modes, la science sans méthode; ainsi la vie, manifestée dans l'individu ou dans le groupe, ne se conçoit pas non plus sans conditions; et tout être vivant, qu'il soit homme ou bête, par cela seul qu'il vit, a nécessairement des mœurs (1988a, p. 140).

Les mœurs représentent donc l'incarnation concrète de l'idée d'un être, individuel ou collectif; c'est sa forme réelle, la forme particulière d'expression de sa loi. Par conséquent, « qui ne connaîtrait pas les mœurs de l'homme, eût-il d'ailleurs la plus parfaite connaissance de son organisme, ne saurait rien de l'homme » (1988a, p. 164).

Néanmoins, « les modes du sujet, individuel ou collectif, dépendant à la fois de sa constitution intime et du milieu où il est appelé à vivre, il en résulte que chez des sujets de même espèce, les mœurs peuvent être, en quelque chose, différentes » (1988a, p. 140). Ainsi, « la variété des mœurs est infinie, parmi les nations » (1988a, p. 145), quoiqu'il existe une constante :

Quelle que soit la variété des mœurs, il existe chez tous les êtres moraux un trait dominant, par lequel se manifeste ce qu'on nomme le caractère, et qui consiste en ce que le sujet, s'honorant lui-même et avant tout autre, affirme, avec plus ou moins d'énergie, son inviolabilité parmi ses pairs, son accord avec lui-même, et sa suprématie sur tout le reste. C'est ce que nous appellerons, si vous voulez, la *dignité*. Sans dignité, point de mœurs (1988a, p. 140-141).

Les « mœurs forment [donc] l'essence du sujet; elles constituent sa dignité » (1988a, p. 164); l'accord d'un être individuel ou collectif avec lui-même, sa « suprématie », c'est-à-dire, au fond, le respect qu'il ressent pour lui-même, le pousse à défendre l'intégrité de ses mœurs, qui n'est autre que l'intégrité de son être lui-même, de son mode d'existence : c'est la mise en œuvre particulière de son idée, de sa loi. Cette notion de dignité, propre à tous les « êtres moraux », c'est-à-dire aux êtres humains, est centrale dans la définition proudhonienne de la Justice.

La dignité représentant l'accord d'un être individuel ou collectif avec lui-même, elle est ainsi nécessaire à sa félicité (1988a, p. 141). De fait, point de bien-être possible lorsqu'on se trouve en conflit avec soi-même :

Tous les êtres, individus ou sociétés, tendent par la spontanéité de leur vie à faire prévaloir leur dignité dans toutes les circonstances où elle se trouve engagée, et conséquemment à maintenir l'intégrité de leurs mœurs : il implique contradiction qu'un sujet lutte contre ses modes essentiels, et soit foncièrement méchant (1988a, p. 141).

Mœurs, dignité et félicité sont donc selon Proudhon nécessairement liées, ce qui nous permet d'identifier un bien et un mal objectifs en fonction de notre bien-être ou de notre mal-être, respectivement « ce qui revient à dire que la dignité du sujet constitue pour lui une loi positive, ayant pour sanction le bonheur, s'il y obéit; la souffrance, s'il la viole » (1988a, p. 141). Ce n'est là, en termes moraux, qu'une reprise de l'épistémologie de l'auteur : lutter contre son idée, sa loi, c'est lutter contre soi-même, contradiction provoquant la souffrance, voire la mort.

Proudhon établit ainsi une science objective des mœurs en se fondant sur le bien-être ou le mal-être ressenti, individuellement ou collectivement : « On appelle *éthique* ou *morale* la science des mœurs, c'est-à-dire, des conditions formelles de la vie humaine et de sa félicité. C'est la science du *bien* et du *mal* » (1988a, p. 143), soit la science de la Justice elle-même.

Pour l'auteur, la morale constitue une science aussi objective et certaine que la physique ou l'économie, considérant même qu'avec les mathématiques, elle forme les deux sciences les plus rigoureuses (1995, p. 57), parce qu'elle repose sur une nature humaine objective, s'inscrivant elle-même dans la nature de l'univers, qui détermine ce qui engendre objectivement la félicité ou la souffrance, et donc ce qui est bien ou mal (1988a, p. 141).

Il arrive cependant que des accidents ou des complications rendent difficile la production de « justes mœurs », c'est-à-dire de mœurs favorisant la félicité, voire que cet état de mauvaises mœurs se développe au point d'en devenir irrémédiable (1988a, p. 141-142). Après tout, la voie du progrès, si naturelle qu'elle soit, n'est pas facile à suivre :

Rien n'est simple, coulant, aisé à comprendre et à suivre comme l'arbitraire; rien au contraire de plus difficile à atteindre que la justice et la vérité. Il faut un effort continu de l'esprit pour devenir philosophe, un dévouement énergique de la volonté pour rester honnête homme, tandis que l'ignorance et l'immoralité vont d'elles-mêmes (1995, p. 34).

En somme, le progrès, si naturel et obligé qu'il soit, doit lutter contre une sorte d'inertie; il représente un effort et ne va pas de soi. Autrement, il se ferait instantanément, sans résistance aucune : tout serait toujours parfaitement conforme à son idée; il n'y aurait en fait pas de progrès. Par conséquent, l'action humaine « excède toujours le droit positif, et c'est par cet écart que naît le mouvement historique impulsé par la liberté et la morale humaine » (Jourdain, 2009, p. 15).

Proudhon affirme cependant que même en situation de mauvaises mœurs irrémédiables, la dépravation doit être comprise comme un état malheureux, comme une maladie incurable, mais pas comme une « seconde nature » (1988a, p. 142) : l'être humain, même lorsqu'il est dépravé, reste moral par nature. Simplement, rien ne correspond jamais parfaitement à son idée; des « anomalies » sont donc possibles (1988a, p. 142).

Tous les individus dont se compose la société sont, en principe, de même essence, de même calibre, de même type, de même modèle : si quelque différence entre eux se manifeste, elle provient, non de la pensée créatrice qui leur a donné l'être et la forme, mais des circonstances extérieures sous lesquelles les individualités naissent et se développent (1988a, p. 449).

Cela n'empêche pourtant pas que, de par la loi positive de son bien-être, l'être humain tend naturellement aux justes mœurs, à la Justice; c'est son idée, sa loi. Simplement, il lui faut atteindre la Justice en suivant la voie du progrès; elle ne lui est pas donnée d'avance, la seule part innée étant la moralité, soit le sentiment qu'il existe une Justice dont il nous faut découvrir le contenu (1988a, p. 123).

3.2.2 Justice et rapport social

Chez Proudhon, société, « le but suprême de la création » (1988d, p. 1759), et Justice, qui en est le premier déterminant, vont nécessairement de pair, la Justice étant l'idée formant la série sociale (1988b, p. 702); sans elle, pas de société possible, puisque c'est elle qui donne consistance aux rapports sociaux : « si [...] j'aperçois un homme luttant contre les flots, suis-je obligé de lui porter secours? — Oui, j'y suis obligé, sous peine de me rendre coupable envers lui de lèse-société, d'homicide » (2009b, p. 375). De fait, « le devoir de l'associé est absolu » (2009b, p. 375). C'est par la Justice que le rapport social prend la forme d'un engagement mutuel. Cette obligation, même mutuelle et égalitaire, pose cependant problème.

En effet, la mise en relation incontournable des dignités constitue le problème même de la Justice, puisqu'« il arrive tous les jours, que les intérêts, tant individuels que collectifs, malgré la sympathie qui rapproche les êtres de même espèce, soient en opposition diamétrale » (1988a, p. 145). Comment dès lors concilier les mœurs de tous les êtres, dont la règle « reste la même, la félicité » (1988a, p. 145)? C'est toute la question du rapport entre les parties et entre les parties et le tout qui ressort ici : « le problème de la Justice résulte de l'opposition des intérêts : la Justice est le principe qui est présumé les concilier » (1988a, p. 245). Proudhon pose donc ici la question de la vie collective.

3.2.2.1 Libéralisme, communisme et « troisième voie »

Deux voies ont selon l'auteur été proposées pour résoudre les difficultés liées à la vie collective.

La première est celle de la communauté, que Proudhon définit comme une absorption du particulier par le général, une dissolution de l'individu dans le groupe, qui en vient à être le seul acteur social (1983d, p. 8-9). L'être collectif que constitue la communauté n'est alors

plus sérié, en relation constante avec ses parties constituantes, mais est plutôt un bloc monolithique (1983d, p. 43, 1988a, p. 151), une forme d'absolu. Dans ces conditions, la société est privée de ses forces vives et végète, s'atrophie sans possibilité de progrès (1988a, p. 147). C'est une contradiction, contraire à la nature humaine, contraire à la liberté (1983d, p. 14-16, 19). Pire encore, elle ne permet même pas l'égalité, puisqu'elle est nécessairement dirigée par un chef, un « hiérarque » qui seul dispose de la liberté et de la dignité, bénéficiaire privilégié des biens mis en commun, voire des femmes elles-mêmes (1983d, p. 10; 26-28, 1988a, p. 151). C'est l'option du communisme et de la religion, une tyrannie, mais non une association, qui tranche le problème sans le résoudre et qui implique contradiction, puisqu'il est impossible de libérer le groupe en asservissant les personnes qui le composent (1988a, p. 146-147). De fait, la communauté se justifie par l'idée qu'il est nécessaire, pour empêcher l'avilissement qui se produit hors de la société, d'assimiler et de soumettre toute personne au groupe, qui, en principe, est seul à posséder des droits et une dignité; les personnes n'ont plus que des devoirs (1988a, p. 146)⁷⁶. Pour Proudhon, un tel discours n'est qu'une hypocrisie visant à camoufler et justifier la tyrannie, qu'elle soit d'origine chrétienne ou socialiste⁷⁷.

L'autre option est celle de l'individualisme, de la « liberté illimitée », conçue comme un laisser-faire, laisser-passé, chacun chez soi et chacun pour soi (1988a, p. 147). Dans cette perspective, les intérêts de tous les individus sont identiques, se réduisant à l'absence de contraintes dans la recherche du gain individuel, l'harmonie s'instaurant naturellement entre les comportements particuliers dès lors qu'ils ne sont pas contraints; le conflit ne découle alors que d'une interférence illégitime de l'autorité dans l'activité privée (1988a, p. 147). C'est la perspective libérale.

Comme la communauté, l'individualisme ne permet selon Proudhon pas de solutionner le problème, puisqu'il ne fait que le nier (1988a, p. 147). Pour les « libertaires »⁷⁸, il n'y a pas

⁷⁶ Si ces éléments semblent viser plus particulièrement Cabet ou le mouvement babouviste, c'est là selon Proudhon l'idée même du communisme, qui ne peut donc y échapper qu'en luttant contre sa propre loi, c'est-à-dire par la contradiction. C'est donc dire que selon Proudhon, les communistes n'aspirent pas à la dissolution de la personne dans le groupe et à la communauté des femmes ne comprennent pas leur propre idée.

⁷⁷ En effet, Proudhon ne rate pas une occasion d'accuser ses adversaires communistes d'hypocrisie, de débauche et de vol, que les communistes en question soient chrétiens, comme dans le cas des communautés religieuses (par exemple 1988a, p. 425-426, 1988b, quatrième étude, Chapitres 4-5), ou socialistes (par exemple 1983d, Chapitre 12).

⁷⁸ Précisons que Proudhon emploie ici le terme « libertaire » pour référer à la pensée libérale. L'auteur y réfère ailleurs par d'autres termes, comme « idée bourgeoise » (1865, p. 59), « économie politique » (1983b, p. 92) ou « routine propriétaire » (1983b, p. 92). De même, s'il lui arrive de référer à l'économie politique sous le terme de l'économie « purement libérale » (1865, p. 104; 128), il emploie généralement le terme « libéral » dans un

besoin de Justice puisqu'il n'y a aucun conflit fondamental, la seule vertu étant alors « l'égoïsme bien entendu » et l'organisation sociale se résumant au déploiement de la liberté individuelle (1988a, p. 147). Selon l'auteur, cette perspective n'est qu'une pétition de principe, puisqu'elle suppose l'harmonie complète des intérêts, chose qui n'existe pas dans les faits et qu'il revient justement à la nature humaine d'accomplir perpétuellement et imparfaitement, suivant les contextes (1988a, p. 148). Proudhon souligne d'ailleurs que l'utopie communiste trouve des dévots pour la mettre en pratique sous une forme ou une autre, alors que l'utopie « libertaire » reste sans application (1988a, p. 149), tout simplement parce qu'il est impossible de la mettre en œuvre. Dans cette perspective, le libéralisme n'est même pas une contradiction; c'est tout simplement une chimère, impossible à observer dans la réalité, même imparfaitement : c'est la plus utopique des utopies.

L'auteur rejette également les deux voies qu'il identifie et qui reposent l'une entièrement sur le groupe et l'autre entièrement sur l'individu : « une Justice qui se réduit pour l'homme à l'obéissance ou à l'utilité sort de la vérité : c'est une fiction » (1988a, p. 286), soit une contradiction; « or, une contradiction n'est pas le droit, encore moins la liberté et l'égalité » (2009a, p. 63). Les deux options rendent pareillement tout progrès impossible, la communauté, constituée pour l'éternité, se voulant immuable et l'individualisme, bien que permettant un progrès technique rapide, n'en permettant aucun au plan institutionnel ou public, puisqu'il nie cet aspect de la vie (1988a, p. 152).

Ni communauté donc : nous avons trop d'habitudes d'indépendance, de personnalité, de responsabilité, de familisme, de critique, de révolte;

autre sens, plutôt pour référer, et positivement, à ce qu'on appellerait aujourd'hui l'État de droit, ou tout simplement la démocratie, l'égalité, la justice : droit de participation à la chose publique, liberté d'expression et d'association, *habeas corpus*, et ainsi de suite (voir par exemple 1983b, p. 263, 1983c, p. 43, 1988c, p. 971; 1473-1474, 1995, p. 231, 1996, p. 99, 1997, p. 20; 173, 1999, p. 46; 93; 97; 101), choses que l'auteur oppose à la pensée libérale à proprement parler (1865, p. 7) et que les différents régimes français du XIX^e siècle n'accordaient au mieux que partiellement. Encore, il lui arrive d'en user pour référer à sa propre proposition économique, le mutuellisme (1865, p. 91-93), ou tout simplement à la facilité et au confort (1995, p. 21).

Au-delà de ce flottement de terminologie, il est intéressant de souligner que l'auteur reprend le terme « libertaire », forgé par Déjacque qui avait l'intention de se distinguer de l'anarchisme de Proudhon. L'intérêt réside en cela que, bien que Déjacque soit communiste et prône l'abolition de la monnaie, du contrat et de l'échange de gré à gré sous toutes leurs formes, il considère aussi que les intérêts individuels s'harmonisent d'eux-mêmes naturellement dès lors qu'on supprime toute forme d'autoritarisme dans la société (voir à ce sujet Lebrun, 2015). Ainsi, alors même que Déjacque se retrouve au plan économique en complète opposition à la pensée libérale, Proudhon les rapproche quant à leur conception du rapport social, par la « main invisible » qui agréé automatiquement les intérêts individuels

Ni liberté illimitée : nous avons trop d'intérêts solidaires, trop de choses communes, trop besoin les uns contre les autres du recours à l'État (1988a, p. 161)⁷⁹.

C'est que pour Proudhon personne et collectivité, bien qu'en rapport antinomique, existent tout autant l'une que l'autre et doivent par conséquent trouver leur place dans l'ordre des choses; la société doit donc trouver l'équilibre entre la thèse et l'antithèse, la partie et le tout, par une synthèse, c'est-à-dire par la Justice :

Cela revient à dire que par la Justice chacun de nous se sent à la fois comme personne et collectivité, individu et famille, citoyen et peuple, homme et humanité. Sentiment facile à constater, d'abord par la réprobation que soulève en nous la vue de toute injure faite par un homme à un autre homme; puis par le remords que nous ressentons des injures dont nous sommes nous-mêmes les auteurs; enfin par la honte que nous éprouvons en présence d'un coupable, comme si ce coupable était nous-même. (1988a, p. 287)

En somme, la Justice constituant la loi de la série sociale, elle permet l'imbrication concrète des parties constituantes de la société, de la personne à l'humanité entière.

Cet équilibre entre personne et société que constitue la Justice représente pour Proudhon une troisième voie, qui sert de véhicule à cette union du particulier et du général que tant le communisme que le libéralisme échouent à accomplir (1988a, p. 147-153). La dignité étant une caractéristique inviolable tout autant que le fondement de la Justice, Proudhon définit cette troisième voie en affirmant qu'« on admet *a priori* que, devant la société dont ils font partie, tous les individus, considérés simplement comme personnes morales, et abstraction faite des capacités, des services rendus, des déchéances encourues, sont de dignité égale » (1988a, p. 149)⁸⁰. Dans cette perspective, la dignité d'une personne ne dépend pas de ses facultés ou de ses fonctions, puisque l'inégalité des capacités est selon Proudhon la condition même de l'égalité de statut (2009b, p. 262-267); pour l'auteur, il faut de tout pour faire un monde et chaque fonction, chaque position, du simple fait qu'elle existe est nécessairement

⁷⁹ L'usage de ce terme peut de prime abord sembler étrange, mais on verra dans la prochaine partie ce que Proudhon entend concrètement par le recours à l'État. En attendant, on peut considérer ici qu'il s'agit d'un recours à un être collectif, à la société.

⁸⁰ Par « personnes morales », Proudhon veut ici dire que les personnes sont dotées de moralité telle que définie ci-haut et ne réfère donc pas à la corporation, qui n'est une « personne » que par fiction juridique. Les êtres collectifs étant *sui generis*, ils ne sont pas des personnes.

aussi utile que les autres. Plus encore, les inégalités de facultés ne sont, parmi les hommes⁸¹, que temporaires, causées par le fait que des conditions ici plus favorables, là plus difficiles, font en sorte que le progrès ne se fait pas à la même vitesse pour tous. Le progrès, cependant, est universel et doit mener tôt ou tard « tous les hommes [...] à l'équivalence positive des talents et des connaissances » (1983b, p. 104-105). Conséquemment, « la *hiérarchie des capacités* ne saurait être dorénavant admise comme principe et loi d'organisation » (1983b, p. 105).

Ainsi, tout simplement, la Justice est la « *reconnaissance en autrui d'une personnalité égale à la nôtre* » (2009b, p. 375, c'est moi qui souligne), soit le respect de son égale dignité, ce qui revient à agir « *sociétairement* » (2009b, p. 378).

Nous savons ce qu'est en soi la Justice; on peut en ramener la définition à cette formule à la fois impérative et coercitive : *Respecte ton prochain comme toi-même, alors même que tu ne pourrais l'aimer; et ne souffre pas qu'on lui manque, non plus qu'à toi-même, de respect* (1988a, p. 371).

Cela s'applique à tous les champs de l'existence humaine, de la vie sociale (1988a, p. 455).

La Justice ne peut donc être comprise « que comme système de réciprocité supposant un équilibre des droits et des devoirs » (Jourdain, 2009, p. 15), le droit consistant à voir sa dignité respectée par autrui et le devoir en l'obligation réciproque de respecter la sienne (1988a, p. 299-300). En ce sens, droit et devoir ne sont au fond qu'une seule et même chose (2009b, p. 434); le respect de la Justice, soit de l'égale dignité pour toute personne. Si cela ne signifie pas une égalité matérielle absolue⁸², il s'agit néanmoins d'une égalité réelle, et non pas simplement formelle; Proudhon se révolte et se soulève contre toute inégalité de statut, qui le dégoûte toujours :

Je hais naturellement tout ce qui fait remarquer un individu, croix d'honneur, galons, livrées, costumes, titres honorifiques, etc., mais par-dessus tout les parades. Si l'on suivait mon humeur, je vous assure qu'on ne distinguerait pas un général d'un soldat, ni un pair de France d'un paysan (2013i, p. 123).

⁸¹ Rappelons qu'il ne s'agit bien ici que des hommes, Proudhon considérant les femmes comme irrémédiablement moins aptes au plan intellectuel que ceux-ci.

⁸² J'expliciterais cet aspect de la pensée de Proudhon dans la troisième partie.

La recherche d'un statut supérieur, c'est-à-dire d'une dignité supérieure aux autres, le prestige, est pour l'auteur l'une des principales causes du despotisme (2009b, p. 402). Par conséquent, même s'il ne le nomme pas de la sorte, ce que condamne Proudhon, ce n'est pas la distribution des fonctions en rapport aux capacités personnelles, mais bien leur distinction par le prestige, c'est-à-dire par l'inégalité du statut social qui leur est attribué. Prestige, du latin, *praestigium* : illusion, imposture, charlatanisme (« Prestige », 2011, p. 1756); une telle étymologie démontre bien – dans le cadre de la méthodologie proudhonienne assimilant l'évolution du sens des mots au rapport que nous entretenons avec l'idée qu'ils représentent – que l'inégalité de statut est une contradiction, le fait d'une organisation sociale mal sériee : toute personne se croyant ou se prétendant d'un statut supérieur à une autre est dans l'erreur ou dans la fraude.

Ainsi, la Justice représente un équilibre entre forces antagoniques, ici posées comme dignités particulières disposant d'intérêts propres; son premier principe est le respect égal de toute personne, « quoi qu'il en coûte aux antipathies, aux jalousies, aux rivalités, à l'opposition des idées et des intérêts » (1988a, p. 149) et ce, « à *quelque risque que nous expose sa défense* » (1988a, p. 299). Ce respect est dû à la seule qualité d'être humain, indépendamment de la force, du talent, de la richesse, c'est-à-dire de tout ce que peut apporter le hasard, et même de la réciprocité dudit respect, que la Justice suppose mais n'attend pas (1988a, p. 302). « Justice et dignité sont en nous identiques, adéquates et solidaires. En sorte que la maxime suivante peut être prise pour un axiome de morale et de droit : Tout outrage à la dignité personnelle est une violation de la Justice, et *vice versa* » (1988a, p. 317). Conséquemment, toute défense de la dignité personnelle est aussi un acte de Justice.

3.2.2.2 La Justice comme « ciment » de l'être collectif

« Qui dit société dit ensemble de rapports, en un mot système » (2009b, p. 367), et par conséquent, Justice, puisqu'elle est la règle des rapports. De ce fait, l'imbrication de la personne et de la collectivité rend possible le fait de sentir en soi-même la dignité de l'autre (2009b, p. 434). La Justice représente par conséquent nécessairement un engagement réciproque (1988a, p. 299-300), « ainsi que l'inscription de l'individu dans la société » (Jourdain, 2009, p. 15).

Un rapport déterminé par la Justice est par suite nécessairement synallagmatique (1865, p. 95), ce qui est nécessaire à l'existence de la société elle-même :

Pour qu'il y ait société entre des créatures raisonnables, il faut qu'il y ait engrenage des libertés, transaction volontaire, engagement réciproque : ce qui ne peut se faire qu'à l'aide d'un autre principe, le principe mutuelliste du droit. La Justice est commutative de sa nature et dans sa forme (1988a, p. 151-152).

C'est d'ailleurs ce caractère volontaire de la Justice, raisonné, qui en fait une idée rationnelle, l'idée « la plus haute » à laquelle puisse arriver le savoir (1988a, p. 40-43).

Le lien entre Justice, société et leur caractère égalitaire est si fort que pour Proudhon, « société, justice, égalité, sont trois termes équivalents, trois expressions qui se traduisent, et dont la conversion mutuelle est toujours légitime » (2009b, p. 375). Ainsi, « pratiquer la justice, c'est obéir à l'instinct social; faire acte de justice, c'est faire un acte de société », c'est agir « socialement » (2009b, p. 370; 378). Conséquemment, à l'inverse, « résister à l'instinct de société qui nous gouverne [c'est devenir] traître à la société, en un mot, péche[r] contre la nature, et se rend[re] coupable envers les autres et envers [soi]-même » (2009b, p. 373); « manquer à la société, manquer à la justice, manquer à l'égalité, c'est exactement la même chose » (2009b, p. 377) : c'est une contradiction. Si la Justice n'était pas le propre de la nature humaine, la société serait contre nature et la civilisation une « dépravation », la science et le langage, des résultats de l'immoralité, ce que dément le sens commun (1988a, p. 302). Ainsi, pas de société sans Justice, c'est elle « qui constitue l'être social » (1988a, p. 303), c'est-à-dire qui lui donne forme, justement parce qu'elle est le guide déterminant les rapports. Dans ces conditions, la moralité, le sentiment de la Justice, n'est autre que « le sentiment de ce qui convient ou ne convient pas à la société » (2009b, p. 368). En somme, la Justice est « l'autorégulation des rapports sociaux » (Dardot et Laval, 2015, p. 231). C'est en cela qu'elle constitue l'idée de la série sociale.

Tout cela n'est pas sans conséquence sur la façon de mettre la Justice en œuvre. En effet, la socialité, ce rapport naturel des êtres humains entre eux, suit nécessairement la même structure sérielle que la société elle-même, puisqu'elle s'y insère. Proudhon reprend ainsi l'exemple de la personne en détresse cité ci-haut, où il affirmait l'obligation de la secourir,

posant cette fois une situation où on aurait à se porter au secours de deux personnes et devrait choisir qui sauver en premier, au risque de perdre l'autre :

M'est-il permis, m'est-il même commandé de courir d'abord à celui qui me touche de plus près par le sang, l'amitié, la reconnaissance ou l'estime, au risque de laisser périr l'autre? Oui. Et pourquoi? Parce qu'au sein de l'universalité sociale il existe pour chacun de nous autant de sociétés particulières qu'il y a d'individus, et qu'en vertu du principe même de sociabilité, nous devons remplir les obligations qu'elles nous imposent, selon l'ordre de proximité où elles se sont formées autour de nous (2009b, p. 380).

La sociabilité et la solidarité sont donc pour Proudhon légitimement plus fortes que la proximité des rapports est serrée : c'est le « familisme » qu'il invoquait plus haut contre le communisme; mais cela ne signifie pas pour autant une préséance de la proximité sur la Justice. Donnant l'exemple d'un juge devant trancher dans une cause entre son ami et son ennemi, il ne lui serait pas légitime de juger en fonction de ses sentiments ou de ses intérêts :

Car s'il favorisait l'injustice de cet ami, il deviendrait complice de son infidélité au pacte social, il formerait, en quelque sorte avec lui, une ligue contre la masse des sociétaires. La faculté de préférence n'a lieu que pour les choses qui nous sont propres et personnelles, comme l'amour, l'estime, la confiance, l'intimité, et que nous ne pouvons accorder à tous à la fois (2009b, p. 380).

La Justice, toujours, est suprême et ne saurait légitimer le népotisme ou la pensée groupale, et ce, malgré la légitimité du familisme. Il est pourtant dans l'intérêt de chaque particulier de s'y conformer, puisqu'elle est garante de notre félicité. De ce fait, la Justice peut même être portée par égoïsme; elle n'exige pas l'abnégation (1988a, p. 296-297), c'est-à-dire le sacrifice de la partie au tout.

On comprend maintenant bien la définition de la Justice chez Proudhon :

Reconnaissance mutuelle de la dignité et des intérêts, tels qu'ils sont déterminés et conditionnés par le pacte social : voilà, par premier aperçu, ce que c'est que le système juridique, la Justice. Respect pour respect, garantie pour garantie, service pour service, sous condition d'égalité : c'est tout le système. (1988a, p. 150)

Ainsi, si les intérêts sont aussi souvent opposés que solidaires, il existe toujours pour Proudhon une commune dignité humaine qui leur est supérieure (1988a, p. 302) et ce, quelle

que soit la forme qu'elle puisse prendre en fonction du contexte social historique. C'est ce qui explique l'existence d'un droit pénal et d'un droit de la guerre : même dans l'adversité fatale, il est des règles de conduite imposant et permettant le respect de la dignité de la personne ou de la collectivité combattue (1988a, p. 303); « la Justice, en effet, implique au moins deux termes, deux personnes unies par le respect commun de leur nature, diverses et rivales pour tout le reste » (1988a, p. 303). Même dans l'adversité, même dans le conflit, même au combat, il est pour Proudhon possible de respecter la dignité de l'autre (1988a, p. 202).

C'est sans doute pourquoi l'auteur ne rechigne pas au conflit entre êtres individuels ou collectifs, toujours légitimes « dans la mesure où ils respectent le fondement normal de la société, c'est-à-dire la loi de Justice » (Gaillard, 2004, p. 27). De fait, les intérêts, soit le désir de préservation de ses mœurs sont de valeur et de légitimité égales chez tous les êtres humains, ce qui engendre nécessairement l'antagonisme. La paix, lorsque conçue comme une suppression autoritaire des antagonismes sociaux, n'est qu'un déni de la force immanente des êtres individuels et collectifs (Jourdain, 2009, p. 68), un immobilisme, la mort. Dans une société où les antagonismes ont été supprimés par une autorité via un appel à l'absolu, il ne peut y avoir de Justice, puisqu'aucune confrontation entre antagonismes ne peut engendrer d'équilibre (Jourdain, 2009, p. 69). En ce sens, mettre fin aux antagonismes sociaux, aux conflits, c'est empêcher le dépassement de l'antinomie sous-jacente par une synthèse, une contradiction. Selon Proudhon, l'être humain n'est pas un loup pour lui-même, et il lui est possible d'atteindre l'harmonie universelle, même à travers l'antagonisme et le conflit. C'est que chez le père de l'anarchisme, toute personne est de par son sentiment inné de la Justice nécessairement en rapport avec les autres; sériée, elle est toute autant de nature individuelle que collective. En fait, on peut même dire que le sentiment de la Justice apparaît à toute personne parce qu'elle se trouve nécessairement en rapport avec les autres :

Ce n'est que par abstraction qu'il [l'homme] peut être considéré à l'état d'isolement et sans autre loi que l'égoïsme. [De ce fait, sa conscience se retrouve] polarisée. Partie intégrante d'une existence collective, 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. Et ce principe, il ne le reçoit pas d'ailleurs; il lui est intime, *immanent*. Il constitue son essence, l'essence de la société elle-même. C'est la forme propre de l'âme humaine, forme qui ne fait que se préciser et se perfectionner de plus en plus par les relations que fait naître chaque jour la vie sociale (1988a, p. 177-178).

Ce rapport étant inhérent à la nature et à la personne humaines, il ne peut être aboli sans les mutiler. Cela fait en sorte que les êtres humains tendent nécessairement à la Justice, règle de tous les rapports, qui est l'équilibre des intérêts et des dignités, égaux dans leur valeur et leur légitimité. Il est conséquemment possible pour Proudhon de dépasser la guerre de « tous contre tous » par la compréhension et la mise en œuvre de la Justice, et ce, sans abolir les antagonismes ou le conflit.

3.3 La Justice comme force de progrès

Voyons maintenant comment la Justice, force réelle agissant sur le monde, affecte la société et le progrès.

3.3.1 La Justice comme force réelle

Contre l'approche communautariste et individualiste, la Justice telle que l'entend Proudhon est une meilleure manière de prendre en charge le problème de la relation des multiples dignités et intérêts. Cependant, il nous faut examiner si cette approche est suffisante et praticable. En effet, parce qu'il incarne une dignité, l'être humain, toujours individuel ou collectif, est « légitimement égoïste », capable de dévotion, mais rebelle à toute contrainte; il cherche la société, mais se méfie des autres (1988a, p. 155). Proudhon se demande donc d'abord s'il est possible que l'être humain consente à l'ordre juridique, le consentement étant inhérent à la nature mutuelle de la Justice; il se demande ensuite s'il est possible à l'être humain de ne pas consentir, la société étant un besoin incontournable que le communisme comme l'individualisme mettent à mal en tuant la liberté ou l'égalité; enfin, dans l'impossibilité de ne pas consentir, il se demande si l'être humain ne consentira qu'avec des arrière-pensées, ce qui aurait pour effet de faire de la Justice une hypocrisie (1988a, p. 155-156), et donc une contradiction. En un mot, Proudhon se demande si la Justice telle qu'il la définit peut être une réalité, s'il n'est pas lui-même tombé dans l'« utopie ». La question est pertinente, puisque depuis la naissance de la civilisation, les êtres humains visent par nature la Justice, mais celle-ci, telle que définie ici, « n'a [encore] pu devenir, en pratique, une vérité » (1988a, p. 157).

Optimiste, Proudhon n'a aucun doute que la situation d'injustice actuelle ne peut perdurer, car :

[Elle] est aussi contraire à la raison des choses qu'à celle de l'homme, et c'est surtout parce que la raison des choses y répugne, que nous ne saurions nous y résigner. C'est une loi de nature que l'être intelligent et libre fasse lui-même ses mœurs; qu'il se groupe selon une loi de raison et de liberté; qu'enfin, en quelque situation qu'il se trouve, seul ou en société, il arrive au bonheur par sa moralité même (1988a, p. 157-158).

L'auteur invoque donc le caractère naturel de la moralité, le sentiment inné de la Justice, pour justifier son optimisme; si les êtres humains se sentent naturellement attirés par la Justice, il est impensable dans le cadre de la pensée proudhonienne que cette nature ne s'accomplisse pas petit à petit, même si ce processus est perpétuel et semé d'embûches. Croire le contraire reviendrait à renier le progrès tel qu'il le définit : « ne faut-il pas que justice se fasse, et que notre éducation s'achève » (2009b, p. 130)?

Si l'assurance de la réalisation de la Justice se trouve dans la personne et ses sentiments, cependant, la mise en œuvre de la Justice, elle, se trouve dans la société, c'est-à-dire dans les rapports qu'entretiennent ses parties constituantes (1988a, p. 289-291). Cela fait que la Justice « a pour représentant la société » (1988a, p. 245).

En effet, si le premier principe de la Justice est le respect égal de toute personne, la même logique se poursuit à l'échelle collective pour donner un second principe : « dans une société, l'autorité est adéquate à la Justice, attendu qu'il ne peut pas y avoir dans l'État de dignité supérieure à la dignité nationale, et que la dignité nationale est la *Justice même* » (1988a, p. 319). Par extension, « si l'offense à la dignité des personnes est une atteinte à la Justice, l'offense faite à la dignité d'un peuple est la subversion de toute justice » (1988a, p. 319). C'est ce qui fait dire à Proudhon que la destruction de la nationalité, c'est-à-dire des mœurs de la société, revient à la destruction de la morale (1988b, p. 659).

C'est qu'un être collectif, tout aussi *sui generis* qu'il soit, n'est pas détaché de ses parties constituantes, qui s'imbriquent en lui; la dignité des personnes résonne en quelque sorte dans la collectivité à laquelle elles participent, lui conférant par extension une dignité propre nécessairement reliée à celles de ses constituantes. Voilà pourquoi on ne peut libérer une

collectivité en asservissant ses membres; on ne peut défendre la dignité des parties qu'en défendant la dignité du tout, comme on ne peut défendre la dignité du tout qu'en défendant la dignité des parties.

Conséquemment, la Justice est une force réelle, puisqu'à travers la détermination qu'elle opère sur le comportement humain, elle a un effet matériel sur le monde :

La condition sociale ne peut pas être pour l'individu une diminution de sa dignité, elle ne peut en être qu'une augmentation. Il faut donc que la JUSTICE, nom par lequel nous désignons surtout cette partie de la morale qui caractérise le sujet en société, pour devenir efficace, soit plus qu'une *idée*, il faut qu'elle soit en même temps une réalité. Il faut, disons-nous, qu'elle agisse non seulement comme notion de l'entendement, rapport économique, formule d'ordre, mais encore comme puissance de l'âme, forme de volonté, énergie intérieure, instinct social, analogue, chez l'homme, à cet instinct communiste que nous avons remarqué chez l'abeille. [...] Il faut donc, encore une fois, que cette Justice, nous la sentions en nous, par la conscience, comme un amour, une volupté, une joie, une colère; que nous soyons assurés de son excellence autant au point de vue de notre félicité personnelle qu'à celui de la conservation sociale; que, par ce zèle sacré de la Justice, et par ses défaillances, s'expliquent tous les faits de notre vie collective, ses établissements, ses utopies, ses perturbations, ses corruptions; qu'elle nous apparaisse, enfin, comme le principe, le moyen et la fin, l'explication et la sanction de notre destinée.

En deux mots une FORCE de Justice, et non pas simplement une *notion* de Justice; force qui, en augmentant pour l'individu la dignité, la sécurité et la félicité, assure en même temps l'ordre social contre les incursions de l'égoïsme : voilà ce que cherche la philosophie, et hors de quoi point de société (1988a, p. 165-166)⁸³.

J'ai déjà décrit la Justice chez Proudhon comme une force matérielle et universelle comparable à la gravité; l'auteur nous indique ici comment elle peut être aussi une force sociale, agissant sur les personnes, les groupes et la société par le biais de la moralité. En fait, il n'y a pas de distinction entre ces deux champs d'application de la Justice comme force; elle serait « fausse », mal comprise, c'est-à-dire mal sériée, si elle devait ne s'appliquer qu'à l'une ou l'autre des facettes matérielle ou sociale de l'existence. Ainsi, pour Proudhon, « vertu est synonyme de force; on l'emploie dans ce sens, lorsqu'on dit, par exemple : *Remède sans*

⁸³ On remarque que Proudhon réfère ici à la Justice comme à une partie de la morale. J'en réfère à la citation que je rapportais plus haut, où Proudhon affirme que la Justice, dans l'ordre naturel se nomme équilibre, dans l'imagination, idéal, dans les mathématiques, équation et ainsi de suite (1988a, p. 44). L'auteur écrit aussi dans ce passage que la Justice, dans l'ordre de la conscience, prend le nom de « Justice proprement dite ». L'un des avatars de la Justice, force universelle, prend donc le nom de... Justice. C'est une faiblesse de style, mais non pas une incohérence de la pensée. C'est ici de cet avatar, de la Justice agissant dans la conscience humaine, précisément, dont il est question.

vertu » (1849, p. 156). La Justice, sans force, n'est qu'une contradiction. La raison en est que la Justice est une chose réelle, bien qu'idéelle, et que la force est inhérente à l'être (1988b, p. 693); une chose sans force est un non-être. Voilà pourquoi la force fonde le droit chez Proudhon : la Justice est rendue possible par l'existence même de la force.

Une force n'est perceptible qu'à travers un rapport, engendre en quelque sorte ce rapport, qui ne peut exister que lorsque deux forces se rencontrent (1988b, p. 723). Ce rapport de forces est nécessaire à l'émergence de la Justice, puisque sans rapport, sans confrontation des forces, il ne peut y avoir d'équilibre (Jourdain, 2009, p. 71). Il ne peut même en fait rien n'y avoir du tout, puisqu'il n'existe aucune monade et que tout est toujours en rapport à l'altérité. La Justice étant elle-même la règle des rapports, elle constitue une force qui détermine les rapports entre toutes les autres forces de l'univers; c'est ce qui fait d'elle une force réelle et non simplement abstraite (Jourdain, 2009, p. 63). Ainsi, si la force permet l'émergence de la Justice, elle ne la détermine pas; au contraire, la Justice doit encore et toujours déterminer toute force, sans quoi cette dernière sombre dans « l'excès obscène » et devient tyrannie (Jourdain, 2009, p. 65-66). L'appel de Proudhon au droit de la force n'est donc pas amoral ou cynique; il n'est que l'expression de sa conception dialectique sérielle de l'antagonisme comme phénomène fécond, soit l'antinomie, permettant le progrès comme la formation de la raison collective (Jourdain, 2009, p. 63-64; 71-73).

Conséquemment, Proudhon défend un réalisme juridique, c'est-à-dire l'existence propre et bien réelle de la Justice, dotée d'une consistance ontologique, un corolaire de l'existence en propre des êtres collectifs :

Pour régler les rapports des individus entre eux, les faire vivre ensemble et l'un par l'autre, et créer ainsi la société, un principe, une puissance, une entité, quelque chose comme ce que nous appelons la Justice, ayant sa réalité propre, son siège quelque part, d'où il détermine les volontés et leur impose ses règlements, est nécessaire (1988a, p. 167).

La Justice ne peut par conséquent se réduire à une entente entre individus, fiction pratique qu'ils acceptent parce qu'utile et rentable; une telle conception est démentie par le sentiment universel et, plus encore, rendrait toute société, voire toute humanité impossible (1988a, p. 167-168).

Quelle que soit la Justice et de quelque nom qu'on l'appelle, la nécessité d'un principe qui agisse sur la volonté comme une force, et la détermine dans le sens du droit ou de la réciprocité des intérêts, indépendamment de toute considération d'égoïsme, cette nécessité est incontestable. La société ne peut pas dépendre des calculs et des convenances de l'égoïsme; les actes de l'humanité tout entière, dans ses ascensions et dans ses rétrogradations, en témoignent (1988a, p. 168).

Le sentiment de cette force chez l'auteur est si important qu'il lui arrive de la diviniser : « Nous qui affirmons une loi morale immanente à l'homme, nous qui voulons le règne de l'égalité et de la justice [...] nous ne sommes point athées, nous ne faisons que déplacer la divinité » (Proudhon, cité dans Lalouette, 2011, p. 322). Un tel propos témoigne bien de la réalité et de la puissance qu'il confère à cette force universelle.

C'est pourquoi selon Proudhon la Justice est « absolue », c'est-à-dire immuable en elle-même; quelles que soient la gravité et la quantité des contradictions que porte la société, de par son statut de force universelle, la Justice ne peut se corrompre : « Il suit de là que la Justice, conçue comme rapport d'égalité en même temps que comme puissance de l'âme, ne peut pas, par la déduction de sa notion, aboutir à la subversion d'elle-même, ainsi qu'il est arrivé à la morale toutes les fois qu'on a entrepris de l'établir sur la religion » (1988a, p. 303).

Dès lors une question se pose : comment concilier cette vision de la justice avec l'opposition de Proudhon à toute forme d'absolu? Cet apparent paradoxe se résout en comprenant la relation particulière qui unit la Justice au progrès au sein de la nature humaine.

3.3.2 Justice et progrès

La Justice constitue pour Proudhon une force universelle immuable, incorruptible, agissant à travers la nature et le cœur humains pour déterminer le comportement social afin d'assurer l'existence et la persistance des êtres collectifs, qui sont « le but suprême de la création » (1988d, p. 1759), un absolu : « la Justice universelle, en qui réside toute raison et toute certitude » (1988a, p. 557). Pourtant, lorsqu'il est question de son rôle dans la société, elle demeure une chose évolutive, et donc, changeante. En effet, la forme précise de l'engagement réciproque qu'elle représente évolue avec le contexte social historique (1988a, p. 123). Cela fait que la Justice, pourtant absolue en tant que force universelle, est en même temps progressive, comme tout ce qui concerne l'humanité. De fait, l'être humain dispose d'un

statut particulier dans la pensée proudhonienne : celui de progresser et de s'accomplir perpétuellement, et à jamais imparfaitement (1849, p. 4-5; 298, 1849, p. 298, 1988a, p. 183; Tobgui, 2011a, p. 165-166). C'est ce caractère progressif qui permet à Proudhon d'éviter le paradoxe, qui se dénoue dès lors qu'on précise les termes employés par le Franc-comtois. Le contraire serait une contradiction de la part de l'auteur, « le divin et l'absolu étant synonymes » (1988b, p. 755); quand le divin entre quelque part, la Justice en sort (1988b, p. 608).

3.3.2.1 Justice et conception de la Justice

La compréhension de la Justice évolue nécessairement selon le contexte social historique; soutenir le contraire contredirait la conception proudhonienne du progrès :

S'il est vrai que la Justice soit innée au cœur de l'homme, il ne s'ensuit pas que ces lois aient été dès l'origine déterminées dans l'esprit humain avec netteté, et pour toutes les catégories d'application : ce n'est que peu à peu que nous en acquérons l'intelligence, et leur formule est le prix d'un long travail (1988a, p. 123).

Il faut donc distinguer la Justice, idée suprême et force universelle, de la morale, qui est la science de la Justice, soit la compréhension que s'en font les sociétés, et de la moralité, qui est le sentiment inné de l'existence de la Justice chez la personne humaine (1988a, p. 143). Par conséquent, la Justice est immuable, éternelle comme l'univers, mais demeure progressive en tant que phénomène humain malgré cette propriété, puisqu'elle doit être mise en œuvre dans la société par les êtres humains eux-mêmes :

Comme faculté, elle est susceptible de développement, c'est ce développement qui constitue l'éducation de l'humanité. Comme équation, elle ne présente rien d'antinomique; elle est absolue et immuable comme toute loi, et, comme toute loi encore, hautement intelligible. C'est par elle que les faits de la vie sociale, indéterminés de leur nature et contradictoires, deviennent susceptibles de définition et d'ordre (1988a, p. 303).

Autrement dit, la Justice est l'idée suprême, la loi naturelle et universelle qui détermine la nature humaine comme le reste de l'univers; ce qui change selon le contexte social historique, c'est la morale, c'est-à-dire la conception qu'on se fait de la Justice, la science qui vise à y rendre conforme le comportement individuel et collectif (1849, p. 100).

Ainsi, l'humanité, être progressif, se renouvelle sans cesse, et de ce fait renouvelle donc aussi constamment sa morale; dans ces conditions, fixer une fois pour toutes le contenu de la Justice, en faire un absolu, aboutit nécessairement à l'immobilisme, qui, comme on l'a déjà vu, est synonyme de mort (1988a, p. 61-63). Proudhon ne sombre pas dans le relativisme pour autant, la conception proudhonienne de la Justice s'opposant à l'idée qu'un individu ne puisse être soumis qu'à des obligations relevant de ses propres désirs, indépendamment du contexte social historique dans lequel il s'inscrit (Jourdain, 2009, p. 32, en note de bas de page). De fait, c'est la société qui est garante de la mise en œuvre de la Justice, et on ne peut aller à son encontre que par la contradiction. De fait, Proudhon n'a jamais envisagé « une société utopique sans organisation ni réglementation » (Ansart, 1992, p. 104) :

Dans sa remise en cause de l'État, l'anarchiste ne néglige jamais le droit, dans lequel il voit un indispensable principe d'ordre; mais comme le droit est aussi le vecteur de la domination de l'État, on a longtemps conclu de l'hostilité de Proudhon envers l'État, à son refus catégorique du droit. C'est oublier que chez lui l'anarchie n'est jamais une anomie, et que dans son analyse de l'anarchie positive, sa réflexion sur les sources du droit ne vise qu'à limiter la place de la loi, expression de la domination de l'État bourgeois, pour imposer l'idée de normes sociales (Chambost, 2013, p. 171).

Il faut toutefois prendre garde, en enseignant la Justice, à ne pas fonder une nouvelle religion, à ne pas prêcher un nouvel absolu révélé qui engendrerait nécessairement un nouveau régime d'oppression, puisque la moralité est une faculté immanente à l'être humain (1988a, p. 52-57), et donc nécessairement progressive; si Proudhon divinise la Justice, il ne divinise pas les rapports qu'on fonde sur elle. L'auteur adresse ici une critique directe à la pensée socialiste de son temps, très imprégnée de religiosité, qu'il assimile au dogmatisme, à l'absolu :

Tombé aux mains de rêveurs, de harangueurs, de gastrosophes, d'androgynes, le socialisme, de justicier que le voulait la Révolution, s'est fait sentimental, évangélique, théocratique, communiste, érotico-bachique, omnigame; il a été tout ce que la réaction pouvait souhaiter qu'il fût pour son profit à elle et pour notre honte (1988a, p. 97).

Le socialisme s'est ainsi perdu en demeurant théologique et en « parlant à une société défaillante de volupté, d'essor passionnel, d'amour libre, d'émancipation de la femme et de la réhabilitation de la chair, [il] s'est contredit lui-même; son œuvre est à recommencer »

(1988a, p. 135-136). En d'autres mots, le projet révolutionnaire demeure entier; l'idéal de 1789 reste encore à accomplir.

Ainsi, selon Proudhon, et malgré sa prime importance pour la société, on ne comprend toujours pas ce que signifie la Justice (1988a, p. 132-134). Les sociétés, éprises du sentiment inné de la Justice, cherchent constamment comment l'accomplir, comment s'organiser afin de faire en sorte que la dignité de chaque être soit de fait égale à celle des autres. Si l'Antiquité et le Moyen-âge ont produit des morales que l'histoire a depuis révélé erronées (1988a, Deuxième étude, Chapitres 2-5), la morale moderne reste à faire, ce qui, on l'a vu, ne peut se réaliser que par la série (1849, p. 125). Proudhon considère en effet que, de par la corruption de la bourgeoisie, la France du Second Empire n'a plus de morale, c'est-à-dire plus de conception de ce qu'est la Justice (1988a, p. 86-87, 2009a, p. 83); et ce n'est clairement pas le socialisme qui peut selon lui remédier à cette situation déplorable. On le comprend, le franc-comtois entend bien être celui qui va redonner une morale à la France.

3.3.2.2 Évolution historique de la conception de la Justice

Le réalisme juridique conçoit deux sources à la Justice : transcendante, faisant descendre la Justice du ciel ou de la communauté, ou bien immanente, c'est-à-dire le fait de « sentir sa dignité en la personne du prochain avec la même vivacité qu'[on] la sent en sa propre personne, et se [trouvant] ainsi, tout en conservant [notre] individualité, identique et adéquat à l'être collectif même » (1988a, p. 168-169).

La conception transcendante de la Justice, qu'on retrouve dans la religion comme dans le socialisme, pose une origine surhumaine ou surnaturelle à la Justice parce que l'humanité, étant posée comme méchante, ne peut produire la Justice par elle-même (1988a, p. 169-170). La conséquence est alors que la Justice ne peut se comprendre, puisqu'elle résulte de l'action divine⁸⁴, et par conséquent qu'elle ne peut être l'objet d'une science (1988a, p. 171). C'est l'absolu, la source du principe d'autorité, qui exige une obéissance irréfléchie et non consentie (1988a, p. 180-181). Dans ces conditions, point de progrès, puisque la Justice étant déjà donnée par la révélation, la morale ne peut changer avec l'évolution de la société (1988a,

⁸⁴ Proudhon assimile ici la communauté à la divinité. Le communisme, que l'auteur identifie souvent au socialisme, n'est selon lui qu'une autre forme de la religion; les deux agissent par le même mécanisme : le principe d'autorité qui repose sur un abaissement de la dignité humaine, la conception de l'être humain comme foncièrement méchant, ce qui justifie ensuite l'autoritarisme (1988a, p. 150-151).

p. 175). La Justice est alors conçue comme « distributive », puisque les personnes n'ont de droit qu'indirectement, l'autorité supérieure leur imposant des devoirs les uns envers les autres (1988a, p. 344-345) : « un supérieur [rend] à ses *inférieurs* ce qui leur revient à chacun » (1868, p. 109). Dans ces conditions, mes droits, par exemple, découlent du fait que l'autorité impose des devoirs à autrui envers ma personne, ce qui ne peut engendrer que la théocratie, l'absolutisme, la féodalité ou le communisme (1988a, p. 345). Cette conception de la Justice a été « congédiée sans appel par la critique républicaine » (1868, p. 115). De fait, placer la source du bien en dehors des êtres humains revient inmanquablement à les considérer comme indignes, comme des « serfs » (1988a, p. 347). Pour Proudhon, l'esprit religieux, le principe d'autorité, se résumant ainsi : « vile multitude, obéissez » (1988a, p. 276).

Cependant, la religion n'apparaît pas au cours de l'histoire « dans l'intention et avec la volonté préméditée d'asservir l'espèce humaine, bien qu'elle ait eu ce résultat, mais pour fournir une raison, une autorité et une base à la Justice, sans laquelle la société ne peut subsister » (1988a, p. 174). Pour Proudhon, la religion a eu le rôle historique de formuler une morale alors que la société n'avait pas encore suffisamment progressé pour comprendre la Justice par le biais de la science. C'est la raison pour laquelle la Révolution s'oppose par essence à l'Église; l'humanité est maintenant parvenue à l'orée d'une nouvelle étape qui rend possible la formulation de cette science de la Justice, alors comprise comme immanente, innée à l'humanité (1988a, p. 177), fondée sur une reconnaissance de la dignité de l'autre et un rapport mutuel commutatif et synallagmatique.

En ce sens, la Révolution n'est rien de plus qu'une prise de conscience juridique :

La Justice est humaine, tout humaine, rien qu'humaine : c'est lui faire tort que de la rapporter, de près ou de loin, directement ou indirectement, à un principe supérieur ou antérieur à l'humanité. [...] La théorie de la *Raison pratique* subsiste par elle-même; elle ne suppose ni ne requiert l'existence de Dieu et l'immortalité des âmes; elle serait un mensonge si elle avait besoin de pareils états (1988a, p. 178).

Dans cette perspective, la conscience humaine est complète et suffisante à la Justice, il n'est nul besoin qu'un extérieur vienne en prendre soin (1988a, p. 180); ne reste qu'à suivre la voie du progrès, qu'à consommer la révélation juridique que constitue 1789 et organiser la société en conséquence. Pour l'auteur, optimiste, ce ne saurait être si difficile, puisque bien

qu'incomprise, la Justice, innée et immanente, a toujours été présente dans toutes les sociétés humaines, même avant 1789; elle est en nous (1988a, p. 178-179). La conception immanente de la Justice induit au fil du progrès ici dessiné, et par opposition au principe d'autorité, la liberté. Les institutions injustes du passé, ou plutôt, *moins justes*, cèdent ainsi nécessairement le pas à d'autres, plus justes, sous l'égide du progrès, et ce, sans retour en arrière possible, autrement que par une contradiction catastrophique (2013i, p. 114).

La Justice ainsi comprise n'est plus distributive, mais bien commutative⁸⁵, c'est-à-dire qu'elle repose sur des obligations mutuelles réciproques et égalitaires (1988a, p. 345-348) :

La Justice est donc essentiellement humaine, commutative, réciproque; ce qui fait le lien de droit est la conscience, qui nous défend de violer la dignité du prochain, à peine de violer la nôtre et de nous détruire moralement. En cas d'injure, le coupable est responsable envers lui-même et envers ses pareils, en sorte que tout homme est à la fois justicier et justiciable (1988a, p. 348).

C'est cette immanence de la Justice qui en fait nécessairement un phénomène progressif, comme tout ce qui participe à l'être humain, par la médiation de la science qui repose sur le cumul de l'expérience; et si la compréhension de la Justice est progressive, il en est alors de même de sa justification (1988a, p. 182). Voilà tout le progrès que Proudhon prétend révéler. C'est toute l'histoire de l'humanité qui prend alors sens par cette « historiologie », l'évolution des compréhensions de ce qu'est la Justice, le progrès juridique, qui n'est autre que le progrès social (1988a, p. 182). C'est la conception progressiste de l'être humain de l'auteur qui ressort ici dans toute sa force :

Une société où la connaissance du droit serait entière et le respect de la Justice inviolable serait parfaite. Son mouvement n'obéissant qu'à une *constante*, ne dépendant plus de *variables*, serait uniforme et rectiligne; l'histoire se réduirait chez elle à celle du travail et des études, pour mieux dire il n'y aurait plus d'histoire.

Telle n'est pas la condition de la vie dans l'humanité, et telle elle ne saurait être. Le progrès de la Justice, théorique et pratique, est un état dont il ne nous est pas donné de sortir et de voir la fin. Nous savons discerner le bien du mal; nous ne saurons jamais la fin du Droit, parce que nous ne cesserons jamais de créer entre nous de nouveaux rapports. Nous sommes nés perfectibles; nous ne serons jamais parfaits : la perfection, l'immobilité, serait la mort (1988a, p. 182-183).

⁸⁵ Proudhon reprend ici la distinction entre justice distributive et justice commutative d'abord établie par Thomas d'Aquin (au sujet de la justice chez Thomas d'Aquin, voir Frémeaux et Noël-Lemaître, 2011; ou encore Sivéry, 2004).

Ainsi, la Justice est complète et suffisante, s'accomplit perpétuellement au fil du progrès dans l'humanité et « la pratique du juste est une science dont la découverte et la propagation finiront tôt ou tard le désordre social, en nous éclairant sur nos droits et nos devoirs » (2009b, p. 402).

Au total, l'ensemble du projet proudhonien, philosophique comme économico-politique, repose sur la Justice, force universelle et agissante à travers la moralité humaine, clé de l'équilibre au sein de la dialectique sérielle; et on peut clore cette partie par cette paraphrase par Proudhon d'Emmanuel-Joseph Sieyès :

Qu'est-ce que la Justice? — L'essence de l'humanité.

Qu'a-t-elle été depuis le commencement du monde? — Presque rien.

Que doit-elle être? — Tout (1988a, p. 123).

DEUXIÈME PARTIE

LA THÉORIE POLITIQUE DU PÈRE DE L'ANARCHISME

C'est sur les fondements ontologiques qui ont été présentés dans la première partie que Proudhon fonde et justifie ses positions politiques, qui sont traversées par la logique sérielle et les concepts d'antinomie et de contradiction. Pour bien saisir la théorie politique de Proudhon, il faut analyser trois de ses éléments fondamentaux : la conception de la liberté, la critique de l'État et le fédéralisme.

CHAPITRE QUATRE

LA LIBERTÉ SELON PIERRE-JOSEPH PROUDHON

La compréhension de ce que constitue la liberté pour un auteur qu'on identifie généralement comme le père de la pensée anarchiste revêt évidemment une importance particulière. L'intérêt est d'autant plus grand que la définition de la liberté occupe étrangement peu de place dans la littérature du champ des études proudhoniennes. Plus encore, Proudhon n'explicite jamais avec précision ce qu'il entend par liberté (Tobgui, 2011b, p. 325), la définition qu'il en donne étant diffuse et parfois obscure. Pourtant, et très tôt dans sa carrière d'écrivain, l'auteur la cite comme un chantier de réflexion révolutionnaire nécessaire, affirmant que la définition de la liberté donnée par « 89 ne suffit plus » (2013i, p. 113).

Chose étrange, la liberté n'est que très peu définie dans les écrits de la pensée anarchiste. Qui plus est, les quelques textes qui en traitent en donnent souvent des définitions contradictoires : les différents courants de la littérature ou du mouvement anarchistes présentent en fait des définitions divergentes et souvent mutuellement exclusives de ce qu'est la liberté⁸⁶.

On trouve aussi dans la littérature portant directement sur Proudhon une certaine confusion entre deux notions qui renvoient toutes les deux au terme de liberté : la liberté au sens politique du terme et la nature de l'ordre social qui lui est associé d'une part, et le libre arbitre et sa place dans la nature humaine d'autre part (voir notamment Tobgui, 2011b, p. 326-327). Dans ce contexte, il est difficile de se faire une tête sur la position proudhonienne à ce sujet en usant de la littérature secondaire, les différents courants contemporains ayant tendance à l'interpréter à la lumière de leur propre position (on peut ainsi notamment comparer Colson, 2017; et Jourdain, 2009, 2011, pour avoir une idée de l'écart que cela occasionne).

⁸⁶ On peut voir les numéros 7 et 27 de la revue *Réfractions*, qui font un bon tour d'horizon des différentes positions qui circulent à ce sujet au sein de la pensée anarchiste, et notamment les articles suivants: Angaut, 2011; Bertolo, 2001; Boireau-Rouillé, 2001a; Colombo, 2001b, 2011; Colson, 2011; Ibañez, 2011; Thévenet, 2001.

Je reconstituerais d'abord dans ce chapitre la conception que se fait Proudhon de la liberté, sujet qui habite constamment le père de l'anarchisme. Pour ce faire, j'expliquerai d'abord en quoi la liberté est de nature positive et sociale chez Proudhon. Ceci fait, on pourra voir la place que prend la liberté ainsi définie dans la dialectique de la série sociale, ce qui permettra de préciser davantage la nature des relations entre êtres individuels et être collectifs. Dès lors, il sera possible de mieux situer la conception de la liberté de Proudhon par rapport à celles d'autres penseurs de la liberté.

4.1 Nature positive et sociale de la liberté chez Proudhon

Le caractère positif et social de la liberté chez Proudhon constitue l'élément fondamental qui permet la compréhension de l'ensemble de sa réflexion sur le sujet. On verra ici en quoi la liberté telle que la conçoit l'auteur est d'abord positive, puis sociale.

4.1.1 La liberté est chose positive

On peut considérer la liberté chez Proudhon comme une capacité d'agir, une puissance, car « la liberté, c'est l'action » (1997, p. 204), un synonyme de la force (Jourdain, 2009, p. 68); « sans *activité* ou énergie propre, point de *liberté* » (1849, p. 182).

Plusieurs éléments permettent de défendre la thèse d'une synonymie entre liberté et capacité d'agir chez Proudhon, la principale se trouvant dans le chapitre de la *Philosophie de la misère* portant sur les machines. Ces dernières sont des outils de production, donc des outils de travail. Le machinisme représente dans cette perspective une réaction à la division du travail, « une manière de réunir diverses particules du travail que la division avait séparées » (1983b, p. 139). Cette dernière assertion est à juste titre critiquée par Marx dans *Misère de la philosophie*, puisque malgré les affirmations de Proudhon, les machines ont dans les faits pour effet d'aggraver la division du travail (Marx, 1983, p. 272-291). Proudhon cherche cependant ici la logique, l'idée qui s'incarne dans ces machines dont nous usons pour produire plus, plus vite et mieux (1983b, p. 139-140). Cette idée, c'est celle de la puissance, puisqu'une machine constitue « un résumé de plusieurs opérations, une simplification de ressorts, une condensation du travail, une réduction de frais » (1983b, p. 139), en un mot, une capacité de production et, plus largement, une capacité d'action supérieure sur le monde, soit

une force. Cette puissance de la machine établie, il l'associe directement à la liberté : « la machine est le symbole de la liberté humaine, l'insigne de notre domination sur la nature, l'attribut de notre puissance, l'expression de notre droit, l'emblème de notre personnalité. Liberté, intelligence, voilà donc tout l'homme » (1983b, p. 142)⁸⁷. De là, Proudhon assimile aussi la richesse à la liberté, le progrès de la richesse n'étant que le fruit du progrès technique, une augmentation de la puissance, toujours entendue comme capacité d'agir sur le monde, c'est-à-dire comme force (1868, p. 178-179).

Un second élément se trouve dans *Les confessions*, dans lesquelles l'auteur affirme que l'humanité est à la fois guidée par l'instinct et la raison, l'instinct étant associé à la promptitude et à l'intuition, alors que la raison se rapporte à la réflexion, au progrès et à la liberté, qualifiée de « sœur » de la raison (1997, p. 291). Plus l'humanité progresse, plus elle délaisse l'instinct pour se reposer sur la raison, augmentant par là même sa liberté, c'est-à-dire sa capacité d'action (1997, p. 137-138). Encore, plus on est puissant, plus on peut accomplir, agir, plus on est libre, ce qui permet à Chambost d'assimiler la liberté proudhonienne à la souveraineté (Chambost, 2009, p. 93). Pour le comprendre, cependant, il faut saisir la nature profondément sociale de la liberté chez l'auteur.

4.1.2 La liberté est chose sociale

Qu'est-ce d'abord que la liberté?

La liberté est de deux sortes : simple, c'est celle du barbare, du civilisé même, tant qu'il ne reconnaît d'autre loi que celle du *Chacun chez soi, chacun pour soi*; — composée, lorsqu'elle suppose, pour son existence, le concours de deux ou plusieurs libertés.

Au point de vue barbare, liberté est synonyme d'isolement : celui-là est le plus libre dont l'action est la moins limitée par celle des autres; l'existence d'un seul individu sur toute la face du globe donnerait ainsi l'idée de la plus haute liberté possible. — Au point de vue social, liberté et solidarité sont termes identiques : la liberté de chacun rencontrant dans la liberté d'autrui, non plus une limite, comme le dit 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 (1997, p. 203).

⁸⁷ On constate que Proudhon ne pose pas encore la Justice comme principal déterminant de la nature humaine en 1846, lors de la parution de la *Philosophie de la misère*, ce qui n'enlève rien aux conclusions que j'ai présentées dans la partie précédente; travail et liberté demeurent par la suite des aspects essentiels de la conception que se fait l'auteur de la nature humaine, et la Justice est déjà présente en 1846 sinon comme force, à tout le moins comme idéal. Les différents concepts de la pensée proudhonienne sont déjà présents dans la *Philosophie de la misère*, mais les morceaux du casse-tête n'ont tout simplement pas encore tous été mis en place de manière définitive. On verra plus loin comment la liberté et l'intelligence s'engrènent aux côtés de la Justice dans la nature humaine telle que conçue par Proudhon.

Commençons par dénouer ce que Proudhon veut dire en parlant de deux sortes de liberté. La liberté « simple » ou « barbare » est asociale; elle n'a pour sujet que l'individu et se définit comme une absence de contrainte sur le comportement de celui-ci, d'où son assimilation à l'isolement; c'est une liberté négative.

Une telle conception de la liberté conduit à la placer hors de tout cadre social (1983c, p. 87), c'est-à-dire de soustraire la liberté aux exigences de la Justice. On se rappellera que pour Proudhon la Justice détermine tout dans l'univers, et donc, dans la société; dans cette perspective, violer sciemment la Justice revient à se placer en contradiction, hors société. Cela implique que la Justice doit aussi déterminer la liberté, qui elle, n'a en tant qu'idée aucune influence sur la Justice, et ce, même si la liberté est nécessaire à notre dignité et donc, à la mise en œuvre concrète de la Justice dans la société (1983c, p. 87, 1988a, p. 52; 371). La Justice, idée suprême, est équilibre entre forces; la liberté étant l'expression de la force, elle tombe nécessairement sous la détermination de la Justice. Ainsi, ce qui distingue en la matière l'être humain des autres animaux, c'est que « nous pouvons, par notre faculté de raisonnement, nous entendre et nous accorder sur le règlement de nos droits » (2009b, p. 382), c'est-à-dire qu'en réfléchissant à la Justice, nous pouvons donner un cadre social à notre liberté, la rendre conforme à la Justice. Cela n'est pas le cas du reste du règne animal et Proudhon associe par conséquent la liberté barbare aux animaux (2009b, p. 381-382); n'étant pas doués de raisons, ces derniers ne sont pas des êtres progressifs capables d'apprendre par eux-mêmes le contenu des idées, dont la Justice. En ce sens, les animaux ne sont libres qu'en tant que le comportement que leur dicte leur instinct n'est pas contraint de l'extérieur; ne formant pas société comme le font les êtres humains, l'idée d'une liberté sociale est pour eux sans pertinence et la liberté asociale, « barbare », leur suffit.

Il en va tout autrement des êtres humains; après la Justice dont le sentiment leur est inné de par la moralité, ce sont le progrès, la liberté et l'intelligence qui sont les principales caractéristiques les distinguant (1983b, p. 91; Bancal, 1980, p. 28), des éléments indissociables les uns des autres. C'est ce caractère indissociable qui fait assimiler par Tobgui la liberté au libre arbitre chez Proudhon (Tobgui, 2011b, p. 326-327). En effet, le libre arbitre est le produit de l'intelligence et de ce fait concerne principalement le progrès. Comme on l'a vu, l'équilibre ne se fait pas automatiquement dans l'humanité, qui peut choisir la souffrance et la contradiction plutôt que le progrès (Tobgui, 2011b, p. 326-327). C'est là la cause des reculs et des accidents de l'histoire. Si on trouve effectivement cette réflexion dans la pensée

de Proudhon, on peut néanmoins y distinguer la liberté au sens politique du terme et le libre arbitre, car leur objet diffère : la liberté au sens politique du terme ne concerne pas le progrès à proprement parler, mais bien la bonne organisation de la société. Conséquemment, si l'approche de Tobgui nous permet de bien saisir la notion de libre arbitre chez Proudhon, il nous reste toujours à comprendre ce qu'est la liberté au sens politique du terme.

Pour répondre à cette question, il faut délaissé l'enjeu du libre arbitre et en revenir à la distinction entre les points de vue « barbare » et « social » sur la liberté. Une fois la liberté négative « barbare » reléguée au règne animal, la liberté est nécessairement chose relationnelle, « composée » chez l'être humain, c'est-à-dire un fait sériel. Représentant une capacité d'agir, elle augmente en raison du nombre de relations qu'on entretient (1997, p. 203-204) : c'est la « pluri-appartenance aux groupes » (Jourdain, 2009, p. 74) qui forment la société qui garantit et étend la liberté chez Proudhon. La première raison en est économique : plus une société est nombreuse, plus la division du travail peut être accentuée; une collectivité plus nombreuse produit plus et ses membres sont donc plus libres parce que collectivement plus puissants (1997, p. 203-204). La même chose vaut pour la raison collective, produit de la délibération constante des intelligences individuelles qui leur permet de formuler des pensées qu'il leur aurait été impossible de concevoir en réfléchissant seules de leur côté : plus le nombre de personnes participant à la délibération est grand, plus la raison collective peut s'approcher de la vérité, les subjectivités particulières y pesant de moins en moins (Jourdain, 2009, p. 71-72). Autrement dit, plus une collectivité est nombreuse, plus sa raison collective dit vrai et, conséquemment, moins elle souffre de contradictions; elle est plus puissante, et donc, plus libre. Tout cela fait de la liberté composée, relationnelle, une chose sociale.

Et Proudhon de critiquer ainsi la conception négative de la liberté, qui n'est dans cette perspective qu'une contradiction (1983c, p. 87, 1988c, p. 964-965; 969, 2009b, p. 361). De fait, si la liberté représente une force, soit un rapport, et qu'elle se doit par conséquent d'être mise en équilibre conformément à la Justice, en tant que fait humain, elle ne peut prendre place que dans la série sociale. La liberté négative, barbare, étant synonyme d'isolement, elle se place de fait en dehors de la série sociale, ce qui est impossible pour l'humanité, puisque l'être humain ne peut concrètement exister à l'état d'isolement. On remarque ainsi que Proudhon définit, face à la liberté composée qui est relationnelle, la liberté négative comme une absence de relation et non pas comme aspiration « à être, et à être le plus profondément

possible à partir des pulsions libératrices qui viennent de l'intérieur des individus » (Thévenet, 2001, p. 11), une liberté qui ne concernerait pas la collectivité et encore moins ses institutions⁸⁸. Par conséquent, « la liberté n'existe que dans l'état social » (2009b, p. 433); en affirmant que la liberté est de deux sortes, Proudhon ne présente pas des options entre lesquelles il nous faut choisir, puisqu'il en disqualifie une comme simple contradiction. Conséquemment :

La liberté est égalité, parce que la liberté n'existe que dans l'état social, et que hors de l'égalité il n'y a pas de société.

La liberté est anarchie, parce qu'elle n'admet pas le gouvernement de la volonté, mais seulement l'autorité de la loi, c'est-à-dire de la nécessité.

La liberté est variété infinie, parce qu'elle respecte toutes les volontés, dans les limites de la loi.

La liberté est proportionnalité parce qu'elle laisse toute latitude à l'ambition du mérite et à l'émulation de la gloire (2009b, p. 433).

Cette citation montre bien à quel point la conception que se fait Proudhon de la liberté s'enracine dans les positions épistémique et sociologique qu'il défend. Ainsi déterminée par la Justice, la liberté est synonyme d'égalité, une idée centrale traversant l'ensemble de la pensée anarchiste (Dupuis-Déri, 2011, p. 214-215), et devient conséquemment nécessaire à l'existence même de la société, qui n'existe que par la Justice. De même, et par conséquent, la liberté est chose sérieuse, se formant à travers la loi des êtres, leur idée.

4.2 La liberté dans la série sociale

De tout ce qui précède, on peut conclure que la liberté, même la liberté individuelle, est un phénomène collectif chez Proudhon. Pour en expliciter maintenant la place et le rôle dans la série sociale, il faut révéler son antinomie fondamentale, que Proudhon expose clairement. En effet, dans une lettre à un lecteur qui le somme de s'expliquer sur le sujet, l'auteur écrit :

3. *Comment je suis individualiste.*

L'individualité est pour moi, le critérium de l'ordre social. Plus l'individualité est libre, indépendante, formatrice, dans la société, plus la société est bonne; au contraire, plus l'individualité est subordonnée, absorbée, plus la société est mauvaise.

⁸⁸ Pour de telles conceptions de la liberté chez des anarchistes, on peut voir Colson, 2011, p. 74; Ibañez, 2011, p. 31; Larnaque *et al.*, s. d. voir la définition de Jean Marestan; Thévenet, 2001, p. 11.

En deux mots, le problème social étant d'accorder la liberté de l'espèce avec la liberté de l'individu, ces deux libertés étant solidaires et inséparables, il en résulte pour moi, que comme nous pouvons beaucoup mieux juger de ce qui gêne l'individu que de ce qui convient à la société, c'est la *liberté individuelle* qui doit nous servir de drapeau et de règle (2013p, p. 288)⁸⁹.

Autrement dit, *il y a antinomie entre liberté individuelle et liberté collective*, puisque l'une peut être maximisée aux dépens de l'autre (2013q, p. 302). Par conséquent, « la société moderne se trouve placée tout à la fois sous une loi d'unité et une loi de divergence, obéissant en même temps à un mouvement centripète et à un mouvement centrifuge » (1995, p. 234).

La raison s'en trouve dans la diversité des talents et des personnalités, de l'unicité de chaque être individuel ou collectif, qui fait que « l'homme, par sa nature et son instinct, est prédestiné à la société, [alors que] sa personnalité, toujours inconstante et multiforme, s'y oppose » (2009b, p. 398). L'auteur ajoute en note de bas de page que « sociabilité et personnalité, telles sont, pour ainsi dire, les deux forces centripète et centrifuge qui gouvernent le monde moral » (2009b, p. 398). Proudhon n'utilise pas nommément le terme d'antinomie pour décrire cette relation, mais la tension entre « les deux forces centripète et centrifuge » révèle bel et bien une antinomie entre liberté individuelle et liberté collective chez l'auteur, c'est-à-dire, en somme, entre les besoins d'individualité et de sociabilité des êtres humains.

Ce passage pose néanmoins plusieurs problèmes, d'une part concernant la nature de la liberté pour un être collectif, d'autre part étant donné l'apparente préférence de Proudhon pour la liberté individuelle. Pour présenter comment la liberté telle que la définit Proudhon s'insère bel et bien dans la série sociale, et de quelle manière, il faut d'abord expliquer comment les êtres collectifs sont eux-mêmes dotés d'une liberté propre selon l'auteur. Cela permettra ensuite de mettre en lumière le rapport antinomique qui existe entre la liberté individuelle et la liberté collective en révélant les enjeux propres à cette antinomie.

⁸⁹ Malgré l'usage du même terme, Proudhon ne réfère pas ici au « critérium de certitude » de la dialectique sérieuse, soit la Justice; il est ici question de l'ordre social à proprement parler, c'est-à-dire de l'organisation de la société, alors que la Justice sert de guide épistémique pour la totalité des sciences, puisqu'elle détermine l'ensemble de la réalité. La liberté personnelle n'a donc pas de statut épistémique comme la Justice; c'est un critère politique.

4.2.1 La souveraineté, ou la liberté collective

La société est un être *sui generis*, une chose en soi dotée d'une existence propre. La liberté ne trouve alors pas son seul foyer dans la personne; de même qu'une personne est plus libre parce que plus puissante, il en va de même de la nation, et donc de tout autre être collectif, qui dispose d'une liberté, quelle que soit sa nature (1997, p. 203-204, 1999, p. 80).

Depuis la Réforme, surtout depuis la Révolution française, un esprit nouveau s'est levé sur le monde. La Liberté s'est posée en face de l'État, et son idée se généralisant rapidement, on a compris qu'elle n'était pas le fait seulement de l'individu, qu'elle devait exister aussi dans le groupe. À la liberté individuelle on a voulu joindre la liberté corporative, municipale, cantonale, nationale (1995, p. 234).

En tant qu'élément fondamental de la nature humaine, la liberté représente un besoin naturel tout autant pour les êtres collectifs que pour les personnes. La société est conséquemment aussi dotée d'une capacité d'agir, et par extension de la liberté.

4.2.1.1 La souveraineté comme expression de la puissance immanente de l'être collectif

Tel que mentionné plus haut, la liberté proudhonienne peut être assimilée à la souveraineté. Celle-ci réside pour Proudhon, et sans grande surprise, dans le peuple lui-même, c'est-à-dire, en somme, dans la société, dans l'« homme collectif » (1849, p. 387).

Le pouvoir est immanent dans la société comme l'attraction dans la matière, comme la Justice au cœur de l'homme. Cette immanence du pouvoir dans la société résulte de la notion même de société, puisqu'il est impossible que des unités, atomes, monades, molécules, ou personnes, étant agglomérées, ne soutiennent pas entre elles des rapports, ne forment pas une collectivité, de laquelle jaillit une force. D'où il suit que le pouvoir dans la société, comme la pesanteur dans les corps, la vie dans les animaux, la Justice dans la conscience, est chose *sui generis*, réelle et objective, dont la négation, la société étant donnée, implique contradiction (1988a, p. 699).

Proudhon use ici du terme « pouvoir » dans le sens de force ou de puissance, soit, donc, de liberté. C'est ainsi la nature réelle de l'être collectif qui engendre sa puissance, et donc, sa liberté, à travers l'interaction de ses unités constituantes.

On peut alors saisir le rapprochement effectué par Chambost entre la liberté et la souveraineté chez l'auteur :

La liberté n'est pas non plus une puissance fictive, consistant en une simple faculté d'opter entre faire et ne pas faire : c'est une faculté positive, *sui generis*, qui est à l'individu, assemblage de passions et de facultés diverses, ce que l'État est à la collectivité des citoyens, la plus haute puissance de conception et de création de l'être (1995, p. 65).

Si la référence à l'État demande à être précisée⁹⁰, on peut néanmoins dès maintenant assimiler la liberté de la collectivité à sa souveraineté; la souveraineté, c'est ainsi la puissance *sui generis* qui émerge des rapports entretenus au sein d'une collectivité. Conséquemment, « le grand, le véritable acte contre-révolutionnaire, c'est celui qui supprime d'un coup [...] le principe même de la souveraineté du peuple » (2013r, p. 228), car cela revient à supprimer la capacité d'agir, la liberté de l'être collectif que constitue la société. C'est un acte d'aliénation, ou même plutôt d'amputation, la souveraineté étant intrinsèque à la société; c'est briser sa spontanéité, l'empêcher d'agir en fonction de son idée, ce qui constitue immanquablement une contradiction. En d'autres mots, la souveraineté n'est autre que la capacité d'agir de la société, la liberté collective qu'elle engendre par son interaction avec les libertés individuelles qui la composent.

4.2.1.2 Imbrication sérielle des libertés individuelle et collective

La raison de ce positionnement de Proudhon se trouve dans la logique sérielle. Pour lui, les libertés individuelle et collective, bien que distinctes l'une de l'autre sont nécessairement en relation (2013c, p. 73). C'est que dans la dialectique sérielle, toute chose est à la fois unité fondamentale et série d'unités, selon l'angle où on la prend, et ce, à l'infini. Il en va de même de la liberté des êtres individuels et collectifs, qui entretiennent des relations et participent les unes aux autres. En d'autres mots, de même que les personnes interagissant dans la société forment des êtres collectifs, les libertés propres à ces personnes interagissent pour engendrer la liberté des êtres collectifs, qui interagissent encore pour former d'autres êtres collectifs encore dotés de liberté et ainsi de suite.

⁹⁰ Ce sera le sujet du prochain chapitre.

Par conséquent, selon qu'on prend un acteur de la série sociale comme unité ou comme série d'unités, sa liberté pourra être considérée comme individuelle ou comme collective. Les êtres collectifs sont donc aussi marqués par un besoin d'« individualité », c'est-à-dire le besoin d'exprimer leurs mœurs de manière spontanée et d'agir conformément à leur idée sans être sous le coup d'une domination par un autre être, individuel (par exemple le roi) ou collectif (par exemple une autre nation). Aussi, les êtres collectifs sont-ils dotés d'une liberté individuelle. Par exemple, ateliers et familles sont des êtres collectifs; leur capacité d'action vis-à-vis des personnes qui en sont les parties constituantes constitue une liberté collective. Cependant, en tant qu'être *sui generis* et parties constituantes de la société, ateliers et familles disposent aussi d'une liberté individuelle qui s'inscrit dans le rapport plus vaste de la liberté collective incarnée par la société. À l'inverse, « la société et l'individu sont tous deux des êtres collectifs, l'un contenant l'autre et inversement » (Jourdain, 2009, p. 14, en note de bas de page); un être s'inscrivant dans une série plus large que lui, même une personne, détient donc aussi une liberté collective en cela qu'il participe à la liberté de l'être collectif dans lequel il s'inscrit.

En somme, la liberté individuelle ne désigne pas uniquement la liberté des personnes, mais celle de toute unité s'insérant dans une série. À l'inverse, la liberté collective constitue celle de la série vis-à-vis de ses unités constituantes, qui, sous peine de contradiction, participent nécessairement à cette même liberté, puisqu'un être collectif, par nature abstrait, n'agit qu'à travers l'action de ses unités constituantes, jusqu'à la personne. Ce que Proudhon dessine ici, c'est la question de la relation du particulier au général, de la partie au tout, selon ses mots, de l'unité à la série.

L'antinomie entre liberté individuelle et liberté collective est fondamentale dans la pensée politique de Proudhon, l'auteur affirmant même qu'il aurait bien voulu écrire un « système des contradictions politiques », comme il l'avait fait en 1846 pour l'économie, un projet abandonné, selon ses dires, faute de temps et par découragement face à la critique (1999, p. 74). C'est l'*antinomie fondamentale de la liberté*, celle sur laquelle repose l'ensemble des antinomies et contradictions qui forment la vie politique, et donc la clé de leur résolution (1999, p. 66). Elle joue ainsi le même rôle dans la politique que l'antinomie fondamentale de la valeur dans l'économie; si Proudhon avait écrit son *Système des contradictions* politiques, son entrée en matière aurait été l'antinomie fondamentale de la liberté, comme l'antinomie fondamentale de la valeur constitue celle de la *Philosophie de la*

misère. Enfin, de même que la synthèse de l'antinomie fondamentale de la valeur permettra la résolution de tout le système des contradictions économiques, la synthèse de l'antinomie fondamentale de la liberté permettra la résolution de tout le système des contradictions politiques. Pour que cela se fasse, il faut trouver un équilibre entre la liberté individuelle et la liberté collective.

4.2.2 L'équilibre entre libertés individuelle et collective

Ainsi, « l'homme est né sociable, c'est-à-dire qu'il cherche dans toutes ses relations l'égalité et la justice; mais il aime l'indépendance et l'éloge : la difficulté de satisfaire en même temps à ces besoins divers est la première cause du despotisme de la volonté et de l'appropriation qui en est la suite » (2009b, p. 402). Toute la question consiste alors pour Proudhon, qui se réfère ici nommément à Leroux⁹¹, à établir un équilibre entre liberté individuelle et liberté collective (2013q, p. 302), c'est-à-dire, en somme, à procéder à une synthèse, à fonder leur relation sur la Justice. C'est là l'élément le plus fondamental de l'analyse politique proudhonienne, permettant de projeter un éclairage sur sa critique de l'État.

Néanmoins, l'« être collectif est inaccessible aux considérations d'humanité, de modération, de respect de l'opinion, etc., qui gouvernent les individus » (1997, p. 177). Dans ces conditions, donner préséance à la liberté collective représente un risque élevé pour la liberté individuelle, celle de sombrer dans le communisme, toujours conçu comme sacrifice contradictoire de toute liberté individuelle à la puissance de l'être collectif (1988b, p. 771) : « pour un état libre, le voisinage d'une communauté [est] un voisinage de mort. L'homme consent à répondre de ses actes, pourvu qu'il reste maître de sa volonté : ôtez-lui la pensée et la conscience, et la communauté est la règle du genre humain » (1849, p. 379). L'intelligence, indissociablement liée à la liberté, interdit tout communisme en dehors de la famille.

Proudhon semble donner ici préséance à la liberté individuelle. Cela peut s'expliquer en partie par la situation politique à laquelle a été confronté l'auteur, deux fois condamné à la prison pour ses écrits, qui a vu ses journaux saisis et fermés à plusieurs reprises et qui a vu

⁹¹ La « triade » de Leroux constitue en effet une mise en relation entre la « liberté subjective » (la personne), le « monde objectif » (la société) et un troisième élément, la « conscience » (voir à ce sujet Leroux, 2000). C'est à cette relation que réfère ici Proudhon, qui prend donc aussi pour lui une consistance ontologique, et ce, même si Proudhon rejette la triade en tant que telle, lui préférant la dialectique sérielle (1875, p. 284).

nombre de ses ouvrages être interdits de publication. Cette répression politique était monnaie courante à l'époque et Proudhon n'est certainement pas le seul à en avoir fait les frais.

Cependant, cette impression de préséance pour la liberté individuelle ne doit pas masquer une tension chez Proudhon entre ses positions individualiste et « organiciste » (Chambost, 2009, p. 217-218), une tension qui peut être interprétée comme un dilemme entre la maximisation de la liberté individuelle ou de la liberté collective. Ce n'est qu'assez tard, dans *De la Justice*, que Proudhon résout la tension par un appel à l'équilibre entre libertés personnelle et collective (2013c, p. 73; Chambost, 2009, p. 218) :

Il n'est pas de Liberté sans Unité, ou, ce qui revient au même, sans ordre, pareillement il n'est pas non plus d'unité sans variété, sans pluralité, sans divergence; pas d'ordre sans protestation, contradiction ou antagonisme. Ces deux idées, *Liberté* et Unité ou Ordre sont adossées l'une à l'autre [...]. On ne peut ni les séparer, ni les absorber l'une dans l'autre; il faut se résigner à vivre avec toutes deux, en les équilibrant... (1865, p. 186).

Cet équilibre étant déterminé par la Justice, la synthèse de l'antinomie fondamentale de la liberté se trouve dans la possibilité d'établir l'égale dignité pour tous les êtres humains, individuels ou collectifs.

En somme, Proudhon peut bien se dire individualiste, cela n'implique pas qu'il aspire à une subordination de la liberté collective à la liberté individuelle. De fait, l'auteur prend la peine de préciser que les deux sont inséparables et solidaires et qu'elles ne peuvent donc qu'aller de pair. Après tout, « l'individu passe, la société ne meurt jamais » (2009b, p. 211), mais cette dernière n'agit toujours qu'à travers ses parties constituantes. Ainsi, on a affaire à un individualisme ayant un aspect fortement « collectiviste », pour paraphraser Bancal, qui parle d'un « collectivisme libéral » chez Proudhon (Bancal, 1970a, p. 143)⁹². Il faut donc voir l'accent mis sur la liberté individuelle chez ce dernier comme une porte d'entrée vers l'émancipation, personnelle et collective, et non comme l'indication d'une préséance de la partie sur le tout. De fait, de par sa nature sociale, la liberté individuelle ne constitue pas une licence, c'est-à-dire une dérogation à la Justice (Chambost, 2009, p. 184).

⁹² Gurvitch a quant à lui parlé d'un « collectivisme décentralisé » (Gurvitch, 1965, p. 10).

À cette conception gouvernementale vient s'opposer celle des partisans de la liberté individuelle, suivant lesquels la société doit être considérée, non comme une hiérarchie de fonctions et de facultés, mais comme un système d'équilibrations entre forces libres, dans lequel chacune est assurée de jouir des mêmes droits à la condition de remplir les mêmes devoirs, d'obtenir les mêmes avantages en échange des mêmes services, système, par conséquent essentiellement égalitaire et libéral, qui exclut toute acception de fortunes, de rang et de classes (1865, p. 91).

On voit bien à cette citation que ce que Proudhon entend par liberté individuelle et système libéral est d'un tout autre ordre que ce que l'on trouve dans les canons de la pensée libérale à proprement parler. La liberté individuelle qu'il dessine ici est en relation nécessaire avec les autres, elle s'inscrit dans un cadre collectif qui à peine de contradiction assure l'égle dignité des êtres humains, soit la Justice.

Plus encore, la Justice déterminant la liberté, mais non l'inverse, on retrouve entre ces deux forces le même schéma sériel qui permet l'émergence de la société : « ce droit de justice individuelle, base nécessaire de la Justice sociale [...], nous le retrouvons partout à l'origine des sociétés » (1988b, p. 682). Autrement dit, la liberté collective, pour exister pleinement, doit laisser un espace à la liberté individuelle de ses unités constitutives, sans quoi le déséquilibre, c'est-à-dire la contradiction, tuera l'une et l'autre. Il serait même plus précis de dire que la liberté, prise en elle-même, ne peut exister que par l'équilibre de ses expressions individuelles et collectives; malgré l'existence de ses deux facettes, elle constitue un seul et même phénomène. Tout simplement, c'est la liberté des personnes qui forme l'unité de cette série; c'est elle qui sert de fondation à l'édifice de l'émancipation moderne, qui comprend nécessairement la liberté collective, s'étendant à la série sociale dans sa totalité. « Ce qu'il nous faut aujourd'hui est une unité qui, ajoutant à toutes nos libertés, s'accroisse à son tour et se fortifie de ces libertés elles-mêmes » (1865, p. 189). Mais comment y parvenir?

4.2.3 La liberté synthétisée, ou les formes concrètes de la liberté

Pour Proudhon, il n'est pas de liberté sans contrainte, puisque les libertés individuelles doivent s'équilibrer d'abord entre elles, puis trouver un équilibre avec la liberté collective ensuite. En d'autres mots, les libertés individuelle et collective se contraignent mutuellement, au moins dans une certaine mesure. Autrement, elles ne seraient pas liées par un rapport antinomique. L'enjeu d'une telle compréhension de la liberté devient dès lors de déterminer quelles contraintes sont légitimes ou illégitimes, problème épineux s'il en est, en particulier

dans le cadre de la pensée anarchiste. Après tout, une contrainte peut effectivement saper la capacité d'action d'un être individuel ou collectif; n'est souverain que ce qui peut agir en fonction de son idée, dans la spontanéité, et donc, sans contrainte extérieure.

D'emblée, excluons toutes les contraintes découlant de la nature humaine telle que définie par son idée, qui n'entravent pas la liberté dans le schème proudhonien. Au contraire, le respect des contraintes liées à la nature humaine est la seule façon de maximiser la liberté; en effet, lutter contre ces contraintes revient à lutter contre l'idée d'humanité, ce qui est une contradiction, et la conséquence ultime de la contradiction est la mort, soit l'anéantissement de toute capacité d'action. Le premier déterminant de la nature humaine, son idée, étant la Justice, et cette dernière étant le guide universel de synthèse des antinomies et donc de résolution des contradictions, on comprend que toute entorse à celle-ci réduit la liberté de par les contradictions que cela engendre, alors que de s'y conformer la maximise. On peut en conclure que c'est essentiellement la Justice, soit l'égale dignité des êtres humains, perçue et acceptée comme telle, qui détermine la légitimité ou non d'une contrainte imposée au comportement individuel ou collectif; le contraire serait absurde puisque c'est la Justice qui détermine l'équilibre des forces et donc des libertés. Dans ce contexte, on ne peut même plus considérer la loi d'un être comme une contrainte pesant sur celui-ci, puisque cette loi n'est autre que les conditions mêmes de son existence, de sa capacité d'agir sur le monde et, par conséquent, de sa liberté. À la suite de quoi on peut affirmer que chez Proudhon, la spontanéité entendue comme la capacité de se développer et de s'épanouir en fonction de sa propre idée, détermine les formes concrètes de la liberté.

De fait, que ce soit par la contrainte ou sous l'effet de l'erreur, un être, individuel ou collectif, qui voit sa spontanéité brimée se retrouve moins puissant, moins capable d'agir, en raison de son état contradictoire. Ainsi, le mouvement, la vie, la puissance et, donc, la liberté, qu'on peut chez Proudhon assimiler, ont besoin de latitude pour s'épanouir. Cette latitude ne peut s'étendre que par le progrès, qui fait disparaître l'erreur et condamne toute contrainte à la spontanéité comme telle. Cela exclut toute possibilité légitime de contrainte exercée entre deux êtres de même nature dans la série sociale, ce qui ne serait que domination, soit violation de leur égale dignité, de la Justice. C'est ainsi en invoquant une nature différente des femmes, qui ne prennent selon Proudhon pas place à proprement parler dans la série sociale, que l'auteur justifie la domination des hommes sur elles; du fait de cette exception,

cela ne constitue pas pour lui une contradiction mortifère pour la liberté (1988d, p. 2058-2061).

Autrement, les libertés individuelles s'équilibrent entre elles de par leur participation à un être collectif dont la liberté est elle-même en équilibre avec celles de ses unités constituantes. Concrètement, cela veut dire, par exemple, qu'une nation ne peut en dominer une autre sans que cela ne constitue une atteinte à la dignité et à la Justice, une liberté contradictoire qui en supprime une autre. La même chose peut être dite pour deux personnes. Si l'on prend le cas d'un atelier, un être collectif où œuvrent différentes personnes qui s'y inscrivent et l'incarnent, le fait qu'un propriétaire peut, de par ce statut, contrôler l'activité des autres représente une domination, un usage contradictoire de sa liberté individuelle aux dépens de celle des autres. Dans un atelier organisé correctement sérié, il n'y aurait pas absence de discipline ou de coordination, mais les personnes qui en auraient la charge seraient expressément mandatées pour ce faire par l'ensemble du personnel et, ce faisant, incarneraient la capacité d'agir de l'être collectif que constitue l'atelier, en équilibre avec les libertés individuelles de tout le personnel. C'est ce que Bancal décrit comme étant l'autogestion chez Proudhon et qui constitue selon lui le fil conducteur traversant la pensée de l'auteur (Bancal, 1980, p. 3; 31).

En conclusion, la liberté n'est pas pour Proudhon conçue comme une absence de contraintes, une absence de norme ou la possibilité de faire tout ou n'importe quoi (Chambost, 2009, p. 184). Il s'agit là plutôt d'une approche qu'il critique ouvertement à plusieurs reprises, l'associant généralement au laisser-faire économique (1983c, p. 87, 1988c, p. 964-965; 969, 2009b, p. 361).

4.3 La liberté selon Proudhon et la pensée anarchiste

Selon Proudhon, la Justice déterminant l'ensemble du monde social, elle détermine aussi les rapports économiques. La critique de la liberté négative, hors Justice et asociale, qui est une contradiction, vise le laisser-faire économique, qui en est l'expression la plus flagrante, et les inégalités qui en découlent (1983c, p. 87, 1988c, p. 964-965; 969, 2009b, p. 361). Bien que partageant avec le libéralisme « une confiance absolue en la liberté, [Proudhon] ne la considère pas comme une valeur privée » (Chambost, 2009, p. 27), affirmant plutôt

l'impossibilité de combiner la liberté avec une forme ou une autre de laisser-faire économique, synonyme de la liberté « barbare » (1997, p. 203). Cela règle pour l'instant le sujet du positionnement de Proudhon vis-à-vis de la pensée libérale, mais soulève une question quant à son positionnement dans la pensée anarchiste. En effet, malgré la critique que fait l'auteur à l'égard de la liberté conçue comme absence de contrainte pesant sur le comportement individuel, il existe des courants de pensée anarchistes adoptant une telle définition de la liberté (voir par exemple Colson, 2011; Ibañez, 2011; Larnaque *et al.*, s. d.; Thévenet, 2001).

Ces positions font leur apparition dès l'époque de Proudhon, dans les écrits de Déjacque (voir en particulier 1857), et on y rattache aussi souvent la figure de Johann Kaspar Schmidt, dit Max Stirner (Angaut, 2011, p. 22; Thévenet, 2001, p. 13), et ce, bien que ce dernier ne se soit jamais dit anarchiste et qu'il ait vivement critiqué les positions proudhoniennes (Angaut, 2011, p. 22). La pensée d'Antonio Negri est aussi très influente sur l'action militante anarchiste contemporaine s'inscrivant dans cette perspective (Pereira, 2013a, p. 166) et on y retrouve plusieurs références aux pensées de Michel Foucault et Gilles Deleuze, parfois aussi de Baruch Spinoza ou de Friedrich Nietzsche (Colson, 1998, 2011; Ibañez, 2011; Thévenet, 2001). Le refus de la contrainte y est tel qu'il arrive qu'on y considère les limites propres à la condition humaine et à sa matérialité comme des atteintes, bien qu'inévitables, à la liberté (voir notamment la définition de Jean Marestan dans Larnaque *et al.*, s. d.). Dans cette perspective, la gravité heurte ma liberté en m'empêchant de me mouvoir dans l'espace tel que je le désirerais et sans contrainte aucune, une atteinte à laquelle il ne m'est pas possible de me soustraire.

Faire reposer la pensée anarchiste sur une telle définition de la liberté soulève une grave question quant à la place qu'y occupe Proudhon, une question à laquelle on répond de diverses manières selon les milieux. C'est ainsi que Manfredonia ne considère pas le Franc-comtois comme un anarchiste à proprement parler (Manfredonia, 1992, 2011a, 2011b, p. 452). Il arrive aussi que Proudhon soit lu sous l'angle de la liberté négative (voir en particulier Colson, 2017). Enfin, Déjacque utilise son propre néologisme, « libertaire », pour se distancer de l'anarchisme de Proudhon, qu'il critique vertement pour sa position sur la place des femmes en société, mais aussi quant à sa définition de la liberté qui laisse place à l'existence de contraintes pesant sur le comportement individuel, sous la forme du contrat (Déjacque, 1857). On trouve d'ailleurs des auteurs pour reprendre la distinction lexicale

introduite par Déjaque et considérer une les approches reposant sur la liberté négative individuelle comme « libertaires », proches mais distinctes de l'anarchisme en tant que tel (voir notamment Colombo, 2001a; Fréjaville, 2016; Pereira, 2009, 2013a; Thévenet, 2001).

On trouve généralement cette distinction chez des auteurs qui adoptent une vision collective et positive de la liberté. Sous cet angle, la liberté strictement individuelle et négative est conçue comme contraire aux aspirations anarchistes, puisqu'elle ne permet pas de prise en charge collective, ne s'adressant à l'individu que comme chercheur de jouissance privée, et non comme partie prenante à une collectivité (Angaut, 2011, p. 23-25; Colombo, 2011, p. 9; Jourdain, 2011, p. 78); c'est ce que Proudhon qualifie de liberté barbare. Dans cette perspective, on tend la plupart du temps à interpréter Proudhon à la lumière des pensées de Hannah Arendt et d'autres auteurs s'inscrivant dans la même lignée, notamment Cornelius Castoriadis, Miguel Abensour ou Claude Lefort (Bertolo, 2001; Boireau-Rouillé, 2011; Colombo, 2001b, 2011). Ce qu'il y a de commun ici, c'est un désir de faire vivre (ou revivre) la *Cité*, la République au sens premier de chose publique, par la création d'un espace public délibératif « instituant », c'est-à-dire qui fait ses propres lois. Cela est directement en phase avec la pensée de Proudhon, qui critique la loi en tant que raison d'État sans pour autant appeler à l'anomie (Chambost, 2009, p. 184), ce qui serait un rejet de la Justice même. « Proudhon est en cela profondément démocrate, puisqu'il considère la société comme devant être totalement autonome, au sens étymologique du terme, c'est-à-dire comme devant s'instituer elle-même en créant ses propres normes » (Gaillard, 2004, p. 27). C'est de la sorte que les êtres collectifs peuvent faire preuve de spontanéité. En ce sens, l'autonomie découle directement, en l'absence de contradiction, du caractère *sui generis* des êtres collectifs.

La liberté n'implique alors pas l'absence d'obligations ou de contrainte sociale, mais consiste plutôt à pouvoir prendre part à l'espace public de délibération et de débat servant à déterminer les normes qui définissent ces obligations ou ces contraintes. Cela permet la délégation de certains pouvoirs à des personnes expressément mandatées pour accomplir certaines tâches, sans qu'il ne s'agisse d'une forme d'aliénation ou de domination pour autant (José Llunas Pujols, cité dans « Anarchy and Anarchism », 2005, p. 126-127; Boireau-Rouillé, 2001a, p. 36-37). Cette liberté conjugue une composante individuelle (le droit de chaque personne à participer à la chose publique) à une composante collective, puisque la liberté ainsi conçue ne peut se vivre en dehors d'institutions, qui sont nécessairement des produits collectifs (Bertolo, 2001, p. 9; Boireau-Rouillé, 2001b, p. 17, 2001a, p. 35). En

terme proudhonien, on souligne ici le caractère sériel de la liberté : les dimensions individuelle et collective de la liberté ne peuvent être séparées (Doris, citée dans Pucciarelli, 1999, p. 189), formant un tout cohérent. Dans cette définition, on ne s'y occupe toujours que de ses affaires, comme dans le libéralisme, mais avec la distinction qu'il existe ici des affaires collectives, à prendre en charge collectivement.

Cet aspect institutionnel de la liberté en fait un produit social historique forgé dans la lutte politique, c'est-à-dire dans l'action collective (Boireau-Rouillé, 2001a, p. 36, 2001b, p. 17; Colombo, 2001a, p. 46-47; Enckell, 2001, p. 4), ce qui est encore en phase avec la pensée de Proudhon lorsqu'il affirme, par exemple, que la liberté donnée par « 89 ne suffit plus » (2013i, p. 113). On peut aussi en conclure que la liberté n'exclut pas toute forme de médiation; au contraire, la liberté s'incarne directement à travers des médiations institutionnelles. Ce qui est catégoriquement refusé et rejeté, c'est l'« intermédiation », ce que Gaston Leval appelle l'« intromission » (Leval, 2013, p. 91), soit une situation où la médiation échappe au contrôle des personnes et collectivités concernées; c'est l'aliénation.

On se rapproche ici significativement de la liberté néo-républicaine telle que définie par Philip Pettit, la liberté comme non-domination. En effet, l'auteur irlandais considère que la liberté ne représente pas le contraire de la contrainte ou de l'obligation, mais bien le contraire de la domination (Pettit, 1997, p. 5). Cette dernière est définie comme une situation de vulnérabilité, qui consiste en ne pas avoir les moyens de se défendre face à un abus ou une agression, ou une situation de dépendance, ce qui revient à devoir obtenir ce qu'il faut pour subsister ou maintenir son statut par le bon vouloir de quelqu'un d'autre (Pettit, 1997, p. 4-5; 69-71; 91). Une telle situation se solde nécessairement par une perte de dignité, que l'abus, l'agression, la perte des moyens de subsistance ou de statut se produisent ou non. Dans cette optique, une contrainte découlant d'une règle admise arrimée à la quête du bien commun ne représente pas une forme de domination et n'atteint donc pas à la liberté.

Plus fondamentalement, dans une perspective positive et collective de la liberté, la loi, c'est-à-dire l'idée d'un être individuel ou collectif, ne se compare en rien à l'aliénation. Les contraintes propres à la nature d'une chose, c'est-à-dire précisément les contraintes impliquées par la nature sociale de l'être humain, ne limitent pas sa capacité d'agir, mais détermine plutôt la nature de sa spontanéité, les directions potentielles de son épanouissement; c'est en relation avec un cadre sériel que la liberté engendre le champ des

possibles. Il serait même plus approprié de dire que ce cadre ne constitue pas un ensemble de contraintes à proprement parler, mais bien la forme même des êtres, la condition de leur existence et par extension de leur liberté.

CHAPITRE CINQ

L'ÉTAT

La conception proudhonienne de la liberté détermine fortement, pour ne pas dire intégralement, sa théorie politique. On touche ici à l'un des aspects les plus subtils et nuancés de la pensée proudhonienne : associé directement à la souveraineté, soit à la liberté de l'être collectif, il y a plus ou moins explicitement une place légitime pour l'État dans la pensée politique du père de l'anarchisme, aussi contre-intuitif que cela puisse paraître. En effet, la souveraineté n'est que l'expression collective de la liberté elle-même, et l'État en est l'organe (1995, p. 65). Pourtant, Proudhon affirme dès 1840 que l'anarchie qu'il défend signifie l'absence de souverain (2009b, p. 427-428). Étant donné qu'« autorité, gouvernement, pouvoir, État [...] désignent tous la même chose » (1997, p. 36), on est en droit de se demander si Proudhon est incohérent ou s'il ne change pas radicalement d'idée sur la question au cours de sa vie.

C'est l'interprétation qu'offre Fawzia Tobgui, pour qui Proudhon, d'abord anarchiste, abandonne éventuellement toute prétention à abolir l'État pour devenir « fédéraliste » (Tobgui, 2011b, p. 326)⁹³. Tenter d'abolir l'État ne serait en effet qu'une contradiction, puisque l'autorité constitue l'antithèse de la liberté et qu'une antinomie ne se résout pas par la suppression de l'une ou l'autre des idées antagonique, mais par leur équilibre dans la Justice (Tobgui, 2011b, p. 326). Cette compréhension nouvelle de la nature de l'autorité aurait ainsi amené Proudhon à se repositionner (Tobgui, 2011b, p. 326-327).

Manfredonia soutient quant à lui que l'héritage proudhonien et la relation que le mouvement anarchiste a entretenue avec celui-ci sont trop ambigus pour qu'on puisse réellement considérer Proudhon comme l'un des fondateurs de l'anarchisme (Manfredonia, 1992, p. 31-32). L'auteur affirme néanmoins qu'on ne peut évidemment nier l'influence du Franc-

⁹³ Cette compréhension de l'évolution de la pensée de Proudhon est cependant plus ancienne, puisqu'on la retrouve déjà chez Guérin et Ansart (Collectif, 1997, p. 49).

comtois sur le développement de ce dernier, « ne fusse qu'à cause de son caractère "chaotique" et contradictoire » (Manfredonia, 1992, p. 30). Ainsi, l'œuvre proudhonienne serait trop confuse et brouillonne, et le mouvement anarchiste trop circonspect à son sujet pour pouvoir la considérer comme à l'origine de l'anarchisme à proprement parler.

Qu'en est-il vraiment? Quelle est, chez Proudhon, la relation complexe liant la liberté, la souveraineté, la société et l'État? Après avoir défini la liberté, il faut maintenant se demander qu'est-ce que l'autorité pour Proudhon. Afin de résoudre ce qui apparaît comme l'un des imbroglios les plus importants dans l'étude de la pensée proudhonienne, je présenterai d'abord les différents argumentaires qu'avance Proudhon contre, puis en faveur de l'existence de l'État dans la société nouvelle. Grâce à l'analyse du champ lexical utilisé par l'auteur à ce sujet, on pourra constater la cohérence de l'analyse proudhonienne de l'État tout au long de sa carrière intellectuelle et ainsi comprendre ce à quoi Proudhon aspire comme fondement du politique dans la société nouvelle.

5.1 Proudhon et l'État

La position de l'auteur au sujet de l'État peut sembler changeante ou inconstante, cependant elle repose sur un fil conducteur et une cohérence. De fait :

Il a souvent été avancé que la pensée politique du premier Proudhon s'attachait à l'anarchie et celle du second au fédéralisme, comme si le révolutionnaire assagi avait renoncé à une certaine radicalité. C'est méconnaître le fait que si sa pensée est bien sûr évolutive, elle suit une même ligne directrice (Jourdain, 2009, p. 86).

5.1.1 Proudhon contre l'État : l'État est par nature monarchique

Après avoir débuté son premier mémoire, en 1840, par son célèbre « *La propriété, c'est le vol!* », Proudhon le termine en affirmant être, « quoique très ami de l'ordre, [...] dans toute la force du terme, anarchiste » (2009b, p. 421). Il explique que la monarchie a ses racines dans la nature même de l'être humain, puisqu'en l'absence initiale d'une science de l'organisation de la société, le pouvoir « naturel » du patriarche au sein de la famille s'est initialement transposé de la famille à la société (1988b, p. 705-707, 1999, p. 51-52, 2009b, p. 423-424).

Or, la société n'est pas la famille (1849, p. 153-154); êtres *sui generis*, elles sont distinctes l'une de l'autre, même si elles participent l'une à l'autre en raison de leur lien sériel. La différence fondamentale se situe dans le fait que la famille n'est pas un être sériel pour Proudhon, mais une communauté dans laquelle les membres se disposent sous l'égide de la volonté unique de son « hiérarque » patriarcal. Organiser la société sur cette base ne peut que se solder par une contradiction, puisque cela ne respecte pas la nature sérielle du rapport social. Aussi le progrès mènera-t-il tôt ou tard au retrait de l'autorité patriarcale de l'espace public, c'est-à-dire à l'abolition de la monarchie : « à mesure que la société s'éclaire, l'autorité royale diminue » (2009b, p. 424-425), puisqu'au fond, ce n'est pas la personne du tyran que suit le peuple, mais bien la puissance publique, le pouvoir immanent à la société qu'il loge par erreur dans la figure du despote (1988b, p. 708). Ce que le peuple poursuit, en vérité, c'est sa liberté collective, sa souveraineté. En somme, la monarchie n'est qu'une contradiction qui a été momentanément nécessaire et que le progrès fera disparaître (1997, p. 18).

Cette logique s'applique à toute forme d'État, car Proudhon attaque plus que le féodalisme ou l'absolutisme sous le terme de monarchie :

Il n'y a pas deux sortes de gouvernements, il n'y en a qu'une : c'est le gouvernement monarchique héréditaire, plus ou moins hiérarchisé, concentré, équilibré, [...]. Ce qu'on appelle ici aristocratie, là démocratie ou république, n'est qu'une monarchie sans monarque; de même que l'Église d'Augsbourg, l'Église de Genève, l'Église anglicane, etc., sont des papautés sans papes [...]. Or, la forme du gouvernement royal une fois entamée par le contrôle démocratique, que la dynastie soit conservée comme en Angleterre ou supprimée comme aux États-Unis, peu importe; il est nécessaire que, de dégradation en dégradation, cette forme périsse tout entière, sans que le vide qu'elle laisse après elle puisse être jamais comblé. En fait de gouvernement, après la royauté, il n'y a rien (2013c, p. 77-78).

L'auteur aspire donc nommément à l'abolition de tout État, de toute forme de gouvernement, puisque l'État n'est pas une idée réelle; comme Dieu, c'est plutôt une contradiction qui s'efface au fur et à mesure que la science se forme, que les idées véritables sont découvertes (1997, p. 17). L'État étant par nature monarchique, il constitue toujours, quelle qu'en soit la forme, la même contradiction, la projection de l'autorité patriarcale dans la société et se devant par conséquent de disparaître sous l'effet du progrès.

5.1.1.1 Contre l'État démocratique : l'illusion du suffrage universel

Proudhon ne confond pas monarchie et démocratie, prise au sens d'une représentation élue du pouvoir politique de la nation, puisque cette dernière intègre pour la première fois l'idée d'une Justice immanente à l'humanité plutôt que révélée; mais l'auteur voit tout de même une continuité entre les deux en cela qu'elles ne peuvent représenter qu'une forme d'autorité patriarcale malencontreusement projetée dans la société (Jourdain, 2009, p. 53). Par conséquent, la démocratie ne représente pas une amélioration par rapport à la monarchie, puisqu'elle est tout aussi centralisatrice et que « le système centralisateur est très-beau de grandeur, de simplicité et de développement; il n'y manque qu'une chose, c'est que l'homme ne s'y appartient plus, ne s'y sent pas, n'y vit pas, n'y est de rien » (1995, p. 234). En somme :

Les inconvénients des deux systèmes sont égaux. Le principe monarchique aboutit à l'aliénation, à l'insubordination et à la révolte; ce qui détruit la centralisation et l'unité, objets de toute monarchie. La tendance démocratique produit l'incohérence et la rivalité; ce qui est contraire au but de toute société (1849, p. 388-389).

La forme monarchique étouffe la société sous l'autoritarisme, la forme démocratique la dissout dans l'individualisme. Dans un cas comme dans l'autre, la liberté est supprimée par la contradiction.

Proudhon, qui est élu à l'Assemblée nationale aux élections complémentaires du 4 juin 1848 et qui y siège jusqu'à sa condamnation du 28 mars 1849, est très critique de l'institution parlementaire : « il faut avoir vécu dans cet isolement qu'on appelle une Assemblée nationale, pour concevoir comment les hommes qui ignorent le plus complètement l'état d'un pays sont presque toujours ceux qui le représentent » (1997, p. 124). Il faut dire que le Bisontin y a eu maille à partir avec les socialistes et les républicains autant qu'avec le parti de l'ordre (Chambost, 2009, p. 149-152). Non seulement Proudhon n'a pas réussi à y mener à bien les projets de réformes qui l'avaient poussé à envisager la fonction de député (Trinquier, en introduction à Proudhon, 2003e, p. 12-18), mais plus encore, les camps républicain et socialiste le lâchent début 1849, votant avec la réaction pour le retrait de son immunité parlementaire, ce qui ouvre la voie à son procès criminel et à sa condamnation (Chambost,

2009, p. 141). Déçu et amer, Proudhon, dans cette période de sa vie, n'a plus aucune confiance en quelque instance politique que ce soit.

Pourtant, son ressentiment n'explique pas entièrement l'hostilité dont il fait montre à l'égard du parlementarisme. En effet, avant même de siéger, il exprimait ses réticences à son ami Darimon, lui demandant, en référant directement à l'Assemblée nationale, ce qu'il allait « devenir au milieu de tous ces crétins » (cité dans Trinquier, en introduction à Proudhon, 2003e, p. 12)... Plus encore, Proudhon met en doute le désintéressement des élus (Chambost, 2009, p. 95), et ce, dès 1841 :

Toujours des promesses! Toujours des serments! [...] nous avons vu tout un sénat convaincu de félonie, et l'intérêt des gouvernants se trouvant toujours, on ne sait comment, en opposition avec l'intérêt des gouvernés, les parlements se suivre et la nation mourir de faim. Non, non, plus de protecteurs, plus d'empereurs, plus de consuls : mieux vaut gérer nos affaires par nous-mêmes que par procureurs, associer nos industries que mendier des monopoles, et puisque la république ne peut se passer de vertus, travailler à notre réforme (2013i, p. 124).

Remplacer une monarchie par un régime parlementaire revient en somme à remplacer un ensemble d'exploiteurs du peuple par un autre, identique si ce n'est qu'il est cette fois élu à ce « titre », alors que l'objectif est de se défaire une bonne fois pour toutes de l'exploitation capitaliste, que l'État reproduit pourtant activement, sabotant sciemment l'idéal révolutionnaire (1995, p. 230).

Cette perception du gouvernement élu comme une simple forme du gouvernement monarchique explique que Proudhon rejette longtemps le principe du suffrage universel, craignant qu'il ne serve en fait qu'à consolider et concentrer l'autorité sous une fausse légitimité (Chambost, 2009, p. 94-95). En effet, si le suffrage universel constitue l'une des revendications majeures qui mènent à la Révolution de 1848, Proudhon n'y voit que de la poudre aux yeux (Gaillard, 2004, p. 51). C'est d'ailleurs en le défendant face à la réaction que Bonaparte justifie son coup d'État, qui mène directement à l'instauration du Second Empire (Chambost, 2009, p. 164-169). Le problème est que le peuple, autrement dit la société⁹⁴,

⁹⁴ Il faut comprendre deux choses sous le mot « peuple » chez Proudhon : d'abord la masse des personnes qui forment la société, mais aussi « l'esprit impersonnel qui anime la nation » (Chambost, 2009, p. 91-92), soit la raison collective, la volonté de l'être collectif. Chambost nous met par conséquent en garde de ne pas assimiler peuple et classe ouvrière chez l'auteur (Chambost, 2009, p. 91-92). En somme, ce à quoi réfère Proudhon en

diffère de la multitude, qui n'est qu'un simple amas d'individus regroupés pêle-mêle, non sériés, et donc n'engendrant pas d'être collectif (2003e, p. 31). C'est là un problème majeur, puisque le suffrage universel ne s'adresse pas au peuple, mais bien à la multitude, c'est-à-dire à chaque personne prise séparément, aux individus (Gaillard, 2004, p. 51-52). Or, Proudhon ne croit pas à l'« intuition divinatoire de la multitude » (1868, p. 145); « l'élection ni le vote, même unanimes, ne résolvent rien » (1868, p. 145).

Je conviens que le nœud de la difficulté consiste à faire parler et agir le Peuple comme un seul homme. La RÉPUBLIQUE, selon moi, n'est pas autre chose; et c'est là aussi tout le problème social. La démocratie prétend résoudre ce problème par le suffrage universel appliqué dans la plus grande largeur, soit la substitution de l'autorité de la multitude à l'autorité royale (2003e, p. 61).

Voilà pourquoi le suffrage universel poursuit la lignée monarchique. Le cumul de votes individuels ne constitue pas l'expression de la liberté collective, mais un « épouvantable charivari » (1868, p. 153) qu'on invoque pourtant comme source d'autorité.

S'enquérir de l'opinion individuelle de chacun ne permet pas de découvrir la volonté populaire, celle de la société, la « volonté générale » (2003e, p. 61), c'est-à-dire la raison collective émergeant de la délibération constante au sein de la série sociale : « le suffrage universel est l'étranglement de la conscience publique, le suicide de la souveraineté du peuple, l'apostasie de la Révolution. [...] : il est incapable de produire une idée » (1988b, p. 734). Par le suffrage universel, qui ne s'adresse qu'à des individus isolés, la multitude usurpe le pouvoir du peuple (2003e, p. 39), qui devient un « participant soi-disant volontaire à sa propre aliénation, c'est-à-dire à sa privation de pouvoir » (Gaillard, 2004, p. 52). C'est l'ochlocratie (Jourdain, 2009, p. 61), qui accomplit nécessairement « le grand, le véritable acte contre-révolutionnaire » (2013r, p. 228), la suppression de la souveraineté du peuple, de la liberté collective : « nous savons aujourd'hui comment on opprime une nation, en lui faisant accroire qu'elle n'obéit qu'à ses propres lois. L'histoire du vote universel, chez tous les peuples, est l'histoire des proscriptions de la liberté, par et au nom de la multitude » (2013i, p. 121). Le suffrage universel n'est donc selon Proudhon qu'un piège propice à la tyrannie; le pouvoir du peuple, pris comme multitude, s'y « borne à choisir, tous les trois ou quatre ans, ses chefs et ses charlatans » (Proudhon, cité dans Jourdain, 2009, p. 60).

usant du mot « peuple », c'est la société entière comme être collectif sérié, mais sous un angle politique, comme détenteur d'une souveraineté.

La démocratie n'est ainsi que le développement logique de l'idée de droit divin : « *vox populi vox dei* » (1988b, p. 574-575). Le suffrage universel constitue de fait une « révélation extérieure » au peuple de sa propre volonté, une révélation que Proudhon ne peut admettre (2003e, p. 60). Tout étant contenu dans l'univers, rien ne vient de l'extérieur et tout est donc animé de sa propre loi; c'est la spontanéité. Vouloir animer et exprimer une chose de l'extérieur, c'est renvoyer à l'idée religieuse d'une cause première; ce n'est autre chose que le principe de l'absolu, suppression de la spontanéité des êtres. De là, « tout pouvoir tend à se distinguer de la nation qu'il représente comme s'il formait un parti extérieur et supérieur au pays même » (1995, p. 48-49). En d'autres mots, de par son caractère révélé, le pouvoir se met hors série, hors société, une contradiction qui le mène nécessairement au mépris du peuple, puisque cela implique un bris de Justice : « la peur du peuple est le mal de tous ceux qui appartiennent à l'autorité; le peuple, pour le pouvoir, c'est l'ennemi » (1997, p. 124). Dans cette perspective, la liberté de l'être collectif usurpée par le pouvoir ne se trouve pas en équilibre avec la liberté individuelle, mais lutte contre elle, l'une cherchant dès lors nécessairement à supplanter l'autre. L'instauration du suffrage universel ne constitue alors qu'un remplacement de la noblesse de l'Ancien régime par une aristocratie élue, et à ce compte, Proudhon préfère la première à la seconde, puisqu'elle au moins ne l'engage pas et ne parle pas en son nom (2003e, p. 61)!

Ainsi, tous les gouvernements, de l'Égypte pharaonique au Second Empire n'ont été que diverses formes de théocratie (1988b, p. 757-758), c'est-à-dire un appel à l'absolu. Même Rousseau n'y échappe pas, les Lumières n'appelant au fond qu'à un « gouvernement épiscopal » reposant sur l'idée d'une dénaturation, d'« un péché originel » de l'être humain qu'il faut dès lors policer (1988b, p. 619-620). C'est l'idée d'un état de nature, présocial, et du passage à l'état civil par l'instauration d'un État que Proudhon critique ici en les assimilant au mythe du jardin d'Éden et du péché originel, alors que l'être humain est selon lui social et moral par nature.

Le problème, c'est que le gouvernement « épiscopal » ne peut maintenir sa morale que si la foi s'y maintient; or, rien ne garantit la foi (1988b, p. 632-633). Conséquemment :

Le gouvernement de la foi est par nature le plus immoral des gouvernements. Favoritisme, népotisme, pot-de-vin, concussion, vénalité, gaspillage, désordre, oppression, déni de justice : voilà quels sont, avec l'absolutisme du commandement, l'inclémence de l'autorité, l'inquisition des consciences, la

justice secrète, les éléments de tout pouvoir établi sur la foi, dépourvu par conséquent de formes et de garanties (1988b, p. 633).

C'est toute la société qui se retrouve corrompue par la contradiction, sans Justice.

La monarchie peut se dégrader par étapes, comme aux États-Unis et en Angleterre (2013c, p. 77-78), et ainsi donner lieu à différentes formes du gouvernement, mais au bout du compte :

Ni l'hérédité, ni l'élection, ni le suffrage universel, ni l'excellence du souverain, ni la consécration de la religion et du temps ne font la royauté légitime. Sous quelque forme qu'elle se montre, monarchique, oligarchique, démocratique, la royauté, ou le gouvernement de l'homme par l'homme, est illégale et absurde (2009b, p. 424).

Il n'existe donc aucune forme de gouvernement légitime; toutes sont des appels plus ou moins assumés à l'absolu, aucune ne représente réellement la société, puisque « rien de l'État n'est expression de rapports, tout est ramené [...] à une cause première » (Jourdain, 2009, p. 55), c'est-à-dire que l'organisation sériele y est niée, dérogeant de ce fait à la loi de la série sociale, la Justice qui voudrait plutôt que les libertés soient en équilibre. La Révolution de 1789 se devait d'abolir le gouvernement théocratique, mais n'y a pas réussi, d'où la persistance de la raison d'État et du viol de la liberté (1988b, p. 653-654). Par conséquent, il ne s'agit pas de renier la Révolution de 1789, mais bien de la poursuivre (Jourdain, 2009, p. 53), de la mener à terme : « La Révolution française n'a réussi à accomplir 'à grand' peine' que l'abolition de l'Ancien régime; elle n'a pas permis que soit construit le nouveau devant reposer sur la morale moderne qu'elle a elle-même établi; la Révolution n'est pas achevée » (1868, p. 39-42).

Selon Trinquier, Proudhon n'en vient à accepter le suffrage universel que parce que le consensus sur le sujet est très fort dans les milieux populaires (1997, p. 20, voir NDÉ). De fait, l'abolition du suffrage universel par la majorité conservatrice à l'Assemblée entre 1848 et 1849 en faveur d'un retour au vote censitaire a eu un effet politique important dans la conscience populaire d'alors, un effet dont Bonaparte a su tirer profit en en promettant le rétablissement (Chambost, 2009, p. 164-169). Simplement, comme c'est à son habitude, Proudhon retourne contre eux la proposition de ses adversaires : si le peuple veut le suffrage, alors généralisons-le, dans tous les aspects de la vie sociale (1997, p. 20, voir NDÉ). C'est ainsi que le clergé, l'armée, la fonction publique, l'université, et ainsi de suite, devraient tout

aussi être organisés sur la base du suffrage universel (1997, p. 187-192), de manière à dissoudre l'État dans la société : « pour transformer la religion et la milice en institutions d'utilité publique et d'avenir, il faut, avons-nous dit, pénétrer le clergé et l'armée d'un esprit nouveau, et leur imprimer le caractère social; il faut les immerger dans la cité » (1849, p. 364-365).

5.1.1.2 La « démopédie », ou l'éducation du peuple

Malgré cette proposition, le suffrage universel ne représente pas une panacée pour Proudhon; tant qu'on ne reconnaîtra pas en pratique la réalité propre de la collectivité, du peuple, le suffrage universel ne sera rien d'autre qu'une « mascarade » (Chambost, 2009, p. 167). Dans ces conditions, les réformes politiques proposées par les socialistes et les républicains ne représentent que « l'idée de l'État étendue à l'infini » (Chambost, 2009, p. 112). Pour Proudhon, démocratie, c'est d'abord et avant tout « démopédie » (2013c, p. 83), l'éducation du peuple, qui est à la fois la « condition de l'égalité, et la sanction du progrès » (1849, p. 404). L'auteur écrit ainsi dans une lettre à son ami Marc Dufrasse que si la démocratie directe est en théorie une bonne façon d'organiser la vie publique, elle n'est pas encore applicable du fait de l'état de la société et des mœurs; c'est un but à atteindre et non une pratique à mettre en place pour réaliser nos objectifs (2013m, p. 233), puisqu'elle sera la conséquence de la révolution sociale, et non l'inverse (Trinquier, en introduction à Proudhon, 2003d, p. 7). Néanmoins, Proudhon, éternel optimiste, croit que le gouvernement effectif du Peuple par le Peuple plutôt que par ses représentants pourrait advenir rapidement (2003e, p. 62), grâce à un effort d'éducation populaire.

Tout comme pour la religion ou l'esclavage, la seule fonction de l'État apparaît ainsi à Proudhon n'être qu'une façon d'organiser la société en l'absence d'une science sociale. En tant que contradiction, il a pour effet d'éduquer l'humanité en provoquant sa souffrance, ce qui stimule le progrès, qui permettra un jour l'abolition de tout gouvernement : « essentiellement parasite et corrompible, [il est] incapable par lui-même de produire autre chose » (1997, p. 36). Par conséquent, il n'est que « le maillot, si j'ose ainsi dire, d'un peuple au berceau; après le culte, l'organe principal de l'éducation des masses » (2013c, p. 69)

De même que la Religion, le Gouvernement est une manifestation de la spontanéité sociale, une préparation de l'Humanité à un état supérieur.

Ce que l'Humanité cherche dans la Religion et qu'elle appelle DIEU, c'est elle-même.

Ce que le citoyen cherche dans le Gouvernement et qu'il nomme *Roi, Empereur* ou *Président*, c'est lui-même aussi, c'est la LIBERTÉ (1997, p. 18).

Dès lors, « le but providentiel du prolétariat est de définir le devoir du jeune citoyen, et les conditions de son admission au corps politique » (1849, p. 394)⁹⁵, c'est-à-dire de provoquer le progrès par la souffrance d'une condition contre nature, ce qui signifie l'éducation du peuple :

Au lieu de voir dans le gouvernement, avec les absolutistes, l'organe et l'expression de la société; avec les doctrinaires, un instrument d'ordre, ou plutôt de police; avec les radicaux, un moyen de Révolution : essayons d'y voir simplement un phénomène de la vie collective, la représentation externe de notre droit, l'éducation de quelqu'une de nos facultés (1997, p. 18).

Au total, la liberté ne peut donc pas être conquise pour Proudhon à travers la contradiction que constitue l'État.

5.1.1.3 L'État contre la société, ou la nature économique du social

Dans cette perspective, un État, sous quelque forme que ce soit, constitue toujours une usurpation de la souveraineté, de la puissance immanente à la société, soit de sa liberté. Pourtant, la société ne peut être menée de l'extérieur; elle est, en ce sens, « ingouvernable » :

Tous les hommes sont égaux et libres : la société, par nature et destination, est donc autonome, comme qui dirait ingouvernable. La sphère d'activité de chaque citoyen étant déterminée par la division naturelle du travail et par le choix qu'il fait d'une profession, les fonctions sociales combinées de manière à produire un effet harmonique, l'ordre résulte de la libre action de tous; il n'y a pas de gouvernement. Quiconque met la main sur moi pour me gouverner est un usurpateur et un tyran (1997, p. 35).

La société ne peut et ne doit donc pas être gouvernée, parce qu'elle se gouverne en fait d'elle-même, de par sa propre spontanéité :

⁹⁵ En usant du terme « prolétariat », Proudhon réfère à la condition ouvrière, et non à la classe sociale comme être collectif ou aux prolétaires eux-mêmes.

Je distingue en toute société deux espèces de constitutions : l'une que j'appelle la constitution sociale, l'autre, qui est la constitution politique; la première, intime à l'humanité, libérale, nécessaire, et dont le développement consiste surtout à affaiblir et écarter peu à peu la seconde, essentiellement factice, restrictive et transitoire.

La constitution sociale n'est autre chose que l'équilibre des intérêts fondé sur le libre CONTRAT et l'organisation des FORCES ÉCONOMIQUES [...].

La constitution politique a pour principe l'AUTORITÉ. Ses formes sont : la Distinction des Classes, la Séparation des Pouvoirs, la Centralisation administrative, la Hiérarchie judiciaire, la Représentation de la souveraineté par l'Élection, etc. Elle a été imaginée et s'est complétée successivement, dans l'intérêt de l'ordre, au défaut de la Constitution sociale [...].

Ces deux constitutions, comme il est facile de le voir, sont de nature absolument diverse et même incompatible (1997, p. 173).

Le travail étant l'expression de la force de l'être collectif et la division du travail déterminant la forme des rapports sociaux, l'activité réelle de la société est économique : c'est sa constitution organique, sa forme même, conforme à l'idée de Justice puisque reposant sur le principe égalitaire du contrat⁹⁶. Dans cette perspective, le politique se réduit en fait à l'économique (Chambost, 2009, p. 25) et ce que Proudhon appelle la constitution politique, soit l'État, n'est que la révélation extérieure à la société de sa propre puissance, qui ne permet pas la liberté.

La liberté politique résultera pour nous, comme la liberté industrielle, de notre mutuelle garantie [une mutualité implicite au contrat]. C'est en nous garantissant les uns aux autres la liberté, que nous nous passerons de ce gouvernement, dont la destination est de symboliser la devise républicaine : *Liberté, Égalité, Fraternité*, laissant à notre intelligence le soin d'en trouver la réalisation (1997, p. 19-20).

Proudhon suppose ainsi que la libre gestion des choses économiques puisse tout bonnement remplacer le pouvoir politique, une position qui porte la forte empreinte de la pensée de Saint-Simon (Ansart, 1967, p. 49; Chambost, 2009, p. 75; Ferreira, 2011, p. 94; Pereira, 2013b, p. 40). Dans cette perspective, une constitution politique est irrémédiablement

⁹⁶ Pour Proudhon, c'est là le véritable contrat social, au sujet duquel il écorche passablement Rousseau, qui « n'a rien compris au contrat social [dont l'idée] est exclusive de celle de gouvernement » (1868, p. 116). La raison en est qu'un contrat représente nécessairement une entente réciproque, synallagmatique (1868, p. 116-117), soit un rapport égalitaire. Selon l'auteur, Rousseau voit le contrat social mettre sur pied une autorité arbitrale, alors qu'il s'agissait plutôt d'y voir la société qui s'organise elle-même (1868, p. 119). Pire encore, le citoyen de Genève aurait fondé sa pensée sur « la supposition mensongère, spoliatrice, homicide, que l'individu seul est bon, que la société le déprave » (1868, p. 121). En somme, Proudhon accuse Rousseau d'être libéral et « liberticide », l'écrivain du « Code de la tyrannie capitaliste et mercantile » (1868, p. 123-124).

incapable d'assouvir les besoins de la société parce que seule la constitution sociale, intime, naturelle, économique, peut le faire et que cette dernière est incompatible avec toute constitution politique, de par la nature absolutiste de tout gouvernement (1997, p. 178-179). L'État prend alors la forme d'une agression contre la société, en nuisant à son auto-organisation économique, provoquant la misère et l'oppression : « le pays et le pouvoir, malgré leur bonne volonté, ne peuvent faire ménage ensemble » (1988b, p. 581).

En somme, ce que condamne Proudhon dans l'État, c'est non seulement la concentration du pouvoir en des mains avides et intéressées, mais aussi, et surtout, l'idée d'une représentation de la société extérieure à elle-même. L'État est présenté comme une organisation mal sériee, c'est-à-dire qui ne respecte pas la division du travail, naturelle et fondatrice du corps social, et la spontanéité de l'être collectif. Dans cette perspective, l'État n'est qu'une contradiction liberticide.

5.1.2 Proudhon pour l'État : la réhabilitation du politique face à l'économique

Ceci posé, Proudhon affirme néanmoins dans ses études sur la Justice :

C'est un fait que je n'essaierai pas d'amoindrir, que la société, à en juger sur les apparences, ne peut se passer de gouvernement. On n'a jamais vu de nation quelque peu policée qui fût privée de cet organe essentiel. Partout la puissance publique est proportionnelle à la civilisation, ou, si on l'aime mieux, la civilisation est en raison de son gouvernement.

Sans gouvernement, la société tombe au-dessous de l'état sauvage : pour les personnes, point de liberté, de propriété, de sûreté; pour les nations, point de richesse, point de moralité, point de progrès. (1988b, p. 570-571)⁹⁷.

Ainsi, « tel est le point de départ. La société ne subsiste qu'à la condition de se constituer un gouvernement » (1995, p. 10).

Malgré cette affirmation qui semble une volteface complète, l'auteur ne revient pas sur le fondement de sa critique de l'État, affirmant simplement à partir de 1858 la possibilité que l'organisation politique de la société puisse être bien sériee :

⁹⁷ Proudhon entend ici par « police » l'ordre, c'est-à-dire l'organisation fonctionnelle de la société, et non la coercition, la contrainte, ou les services policiers à proprement parler. C'est aussi le sens donné au mot dans ses autres ouvrages, notamment la *Philosophie de la misère* (1983b, Chapitre 7). En parlant d'une nation policée, l'auteur réfère donc ici à une société ordonnée, c'est-à-dire organisée.

Hors de l'Humanité, point de Dieu; le concept théologique n'a pas de sens : — Hors de la Liberté, point de Gouvernement; le concept politique est sans valeur.

La meilleure forme de Gouvernement, comme la plus parfaite des religions, prise au sens littéral, est une idée contradictoire. Le problème n'est pas de savoir comment nous serons le mieux gouvernés, mais comment nous serons le plus libres. La liberté adéquate et identique à l'ordre, voilà tout ce que contiennent de réel le pouvoir et la politique. Comment se constitue cette liberté absolue, synonyme d'ordre? voilà [sic] ce que nous enseignera l'analyse des différentes formules de l'autorité. Pour tout le reste, nous n'admettons pas plus le gouvernement de l'homme par l'homme, que l'exploitation de l'homme par l'homme... (1997, p. 18)⁹⁸.

Ce passage implique qu'il existe potentiellement une forme légitime à l'État pour l'auteur, celle qui assurera la liberté, et qui sera par conséquent bien sériée. Toutefois, l'État, dans sa forme actuelle, n'est toujours pour Proudhon qu'une monstruosité; il doit être changé en profondeur pour être acceptable, c'est-à-dire bien sérié, conforme à la Justice (1995, p. 3). Simplement, le politique ne doit plus disparaître, mais plutôt se calquer sur l'économique, soit la forme sériée et naturelle de la société telle que donnée par la division du travail.

Plus encore, l'État est maintenant décrit comme une réalité sociale dotée d'une consistance ontologique :

Le gouvernement est une chose à laquelle, malgré tous les mécomptes, l'humanité s'obstine, et que ni la violence, ni la ruse, ni la superstition, ni la peur, ne suffisent à expliquer. *A priori*, j'affirme que l'institution politique exprime, non une convention ou un acte de foi, mais une réalité (1988b, p. 691).

Cela en fait au sein du cadre épistémique proudhonien un être *sui generis* doté de ses propres attributs :

Notons du reste que l'État, tel que l'a conçu la Révolution, n'est pas chose purement abstraite [...], une sorte de fiction légale; c'est une réalité aussi positive que la société elle-même, que l'individu même. L'État est la puissance de collectivité qui résulte, en toute agglomération d'hommes, de leurs rapports mutuels, de la solidarité de leurs intérêts, de leur communauté d'action, de l'entraînement de leurs opinions et de leurs passions. L'État n'existe pas sans les citoyens sans doute; il ne leur est point antérieur ni supérieur; mais il existe par cela même qu'ils existent, se distinguant de chacun et de tous par des facultés et des attributions spéciales. [...]

⁹⁸ On note la nouvelle équivoque : Proudhon, qui condamne pourtant toute forme d'absolu, use ici du terme pour parler d'une liberté complète et assurée.

Voilà pourquoi la raison d'État n'est pas la même chose que la raison individuelle; pourquoi l'intérêt d'État n'est pas le même non plus que l'intérêt privé, celui-ci fût-il identique dans la majorité ou l'universalité des citoyens; pourquoi les actes du gouvernement sont d'une autre nature que les actes du simple particulier. Les facultés, attributs, intérêts, diffèrent entre le citoyen et l'État comme l'individuel et le collectif diffèrent entre eux (1995, p. 64-65).

Ainsi, malgré ses contradictions et les souffrances qu'il provoque, l'État est une chose réelle, un phénomène de la vie collective, soit de la série sociale, qui doit donc trouver, grâce au progrès, sa forme et sa fonction véritables par la Justice. Proudhon laisse même ici entendre qu'il n'est autre chose que l'expression de la puissance collective, c'est-à-dire de la liberté collective, la capacité d'action de la société elle-même.

Doit-on en conclure que cette reconnaissance de la nécessaire existence de l'État conduit à la fin de l'idée d'anarchisme? Proudhon lui-même écrit que « de telles paroles dans ma bouche ne sont pas suspectes, et vous pouvez prendre acte, pour l'avenir, *de cette concession décisive. L'anarchie [...] n'a pas plus d'emploi dans l'humanité que le désordre dans l'univers* » (1988b, p. 571, c'est moi qui souligne); elle est « *condamn[ée] à rester à l'état de desiderata perpétu[el]* » (1999, p. 55). Ainsi, non seulement Proudhon reconnaît une consistance ontologique à l'État et admet la possibilité qu'il puisse se conformer à la Justice, mais l'auteur semble maintenant rejeter l'idée de l'anarchie elle-même, lui qui est pourtant le premier à lui avoir donné un sens positif et non péjoratif.

La thèse de Tobgui semble donc solidement justifiée, puisque Proudhon affirme lui-même faire la concession : il y a une place pour l'État dans l'ordre des choses, mais pas pour l'anarchie. Qu'en est-il?

5.2 Deux équivoques à l'origine de la confusion

Il y a effectivement un premier repositionnement de Proudhon en ce qui concerne le politique. Ce dernier, d'abord réduit à l'État, conçu comme contre nature et voué à disparaître, joue ensuite un rôle et prend une place légitimes dans la série sociale, aux côtés de l'économique. De ce simple fait, le politique constitue dès lors une idée réelle pour Proudhon, qui ne peut être

abolie sans qu'il n'y ait contradiction. Cela fait-il en sorte de réhabiliter l'État dans la pensée du père de l'anarchisme?

Pour résoudre cette question, levons d'abord deux équivoques du langage proudhonien, en établissant ce à quoi l'auteur réfère lorsqu'il use des termes autorité, État, pouvoir et gouvernement. En outre, il faut établir une distinction entre l'anarchie que Proudhon met de l'avant dans sa jeunesse et celle qu'il rejette à la fin de sa vie. C'est à travers ces éclaircissements qu'il sera possible de voir la cohérence dans la théorie politique du père de l'anarchisme.

5.2.1 État, gouvernement et autorité chez Proudhon

Après avoir assimilé autorité, gouvernement et État dans ses *Confessions* (1997, p. 36), Proudhon affirme dans ses études sur la Justice qu'il existe une distinction entre autorité d'un côté, et État ou pouvoir de l'autre (1988b, p. 768) :

Certainement, il existe en toute société, par cela seul qu'il y a société, une chose positive, réelle, qu'il est permis de nommer *l'État*. Elle consiste, cette chose : 1° dans une certaine force, essentielle au groupe, et que nous appellerons force de collectivité; 2° dans la solidarité que cette force crée entre les membres du corps social; 3° dans les propriétés et d'autres avantages communs qui la représentent et qui en résultent. Voilà ce qu'est l'État, moitié force ou pouvoir, moitié propriété, chose d'ailleurs tout objective, comme la matière même. Que l'État se développe au fur et à mesure de l'accroissement du corps social, des individualités et des fortunes qui le composent, cela va de soi; c'est comme si l'on disait que la boule de neige augmente de poids à mesure qu'elle augmente de diamètre.

Mais l'autorité, principe subjectif, n'est rien de tout cela. C'est la faculté que s'arrogue un individu, une corporation ou une caste, de disposer à son gré, pour une fin connue de lui seul, et sans garantie ni responsabilité de sa part, de la puissance publique, des intérêts généraux, c'est-à-dire de l'État même, et jusqu'à certain point des fortunes et propriétés particulières, le tout en vertu d'un droit prétendu divin ou de conquête, de la supériorité de race, ou même d'une délégation du peuple.

Ce principe d'autorité, qui a fait jusqu'ici le véritable *apanage*, non pas de l'État, mais du personnel gouvernemental, nous le nions et le repoussons comme incompatible avec la dignité de l'homme et du citoyen, incompatible avec la Justice, incompatible avec la notion même de l'État. L'État, en effet, résulte de la force de collectivité d'un pays, force produite par le rapport, non de la hiérarchie ou de la subordination, mais de commutation qui existe entre les citoyens; en sorte que, affirmer l'État, c'est-à-

dire la puissance publique, la chose publique, *rem publicam*, c'est, au fond, nier l'autorité, et réciproquement (1988b, p. 769-770)⁹⁹.

Je rapporte ici en entier ce long passage parce qu'on y trouve plusieurs éléments majeurs. D'abord, Proudhon établit une distinction entre l'État et le gouvernement à proprement parler. L'État, immanent à l'être collectif, résulte de l'interaction de ses différentes parties constituantes : « l'État n'est autre chose que la nation organisée politiquement » (1995, p. 37); il n'est que l'incarnation concrète de la puissance produite par l'action commune des différentes parties de la société (1849, p. 387). Cette puissance collective n'étant pas le fait exclusif de la société, on peut en fait considérer chaque être collectif comme un « petit État » (1999, p. 171), sujet d'une liberté collective, c'est-à-dire d'une souveraineté. En ce sens, l'assemblée générale d'une association étudiante, ou de toute autre organisation constituée de fait un « État », qui n'est alors que l'expression de la liberté d'un être collectif, le siège de sa puissance.

En tant qu'expression émergente de la capacité d'action politique d'un être collectif, la liberté collective qu'incarne l'État est produite par l'interaction des libertés individuelles qui la constituent :

De même que plusieurs hommes, en groupant leurs efforts, produisent une force de collectivité, supérieure en qualité et intensité à la somme de leurs forces respectives; de même plusieurs groupes travailleurs, mis en rapport d'échange, engendrent une puissance d'un ordre plus élevé, que nous avons considéré comme étant spécialement le pouvoir social (1988b, p. 727).

C'est l'analyse sérielle que fait Proudhon de la société, mais cette fois en termes politiques plutôt qu'économiques. Ainsi, la coopération que représente la division du travail dans la production engendre la force collective, l'effet économique observable de l'existence de l'être collectif, une force plus grande que la somme de ses parties. De même, la puissance collective est l'effet observable de l'organisation politique d'un être collectif, une puissance plus grande que la somme de ses parties. Comme la force collective émergeant de l'activité économique, la puissance collective prenant corps dans l'État démontre la réalité de l'être social (1988b, p. 690-691), puisqu'il en est l'effet observable.

⁹⁹ Proudhon utilise ici le mot « propriété » dans son sens premier, de caractéristique propre, comme dans les propriétés de la matière ou de la cellule, et non dans le sens économique du mode d'appropriation des biens.

Cette puissance, cette liberté se doit nécessairement d'être incarnée dans une forme institutionnelle ou une autre, puisque « toute faculté, dans la société aussi bien que dans l'individu, doit avoir son expression et son organe » (2009a, p. 75). Cette institution, cet « organe » est aussi un être *sui generis* puisqu'il prend place dans la série sociale :

L'État ayant son idée, qui est sa conscience; puis sa forme, en autres termes son organisme, qui est son *corps*, nous sommes induits nécessairement à croire que ce mot, État, pouvoir, gouvernement, indique un véritable être, puisque ce qui réunit les deux attributs de l'existence, l'idée et la forme, l'âme et le corps, ne peut pas se réduire à un néant (1988b, p. 688).

On note ici la poursuite de l'équivoque, puisque cette fois, État, pouvoir et gouvernement sont une seule et même chose, la puissance collective incarnée en une institution constituant un être *sui generis* au sein de la société. Indépendamment du terme utilisé pour y référer, c'est ici de cet être *sui generis* incarnant la liberté d'un être collectif dont il est question.

Voilà donc posé un premier élément de réponse : sous le terme « État », Proudhon *peut* référer à l'incarnation de la puissance collective. Pris sous cet angle, le père de l'anarchisme ne peut s'opposer à l'existence de l'État, puisque ce serait contredire l'ensemble de la dialectique sérielle et de la compréhension du rapport social qui en résulte; ce serait introduire une nouvelle contradiction dans la société :

Ainsi, que M. Dupont-White nous montre les prodiges accomplis dans tous les temps par l'État, en dehors de l'action et de l'intérêt individuels, nous sommes d'accord avec lui, si par État il entend la force collective immanente à la société, les instruments de protection dont elle dispose, la Justice dont elle est le sujet et l'État l'organe (1988b, p. 770).

Il arrive encore cependant à l'auteur de désigner autre chose que l'incarnation de la liberté collective d'une société par le même terme, parfois en même temps :

Dans la société, la liberté et l'État ne s'excluent pas nécessairement, ce qui est vrai, si par l'État on entend la chose publique, la force collective, à la production et au bénéfice de laquelle participent tous les citoyens; mais ce qui n'est plus vrai si par État on entend une prérogative gouvernementale, un droit de commandement, une autorité (1988b, p. 772).

Cette autre chose, la « prérogative gouvernementale » à laquelle Proudhon réfère aussi en usant du terme d'autorité, n'est pour sa part pas générée par la puissance de l'être collectif;

elle n'est qu'une usurpation de la puissance sociale par un être individuel ou collectif particulier : individu, junte, caste, classe, catégorie professionnelle ou occupationnelle, groupe ethnique et ainsi de suite. La gestion commune des affaires publiques est légitime (1995, p. 69), mais elle ne peut servir des intérêts particuliers sans se corrompre : « qu'on prétende confisquer au profit de l'autorité les faits et gestes de la force de la collectivité, nous protestons aussitôt contre la confusion de ces deux choses si disparates, l'autorité et l'État » (1988b, p. 770-771), car : « l'Utilité doit être générale : ce qui ne profite qu'à un seul est suspect » (1849, p. 420). Proudhon oppose alors la volonté particulière et arbitraire à la raison collective, produite par la délibération constante au sein de la série sociale¹⁰⁰ et déterminée par sa loi, qui n'est autre que la Justice (2013c, p. 169). N'étant pas déterminée par la Justice, l'autorité ainsi définie se place de fait hors société (1988b, p. 712; Gaillard, 2004, p. 52).

Par conséquent, l'autorité n'est qu'un bris de Justice, une contradiction (1988a, p. 180-181). C'est cette contradiction que vise Proudhon lorsqu'il attaque l'État ou le gouvernement, qui doivent disparaître « sans reconstitution possible » (2013c, p. 79); car en s'arrogeant l'autorité sur la société à des fins arbitraires, ils rompent l'imbrication des différentes composantes de la série sociale, aliénant ainsi la société de sa propre puissance (1988b, p. 709-711). Pire encore, l'objectif de cette autorité injuste, aliénante, usurpatrice et asociale devient de maintenir la contradiction, puisque cela sert les intérêts arbitraires de ses maîtres, soit dans la société moderne, les « grands feudataires du commerce, [l]es barons de » l'industrie (1988b, p. 712, 2009a, p. 114). Une telle usurpation a pour effet de confiner toutes les autres parties constitutives de la société à la sphère privée, de les exclure de la chose publique (Jourdain, 2009, p. 10), un état de fait mis en lumière par le progrès : « plus, avec le temps, la raison publique grandit et la civilisation se développe, plus éclate l'antagonisme entre la société et le gouvernement » (1988b, p. 580). Voilà pourquoi « la liberté est anarchie, parce que [...] n'admet[tant] pas le gouvernement de la volonté » (2009b, p. 433), c'est-à-dire du pouvoir arbitraire organisant la société en fonction de ses intérêts propres plutôt qu'en fonction de la raison collective. Par conséquent, le progrès, « en ce qui concerne les institutions les plus anciennes de l'humanité, la philosophie, la religion, l'État, est une négation continue, je ne dis pas sans compensation, mais sans reconstitution possible » (2013c, p. 79).

¹⁰⁰ Rappelons que la conscience collective, ou volonté générale, d'un être collectif se forme chez Proudhon à travers l'échange intellectuel constant qu'entretiennent ses parties constitutives, qui développent alors des perspectives dont elles auraient été incapables dans un cadre différent.

Le « personnel du pouvoir [...] censé régir la nation et présider à ses destinées » entend gouverner la société, pourtant ingouvernable parce qu'elle ne peut obéir qu'à la Justice, « à peine de mort » (1988b, p. 712). Dans ces conditions, et quelle qu'en soit la forme, le gouvernement est toujours entraîné par les événements et ne contrôle au final que très peu de choses (1988b, p. 712-713), d'où les soubresauts violents qui marquent son histoire : l'État est « en butte à une instabilité perpétuelle, à des catastrophes sans fin » (1988b, p. 571), puisque lorsque « l'ordre ne peut survivre, lorsqu'il est fondé sur des fictions, que grâce à la violence » (Jourdain, 2009, p. 33). C'est là le prix de la contradiction que représente le déplacement du siège du pouvoir de sa source réelle et objective, la raison générale, à la volonté arbitraire (1988b, p. 571-572).

L'autorité doit par conséquent disparaître tôt ou tard : elle ne sévit que parce que l'organisation économique de la société est elle-même contradictoire; sans fragmentation du corps social sous l'effet d'intérêts divergents (les classes sociales), elle ne peut se maintenir (2013c, p. 163). Le progrès amenant à l'abolition de ces contradictions, il permettra la correction de la forme actuelle de l'État du fait du remplacement du principe d'autorité par la souveraineté populaire, c'est-à-dire « *la fin de la politique machiavélique ou personnelle, c'est-à-dire la fin de l'autorité elle-même* » (2013c, p. 177). Cela n'implique pas la disparition de l'État, entendu comme expression de la liberté de l'être collectif : après 1789, « l'État a conservé son pouvoir, sa force, qui seule le rend estimable, constitue son crédit, lui crée des attributions et prérogatives, mais il a perdu son *autorité*, il n'a plus que des Droits, garantis par les droits et les intérêts des citoyens eux-mêmes » (1995, p. 68). La liberté de l'être collectif doit être mise en équilibre avec celles de ses parties constituantes, c'est-à-dire en respectant la dignité de chacun, ce qui exclut toute possibilité d'une autorité usurpatrice.

Lorsque Proudhon affirme que l'autorité est l'antithèse de la liberté (1999, p. 44-45), tel que le souligne Tobgui, il ne se repositionne pas, mais fait plutôt une fois de plus un usage fluctuant et imprécis des mots, ce qui explique en grande partie la difficulté à en arriver à un consensus herméneutique à ce sujet dans la littérature. En effet, ce qui se cache, *ici*, sous le terme d'autorité n'a rien à voir avec l'usurpation de la souveraineté dont il vient d'être question; il s'agit plutôt de la capacité d'agir de la société, sa puissance, soit la liberté collective. De même, lorsqu'il use ici du terme « liberté », c'est précisément de la liberté individuelle dont il est question. Ainsi, en affirmant qu'il y a antinomie entre liberté et autorité, l'auteur ne fait que réaffirmer, en usant d'autres termes, l'antinomie fondamentale

de la liberté, qui oppose la liberté individuelle et la liberté collective. Il ne change pas d'avis sur la nature du pouvoir dans la société, ce qui explique qu'il écrive que « la véritable autorité, c'est la liberté; qu'au lieu d'une *constitution de pouvoirs créés*, ce que cherche la société est l'équilibre de ses forces naturelles » (2013c, p. 75). De fait, *le père de l'anarchisme n'en vient jamais à accepter que la société soit gouvernée de l'extérieur ou par une minorité, même élue à ce titre*. Cette usurpation de la liberté collective n'est qu'une contradiction, elle constitue le viol de la liberté et de la Justice. En tant que contradiction, l'autorité ne peut pas constituer l'antithèse de la liberté, puisque contraire à la Justice, elle ne peut par définition être mise en équilibre.

Ainsi, *indépendamment des termes utilisés*, gouvernement, État, autorité ou autres¹⁰¹, Proudhon n'oppose en fait que deux notions : d'une part la liberté de l'être collectif, constituée des libertés individuelles qui la forment par leurs interactions et avec lesquelles la liberté collective doit être mise en équilibre par la Justice; et d'autre part l'autorité arbitraire, soit la préséance d'intérêts particuliers sur la raison collective et la société elle-même, l'usurpation de la liberté collective supprimant les libertés particulières qui la constituent. L'auteur nomme encore ces deux notions la souveraineté populaire et le droit divin, « qui depuis des siècles se disputent le monde politique » (1988b, p. 572). La difficulté herméneutique s'explique par le fait que Proudhon use des mêmes mots (gouvernement, État, autorité et ainsi de suite) pour référer tantôt à l'une, tantôt à l'autre de ces deux notions pourtant irréconciliables, selon le contexte et l'époque où il écrit. Pour comprendre la théorie politique de l'auteur, il ne faut donc pas s'arrêter aux mots qu'il utilise pour l'exposer, l'usage qu'il en fait étant trop équivoque, mais bien chercher à identifier à laquelle de ces deux notions fondamentales il réfère dans chacun des passages étudiés.

¹⁰¹ L'équivoque s'étend en fait à l'ensemble du vocabulaire politique de Proudhon. Ainsi, le pouvoir désigne tantôt l'usurpation arbitraire de la liberté collective (c'est le cas tout au long de la *Philosophie de la misère*, par exemple), tantôt cette liberté collective elle-même, en tant que puissance, capacité d'agir de l'être collectif (comme c'est le cas dans *De la capacité politique*, notamment). L'auteur use de même du mot « souverain » pour référer à la volonté arbitraire (par exemple dans 1983b, p. 136) autant qu'à la liberté, individuelle comme collective (voir encore dans *De la capacité politique*). Même le terme « république », peut-être celui dont le sens est le plus constant dans l'œuvre de l'auteur, réfère parfois à la volonté arbitraire : « Que l'État soit titré d'empire, de monarchie, de république, de démocratie ou de communauté, c'est évidemment toujours la même chose » (1865, p. 78). L'auteur compare même une fois le républicanisme au communisme (1983b, p. 223). À des fins de clarté, je n'ai pas procédé à l'énumération entière de ces glissements de vocabulaire dans le texte. L'important est de comprendre que Proudhon n'oppose ici que deux notions : l'expression spontanée de la liberté de l'être collectif au sein de la série sociale et l'usurpation contradictoire de cette dernière à des fins arbitraires.

5.2.2 L'anarchie

La clé d'interprétation que nous venons de voir est à mon sens fondamentale, mais non suffisante pour dépasser toutes les équivoques, puisqu'après s'être d'abord dit anarchiste, l'auteur affirme à la fin de sa vie qu'il n'y a pas de place pour l'anarchie dans l'organisation de la société. C'est ici que se révèle et s'explique le changement de position de l'auteur, sur lequel Tobgui met le doigt, mais en l'interprétant incorrectement selon moi. Pour le mettre en lumière, nous verrons d'abord ce que Proudhon entend par anarchie lorsqu'il se dit anarchiste en 1840, puis ce qu'il entend par ce même terme lorsqu'il la rejette à la fin de sa vie.

5.2.2.1 L'anarchie comme suprématie de l'économique sur le politique

Si la *Philosophie de la misère* présente une opinion très hostile au politique au profit de l'économique (1983b, Chapitre 7), il n'y est cependant pas question d'abolition pure et simple du politique. De même, la *Création de l'ordre* est très claire quant à la place légitime du politique dans la vie sociale (1849, Chapitre 6). Seulement, Proudhon peine alors à lui attribuer un rôle (Collectif, 1997, p. 63). L'auteur en vient néanmoins à affirmer la nécessité de faire disparaître le politique, dans les années qui suivent sa condamnation en 1849. Dans ses *Confessions*, il écrit :

L'homme est destiné à vivre en société. Cette société ne peut exister que de deux manières : ou par l'organisation des facultés économiques et l'équilibre des intérêts; ou bien, par l'institution d'une autorité qui, en l'absence de l'organisme industriel, serve d'arbitre, réprime et protège. Cette dernière manière de concevoir et de réaliser l'ordre dans la société, est ce qu'on nomme l'État, ou Gouvernement (1997, p. 176).

On remarque que les termes « État », « gouvernement » et « autorité » sont cette fois synonymes entre eux et désignent tous le politique lui-même, alors conçu comme l'usurpation de la liberté collective, qui émerge exclusivement de l'activité économique de la société. En 1849, Proudhon affirme que toute organisation politique de la société entraîne nécessairement une telle usurpation, que la liberté ne peut s'accomplir qu'à travers l'activité économique.

Afin d'éviter cette contradiction, le politique doit se réduire « à un simple contrat de garantie mutuelle, de citoyen à citoyen, de commune à commune, de province à province, de peuple à peuple, variable dans ses articles suivant la matière, et révocable *ad libitum*, à l'infini » (2013c, p. 78). C'est toujours le schéma sériel qui se trouve derrière une telle position. Il en découle que la séparation des pouvoirs dans la société doit suivre la forme de la série lui correspondant (1849, p. 419-420), c'est-à-dire la forme de son activité économique. Ainsi, lorsque Proudhon appelle à la dissolution du politique, alors conçu comme l'expression même de l'usurpation de la liberté collective, « ce n'est pas pour promouvoir une anomie généralisée » (Jourdain, 2009, p. 10). De même, si la spontanéité sociale ne s'exprime ici que par le biais de l'activité économique, on ne peut réduire cette dernière à la « main invisible » de Smith, un simple cumul de gestes individuels, puisqu'elle est l'expression même de la liberté collective. C'est ce qui permet à Proudhon de se dire « très ami de l'ordre » au moment de s'affirmer anarchiste (2009b, p. 421).

Selon l'auteur, la société moderne n'est pas bien sériée, c'est-à-dire que son organisation politique ne se conforme pas à la division du travail qui y existe (1849, p. 414-415). Le bicaméralisme, par exemple, ne représente qu'un dédoublement contradictoire de pouvoirs mal sériés; on entend résoudre une erreur en en dédoublant l'expression afin de mettre les deux instances contradictoires en opposition l'une à l'autre (1849, p. 419-420). Même chose quant à la distinction mal avisée entre les pouvoirs législatif et exécutif, qui ne sont en réalité que deux aspects de la même liberté collective (1849, p. 433). Il faut plutôt « rendre au peuple sa fécondité initiatrice par la subordination du pouvoir à ses volontés » (1997, p. 72).

Ce qui fait la centralisation dans les États, despotiques et représentatifs, c'est l'autorité, héréditaire ou élective, qui du Roi, Président ou Directoire descend sur le Pays et absorbe ses facultés. Au contraire, ce qui fait la centralisation dans une société d'hommes libres, qui se groupent suivant la nature de leurs industries ou de leurs intérêts, et chez lesquels la souveraineté, collective et individuelle, ne s'abdique ni ne se délègue jamais, c'est le contrat. Le principe est donc changé : dès lors l'économie n'est plus la même; l'organisme, procédant d'une autre loi, est renversé. L'unité sociale, au lieu de résulter, comme auparavant, du cumul et de la confiscation des forces par un soi-disant mandataire du peuple, est le produit de la libre adhésion des citoyens. En fait et en droit, le Gouvernement, par le suffrage universel, a cessé d'exister (1997, p. 195).

Ce qui est en jeu ici, c'est le contrôle populaire réel et concret de la société, le tout sous la détermination de la Justice. C'est alors seulement que les libertés individuelles engendrent la

liberté collective par leurs interactions et qu'aucune n'est supprimée ou usurpée. Voilà l'anarchie selon Proudhon (Ansart, 1967, p. 52-53), la restitution de ses libertés individuelles et collectives à la société dans son ensemble. Il ne s'agit donc pas de placer l'autorité dans de justes bornes, en équilibre avec la liberté, comme le soutient Tobgui; l'antinomie ne se trouve pas là. L'antinomie fondamentale sur laquelle repose tout le système des contradictions politiques met en relation la liberté individuelle et la liberté collective. Cet élément de la pensée proudhonienne n'a jamais changé, puisqu'il se retrouve au fondement de sa conception sérielle de la société. Il est par conséquent non fondé de décrire l'évolution de la pensée proudhonienne comme une volteface sur le sujet poussant le père de l'anarchisme à abandonner l'anarchie (qui ne serait qu'économique, administrative) pour le fédéralisme (qui réhabilite le politique et donnerait un rôle à l'autorité).

Si Proudhon ne rejette jamais l'anarchie, les formes sociales qu'il entrevoit pour celle-ci changent cependant avec le temps, puisque *De la Justice* et *Du principe fédératif* réhabilitent clairement le politique dans les yeux de l'auteur. La liberté ne trouve alors plus son siège que dans l'activité économique de la société, mais aussi dans son organisation politique. Ainsi, l'auteur ne s'éloigne pas de l'anarchie, mais plutôt de la croyance saint-simonienne largement reprise dans la pensée socialiste qui veut que le passage à la société nouvelle implique la disparition des enjeux politiques pour ne laisser place qu'à « un régime administratif et industriel » (Haubtmann, 1988b, p. 114)¹⁰². L'évolution de sa pensée le mène tout simplement à croire que les sociétés ne sont pas réductibles à leurs seules forces économiques (Gaillard, 2004, p. 55), que le politique a sa place dans la série sociale.

5.2.2.2 L'anarchie comme laisser-faire économique

Ceci établi, il reste encore à déterminer pourquoi Proudhon écrit en toutes lettres en 1860 que l'anarchie n'a pas plus de place dans l'univers que le chaos. On dénoue l'apparent

¹⁰² Le rapport de Proudhon à la pensée de Saint-Simon est complexe. En effet, l'auteur s'identifie à son prédécesseur en 1851, dans *l'Idée générale*, y affirmant que Saint-Simon comprend que le gouvernement va disparaître par la force des choses, ajoutant que « rien de ce qui a été mis en vogue par les disciples n'appartient au maître » (1868, p. 127). Pourtant, le Franc-comtois n'avait auparavant jamais fait montre de sympathie à Saint-Simon ou à ses disciples; Proudhon affirme d'ailleurs finalement ne rien devoir à Saint-Simon (pour plus de détails à ce sujet, voir Haubtmann, 1988b, p. 111-115).

paradoxe dès lors qu'on comprend qu'il donne alors une seconde définition à l'anarchie, différente de celle que nous venons de voir, quoiqu'elle ne soit pas sans continuité avec elle :

La notion d'anarchie, en politique, est tout aussi rationnelle et positive qu'aucune autre. Elle consiste en ce que, les fonctions politiques étant ramenées aux fonctions industrielles, l'ordre social résulterait du seul fait des transactions et des échanges. Chacun alors pourrait se dire autocrate de lui-même, ce qui est l'extrême inverse de l'absolutisme monarchique (1999, p. 54).

On retrouve encore la réduction du politique à l'activité économique de la société, mais Proudhon définit celle-ci différemment, puisqu'il n'y est plus question de liberté collective, seulement individuelle. L'anarchie ne représente plus alors que le rêve de l'« économie politique », c'est-à-dire de la pensée libérale, aspirant à supprimer l'État afin d'organiser la société entière sur la base unique de la liberté du travail et de la propriété (1999, p. 71), c'est-à-dire, même si Proudhon ne le nomme pas ainsi, sur la base de l'économie de marché capitaliste et du laisser-faire économique. Une telle aspiration est problématique parce qu'elle ne permet pas la liberté, mais bien la licence, une liberté strictement individuelle, débridée, non déterminée par la Justice parce que n'étant déterminée par aucun équilibre. L'anarchie ainsi conçue ne fait aucune place à la liberté collective et de ce fait s'apparente beaucoup plus au projet libertarien et ultralibéral qu'à l'anarchisme dont Proudhon s'est fait le porte-étendard (Pereira, 2013b, p. 42). Cela lui permet d'affirmer que « les formes de l'anarchie [entendue au sens libéral, comme laisser-faire économique] sont indifféremment, à la volonté de chaque individu, et dans la limite de ses droits, celles de la monarchie ou de la démocratie » (1999, p. 65), un régime d'autorité, c'est-à-dire de volonté arbitraire qui trouve alors son foyer dans la propriété plutôt que dans l'État.

Proudhon rejette cette position parce qu'elle ne peut être conforme à la Justice :

Il faut au droit politique le contrefort du droit économique. Si la production et la distribution de la richesse sont livrées au hasard; si l'ordre fédératif ne sert qu'à protéger l'*anarchie capitaliste* et mercantile; si, par l'effet de cette *fausse anarchie*, la Société se trouve divisée en deux classes, l'une de propriétaires-capitalistes-entrepreneurs, l'autre de prolétaires salariés; l'une de riches, l'autre de pauvres; l'édifice politique sera toujours instable (1999, p. 155, c'est moi qui souligne).

En somme, l'anarchie à laquelle Proudhon adhère en 1840, soit la sériation des libertés individuelle et collective au sein de la société, n'a rien à voir à celle qu'il rejette à la fin de sa

vie, cette dernière n'étant que son éternel ennemi, le « régime propriétaire », caché sous un autre mot. Cette équivoque quant au terme « anarchie » a souvent été relevée dans la littérature (Chambost, 2009, p. 281, note 5), qui distingue parfois chez l'auteur entre « anarchie positive », l'organisation de la société permettant l'équilibre des libertés, et « anarchie négative », soit l'« anarchie capitaliste », la « fausse anarchie » du laisser-faire économique libéral (voir par exemple Ansart, 1967, Chapitre 2; Chambost, 2009, p. 242-243). Affirmer que l'auteur s'éloigne de l'anarchie dans ses dernières années reviendrait conséquemment à défendre l'idée d'un « jeune Proudhon » capitaliste, ce qui est, bien évidemment, faux. Ce qui permet à Tobgui et Manfredonia de séparer Proudhon de l'anarchisme, c'est la réduction de ce dernier à l'absence d'organisation collective (Tobgui, 2011b, p. 326-328) et au chaos (Manfredonia, 1992, p. 30). Pourtant, « l'anarchisme est d'abord la négation de toute autorité *extérieure à la société*, donc de l'*État traditionnel* » (Gaillard, 2004, p. 54 c'est moi qui souligne).

Ainsi, si on considère l'anarchie comme une chose « positive et raisonnée » (Gaillard, 2004, p. 55), une forme d'organisation politique dans laquelle la société s'appartient à elle-même en se plaçant sous le contrôle de l'ensemble de ses parties constituantes, où l'« État » n'est autre chose que l'expression instituée de la liberté collective, force est de constater que Proudhon ne fait jamais volteface; il demeure, jusqu'à la fin, « dans toute la force du terme, anarchiste » (2009b, p. 421). Alors, « la politique est la science de la liberté : le gouvernement de l'homme par l'homme, sous quelque nom qu'il se déguise, est oppression; la plus haute perfection de la société se trouve dans l'union de l'ordre et de l'anarchie » (2009b, p. 439).

5.3 L'anarchie républicaine de Proudhon

Au-delà de la reconnaissance de la place du politique, on trouve chez Proudhon une analyse positive du politique autour de ce qu'on peut appeler un projet d'anarchie républicaine, une analyse qui n'est autre que la conséquence, la suite logique de sa critique.

5.3.1 La République, ou l'application de la Justice au politique

Le projet républicain de Proudhon consiste à mettre en œuvre la liberté pour les êtres individuels comme pour les êtres collectifs; cela dit, son aspect collectif pose indéniablement

problème : « je conviens que le nœud de la difficulté consiste à faire parler et agir le Peuple comme un seul homme. La RÉPUBLIQUE, selon moi, n'est pas autre chose » (2003e, p. 61). Faire parler et agir le peuple comme un seul homme, c'est faire intervenir la raison collective, la délibération constante des parties constituantes de la société. La légitimité d'une décision résulte de ce processus où ont pu se confronter tous les êtres individuels ou collectifs concernés par la norme à édicter ou la décision à prendre (Jourdain, 2009, p. 73). C'est la raison collective qui seule fait d'une décision un acte de la liberté collective et non un acte arbitraire :

Grâce à l'immanence de la justice et à sa morale, l'homme a la possibilité d'édicter des normes, et c'est en participant à leur élaboration qu'il y consent. Si ces règles échappent à son contrôle en raison d'une confiscation du pouvoir, elles deviennent illégitimes. La résistance à l'usurpateur est non seulement un droit, mais un devoir (Jourdain, 2009, p. 33-34).

Mettre en œuvre la liberté collective implique donc une participation populaire réelle aux affaires publiques, à la vie collective :

Pour accomplir une si grande œuvre, il ne suffit pas de manifestations électorales, plus ou moins équivoques, de professions de foi publiées dans les journaux; de conférences plus ou moins suivies données par quelques orateurs, avec la permission de la police; il ne suffit pas même que quelques praticiens, passant de l'apostolat à l'action, appellent autour d'eux, dans des associations de secours mutuels ou de coopération, quelques centaines de zélateurs. [...] Il faut agir politiquement et socialement, faire appel, par tous les moyens légaux, à la force collective, mettre en branle toutes les puissances du pays et de l'État (1865, p. 234).

La liberté collective émergeant de l'interaction des libertés individuelles qui y participent, il faut, pour faire vivre la première, mobiliser les secondes.

Toutes ces libertés se doivent néanmoins d'être en équilibre les unes avec les autres; il n'est pas question que l'une puisse absorber ou anéantir les autres, ce qui implique des limites aux unes et aux autres. Pour que l'action publique soit légitime, il ne suffit donc pas qu'elle soit le fruit de la raison collective : il faut encore qu'elle ne s'applique qu'à la chose publique, la « *res publica* ». De fait, « l'État, ce n'est pas seulement la justice, la police, la diplomatie

et la guerre, c'est encore une gestion d'intérêts collectifs » (1995, p. 42-43)¹⁰³, dont les droits, formes et attributions « dans aucun cas [ne s'étendent] plus loin que l'intérêt public et ne se distingue[nt] de lui » (1995, p. 69). Par conséquent, une société où la liberté collective empiète sur les libertés individuelles qui la constituent est contradictoire; la liberté, prise dans l'ensemble de ses deux facettes antinomiques y est moribonde tout autant que dans une société où les libertés individuelles se dissocient de la liberté collective pour se mettre hors société.

Pour qu'il y ait société entre des créatures raisonnables, il faut qu'il y ait engrenage des libertés, transaction volontaire, engagement réciproque : ce qui ne peut se faire qu'à l'aide d'un autre principe, le principe mutuelliste du droit. La Justice est commutative de sa nature et dans sa forme : aussi, loin que la société puisse être conçue comme existant au-dessus et en dehors des individus, ainsi que cela a lieu dans la communauté, elle n'a d'existence que par eux; elle résulte de leur action réciproque et de leur commune énergie; elle en est l'expression et la synthèse. Grâce à cet organisme, les individus, similaires par leur indigence originelle, se spécialisent par leurs talents, leurs industries, leurs fonctions; développent et multiplient, à un degré inconnu, leur action propre et leur liberté. De sorte que nous arrivons à ce résultat décisif : en voulant tout faire par la liberté seule on l'amoindrit; en l'obligeant à transiger, on la double (1988a, p. 151-152).

Cette double condition de légitimité pour l'action publique, fruit de la raison collective et mise en équilibre, réalise les deux forces les plus importantes pour Proudhon : la Justice et la liberté, qui ne vont pas l'une sans l'autre, car « la justice réelle ne sera jamais la loi produite par le législateur souverain, elle ne peut provenir que de toutes les manières concrètes et variées de régler l'équilibre entre les parties, de fixer contractuellement leurs rapports » (Dardot et Laval, 2015, p. 231)¹⁰⁴. En somme, si la Justice est une force universelle, sa mise en œuvre concrète ne peut découler d'une quelconque instance particulière; elle est le fruit de l'activité de l'ensemble de la société, de la liberté collective; c'est « l'autorégulation des rapports sociaux » (Dardot et Laval, 2015, p. 231). En se posant mutuellement des limites, la liberté individuelle et la liberté collective se mettent d'elles-mêmes en équilibre, sans jamais voir leur spontanéité être atteinte de l'extérieur, conformément à la Justice; « il suffit de les mettre en présence, pour que, tendant mutuellement à s'absorber, à se développer aux dépens l'une de l'autre, elles entrent aussitôt en action » (1999, p. 58). Dans ces conditions, « la liberté [...] est tout, puisque l'ordre résulte de sa pondération par elle-même » (1988b, p.

¹⁰³ Proudhon réfère dans ce passage non pas à la Justice telle qu'elle a été définie au troisième chapitre, mais bien aux institutions judiciaires de la société.

¹⁰⁴ Dardot et Laval entendent ici le souverain comme la volonté arbitraire et usurpatrice de la liberté collective.

728). En affirmant cela, Proudhon n'en appelle pas à une « main invisible », puisque l'équilibre ne peut être établi qu'à travers la raison collective émanant de la délibération de ses parties constituantes, conformément à la Justice.

C'est le principe mutuelliste du droit, la forme moderne de la morale, la conception de la Justice qui mène à la société nouvelle, en d'autres mots, la direction vers laquelle nous pousse le progrès.

Plus l'action de la liberté et du droit se généralise, plus la république se perfectionne; elle serait parfaite, elle aurait réalisé son idéal, si le Droit et la Liberté régnaient seuls. De cette définition l'on peut conclure que la république n'existe encore nulle part, et qu'elle n'a jamais existé (1988b, p. 766).

5.3.2 Le sort de l'État dans la république anarchiste de Proudhon

L'État idéal proudhonien est entièrement déterminé par cette conception de la liberté équilibrée par la Justice : « un gouvernement est un système de garanties » (1865, p. 181), c'est-à-dire d'équilibres. Cet ensemble dépasse cependant les formes et les fonctions qu'on associe habituellement à l'État dans nos sociétés, puisque « l'unité républicaine suppose des parties qui se groupent sous une loi de série, mais toujours au profit de leur liberté et de leur initiative » (1988a, p. 96). Autrement dit, l'équilibre des libertés dont il vient d'être question prend place dans une série, qui n'est autre que la société. En fait, c'est même l'équilibre des libertés qui permet la sériation des rapports sociaux (Jourdain, 2009, p. 88).

Ainsi, c'est l'ensemble des institutions, et non seulement celles directement liées à l'État moderne, qu'il faut organiser sur la base de la participation populaire; c'est toute la société (1997, p. 189-194). Même le clergé devrait être mis sous contrôle populaire, de sorte qu'il appartienne à la population plutôt que d'en être l'opresseur (1997, p. 187). La même chose peut être dite des forces armées, qui devraient représenter la société qui s'arme elle-même pour assurer sa propre défense, et non le levier coercitif servant à imposer le respect d'une volonté arbitraire (1997, p. 191). Cela implique que la hiérarchie militaire devrait intégralement être élective, sous contrôle des troupes elles-mêmes, qui ne sont au fond qu'une des parties constituantes de la société, la masse des citoyens prenant les armes pour se défendre, comme personnes autant qu'être collectif (1997, p. 191-192). Proudhon voit ainsi dans la conscription une forme d'impôt, mais dans l'état actuel des choses, celui-ci ne pèse

essentiellement que sur les pauvres sans atteindre les riches¹⁰⁵ (1995, p. 121-122). Selon l'auteur, c'est là la cause du militarisme, de la bellicosité et des guerres; forcer les élites à prendre leur part du risque militaire permettra selon lui d'assurer, en plus de la Justice et de la liberté, la « paix perpétuelle » (1995, p. 121-125).

Lorsque l'ensemble de la vie collective se trouve sous contrôle populaire, l'État disparaît effectivement, dissout dans l'ensemble du corps social (1997, p. 188). Autrement dit, Proudhon vise à abolir l'État sans l'abolir, la société dans son ensemble prenant en charge les fonctions légitimes de l'État, ce dont l'auteur traite déjà en 1843 et 1845 (1849, Chapitre 6, 1983b, Chapitre 7) et qu'il complète dans *Du principe fédératif*. Dans les mots de Woodcock, Proudhon met de l'avant « l'idée d'un gouvernement qui n'est pas un gouvernement » (Woodcock, 2019, p. 115)¹⁰⁶. L'État que nous propose Proudhon est conséquemment anarchiste en ce sens qu'il englobe la société entière, dont il émane; c'est elle qui lui donne vie et forme, ne lui permettant jamais de s'en distinguer en fait comme en idée. N'étant que la « société organisée politiquement » (Chambost, 2009, p. 232), l'État proudhonien constitue le rassemblement de toutes les parties constituantes de la société, une « fédération de fédérations » (Chambost, 2009, p. 243). C'est la liberté du corps collectif, qui s'est instituée dans ses propres formes (1995, p. 69) : c'est la commune des communes, rien de plus que le congrès de la société, l'accomplissement de la liberté via la détermination de la capacité d'action de tout être individuel ou collectif par la Justice (1988b, p. 587-588). Dans une organisation bien sériée de la société, l'État n'a rien à voir avec ce que nous désignons sous ce nom aujourd'hui (Gaillard, 2004, p. 58); dans ces conditions, l'État, *c'est nous*, un « nous » entendu comme « puissance de collectivité » (1995, p. 67), dans nos rapports institués au sein de la société :

Du haut de la société jusques en bas, tout ce qui se produit, se meut, se consomme, tient à l'action politique et peut être considéré comme une fonction du gouvernement. Chaque individu qui travaille, qui vend et qui achète, est, par un certain côté, représentant de l'État : il participe au gouvernement, qui ne peut rien sans son libre concours et son adhésion (2013c, p. 57).

¹⁰⁵ C'est d'ailleurs le cas selon l'auteur pour toute forme d'impôt en régime capitaliste (1995, p. 62-63).

¹⁰⁶ On verra dans la troisième partie qu'on peut dire la même chose de la propriété.

Une telle organisation politique répartit le pouvoir et les fonctions à la base en limitant le plus possible ce qui se délègue vers les différentes instances publiques (1997, p. 195-196). C'est la République, la vraie :

La république est la forme de gouvernement à laquelle tend l'humanité. On peut la définir : Un gouvernement dans lequel le DROIT et la LIBERTÉ jouent le premier rôle, par opposition à toutes les autres formes du gouvernement, fondés sur la prépondérance de *l'Autorité* et de la *Raison d'État* (1988b, p. 766).

« Le droit et la liberté », c'est-à-dire la Justice et l'organisation bien sériée, par opposition à l'usurpation arbitraire de la puissance collective.

Cette souveraineté populaire s'incarne en des institutions :

L'autorité n'apparaît dans toute sa grandeur que dans la collectivité sociale : par conséquent elle ne peut s'exprimer, agir, que par la collectivité même ou par un sujet qui la personnifie; semblablement, la liberté n'est parfaite que lorsqu'elle est garantie à tous, soit que tous aient part au gouvernement, soit que la charge n'en ait été dévolue à personne. Impossible d'échapper à ces alternatives (1999, p. 58)¹⁰⁷.

Voilà pourquoi, jusqu'à la fin, Proudhon demeure anarchiste, pourquoi il espère toujours que « ce sera fait des aristocraties, des démocraties et de toutes les *kraties*, gangrènes des nations, épouvantails de la liberté » (1999, p. 164-165).

De fait, cette République véritable, Proudhon ne l'a jamais reniée, même lorsqu'il affirmait la préséance de l'économique sur le politique et l'abolition pure et simple de l'État; le républicanisme de Proudhon est tout à fait compatible avec l'anarchisme¹⁰⁸, et ce, dès 1840 :

Quelle forme de gouvernement allons-nous préférer? — Eh! pouvez-vous le demander, répond sans doute quelqu'un de mes plus jeunes lecteurs; vous êtes républicain. — Républicain, oui; mais ce mot ne précise rien. *Res publica*, c'est la chose publique; or quiconque veut la chose publique, sous quelque forme de gouvernement que ce soit, peut se dire républicain. Les rois aussi sont républicains. — Eh bien! Vous êtes démocrate? — Non. — Quoi! Vous seriez monarchique? — Non. — Constitutionnel?

¹⁰⁷ Encore une fois, il faut ici comprendre l'autorité non pas comme l'usurpation de la liberté collective, mais comme cette dernière elle-même, et la liberté comme la liberté individuelle seulement.

¹⁰⁸ D'ailleurs, cette référence aux fondements républicains de la pensée anarchiste se retrouve encore aujourd'hui au sein du mouvement anarchiste lui-même (voir par exemple Raynaud *et al.*, 2016).

— Dieu m'en garde. — Vous êtes donc aristocrate? — Point du tout. — Vous voulez un gouvernement mixte? — Encore moins. — Qu'êtes-vous donc? — Je suis anarchiste (2009b, p. 421).

Ainsi, en s'affirmant anarchiste, Proudhon répudie toutes les formes de régime politique, toutes sauf la République, précisant néanmoins que le terme n'est en lui-même pas assez précis. À partir de tout ce que nous avons vu jusqu'à maintenant, « vouloir la chose publique » ne signifie rien d'autre que de libérer la puissance collective, lui permettre d'agir dans le cadre de la Justice, c'est-à-dire, en un mot, d'abolir l'autorité arbitraire pour faire place à la liberté collective, elle-même mise en équilibre avec les libertés individuelles qui la constituent par leurs interactions.

Dans cette perspective, l'œuvre politique de Proudhon doit être interprétée comme une poursuite du projet révolutionnaire de 1789, la République, soit *Liberté, Égalité, Fraternité*, dont la formule n'avait initialement pas été comprise, mais qui se résume par « l'absorption du pouvoir dans la société » (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 25). Ainsi, « la véritable forme du gouvernement, c'est *l'anarchie* » (1997, p. 129), ce qui revient à dire que la véritable forme de la République, c'est l'anarchie; le projet révolutionnaire de 1789 ne s'accomplira qu'en faisant correspondre l'État à la société entière, au point de l'y dissoudre.

En attendant la République anarchiste espérée par l'auteur, la société demeure désorganisée parce qu'elle ne connaît toujours pas le contenu réel des idées qu'elle porte en elle, ses lois (1995, p. 61-62). Ainsi, Proudhon décrit la France du XIX^e siècle comme une société fondamentalement constituée par sa « féodalité gouvernementale et bourgeoise » (2013c, p. 64)¹⁰⁹. Le prolétariat n'y est rien, partageant le même statut que les esclaves dans les sociétés anciennes, ne participant pas à la vie publique, dénué de « valeur politique » (2013c, p. 64). En imaginant que cette féodalité disparaisse, il voit en fait toute la société française se dissiper avec elle (2013c, p. 64-65) : « il y [aurait] bien une matière sociale, il n'y [aurait] plus de société » (2013c, p. 65).

¹⁰⁹ Le féodalisme représente pour Proudhon la forme ultime du mal politique, la suppression de la Justice, de l'égalité et de la liberté par le privilège, la hiérarchie de statut et la domination. Ce qui le hante, c'est le maintien au sein de la bourgeoisie des privilèges politiques et économiques que la Révolution de 1789 devait en théorie avoir abolis à jamais, un maintien qui représente un danger de régression, une menace au progrès. On verra dans la troisième partie comment cette perspective amène Proudhon à décrire le capitalisme comme une « féodalité industrielle ».

Comme, lorsque la vie abandonne l'animal, les éléments qui le composent se désagrègent et reviennent à leur état chimique, ainsi, la foi publique, le pacte social ayant été méprisés d'abord par les rouges, puis violés par les blancs, enfin déchirés par L[ouis]-N[apoléon], toutes les facultés sociales retournent à l'animalité pure; plus d'opinion, plus de conscience générale, plus de raison publique, plus d'honneur du pays, plus de solidarité des citoyens.

Chacun pense à soi, chacun fait la désagrégation des esprits et des cœurs dont la combinaison formait notre être collectif; l'être français est au comble, et L.-N. est le maître, régnant sur des cadavres!... (2013f, p. 322)

Ainsi, sans mise en œuvre de la Justice, sans équilibre des libertés, la contradiction fait sentir ses effets funestes par la désagrégation de la société elle-même, les rapports sociaux ne s'inscrivant plus dans la série sociale. Pour réaliser la République, il faut mettre en œuvre la Justice politique, soit l'équilibre entre liberté individuelle et liberté collective; hors de cet équilibre, point de salut :

C'est par le même principe de réciprocité que nous arriverions, sans communisme, sans loi agraire, sans terreur, du plein gré de tous les citoyens, à la satisfaction de la bourgeoisie comme du prolétariat, et en augmentant constamment la fortune publique et le bien-être des familles, à la *transformation de la propriété*, à l'*anarchie positive*, en un mot, à la réalisation de la devise républicaine, *Liberté, Égalité, Fraternité* (2003e, p. 119).

Le projet politique d'une république anarchiste présenté, il faut maintenant examiner comment peut être mis en place ce projet grâce au fédéralisme anarchiste.

CHAPITRE SIX

LE FÉDÉRALISME ANARCHISTE SELON PROUDHON

Au-delà d'une théorie critique de l'État, on trouve aussi, chez Proudhon, une proposition de politique positive : le fédéralisme, point d'aboutissement logiquement nécessaire à sa théorie de l'État. (1999, p. 43). Il ne faut pas voir là une proposition complète et exhaustive, qui révélerait concrètement le menu détail de la vie politique de la société à venir; le fédéralisme dont l'auteur dessine les contours n'est pas un projet de constitution pour la France du XIX^e siècle, et moins encore une feuille de route universelle vers l'émancipation. Proudhon, il le dit lui-même, « ne fai[t] pas de système » (2009b, p. 132), puisque « donner un système composé de toutes pièces, et complet [...] est le plus damné mensonge qu'on puisse proposer aux hommes » (Proudhon, cité dans Jourdain, 2009, p. 9).

Néanmoins, « la politique, variable à l'infini comme art d'application, est, quant aux principes qui la régissent, une science de démonstration exacte, ni plus ni moins que la géométrie et l'algèbre » (1999, p. 44). Affirmer le contraire irait à l'encontre du cadre épistémique de l'auteur. Aussi, dans l'infinie diversité des possibles politiques, il existe une constante, c'est-à-dire une idée, une loi sérielle, en dehors de laquelle on ne peut être qu'en contradiction; c'est cette loi que cherche Proudhon, laissant ensuite le détail à la variété des contextes sociaux historiques et aux aspirations particulières. Cette loi n'est autre que la mise en œuvre politique de la Justice, qui se doit de déterminer les formes de l'organisation de toute société, quelle qu'elle soit, y compris au plan politique :

Ce qui fait la vie d'un État, [...] ce qui détermine sa stabilité ou sa caducité, c'est son idée. Si cette idée exprime un rapport de justice, l'État sera, au-dedans, à l'abri de toute dissolution; au-dehors, aucune puissance ne prévaudra contre lui. Si au contraire l'idée qui régit l'État est fausse et inique, alors même qu'elle aurait pour elle le préjugé universel, l'État, en contradiction avec lui-même, tôt ou tard périra. Il semble d'après cela que [...] le gouvernement se règle d'après la loi d'égalité, et, quelle que soit sa forme, du moment qu'il n'existe que pour la Justice, il est assuré de vivre; sa constitution devient chose secondaire, qu'on peut abandonner sans inconvénient à la fantaisie populaire ou à la tradition locale.

Cependant une semblable conclusion ne serait vraie que dans une certaine limite : c'est-à-dire que, la balance des services, produits et fortunes étant opérée, on peut s'en fier à la Justice du soin de consolider l'État, et de donner la forme définitive au gouvernement. Hors de là on serait dans une grave erreur, si l'on supposait que l'équilibre économique établi, le gouvernement pût conserver l'organisation qu'il s'était donnée antérieurement d'après son idée d'inégalité. L'indifférence de la science économique, en matière de gouvernement, ne va pas si loin.

L'idée du gouvernement donnée, la forme s'ensuit : ces deux termes sont liés l'un à l'autre, comme l'organisation de l'animal l'est à sa destinée (1988b, p. 687-688).

L'État, tel qu'il existe, ne peut survivre au passage à la société nouvelle; mettre en œuvre le projet révolutionnaire implique une réforme complète et radicale de l'organisation politique, comme de l'ensemble de la société.

L'idée de l'État, la mise en œuvre de la Justice politique, c'est la résolution de l'antinomie fondamentale de la liberté par l'équilibre de ses deux facettes : la liberté individuelle et la liberté collective. Toute société s'organisant politiquement sur cette base dissout de fait l'État dans l'entièreté de ses formes et accomplit la République telle que l'envisage Proudhon : le contrôle populaire sur les institutions qui donnent forme à la société.

Examinons ces institutions, mais d'abord, arrêtons-nous sur leurs principes.

6.1 Principes de l'organisation politique fédéraliste

Résumons ces faits, et prouvons par leur analyse la vérité de cette triple proposition, qui représente tout le mouvement des soixante-quatre dernières années :

Le gouvernement personnel, ou despotique, est impossible;

Le gouvernement représentatif est impossible;

Le gouvernement est impossible.

[...]

Or, le gouvernement devant être l'expression de la société, suivant l'expression de M. de Bonald, on demande quel peut être le gouvernement d'une société établie sur de pareilles bases (2013c, p. 177-178)¹¹⁰?

¹¹⁰ Les « soixante-quatre dernières années » dont il est ici question réfèrent au temps qui s'est écoulé entre la parution du texte cité et la Révolution de 1789.

C'est ainsi que Proudhon pose la question, ou pour mieux dire, la contradiction : le gouvernement est impossible, mais il doit être l'expression de la société, sans quoi cette dernière ne peut subsister (1988b, p. 570-571). Dans ces conditions, que faire, et surtout, comment le faire? Pour répondre à cette question, il faut revenir à l'analyse que fait Proudhon de la société comme série composée d'êtres individuels et collectifs, puisque c'est là ce qui doit être exprimé par l'organisation politique.

6.1.1 Nature sociale de l'organisation politique fédéraliste

Pour fonctionner, toute société a besoin d'un ensemble d'institutions, c'est-à-dire d'un ensemble de règles partagées qui font sens de la vie commune, ce que Proudhon nomme la « centralisation » :

Il faut, je le répète, pour qu'une nation se manifeste dans son unité, que cette nation soit centralisée dans sa religion, centralisée dans sa justice, centralisée dans sa force militaire, centralisée dans son agriculture, son industrie et son commerce, centralisée dans ses finances, centralisée en un mot dans toutes ses fonctions et facultés (1997, p. 196).

Notons toutefois que l'auteur affirme la nécessité d'une centralisation de la société par sphère d'activité, ses « fonctions et facultés ». La raison s'en trouve dans la logique sérielle. Si la société se doit d'avoir des règles partagées pour chaque aspect de sa vie commune, les règles régissant et donnant forme, par exemple, à la vie économique ne peuvent s'appliquer aux autres aspects, et inversement. Si ce n'est pas le cas, c'est l'organisation sérielle de la société qui est perturbée, ce qui provoque la contradiction, dans ce cas-ci la concentration du pouvoir, soit son accumulation en un seul lieu. Il y a par exemple problème lorsque les fonctions politiques supplantent les fonctions économiques d'une société (2013c, p. 58), et inversement. C'est aussi ce qui se produit, on l'a vu, lorsque l'autorité patriarcale s'exprime dans l'espace public. Il faut tenir compte de ce caractère pluriel, sériel, si la société entière doit devenir l'État; c'est même à cette seule condition que l'État, au sens proudhonien, peut émerger de l'activité de la société :

L'État résulte de la réunion de plusieurs groupes différents de nature et d'objet, formés chacun pour l'exercice d'une fonction spéciale et la création d'un produit particulier, puis ralliés sous une loi commune et dans un intérêt identique. C'est une collectivité d'ordre supérieur, dans laquelle chaque groupe, pris lui-même pour individu, concourt à développer une force nouvelle, qui sera d'autant plus

grande que les fonctions associées seront plus nombreuses, leur harmonie plus parfaite, et la prestation des forces, de la part des citoyens, plus entière.

En résumé, ce qui produit le pouvoir dans la société et qui fait la réalité de cette société elle-même, est la même chose que ce qui produit la force dans les corps, tant organisés qu'inorganisés, et qui constitue leur réalité, à savoir le rapport des parties (1988b, p. 695).

Lorsque l'organisation politique de la société se conforme à ces rapports, elle ne se trouve pas en contradiction et le « gouvernement » n'est plus que l'incarnation même des rapports entretenus au sein de la société et qui lui donnent forme :

Le gouvernement, si gouvernement il y a, au lieu d'ÊTRE L'AUTORITÉ, comme auparavant, *représentera le Rapport* de tous les intérêts qu'engendrent la propriété libre, le travail libre, le commerce libre, le crédit libre, la science libre, et n'aura par conséquent lui-même qu'une valeur représentative, comme le papier-monnaie n'a de valeur que par celle des écus qu'il représente. Au fond, le gouvernement représentatif a pour emblème et peut être défini, un *assignat*.

Ainsi la nature démocratique et représentative du gouvernement découle de la nature essentiellement libre des intérêts dont il indique le rapport : ces intérêts donnés, tout rappel à une autorité quelconque devient un non-sens (2013c, p. 178)¹¹¹.

Ainsi, comme la monnaie fiduciaire n'a de valeur que celle qu'elle représente et qui lui est extrinsèque, Proudhon entend faire de l'État une instance sans autorité en soi. C'est l'anarchie :

Supposons que, dans l'ordre des connaissances politiques, [...] le gouvernement, au lieu d'être considéré comme la *représentation* ou personnification du rapport social, [...] soit conçu comme étant ce RAPPORT lui-même [...] : le gouvernement, ne se distinguant plus des intérêts et des libertés en tant que les uns et les autres se mettent en relation, cesse d'exister. Car un rapport, une loi, peut s'écrire, comme on écrit une formule d'algèbre, mais ne se *représente* pas, dans le sens gouvernemental et scénique du mot, ne s'incarne pas, ne peut pas devenir toute une armée d'histrions, ayant pour mandat de jouer devant le peuple le *Rapport des intérêts* (2013c, p. 179)¹¹²!

¹¹¹ Proudhon affirme ici que l'État « *représentera le Rapport* » des intérêts formant la société, mais il ne s'agit pas de représentation au sens parlementaire du terme. Au contraire, l'État sera l'incarnation même de ces rapports.

¹¹² On a ici un autre exemple d'équivoque dans le choix des termes de l'auteur, d'une page à l'autre dans un même ouvrage : dans ce passage, la représentation prend maintenant un sens parlementaire. C'est aussi dans ce sens qu'il use ici du terme « incarnation ». Ce qu'il faut comprendre, c'est que l'État fédéraliste tel que l'entend Proudhon ne prend pas une vie extérieure aux rapports qui donnent forme à la société, ne les « met pas en scène » ; c'est l'ensemble de ces rapports qui *est* l'État.

La comparaison de l'État à la monnaie fiduciaire n'est pas fortuite. Au contraire, le rapport des intérêts qu'incarne l'État, le rapport entre les différentes fonctions et facultés de la société, constitue un échange de même nature qu'un échange économique se produisant par la médiation de la monnaie : la transaction implique des biens de nature différente, qui sont autrement incommensurables. « Les groupes actifs qui composent la cité différant entre eux d'organisation, comme d'idée et d'objet, le rapport qui les unit n'est plus tant un rapport de coopération, qu'un rapport de commutation. La force sociale aura donc pour caractère d'être essentiellement commutative » (1988b, p. 696).

Ainsi, famille, atelier, groupe ethnique, université et ainsi de suite, ces « groupes actifs », des êtres collectifs *sui generis*, « sociétés particulières », formant « concentriquement [...] la grande société » (2009b, p. 380-381), entretiennent entre eux des rapports commutatifs. Un rapport commutatif est fondé sur l'échange égalitaire, ses parties prenantes devant recevoir en objets de nature différente l'équivalent de ce qu'elles donnent¹¹³ (1865, p. 90). C'est la *mutualité*, l'idée que portent en elles les classes ouvrières qui s'éveillent et qui doit constituer la morale de la société moderne (1865, p. 90). En effet, si ce principe de la mutualité est au premier abord et de manière évidente économique, puisqu'il implique un échange égalitaire, il a selon Proudhon le potentiel de réorganiser la société entière, y compris la vie politique (1865, p. 58-59; 90-94; 100). Cela fait de la mutualité la règle organisationnelle de l'ensemble de la société moderne, y compris dans la sphère politique. En somme, la mutualité a comme conception de la Justice la capacité de mettre un terme aux contradictions de la société moderne en permettant la mise en équilibre des éléments antinomiques qui s'y trouvent, soit, au plan politique, les facettes individuelle et collective de la liberté.

Le caractère mutuel de l'organisation politique implique une rencontre des parties constituantes de la société, une rencontre comprise par l'auteur comme une adhésion :

Si donc, dans la société ainsi constituée il se forme un gouvernement, ce gouvernement ne pourra résulter que d'une délégation, convention, fédération, en un mot d'un consentement, libre et spontané, de tous les individus qui composent le peuple, chacun d'eux stipulant et se cotisant pour la garantie de ses intérêts (2013c, p. 178).

¹¹³ Par opposition à un rapport de coopération dans lequel toutes les parties prenantes offrent la même contribution en échange du même bénéfice, comme c'est le cas, par exemple, pour les membres d'un atelier, qui offrent leur travail en échange d'une part des bénéfices de l'entreprise.

Il est évident que ce « consentement libre et spontané », cette adhésion à la République, ne peut être uniquement une affaire individuelle : « les unités qui forment le corps politique ne sont pas des individus, citoyens ou sujets; ce sont des groupes, donnés *a priori* par la nature » (1999, p. 171), c'est-à-dire déterminés par la division du travail. Les « sociétés particulières », corps collectifs intermédiaires, parties constituantes de la société, ne peuvent ainsi former la société qu'en adhérant à son organisation politique, à sa « centralisation » (1997, p. 196-197).

En somme, l'organisation politique fédéraliste, calquant la forme sérielle de la société, doit être l'incarnation des rapports qu'y entretiennent les parties constituantes, telles que la division du travail les fait voir. De par la mutualité, ces rapports constituent en eux-mêmes une adhésion volontaire, fédérant dans l'équilibre les différentes unités de la série sociale, sans les dissoudre pour autant. On ne peut parvenir à cette association que sous l'égide de la Justice, soit le respect de l'égale dignité de tout être, individuel comme collectif, les formes concrètes que peut prendre le politique par ailleurs important peu.

6.1.2 Unité et diversité : la place de la liberté individuelle

C'est la forme que prend la division des pouvoirs qui détermine la nature d'un régime :

Ce qu'il importe de bien retenir, c'est que les gouvernements se distinguent par leur ESSENCE, non par le titre donné au magistrat. Ainsi l'essence de la monarchie est dans l'*indivision* gouvernementale et administrative, dans l'*absolutisme* du prince, un ou collectif, et dans son *irresponsabilité*. L'essence de la démocratie, au contraire, est dans la *séparation des pouvoirs*, dans la *distribution* des emplois, le *contrôle* et la *responsabilité* (1999, p. 64-65).

Par conséquent, on n'a selon Proudhon pas tué la monarchie en France en tuant le roi, la République vénitienne était une tyrannie malgré son appellation, et on pourrait très bien donner un roi à la Suisse, sans en modifier la constitution, que cela ne changerait rien (1999, p. 64-65, en note de bas de page). C'est en ce sens que Proudhon décrit les États-Unis comme une forme de monarchie, car « les organes des gouvernements libéraux sont au fond les mêmes que ceux des gouvernements absolus : la différence est bien moins dans

l'organisme que dans l'esprit » (1995, p. 240)¹¹⁴. Cet esprit, c'est la forme que prend la division du pouvoir dans la société. Ainsi, « une république unitaire et une monarchie constitutionnelle sont une seule et même chose : il n'y a qu'un mot de changé et un fonctionnaire de moins » (1999, p. 87). Pour Proudhon, ce n'est pas la forme ou la mise en œuvre qui comptent, c'est le principe, l'idée qui se réalise.

Si l'anarchie n'existe pas, c'est que l'État, tel qu'il existe, est mal sérié, ne correspondant pas à la division du travail existant naturellement dans la société :

Je dis donc que le vice de toute constitution, politique ou sociale, ce qui amène les conflits et crée dans la société l'antagonisme, c'est, [...] que la séparation des pouvoirs, ou pour mieux dire, des fonctions, est mal faite et incomplète; d'autre part, que la centralisation, ne respectant pas davantage la loi de spécialité, est insuffisante. D'où il suit que la puissance collective est presque partout sans action, et la pensée, ou le suffrage universel, sans exercice (1997, p. 186).

Cela indique la direction à prendre pour résoudre le système des contradictions politiques et établir la République : il faut selon Proudhon procéder à une division du pouvoir, c'est-à-dire de la souveraineté, en fonction de la division naturelle du travail. « Qu'est-ce que la division des pouvoirs? La même chose que ce que les économistes appellent division du travail, et qui n'est autre qu'un aspect particulier de la force collective » (1988b, p. 725). Si Proudhon se repositionne quant à la nécessité du politique dans la société, il ne revient jamais sur le fondement économique de la Révolution, qui doit être d'abord et avant tout « sociale » pour avoir des effets politiques, et non l'inverse (1988a, p. 556, 1997, p. 36-37).

J'observe en passant que le principe politique de la séparation des pouvoirs, ou des fonctions, est le même que le principe économique de la séparation des industries, ou division du travail : par où nous voyons poindre déjà l'identité de la constitution politique et de la constitution sociale.

Je ferai remarquer en outre, que plus une fonction, industrielle ou autre, contient en soi de réalité et de fécondité; plus elle grandit, se réalise et devient productive par la séparation et la centralisation : en sorte que le maximum de puissance d'une fonction correspond à son plus haut degré de division et de convergence, le minimum au plus bas degré. Indivision et impuissance sont ici termes synonymes. La séparation et la centralisation, tel est donc le double critérium au moyen duquel on reconnaît si une fonction est réelle ou fictive (1997, p. 186-187).

¹¹⁴ Proudhon use ici du terme « libéral » pour référer à l'État de droit et non aux régimes adoptant la pensée libérale à proprement parler.

Impuissance, soit absence de capacité d'agir, absence de liberté. À terme, une mauvaise sériation de l'organisation politique d'une société tue la liberté. Par conséquent, « la Révolution dit formellement qu'elle [la liberté] doit être constituée d'après le double principe de la *division* des pouvoirs et de leur *pondération* [qui] est la condition d'existence des êtres organisés, pour qui l'absence d'équilibre entraîne maladie et mort » (1988b, p. 725). « Division » et « pondération », c'est-à-dire, simplement, organisation sérielle et conforme à la Justice.

De tout cela on peut conclure que la division des fonctions politiques dans la société vise à en éliminer la concentration, mais pas la centralisation, toujours ici définie comme l'unité, l'établissement de règles de fonctionnement partagées. Il s'agit en effet de consacrer :

L'unité même du pouvoir, considérée dans la diversité des groupes qui le forment. Selon que l'observateur se place au centre du faisceau, et de là parcourt la série des groupes, le pouvoir lui paraît divisé; selon qu'il regarde la résultante des forces en rapport, il voit l'unité. Toute séparation véritable est impossible (1988b, p. 701).

Les parties constituantes de la société sont par conséquent autonomes, ce qui est l'expression de la liberté individuelle. C'est par leurs interactions au sein d'un cadre institutionnel « centralisé » qu'elles engendrent la liberté collective.

6.1.3 Unité et diversité : la place de la liberté collective

Une société dont l'organisation est correctement sériée, c'est-à-dire fondée sur la division du travail, sépare les différentes fonctions sociales, dont les fonctions politiques, au sein de son être collectif, ce qui assure l'autonomie, c'est-à-dire la liberté individuelle de ses parties constituantes. Dans ces conditions, on peut se demander à qui revient concrètement la capacité de donner une direction à cet être collectif :

D. — Toute force suppose une direction : à qui la direction du pouvoir social?

R. — À tout le monde, ce qui veut dire à personne. La puissance politique résultant du rapport de plusieurs forces, la raison dit d'abord que ces forces doivent se balancer les unes par les autres, de manière à former un tout régulier et harmonique. La Justice intervient à son tour pour déclarer, comme elle l'a fait dans l'économie générale, que cette balance des forces, conformes au droit, exigée par le droit, est obligatoire pour toute conscience. C'est donc à la Justice qu'appartient la direction du

pouvoir; de sorte que l'ordre dans l'être collectif, comme la santé, la volonté, etc., dans l'animal, n'est le fruit d'aucune initiative particulière : il résulte de l'organisation (1988b, p. 700).

Pour Proudhon, l'ordre est le fruit de la Justice, qui, elle, n'a besoin d'aucun gardien : « la Justice est l'attribut de l'homme, qu'aucune raison d'État ne doit en dépouiller » (1999, p. 119-120). Une fois la société bien organisée, la Justice est garantie par la certitude de la réciprocité qu'implique la mutualité, de la même manière « que le marchand obéi[t] à la pièce de monnaie », sans pour autant subir de coercition pour ce faire (1988b, p. 700-701) : « la Justice est pour les êtres intelligents et libres la cause suprême de leurs déterminations. Elle n'a besoin que d'être expliquée et comprise pour être affirmée par tout le monde et agir » (1988b, p. 701). Ce n'est donc pas le pouvoir à proprement parler, en quelque instance que ce soit, qui garantit la Justice, ne l'impliquant pas de lui-même; la Justice étant la force suprême dans la nature comme dans l'humanité, elle s'accomplit d'elle-même au fur et à mesure que le progrès permet sa compréhension.

Si Proudhon défend ici la suprématie de la Justice, il n'en fait pas pour autant une « main invisible » guidant la société sans le concours conscient de ses parties constituantes. L'ordre n'émerge pas d'un cumul de gestes individuels, mais bien de l'action collective. En effet, la société n'agit qu'à travers ses parties constituantes; la mise en œuvre de la Justice, si assurée soit-elle de par la moralité immanente à l'humanité, ne s'incarne ainsi qu'à travers l'action, et donc, le choix libre et conscient des êtres inscrits dans la série sociale. Concrètement, cela veut dire que la mise en application de la Justice dépend de l'existence de la République, et inversement. Néanmoins, la question du partage des responsabilités et du pouvoir décisionnel, et par conséquent de ses limitations, demeure entière :

On entend par limite du pouvoir, ou des pouvoirs, ou plus exactement de l'action du pouvoir, la détermination attributive des groupes et sous-groupes dont il est l'expression générale. Chacun de ces groupes et sous-groupes, en effet, jusqu'au dernier terme de la série sociale qui est l'individu, représentant vis-à-vis des autres, dans la fonction qui lui est dévolue, le pouvoir social, il s'ensuit que la limitation du pouvoir, ou mieux sa répartition, régulièrement accomplie sous la loi de Justice, n'est autre chose que la formule d'accroissement de la liberté même (1988b, p. 702).

Ainsi, chaque partie constituante, c'est-à-dire chaque personne autant que chaque groupe intermédiaire participant à la société, incarne la collectivité politiquement organisée dans le

cadre de ses fonctions, telles que données par la division du travail. On pourrait rapprocher ce point de vue de celui de Bakounine :

S'ensuit-il que je repousse toute autorité? Loin de moi cette pensée. Lorsqu'il s'agit de bottes, j'en réfère à l'autorité du cordonnier; s'il s'agit d'une maison, d'un canal ou d'un chemin de fer, je consulte celle de l'architecte ou de l'ingénieur. Pour telle science spéciale, je m'adresse à tel savant. Mais je ne m'en laisse imposer ni par le cordonnier, ni par l'architecte, ni par le savant. Je les écoute librement et avec tout le respect que méritent leur intelligence, leur caractère, leur savoir, en réservant toutefois mon droit incontestable de critique et de contrôle (Bakounine, 1895).

Bakounine défend ici l'autorité au sens premier, celui d'*auctoritas*, en l'opposant au principe d'autorité. C'est aussi ce que fait Proudhon lorsqu'il appelle à une séparation des pouvoirs calquée sur la division du travail, dans laquelle chaque être individuel ou collectif de la société est habilité à prendre des décisions dans son champ d'activité propre.

Cela soulève la question de savoir si la liberté collective ne prend la forme que d'une action particulière de la liberté individuelle. Ce n'est pas le cas, puisque si le pouvoir se doit d'être divisé dans la société entière, la souveraineté, elle, demeure entière.

Quant à la souveraineté du peuple, c'est une entité plus grosse que la souveraineté de la raison, c'est l'entité des entités. En effet, puisque la souveraineté ne peut être conçue hors du peuple pas plus que hors de la raison, reste à savoir qui dans le peuple exercera la souveraineté, et, parmi tant de raisons, quelles seront les souveraines. Dire que le peuple doit nommer des représentants, c'est-à-dire que le peuple doit reconnaître des souverains; ce n'est pas même reculer la difficulté (2013i, p. 113).

En effet, la puissance publique étant le produit combiné de l'action mutuelle des différentes parties du corps social, elle appartient de droit à l'ensemble de ses contributeurs, « au prorata de leur contribution » (1988b, p. 702). C'est vrai quant à ses effets économiques (1988b, p. 702), mais aussi politiques.

D'où il suit que, lois industrielles, lois civiles et lois politiques étant absolument les mêmes, l'autorité constituante ne fait qu'un avec l'autorité législative [...] le pouvoir constituant, c'est-à-dire le LÉGISLATEUR, est l'Être collectif, le Travailleur indifférencié décrivant ses propres lois, puis les contrôlant, les promulguant, les appliquant et les enseignant (1849, p. 433).

« Le pouvoir constituant est donc fondamentalement le peuple » (1849, p. 415), c'est-à-dire que c'est à l'ensemble de la société à édicter ses propres normes, ses règles de fonctionnement partagées, en fonction de ce qu'elle comprend être la Justice, sa morale. En somme, ce qui réalise la liberté collective à travers l'activité particulière des différentes parties prenantes de l'être collectif, c'est la « centralisation », la capacité de se donner des normes de fonctionnement partagées guidant la liberté individuelle de l'ensemble des unités y participant; l'établissement et le respect de normes communes créent l'unité dans la diversité, même si ces normes ne relèvent pas d'une seule instance « concentrée ».

Ainsi, les normes d'une société sont communes, mais leur mise en application ne l'est pas, et ce, afin d'éviter toute concentration de pouvoir. C'est qu'après avoir défendu la souveraineté du peuple contre les déprédations de l'absolu, le père de l'anarchisme nous met en garde contre elle, contre sa propension à se poser elle-même comme absolu :

Dès l'instant qu'on fait de la *Souveraineté* populaire la base du droit public, le gouvernement, quel que soit son titre, quelle que soit sa forme, est d'essence absolutiste, ou ce qui revient au même, de droit divin, le divin et l'absolu étant synonymes; que dès lors il est inévitable que le gouvernement, obéissant à son principe, revête des formes de plus en plus absolues; qu'ainsi, en supposant qu'il débute par la démocratie, il sera conduit à se transformer peu à peu en oligarchie, puis en hiérarchie, et enfin en autocratie, après quoi, dépourvu de justice, de raison, de contrôle et de contrepoids, il s'écroulera pour recommencer une évolution nouvelle (1988b, p. 755).

Conséquemment, « l'arbitraire entrant fatalement dans la politique, la corruption devient bientôt l'âme du pouvoir, et la société est entraînée, sans repos ni merci, sur la pente sans fin des révolutions » (1999, p. 92-93). S'il reprend ici le cycle des régimes présenté par Platon dans *La République*, Proudhon identifie une cause au cycle des dégradations qui complètent les révolutions politiques : la propension de la souveraineté à se poser en absolu, même lorsqu'elle se trouve légitimement entre les mains du peuple. La raison en est qu'une souveraineté absolue pose le peuple comme une unité indistincte en y supprimant toute particularité, ce qui a pour effet d'empêcher, à l'instar de la loi *Le Chapelier*, l'organisation et l'expression sérielle des corps intermédiaires (Jourdain, 2009, p. 59), les « sociétés particulières » qui forment « concentriquement [...] la grande société » (2009b, p. 380-381). En un mot, une souveraineté populaire absolue représente une contradiction; les parties constituantes de la société y étant dissoutes, il n'est plus possible d'établir d'équilibre entre elles afin de synthétiser les antinomies.

La souveraineté du peuple ne peut par conséquent être livrée à elle-même :

Le peuple aussi est un des pouvoirs de l'État, celui dont les explosions sont le plus terribles. Ce pouvoir a besoin d'un contrepoids : la démocratie elle-même est forcée d'en convenir, puisque c'est l'absence de ce contrepoids qui, livrant le peuple aux excitations les plus dangereuses, laissant l'État en butte aux plus formidables insurrections, a par deux fois fait tomber en France la république (1999, p. 145).

Encore une fois, Proudhon est cohérent avec lui-même : la souveraineté, qui n'est que la liberté collective, n'est pas absolue chez l'auteur; elle doit être déterminée par la Justice et le contrepoids dont il est ici question n'est autre que la liberté individuelle. C'est ce qui protège la liberté d'elle-même : la subdivision de la souveraineté protège la liberté dans son ensemble et c'est seulement de la sorte qu'il lui est possible d'exprimer les intérêts de la société (1999, p. 149-150).

Dans le cadre de la mutualité, cela s'incarne entre autres par des garanties réciproques, c'est-à-dire qu'« une minorité ne peut pas être à la merci d'une majorité; la justice, qui est la négation de la force, veut que la minorité ait ses garanties » (1997, p. 249). Si une telle position est très proche de la pensée libérale classique (voir notamment Madison, 1957), Proudhon ne réfère cependant jamais à elle pour se justifier; c'est la dialectique sérielle et sa conception de la Justice qui sert de fondement à sa position. La preuve en est qu'en tant qu'être *sui generis* émergeant des rapports entretenus dans la société, « l'État, comme tel, a des droits aussi, droits qu'il est impossible de méconnaître sans mettre aussitôt en péril le droit, la fortune et la liberté des citoyens eux-mêmes » (1995, p. 66-67), car c'est alors la société elle-même qui est menacée de dissolution; dans le contexte du républicanisme anarchiste de Proudhon, méconnaître les « droits de l'État », c'est nier la liberté collective. La garantie que constitue la mutualité n'est par conséquent pas l'apanage des seules parties constituantes d'un être collectif, s'étendant aussi à ce dernier; les rapports mutuels, c'est-à-dire égaux, c'est-à-dire conformes à la Justice, assurent l'équilibre entre les parties constituantes d'un être collectif autant qu'avec ledit être collectif lui-même.

Au final, l'équilibre entre liberté individuelle et liberté collective se crée par l'établissement de normes partagées et par leur application par chacune des parties constituantes de la société. C'est l'unité dans la diversité, sans que l'une ne puisse détruire l'autre. La

souveraineté populaire y existe donc bel et bien, mais sans la concentration du pouvoir en un endroit, ne serait-ce que dans la « masse ».

6.2 Formes et fonctions de la fédération

Comment cela se met-il en œuvre concrètement?

FÉDÉRATION, du latin *fædus*, génitif *fæderis*, c'est-à-dire pacte, contrat, traité, convention, alliance, etc., est une convention par laquelle un ou plusieurs chefs de famille, une ou plusieurs communes, un ou plusieurs groupes de communes ou États, s'obligent réciproquement et également les uns envers les autres pour un ou plusieurs objets particuliers, dont la charge incombe spécialement alors et exclusivement aux délégués de la fédération (1999, p. 105).

Voyons ce que cela implique en pratique. Pour ce faire, il faut partir de « la base », c'est-à-dire des unités sociales à fédérer.

6.2.1 La base

Il est selon Proudhon plus facile de juger de ce qui convient à l'individu qu'à la société, ce qui fait de la liberté individuelle la règle à suivre pour établir l'équilibre recherché (2013p, p. 288)¹¹⁵. Conséquemment, dans le fédéralisme proudhonien :

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 (1999, p. 106)¹¹⁶.

¹¹⁵ Rappelons ici que la liberté individuelle n'est pas seulement celle de la personne, mais en fait celle de toute unité constituante d'un être collectif. Ce qui détermine la nature individuelle ou collective de la liberté, ce n'est pas la nature de son sujet : c'est le rapport que cette liberté entretient avec les autres, individuelle lorsqu'elle fait face à d'autres libertés similaires ou à celle de l'être collectif auquel elle participe, collective lorsqu'elle est en rapport avec celle de ses parties constituantes. Ce que Proudhon affirme ici n'est pas la suprématie de l'individu sur le collectif, mais le besoin de « déconcentration » du pouvoir. Il ne s'agit donc pas d'accorder plus d'importance à la liberté individuelle, mais tout simplement de commencer par celle-ci dans la recherche de l'équilibre.

¹¹⁶ Synallagmatiquement et commutativement, c'est-à-dire, respectivement, d'obligation réciproque et de gain égal pour toutes les parties prenantes (1999, p. 102); c'est la mutualité.

Autrement dit, dans le fédéralisme proudhonien, une partie constituante ne peut s'en remettre à une autre et lui donner plus pouvoir qu'elle n'en a sur elle-même (1999, p. 108). Ainsi, un citoyen-patriarche ne peut détenir du pouvoir sur un autre de ses pairs, un atelier sur un autre atelier, un peuple sur un autre peuple, et ainsi de suite, sans qu'il n'y ait contradiction. Les libertés individuelles sont égales entre elles, comme l'exige la Justice, la liberté collective émergeant de leurs rapports égalitaires. De même, les instances politiques d'un être collectif ont toujours moins de pouvoirs que ses parties constituantes, sans quoi le régime sombrerait tôt ou tard dans le despotisme, si ce n'est dans le communisme (1999, p. 107). L'équilibre entre liberté individuelle et liberté collective est le produit de la garantie contenue dans le contrat fédératif, dont les parties prenantes « s'obligent synallagmatiquement et commutativement », entre autres au respect de leur liberté individuelle respective. Aucune de ces parties constituantes ne se voyant octroyer la capacité d'atteindre à la liberté de ses pairs, il en découle que l'être collectif qu'elles forment ne possède pas non plus cette faculté.

Dans ce contexte, l'instance gouvernementale démocratique par excellence est la commune, « unité politique et administrative de base » (Gaillard, 2004, p. 36), et ce, même si dans la situation contradictoire où le pouvoir est mal divisé, l'État mal sérié, la fonction de maire en est une de « despote » (1849, p. 435). Ainsi :

Parmi ces libertés, une des plus importantes est celle de la commune. Si d'un côté, par la suppression des douanes intérieures, par l'unité des poids et mesures, par la représentation nationale, la nation marque son unité; de l'autre, par *ses fédérations*, par l'indépendance municipale et provinciale, elle atteste ses libertés locales, corollaire et complément de la liberté du citoyen. Sans la liberté de la commune, l'individu n'est libre qu'à demi, le joug féodal n'est qu'à moitié brisé, le droit public est équivoque, la probité publique compromise (1988b, p. 659-660)¹¹⁷.

L'autonomie des communes est nécessaire à la mise en œuvre de la Justice autant qu'à la liberté. Dans les mots de Proudhon : « suppression des libertés municipales, attaque à la morale » (1988b, p. 661).

La commune constitue ainsi l'être collectif qui sert de premier échelon à la fédération politique en rassemblant les familles, les ateliers et tous les autres êtres collectifs qui se

¹¹⁷ Il faut ici comprendre la « représentation nationale » par la délégation des fonctions au sein de la fédération, dont nous verrons le détail plus loin.

trouvent sur son territoire afin d'incarner leur souveraineté, la liberté collective qui émerge de leurs rapports.

Dans la Confédération, les unités qui forment le corps politique ne sont pas des individus, citoyens ou sujets; ce sont des groupes, donnés *a priori* par la nature, et dont la grandeur moyenne ne dépasse pas celle d'une population rassemblée sur un territoire de quelques centaines de lieues carrées. Ces groupes sont eux-mêmes de petits États, organisés démocratiquement sous la protection fédérale, et dont les unités sont les chefs de famille ou citoyens (1999, p. 171).

Concrètement, cela signifie que les parties constituantes de la commune font émerger une raison collective à travers la délibération et le vote direct des citoyens-patriarches. Ce sont là des lieux de rassemblement assez petits pour permettre la délibération directe de tous leurs membres (Gaillard, 2004, p. 59). Par la suite, ce sont des êtres collectifs qui votent et délibèrent, par le biais de leurs délégations respectives, dans les différentes instances qui les fédèrent :

En vertu du consentement, au moins présumé, des diverses parties de l'État au pacte d'union, le centre politique est partout la circonférence nulle part. Chaque groupe ou variété de population, chaque race, chaque langue est maîtresse sur son territoire; chaque cité, garantie par ses voisines, est reine dans le cercle formé par son rayonnement. L'unité n'est plus marquée, dans le droit, que par la promesse que se font les uns aux autres les divers groupes souverains : 1° de se gouverner eux-mêmes mutuellement et de traiter avec leurs voisins suivant certains principes; 2° de se protéger contre l'ennemi du dehors et la tyrannie du dedans; 3° de se concerter dans l'intérêt de leurs exploitations et de leurs entreprises respectives, comme aussi de se prêter assistance dans leurs infortunes; — dans le Gouvernement, que par un conseil national formé des députés des États, et chargé de veiller à l'exécution du pacte et à l'amélioration de la chose commune (1865, p. 182-183).

De la sorte, chaque être collectif prenant part à la société peut et doit prendre part aux prises de décisions qui les concernent, ce qui implique le passage à des instances fédérales supérieures lorsque les enjeux sont plus larges (Jourdain, 2009, p. 90). Néanmoins, « en votant eux-mêmes la loi pour des questions précises et n'accordant de mandats qu'impératifs, les êtres collectifs se font les artisans d'un ordre autonome et réel, purgé [...] de toute aliénation transcendante » (Jourdain, 2009, p. 62).

Le fédéralisme proudhonien visant à faire s'exprimer la totalité des êtres collectifs de la société, un seul citoyen-patriarche peut avoir à exprimer ses positions dans plus d'une

instance (Gaillard, 2004, p. 59; Jourdain, 2009, p. 85), par exemple s'il est membre de plus d'un atelier. Ce n'est pas là un problème, puisque Proudhon aspire à l'expression de la raison collective, ce à quoi le suffrage universel, entendu comme cumul de votes individuels, n'est d'aucune utilité. Ce qui importe dans ces conditions, ce n'est pas le nombre de « voix » détenues par une personne, mais sa participation réelle à la formation de la raison collective des êtres collectifs dans lesquels elle s'insère. C'est même là une condition nécessaire à la liberté, puisque « l'individu n'est pas écrasé par la collectivité, au contraire, du fait de sa pluri-appartenance aux groupes [qui forment la société] il développe sa liberté et sa personnalité » (Jourdain, 2009, p. 74). Tout cela forme *ce qu'aujourd'hui on appelle l'« autogestion » dans le langage de la pensée anarchiste*¹¹⁸.

Dans le fédéralisme proudhonien, les communes forment le fondement de la liberté collective; c'est sur cette base que la fédération peut s'élever et faire en sorte que l'État ne soit plus que la société qui s'organise elle-même politiquement :

Nul doute que du point de vue du gouvernement direct, du suffrage universel (exercé par tous et sur tout), de la révocabilité du mandat, etc., etc., la commune ne soit souveraine, qu'elle ait une vie et une autonomie propres, et que l'État, loin d'être supérieur aux communes, ne soit que l'expression de leur collectivité (2013m, p. 234).

C'est en cela que l'État proudhonien n'est que la « commune des communes »; les communes fédèrent les êtres collectifs locaux pour incarner leur liberté collective, puis les paliers supérieurs en font de même pour les communes, et ainsi de suite jusqu'à ce que la société entière se soit politiquement incarnée et unifiée.

Cet État proudhonien est contraire à tout ce qui est hiérarchisé ou concentré et la commune demeure le « véritable centre de la vie politique, centre de réflexion, de décision et d'exécution » (Collectif, 1997, p. 48; voir aussi à ce sujet Gaillard, 2004, p. 57), au point où Proudhon affirme même parfois que ce sont elles qui votent les lois (1988b, p. 731). Même s'il arrive à l'auteur de placer ce pouvoir en d'autres lieux, notamment dans les instances nationales (1997, p. 196-197), il n'en demeure pas moins que des instances supérieures n'incarnent toujours que les volontés de leurs parties constituantes, jusqu'au tout premier

¹¹⁸ Le terme « autogestion » n'existe pas au XIX^e siècle, mais on peut selon Ferreira en faire remonter l'idée aux propositions d'auto-organisation et d'auto-émancipation de la classe ouvrière mise de l'avant par Proudhon (Ferreira, 2011, p. 94-95).

échelon de la série sociale. Le fédéralisme proudhonien se définit alors par un pouvoir toujours des parties constituantes qui est plus important que celui des instances qui les fédèrent :

Pour que le contrat politique remplisse la condition synallagmatique et commutative que suggère l'idée de démocratie; pour que, se renfermant dans de sages limites, il reste avantageux et commode à tous, il faut que le citoyen en entrant dans l'association, 1° ait autant à recevoir de l'État qu'il lui sacrifie; 2° qu'il conserve toute sa liberté, sa souveraineté et son initiative, moins ce qui est relatif à l'objet spécial pour lequel le contrat est formé et dont on demande la garantie à l'État. Ainsi réglé et compris, le contrat politique est ce que j'appelle une *fédération* (1999, p. 104-105).

C'est la raison pour laquelle plus une Cité est grande, moins ses paliers supérieurs disposent de pouvoir; un nombre de parties constituantes plus important et disposant obligatoirement de plus de pouvoirs que les paliers supérieurs laisse nécessairement moins de pouvoir à ces derniers comparativement à une fédération plus petite et comportant moins de parties constituantes (1999, p. 108-109). En d'autres mots, et plus concrètement, dans une fédération, chaque palier ne s'occupe que des affaires se situant à son échelle (Gaillard, 2004, p. 59) :

La révolution est la réalisation de la souveraineté du peuple, partout et toujours; souveraineté de l'homme pour tout ce qui est et qui peut être de l'individu; souveraineté de la commune pour toutes les choses de la commune; souveraineté des pères et des mères pour tout ce qui est de la famille; souveraineté du producteur pour tout ce qui est du travail (Proudhon, cité dans Collectif, 1997, p. 48).

La seule occasion qui justifie un être collectif à intervenir dans les affaires internes de l'une de ses parties constituantes se produit lorsque ces affaires affectent ou impliquent les autres, ce qui en fait des affaires collectives par nature.

Tout cela détermine fortement la manière dont la fédération doit être instaurée et instituée : « il faut que la centralisation s'effectue de bas en haut, de la circonférence au centre, et que toutes les fonctions soient indépendantes et se gouvernent chacune par elle-même » (1997, p. 196), d'où l'idée de contrat.

6.2.2 Le contrat fédératif

La notion de contrat est centrale au principe fédératif : « c'est à l'idée de contrat que nous devons nous attacher comme à l'idée dominante de la politique » (1999, p. 101). De fait, le contrat constitue pour Proudhon le moyen par excellence d'unir sans absorber, puisqu'étant volontaire, il lie ses parties sans abolir leur liberté individuelle (1865, p. 206-207). Institution permettant l'unité dans une société libre, le contrat ne fraie pas la voie à une liberté absolue ou indéfinie, à l'arbitraire, puisqu'il n'est valide que s'il est conforme à la Justice, et ce, indépendamment du consentement de ses parties prenantes (Dabin, 2011, p. 112-113)¹¹⁹. Ainsi, « le contrat politique n'acquiert toute sa dignité et sa moralité qu'à la condition 1° d'être *synallagmatique* et *commutatif*; 2° d'être renfermé, quant à son objet, dans certaines limites » (1999, p. 104). Cela fait du contrat non pas une règle donnée d'avance, ni une entente arbitraire entre deux parties, mais bien une relation progressive s'inscrivant dans la nature collective de l'être humain, dans sa moralité. Plus encore, le contrat constitue le fondement de l'organisation sociale, car :

Il existe [...] un contrat ou constitution de la société, donné *a priori* par les formes de la conscience, qui sont la liberté, la dignité, la raison, la Justice, et par les rapports de voisinage et d'échange que soutiennent fatalement entre eux les individus. C'est l'acte par lequel des hommes, se formant en groupe, déclarent, *ipso facto*, l'identité et la solidarité de leurs dignités respectives, se reconnaissent réciproquement et au même titre souverains, et se portent l'un pour l'autre garants (1988a, p. 294).

Il s'agit donc bel et bien d'un contrat social, sous la forme d'une « constitution sociale » précédant toute constitution politique, constitution sociale qui est « intime », « nécessaire » à toute société (1997, p. 173); le contrat est en ce sens « organique » :

J'entends par *organique* ce qui fait la constitution intime, séculaire de la société, supérieurement à tout système politique, à toute constitution de l'État. [...] C'est au développement spontané des mœurs, à la civilisation générale, à ce que j'appellerai la Providence humanitaire, de modifier ce qui peut être modifié, d'apporter les réformes que le temps seul révèle (1997, p. 69).

Le contrat social ne représente donc pas ici une aspiration saint-simonienne à l'abolition du politique au profit de l'économique, ni un fait historique ou un moment fondateur, le contrat

¹¹⁹ Dans ce sens, un contrat non conforme à la Justice est invalide, même si ses parties prenantes y ont librement consenti.

social de Rousseau n'étant qu'une fiction de légistes (1999, p. 105-106, en note de bas de page). Le contrat social proudhonien constitue plutôt le résultat des forces qui donnent forme à l'univers et donc à la nature humaine, soit la moralité, le sentiment intime à l'humanité de l'existence de la Justice. En ce sens, il ne représente pas l'association d'un individu à d'autres individus, ni même d'un individu à une collectivité; c'est un acte collectif en lui-même, *non pas créateur, mais bien révélateur de la société*, le rapport « organique » qui lie par nature les êtres humains. Par conséquent, c'est la fonction de la science sociale que de définir de mieux en mieux, par le progrès, le contenu du contrat social : moins une société est contradictoire, plus son organisation correspond à ce dernier. Proudhon affirme avoir découvert la forme moderne du contrat social en la fédération et le contrat fédératif est la mise en application de la morale moderne qu'est la mutualité.

Le contrat constitue par conséquent l'outil qui nous permet d'établir l'équilibre entre liberté individuelle et liberté collective (1999, p. 114), c'est-à-dire résoudre l'antinomie fondamentale de la liberté, permettant ainsi de fonder la fédération (1999, p. 171-173). Dans ce sens, la fédération n'est au fond que l'accomplissement de l'équilibre entre les forces tant recherché par Proudhon (Jourdain, 2009, p. 70), qui correspond à la Justice. Pour que cela soit effectif, cependant, il faut que le contrat soit réel, c'est-à-dire qu'il ait dans les faits été négocié et accepté, sans reposer sur l'arbitraire, en plus d'être conforme à la conception, toujours progressive, qu'on se fait de la Justice (1999, p. 115). Par conséquent, et contrairement au contrat social de Rousseau, le contrat fédératif n'est pas une fiction juridique; c'est une entente effectivement proposée, discutée et adoptée, pouvant être amendée à volonté, et l'étant en fait constamment par ses parties prenantes (1999, p. 105-106, en note de bas de page); le contrat est la société prenant de plus en plus conscience d'elle-même.

Dans ces conditions, le principe d'autorité tend à disparaître; l'État, la chose publique, *res publica*, est assis sur la base, à jamais inébranlable, du Droit et des libertés locales, corporatives et individuelles, du jeu desquelles résulte la liberté nationale. Le gouvernement, à vrai dire, n'existe plus; la société va d'elle-même par la spontanéité de ses forces libres et pondérées; l'action du prince ou chef d'État y paraît aussi peu que possible : c'est cette impersonnalité, résultat de la liberté et du droit, qui caractérise surtout le gouvernement républicain (1988b, p. 766-767).

6.2.3 Formes et fonctions des instances fédérales

S'il n'a pas toujours pensé de la sorte¹²⁰, Proudhon affirme dans *De la Justice* que dans une République, il n'existe pas de distinction entre pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire (1988b, p. 730), une subdivision qui reprend la conception religieuse qui distingue le corps et l'esprit (Jourdain, 2009, p. 50). La division du pouvoir doit donc être faite non pas sur la base des fonctions elles-mêmes, mais des parties constituantes de la société, puisque tout autre arrangement serait mal série : ce serait une série artificielle usurpant une série naturelle, soit une contradiction. Ainsi, les différentes fonctions de représentation sont déléguées par les différentes parties constituantes de la société (1988b, p. 730), ce qui permet à la force collective « de ne pas dégénérer en 'excès obscène' », c'est-à-dire de demeurer conforme à la Justice, la force sans le droit n'étant que tyrannie (Jourdain, 2009, p. 65-66) :

Pour rendre le suffrage universel intelligent, moral, démocratique, il faut, après avoir organisé la balance des services et assuré, par la libre discussion, l'indépendance des suffrages, faire voter les citoyens par catégories de fonctions, conformément au principe de la force collective qui fait la base de la société et de l'État (1988b, p. 734).

Dans ces conditions, chaque partie constituante de l'être social, chaque personne, chaque groupe, se retrouve dans son champ d'activité à remplir les fonctions de l'État (1988b, p. 702); l'« exécutif » est partout, alors qu'« aujourd'hui le pouvoir exécutif [est] réduit, à moins qu'il ne fasse la guerre, à des fonctions de bureau, n'exécute réellement rien : c'est ce qui a conduit Smith à ranger tous ses agents parmi les improductifs » (1849, p. 410). C'est ce qui explique que les travaux et services publics doivent selon Proudhon être attribués « à des compagnies d'ouvriers solidaires et responsables » (1999, p. 175), c'est-à-dire, essentiellement, à des coopératives de travail mandatées par la collectivité, la fonction publique ne se distinguant pas des autres formes de travail et relevant donc de la société elle-même, le « travailleur indifférencié » (1849, p. 433).

Dans une société libre, le rôle de l'État ou Gouvernement est par excellence un rôle de législation, d'institution, de création, d'inauguration, d'installation; — c'est, le moins possible, un rôle d'exécution. [...] L'État, soit qu'il édicte, soit qu'il agisse ou surveille, est le générateur et le directeur suprême du mouvement; si parfois il met la main à la manœuvre, c'est à titre de première

¹²⁰ Voir notamment dans la *Création de l'ordre* (1849, p. 410-412), où l'auteur se livre à une classification différente et assez confuse des pouvoirs.

manifestation, pour donner l'impulsion et poser un exemple. La création opérée, l'installation ou l'inauguration faite, l'État se retire, abandonnant aux autorités locales et aux citoyens l'exécution du nouveau service (1999, p. 116-117).

L'État que suppose le fédéralisme proudhonien conserve le côté symbolique et cérémoniel du pouvoir tel qu'il existe actuellement, sa fonction étant essentiellement d'incarner l'unité de la société et d'effectuer une surveillance des instances qu'il fédère, et ce, afin d'assurer le respect du contrat fédératif par ses parties constituantes (1849, p. 410).

Que le pouvoir central, par ses procureurs généraux et ses préfets, exerce une haute surveillance, qu'il veille à l'exécution des lois, surtout à l'observation du principe d'égalité; qu'il soit là pour mettre obstacle à la formation des petites tyrannies de clocher, c'est tout ce qu'il a à faire. Hors de là, son premier et véritable devoir est d'élever au gouvernement d'elles-mêmes toutes les parties de la nation : il y va de leur vie et de leur prospérité (1995, p. 235-236).

Un pouvoir fédéral ne consistant qu'en le rapport unissant ses parties constituantes, ce pouvoir ne doit jamais s'autonomiser vis-à-vis de ces mêmes parties; il n'est que la délégation de leurs volontés telles qu'exprimées dans le contrat fédératif.

Cela en fait le protecteur des droits et des propriétés, le garant de tous les contrats, le garde veillant à la mise en œuvre de la Justice (1995, p. 66-67). Ainsi, même une société ayant résolu ses contradictions aura besoin d'un pouvoir arbitral, puisque la vie peut être définie comme une résistance à la mort, et par extension, l'ordre défini comme une résistance au désordre (1849, p. 411). L'harmonie universelle à laquelle aspire Proudhon n'est pas un état passif et statique : c'est un état actif, constamment renouvelé et reproduit. La raison en est que le progrès, inévitable, produit constamment de nouveaux rapports sociaux; la société, être *sui generis*, vit et se transforme, générant constamment de nouvelles contradictions, entretenant conséquemment le besoin constant d'établir et de rétablir l'équilibre. En un mot, pour Proudhon, la principale fonction de l'État est la poursuite perpétuelle de la Justice; même la défense du territoire lui apparaît secondaire (1988b, p. 647).

Cela a pour conséquence que l'État, bien que n'étant constitué que des rapports entre les parties constituantes qu'il fédère, dispose de prérogatives et de droits, au même titre que ses parties constituantes (1995, p. 66). En effet, pour assurer sa fonction dans la société un État fédératif au sens proudhonien du terme est doté d'une capacité d'agir qui lui est propre, soit

la liberté collective qui s'exprime à travers la liberté individuelle de ses parties constituantes sans être réduite à celle-ci, sous peine de contradiction. Il ne s'agit pas que d'une question de principe ou d'une position théorique : cela est nécessaire dans la pratique.

On a beau déterminer, avec toute la sagacité et la précision possibles, les droits et obligations des citoyens, les attributions des fonctionnaires, prévoir les incidents, les exceptions et les anomalies : la fécondité de l'imprévu dépasse de beaucoup la prudence de l'homme d'État, et plus on légifère plus il surgit de litiges. Tout cela exige de la part des agents du pouvoir une initiative et un arbitrage qui, pour se faire écouter, n'ont qu'un moyen, qui est d'être constitués en autorité. Ôtez au principe démocratique, ôtez à la Liberté cette sanction suprême, l'Autorité, l'État périclité à l'instant (1999, p. 70)¹²¹.

Ainsi, les parties constituantes d'un être collectif qui exécutent des fonctions en son nom sont dotées d'un pouvoir d'initiative, peuvent agir et prendre des décisions sans chaque fois consulter l'ensemble des parties constituantes de la fédération. Cela implique même la capacité d'intervenir auprès d'une tierce partie constituante si la Justice en dépend, si les normes de la société sont outrepassées. Il ne s'agit pas là, il faut le répéter, de l'expression d'une autorité qui servirait de contrepoids à la liberté afin de la mettre en équilibre, mais bien de l'expression de la liberté collective, dont toute partie constituante peut être faite le mandataire ou l'agent, selon les circonstances. De la sorte :

L'État a conservé son pouvoir, sa force, qui seule le rend estimable, constitue son crédit, lui crée des attributions et prérogatives, mais il a perdu son *autorité*, il n'a plus que des Droits, garantis par les droits et les intérêts des citoyens eux-mêmes. Il est lui-même, si l'on peut ainsi dire, une espèce de citoyen : il est une personne civile, comme le sont les familles, les sociétés de commerce, les corporations, les communes. De même qu'il n'est pas souverain, il n'est pas non plus serviteur, comme on l'a dit, ce qui serait le refaire despote : il est le premier entre ses pairs (1995, p. 68)¹²².

Les tribunaux doivent cependant demeurer locaux et une instance fédérale ne les supervise que pour assurer le respect des lois, Proudhon précisant que les juges doivent être élus pour les matières civiles comme criminelles et se contenter de présider aux travaux de la cour, les décisions y revenant toujours à un jury (1988b, p. 731). C'est là l'étendue du pouvoir de surveillance de l'État; le pouvoir fédéral ne sert qu'à éviter l'arbitraire ou l'injustice dans une

¹²¹ L'autorité dont il est ici question n'est autre que la liberté collective, la capacité d'action de la société.

¹²² L'autorité qui disparaît ici n'est que l'usurpation de la liberté collective par des intérêts particuliers. Au-delà d'un usage équivoque du terme « autorité » qu'on peut une nouvelle fois constater, Proudhon est constant dans son aspiration à abolir tout pouvoir s'exerçant *sur* la société pour faire émerger celui *de* la société.

de ses parties constitutantes, intervenant alors au besoin, mais sans rien prendre en charge directement. Au final, les êtres collectifs participant à la fédération votent leurs propres lois et n'accordent de mandats aux instances fédérales que sous forme impérative, ce qui en fait les « artisans d'un ordre autonome et réel » (Jourdain, 2009, p. 62), dont la fédération est la gardienne.

Le gouvernement n'existe plus, puisque, par le progrès de leur séparation et de leur centralisation, les facultés que rassemblait autrefois le gouvernement, ont toutes, les unes disparu, les autres échappé à son initiative : de l'*anarchie* est sorti l'ordre. Là, enfin, vous avez la liberté des citoyens, la vérité des institutions, la sincérité du suffrage universel, l'intégrité de l'administration, l'impartialité de la justice, le patriotisme des baïonnettes, la soumission des partis, l'impuissance des sectes, la convergence de toutes les volontés. Votre société est organisée, vivante, progressive; elle pense, parle, agit comme un homme, et cela précisément par ce qu'elle n'est plus représentée par un homme, parce qu'elle ne reconnaît plus d'autorité personnelle, parce qu'en elle, comme en tout être organisé et vivant, comme dans l'infini de Pascal, le centre est partout, la circonférence nulle part (1997, p. 197).

6.3 Fédéralisme et économie

On le constate, le fédéralisme que propose Proudhon demeure quelque peu abstrait, ne mettant de l'avant que très peu de formes concrètes. Proudhon donne aux acteurs d'une réalité sociale historiquement située le principe du projet mais leur laisse le soin de sa mise en œuvre. Ce projet peut être résumé de la façon suivante : permettre l'incarnation institutionnelle de la société, dans toute la multiplicité et toutes les facettes de son existence et de ses formes, sans concentration de pouvoir aucune, grâce à la synthèse de l'antinomie fondamentale de la liberté, soit l'équilibre entre liberté individuelle et liberté collective.

Se devant d'instituer l'entière des rapports sociaux, la fédération n'est pas uniquement chose politique; elle est aussi économique. C'est même à travers l'activité économique qu'il sera possible de l'étendre à l'ensemble du social : « le vrai problème à résoudre n'est pas en réalité le problème politique, c'est le problème économique » (1999, p. 158), au point où l'auteur écrit : « faites l'équilibre dans l'économie politique, vous n'avez que faire du gouvernement » (1988b, p. 772). La raison en est qu'il faut mettre la Justice en œuvre dans l'activité économique afin de la voir enfin advenir dans le champ politique, sans exception

possible (1988b, p. 594) : « seule une transformation générale des rapports économiques assurera les conditions de la réconciliation sociale » (Ansart, 1967, p. 12).

Le pouvoir, en effet, n'ayant et ne pouvant avoir d'objet que de protéger la Justice, et la Justice étant l'égalité, il est clair que le gouvernement aura la paix ou sera livré à l'agitation selon que les intérêts seront plus ou moins troublés par le défaut d'équilibre et par leur antagonisme : en autres termes, il est évident que l'iniquité qui affecte l'ordre social se communiquera dans la même proportion au gouvernement. En sorte que, comme l'ordre économique se trouve, par l'inégalité qu'il consacre et développe, placé hors du droit, l'ordre politique, institué pour sa défense, sera fatalement conduit à s'affranchir aussi du droit (1988b, p. 592).

Cela fait en sorte que le fédéralisme proudhonien ne peut exister qu'en prenant appui sur la Justice économique :

Si irréprochable que soit dans sa logique la constitution fédérale, quelques garanties qu'elle offre dans l'application, elle ne se soutiendra elle-même qu'autant qu'elle ne rencontrera pas dans l'économie publique des causes incessantes de dissolution. En autres termes, il faut au droit politique le contrefort du droit économique (1999, p. 155).

À l'inverse, la stabilité d'une fédération fondée sur la Justice économique est durable, la subdivision de la souveraineté dans l'ensemble du corps social ayant pour effet d'éliminer la préséance d'intérêts arbitraires. L'autogestion telle qu'entendue ici sert de rempart à la Justice, puisque s'il est possible de faire valoir des intérêts invouables derrière des portes closes, cela s'avère beaucoup plus difficile dans l'espace public : « vous trouverez, quand vous voudrez, quatre fripons qui se concerteront pour un coup de bourse; je vous défie de former une assemblée qui décrète le vol » (1988b, p. 741).

La réorganisation révolutionnaire de l'activité économique poursuit conséquemment le même objectif que celle de l'activité politique, les propositions politiques de Proudhon découlant en fait de ses propositions économiques (Collectif, 1997, p. 44). C'est donc les propositions économiques de Proudhon qu'il nous faut examiner maintenant. Après avoir vu comment l'auteur entend s'y prendre pour abolir le gouvernement de l'homme par l'homme, voyons maintenant comment il croit pouvoir faire de même pour l'exploitation de l'homme par l'homme.

TROISIÈME PARTIE

L'ÉCONOMIE PROUDHONIENNE

La pensée économique de Proudhon est traversée, comme l'ensemble de sa pensée, par le couple antinomie-contradiction. C'est donc toujours ce fil conducteur qu'on suivra ici et qui nous mènera de la théorie proudhonienne de la valeur au mutuellisme, en passant par la critique que fait l'auteur du capitalisme.

CHAPITRE SEPT

VALEUR, TRAVAIL ET MONNAIE : LES FONDEMENTS DE LA THÉORIE ÉCONOMIQUE PROUDHONIENNE

Proudhon prend la notion de valeur comme point de départ de sa réflexion économique, rejoignant ici les économistes classiques et Marx. Toute sa théorie économique, et par extension, sa critique du « régime propriétaire » autant que les solutions qu'il met de l'avant pour y remédier, découlent de l'interaction de sa conception de la valeur avec les conceptions qu'il se fait de la société, de la Justice et de la Liberté. En somme, chez Proudhon, la valeur doit aussi être comprise à travers le prisme du rapport antinomique.

Nous verrons d'abord les enjeux propres à la théorie de la valeur et à la nature du lien social dans l'activité économique. De là, j'aborderai la forme prise par la Justice dans l'économie, de même que l'antinomie de la valeur et de sa synthèse. Cela me permettra de situer Proudhon vis-à-vis de la pensée libérale classique, puis vis-à-vis de Marx, avant de présenter la théorie proudhonienne de la monnaie.

7.1 La valeur

Proudhon ne consacre directement qu'une quarantaine de pages à la valeur (1983b, Chapitre 2), très peu, selon les barèmes proudhoniens. Pourtant, la valeur est la « pierre angulaire de l'édifice économique »; la compréhension de sa nature est « l'objet et la fin de l'économie politique » (1983b, p. 58), c'est-à-dire de la science économique, entendue dans son sens dialectique sériel. Aussi, bien que l'auteur passe rapidement sur la question, les conséquences théoriques et normatives de cette réflexion sont nombreuses et lourdes d'implication; la valeur constitue bel et bien le socle conceptuel sur lequel l'auteur érige toute sa pensée économique. Aussi peut-on dire qu'au-delà du court passage qui lui est consacré, sa

conception de la valeur traverse l'ensemble de son œuvre, et ce, depuis le premier mémoire sur la propriété, en 1840, où elle apparaît déjà implicitement.

7.1.1 Le double aspect de la valeur : valeur d'usage et valeur d'échange

Proudhon commence sa présentation de la valeur, comme les libéraux classiques et Marx, en distinguant « deux faces : l'une, que les économistes appellent valeur *d'usage*, ou valeur en soi; l'autre, valeur en *échange*, ou d'opinion » (1983b, p. 58). Ainsi, la valeur est engendrée chez l'auteur par la rencontre de deux éléments : d'une part, l'utilité d'une chose pour la vie humaine, de l'autre, l'échange (1983b, p. 59-60). Une chose inutile à la vie humaine est donc dénuée de valeur, tout comme une chose n'ayant pas besoin d'être échangée (1983b, p. 61). Par conséquent, une chose utile, mais existant en quantité (pratiquement) infinie, et n'ayant donc pas besoin d'être échangée, tels l'air ou la lumière du soleil, est aussi dénuée de valeur qu'une chose inutile (1983b, p. 59). Une chose se devant d'être à la fois utile et échangeable pour avoir de la valeur, valeur d'utilité et valeur d'échange sont inséparables, ne peuvent même être conçues l'une sans l'autre, puisqu'elles ne sont que les deux facettes d'une seule et même chose, la valeur à proprement parler (1983b, p. 66-68).

Par conséquent, l'échange est ici un élément fondamental; il ne concerne pas que la facette de la valeur d'échange, mais bien aussi, et tout autant, celle de la valeur d'usage. En effet, la valeur d'usage ne s'aperçoit qu'à l'occasion de l'échange; c'est même la possibilité de l'échange qui l'engendre (1983b, p. 59). Contrairement à Marx, la valeur d'usage se distingue de l'usage lui-même, puisque sans échange, même la chose la plus utile est dénuée de valeur, et donc de valeur d'utilité (1983b, p. 61). En ce sens, la valeur d'usage n'est pas chose qualitative chez Proudhon; *c'est un rapport quantitatif*, tout autant que la valeur d'échange. L'auteur affirme d'ailleurs que les économistes n'ont selon lui pas suffisamment porté attention à la chose, que cet important détail leur a échappé (1983b, p. 59). Sur le plan économique, c'est l'un des points qui distinguent Proudhon des autres penseurs de la période classique.

Par exemple, il n'existe aucun lien pour Smith entre valeur d'usage et valeur d'échange, puisque la valeur d'utilité n'y est que l'utilité elle-même et que celle-ci n'influe aucunement

sur le prix d'un bien¹²³ (Deleplace, 2018, p. 49-50). De même, Marx construit lui aussi sa théorie de la valeur en assimilant utilité et valeur d'usage d'une marchandise (Marx, 1963, p. 109-111). Pour l'une ou l'autre de ces approches, la valeur d'usage se définit en somme par les propriétés d'un bien qui en déterminent l'utilité pour les êtres humains; elle est de nature qualitative. Au contraire, pour Proudhon, plus une chose utile est abondante, plus sa valeur d'usage est élevée (si elle peut être échangée), et plus la personne ou la collectivité en bénéficiant est riche (1983b, p. 59). Conséquemment, la valeur d'usage chez Proudhon est la quantité des biens utiles produits et échangés dans la société, ce que ses prédécesseurs libéraux auraient appelé la richesse, entendue comme « réelle » et non comme somme monétaire (Deleplace et Lavialle, 2008, p. 39). La valeur, même sous son aspect de valeur d'usage, étant inséparable de l'échange, elle constitue nécessairement un rapport quantifiable pour Proudhon.

Ainsi, une personne produisant, disons, des chaises, augmente l'utilité disponible pour elle et la société. En échangeant son produit contre les autres produits qui lui sont nécessaires et qui ont été fabriqués par d'autres membres de la société, ce producteur ne fait que substituer l'utilité qu'il a produite pour d'autres (1983b, p. 60). Autrement dit, le fait d'échanger permet une diversification des utilités disponibles aux parties prenantes à l'échange. C'est à ce moment qu'apparaît la valeur d'utilité, nécessairement en relation avec la valeur d'échange, elle-même définie comme la capacité d'un produit à être substitué pour un autre au sein de la société, à être échangé (1983b, p. 60). En effet, pour une même quantité de biens, je suis plus riche si mes biens sont plus diversifiés, et inversement. La valeur d'échange, indissolublement liée à la valeur d'usage, ne fait donc qu'ajouter à cette dernière l'idée d'une substitution, d'une diversité (1983b, p. 60). De même, la valeur d'échange n'est que le reflet de la valeur d'usage, n'en est que le prolongement : les deux facettes de la valeur ne sont au final qu'une seule et même chose (1983b, p. 59-60). Conséquemment, valeur d'usage et valeur d'échange représentent un seul et même rapport : le rapport des utilités échangées dans la société, c'est-à-dire de la richesse, dont les deux premiers termes sont abondance, soit valeur d'usage, et diversité, soit valeur d'échange (1983b, p. 76).

¹²³ C'est-à-dire sa valeur d'échange selon Smith.

7.1.2 Division du travail, échange et société

Cette présentation de la conception proudhonienne de la valeur apporte deux nouvelles notions : l'échange et la division du travail.

7.1.2.1 L'échange comme phénomène social

L'échange, même entre particuliers, est un phénomène social (1983b, p. 59). En effet, l'échange est nécessaire parce qu'il existe plus d'un objet utile à la vie humaine. La société doit donc produire un ensemble d'utilités différentes pour combler ses besoins et elle en produit plus abondamment lorsque ses membres se spécialisent (1983b, p. 59-60). Dans ces conditions, le travail doit être spécialisé afin de permettre le progrès et d'éviter la misère : c'est la division du travail. Autrement dit, la société augmente sa richesse, c'est-à-dire la quantité de biens qu'elle produit, distribue et consomme, à travers la spécialisation de ses parties constituantes.

Cette spécialisation impose cependant l'échange afin que chaque membre de la société reçoive les diverses utilités qui lui sont nécessaires (1983b, p. 59-60). En effet, chaque personne s'étant spécialisée dans la production d'un seul bien, ce que Proudhon appelle un travailleur « parcellaire » (1983b, p. 109), elle se retrouve à ne produire presque exclusivement que pour la consommation des autres. Elle doit alors échanger cette production destinée à autrui pour obtenir les diverses utilités dont elle a besoin, qui sont toutes produites par d'autres, tout aussi travailleurs parcellaires (1983b, p. 59-60). C'est une reprise de la théorie que Smith généralise à partir de l'exemple de la fabrique d'épingles (Smith, 2009, p. 25-28), à *deux exceptions près*.

D'abord, si l'échange s'inscrit bel et bien dans la nature humaine pour Proudhon, il n'est pas donné *a priori*; il se révèle, comme tout ce qui touche à la nature humaine, progressivement, se développant constamment au fur et à mesure que le travail se subdivise et se spécialise, une division elle-même propulsée par le progrès (1983b, p. 59-60; 78-80). Il est ainsi pour Proudhon un état, à l'aube de la civilisation, où l'échange ne se produit pas encore (1983b, p. 60). À l'opposé, on se souviendra que le libéralisme économique classique postule que l'échange est une propension naturelle et universelle chez l'être humain, ou pour être plus précis, chez l'individu (Deleplace, 2018, p. 46; Deleplace et Lavialle, 2008, p. 29). Ainsi,

pour Smith, la division du travail « est la conséquence nécessaire, quoique lente et graduelle, d'un certain penchant naturel à tous les hommes [...] : c'est le penchant qui les porte à trafiquer, à faire des trocs et des échanges d'une chose pour une autre » (Smith, 2009, p. 29). Chez Proudhon, c'est plutôt l'évolution historique de la société, le progrès, qui est à l'origine de l'échange.

On peut conséquemment situer la pensée proudhonienne à mi-chemin entre, d'une part, la pensée libérale classique, qui pose l'échange et la société marchande comme un produit de la nature et donc comme un phénomène universel; et d'autre part, celle de Marx, qui les pose comme un produit de l'histoire (Marx, 1983, p. 170-173; 184; 209), et donc comme un phénomène relevant d'un contexte social historique précis. Proudhon tend comme les libéraux à universaliser l'échange, puisque « l'humanité ne se trompe jamais » (1983b, p. 98); si l'échange apparaît dans le cours de l'histoire humaine, c'est qu'il a un rôle à y jouer, fait partie des étapes du progrès, qui est universel. Cela fait de l'échange un passage obligé de la civilisation, mais tout de même un phénomène progressif, qui n'apparaît et ne se développe qu'avec la marche des sociétés, le progrès, qui fait partie de la nature humaine.

7.1.2.2 Le travail divisé comme acte collectif

Ensuite, et c'est ce qui démarque le plus la pensée de Proudhon de celle de Smith et des autres libéraux, *l'échange n'est pas de nature privée chez le père de l'anarchisme*, un simple accord entre particuliers; c'est au contraire un geste social participant de l'être collectif. Car le travail divisé n'en demeure pas moins collectif; c'est la société, être bien réel qui s'est spécialisé sans se fragmenter (1983d, p. 124), qui produit par l'entremise de ses membres (1983b, p. 74-75). La notion de division du travail chez Proudhon s'étend bien au-delà du travail effectué sur un même lieu ou au même moment; elle englobe la totalité de l'activité économique d'une société, s'incarnant autant dans la coopération à une même tâche que dans l'échange (Dardot et Laval, 2015, p. 225-227). Par conséquent, l'échange, même entre deux particuliers et sans l'intervention d'une tierce partie, est comme la production un phénomène collectif (1983b, p. 74-75), l'œuvre de la société. Et Proudhon, en pleine exposition de sa théorie de la valeur et de la monnaie, de réitérer son refus explicite du nominalisme sociologique (1983b, p. 91-95).

En effet, les êtres collectifs, tout aussi réels qu'ils puissent être, n'agissent pour l'auteur qu'à travers leurs parties, dont le comportement particulier s'inscrit conséquemment dans la vie et l'activité desdits êtres collectifs; le travailleur parcellaire est ainsi membre du « travailleur collectif » (1983b, p. 199), qui est la société. En un mot, le travail parcellaire est une partie constituante du travail collectif, bien que la société moderne, sous l'emprise du régime propriétaire, soit organisée comme si ce n'était pas le cas (1983b, p. 104). Pour l'illustrer, Proudhon personnifie la société en utilisant la figure de Prométhée, « le symbole de l'activité humaine », le « Travailleur indifférencié », qui produit chaque jour ce dont il a besoin d'abord pour survivre, puis pour s'accomplir, c'est-à-dire, toujours, pour assurer son bien-être (1849, p. 433, 1983b, p. 76-77).

Ce caractère collectif de la production s'exprime concrètement par l'interdépendance matérielle des travailleurs parcellaires, une interdépendance qui démontre concrètement et empiriquement que la production est une œuvre collective et le produit, un tout social, une chose indivisible parce que la société l'est tout autant (2013j, p. 94-95). Dans ces conditions, l'échange est « l'huile permettant aux différents rouages de cet organisme complexe qu'est la société, de s'imbriquer correctement pour un fonctionnement équilibré » (Gaillard, 2004, p. 26); il ne fait que réaliser la nature collective de la production (1983b, p. 74-75). Au total, l'échange ne représente que l'organisation des travaux parcellaires entre eux, organisation qui permet l'émergence de la force collective (Collectif, 1997, p. 11). Proudhon illustre cela de cette manière : 200 hommes ont pu ériger l'obélisque de Louxor en un jour, le 25 octobre 1836, mais un seul d'entre eux n'aurait pas pu le faire en 200 jours pour autant; il existe une force émergeant du travail combiné qui ne se manifeste pas lorsqu'on considère le travail séparé d'autant de personnes (2009b, p. 247-248). Telle est la force collective, la force qui se dégage de l'interaction sociale qui démontre empiriquement l'existence des êtres collectifs.

Par conséquent, *la division du travail, chez Proudhon, ne renvoie pas à une privatisation de l'activité économique, mais bien à un partage des tâches au sein de la collectivité. Le travail, même individuel, même libre, n'est pas une activité privée pour l'auteur; c'est une collaboration dans la production de ce qui est nécessaire au bien-être de la société et de toutes ses parties constituantes.* L'échange incarne ainsi une « solidarité industrielle » (1983b, p. 65), la circulation de la richesse n'étant que le reflet de l'interdépendance des parties constituantes de la société, et peut être représenté comme le flot sanguin alimentant l'ensemble du corps social, le flux de la richesse collective nourrissant chacune des parties

constituantes de la société. De fait, l'auteur compare à quelques reprises la science économique à la médecine (1849, p. 109, 1988a, p. 480). Une telle métaphore n'est pas fortuite; elle est l'expression du réalisme sociologique de Proudhon, une perspective « incompatible avec la philosophie politique du sujet moderne des droits de l'homme qui fonde l'individualisme libéral » (Damien, en présentation de Proudhon, 2009b, p. 19). En effet, une telle compréhension place définitivement Proudhon en dehors du cadre de pensée du libéralisme économique, car chez lui, la production étant un fait collectif, on ne peut comprendre l'économie en partant du point de vue d'un individu non situé socialement et historiquement.

7.1.2.3 Travail divisé et échange, vie des sociétés

Cette conception collective de la division du travail fait de l'échange la « sanction sociale » de la production parcellaire, ainsi réunie en une seule production collective (1983b, p. 74-75; 89). Une production particulière ne trouvant pas preneur, ne pouvant être échangée, représente une « non-valeur » (1983b, p. 74-75) : elle ne participe pas à la richesse collective, n'a pas été sanctionnée par la société; c'est une perte.

L'auteur présente alors la richesse collective comme une masse agglomérée tenue par une force « chimique », en constante recomposition par l'entrée (la production) et la sortie (la consommation) d'éléments (1983b, p. 73), qui circulent par l'échange. Cette force « chimique » n'est autre que le travail (1983b, p. 75), lui-même nécessairement divisé dès lors que la marche au progrès est entamée. Comme la Justice, comme la liberté, comme la gravité, le travail est bel et bien une force pour Proudhon, puisqu'il a un effet observable sur le monde (1988a, p. 499-500). Comme force, le travail est le « principe de vie » des sociétés, ce qui les anime et leur confère leur capacité motrice (1983b, p. 76), c'est-à-dire ce qui les fait agir sur le monde.

Le travail est conséquemment chez Proudhon l'un des principaux déterminants de la nature humaine, poussée au travail, et donc, au progrès, par les besoins à combler face à la parcimonie de la nature; c'est une force qui anime l'être humain, l'intelligence qui le pousse à produire toujours plus et mieux (1983b, p. 59). Dans les premiers écrits de Proudhon, c'est même le travail qui est la source de la société, qui l'engendre, ce qui revient à dire que la société apparaît par l'entremise de la division du travail (1983c, p. 241). L'échange est par

conséquent le premier rapport social pour Proudhon, non au sens chronologique, mais en ce sens que la division du travail impose une solidarité de fait entre la totalité des membres de la société (1983b, p. 91). C'est un rapport primordial : sans travail, pas de société, puisque c'est lui qui fonde le lien social (1983b, p. 60), le lien qui s'étend au-delà de la famille pour fonder la Cité. Dans ce sens, « la société est à la fois produite et productrice, du fait de l'activité laborieuse » (Dardot et Laval, 2015, p. 228) et il n'existe concrètement pas d'économie sans société (2013a, p. 157).

Proudhon associe aussi le travail, surtout dans ses aspects progressif et divisé, à l'intelligence :

Si toutes les choses qui servent à mon existence étaient aussi abondantes que certaines d'entre elles, par exemple la lumière; en d'autres termes, si la qualité de chaque espèce de valeurs était inépuisable, mon bien-être serait à jamais assuré : *je n'aurais que faire de travailler, je ne penserais même pas*. [...] Tout le développement de la civilisation tient donc à la nécessité où se trouve la race humaine de provoquer incessamment la création de nouvelles valeurs. [...] Ôtez à l'homme ce besoin qui sollicite sa pensée et le façonne à la vie contemplative, et le contremaître de la création n'est plus que le premier des quadrupèdes (1983b, p. 59, c'est moi qui souligne).

Selon Proudhon, travailler, pour peu qu'on porte attention à ce qu'on fait, c'est philosopher, puisque toute idée naît nécessairement de l'action (1988a, p. 14, 1988c, p. 1038) : « matière et intelligence, homme et société sont, par le développement même du travail, mis en relations fonctionnelles permanentes, intégrées dans une dialectique vitale, englobée indissolublement dans ce processus créatif » (Bancal, 1980, p. 28). Cela signifie que toute idée provient du travail et doit y retourner (Bancal, 1970a, p. 133), sous peine de faire place à l'« utopie », telle que définie au premier chapitre : une idée fausse, sans lien à la réalité objective. Pour Proudhon, « la dichotomie entre la théorie et la pratique est [...] illusoire et aliénante » (Jourdain, 2009, p. 14).

Intelligence et travail forment donc un duo inséparable, qu'on peut encore lier à un troisième élément constitutif de la nature humaine chez l'auteur, la liberté, puisque « la raison, c'est la toute-puissance » (1983b, p. 61). De fait, c'est l'intelligence qui confère aux êtres humains leur capacité d'agir sur le monde, leur puissance, et puissance est synonyme de liberté chez Proudhon, laquelle s'inscrit nécessairement dans un rapport social. C'est donc un trio travail-intelligence-liberté qu'il faut prendre en bloc chez l'auteur comme fondement de la nature

humaine, un fondement déterminé comme toute chose par la Justice¹²⁴, d'où l'existence de la société. De fait, selon Damien, Proudhon « revendiqu[e] la noblesse d'un métier pour se tenir propre et se garder sauf » (Damien, en présentation à Proudhon, 2009b, p. 8), soit pour affirmer sa dignité, dont le respect égal pour tous est synonyme de Justice pour le Franc-comtois. Par conséquent, le travail libre ne représente pas pour Proudhon une simple source de consommation, ni même d'accomplissement : le travail, l'un des fondements de la nature humaine, c'est la dignité. Cela fait dire à Roland qu'on peut chez Proudhon isoler « une conception austère du socialisme » (Roland, 1992, p. 28), ce qui aurait contribué à sa marginalisation au XX^e siècle au sein d'un socialisme associé à « une philosophie de la jouissance » (Berth, cité dans Roland, 1992, p. 28). La dignité que confère le travail en fait nécessairement un élément de la mise en œuvre de la Justice.

Justice, puis travail-intelligence-liberté, c'est-à-dire, dans un cas comme dans l'autre, rapport, et donc société, le tout s'inscrivant dans une marche progressive : voilà tout l'être humain pour le fondateur de la pensée anarchiste.

De tout cela découle que la forme que prend la division du travail est le principal déterminant des différences entre sociétés, des différentes mœurs (1983d, p. 35-36). Les autres facteurs, comme le climat par exemple, n'ont d'effet en la matière que comme « prélude » à cette division (1983d, p. 35), Proudhon allant jusqu'à dire que les différences physiologiques existant au sein de l'humanité dépendent moins de l'hérédité que de l'« empreinte » laissée par la nature à travers la division du travail (1983d, p. 35).

La division du travail n'agit donc pas simplement comme organe de production; elle exerce une influence essentielle sur l'esprit et le corps; elle est la forme de notre éducation autant que de notre travail. Sous tous ces rapports, on peut dire qu'elle est créatrice de l'homme aussi bien que de la richesse, qu'elle est nécessaire à l'individu autant qu'à la société (1983d, p. 35).

En un mot, la division du travail, elle-même déterminée par le contexte social historique et géophysique d'une société donnée, est le principal déterminant de ses formes. Dans les mots d'Ansart, Proudhon « prolonge le saint-simonisme qui mettait au centre de la dynamique

¹²⁴ Le parallèle avec la *République* de Platon, pour qui la justice consiste en le bon ordre entre tempérance, thymos et sagesse, est ici évident.

sociale, au centre du progrès humain, le **travail** » (Ansart, 2002, p. 6, c'est Ansart qui souligne).

En termes économiques, la nature collective de la production et de l'échange rend indissociables le bien-être particulier et le bien-être général. La solidarité industrielle fondée par la division du travail, c'est-à-dire l'interpénétration de l'activité économique individuelle et collective, est si profonde qu'il n'est possible aux personnes de s'enrichir qu'en tant qu'elles participent à un être collectif qui s'enrichit d'abord par la croissance, que Proudhon assimile au progrès (1983b, p. 94; 232).

Ainsi, malgré la désorganisation de la société actuelle, malgré les inégalités qui persistent, malgré l'« anarchie propriétaire » (1983d, p. 56), les différents acteurs économiques sont solidaires, même à leur insu : « l'antagonisme peut exister entre les industriels [c'est-à-dire les travailleurs parcellaires] : malgré eux, l'action sociale est une, convergente, harmonique, en un mot, personnelle » (1983b, p. 93). C'est ce qui fait qu'un contrat, même entre particuliers, représente toujours un acte social reconnaissant l'existence de cette interdépendance (2013i, p. 30-31). Chez Proudhon, il y a réellement identité entre « le bien particulier et le bien général » (Damien, en présentation de Proudhon, 2009b, p. 19) et toute violation de cette solidarité constitue une contradiction durement punie par la nature, car il en résulte le paupérisme, la misère, la mort (1983d, p. 77-78, 1983c, p. 277).

Pour saisir comment ces maux surviennent, cependant, il faut comprendre l'antinomie fondamentale de la valeur.

7.2 L'antinomie de la valeur et sa synthèse

Étant donné la définition qu'en donne Proudhon, la valeur d'usage augmente avec l'abondance, et inversement (1983b, p. 62). Au contraire, la valeur d'échange diminue avec l'abondance, et inversement (1983b, p. 62), comme le stipule la loi de l'offre et de la demande. Valeur d'usage et valeur d'échange sont conséquemment en raison inverse l'une de l'autre (1983b, p. 63). Ce rapport inverse constitue une antinomie pour Proudhon, puisque de la sorte, « un producteur peut arriver à l'indigence en s'enrichissant toujours » (1983b, p. 62), c'est-à-dire que son travail provoque l'augmentation de la valeur d'utilité en même temps que

la diminution de la valeur d'échange de sa production. C'est ce qui explique selon lui que les biens les plus utiles sont aussi ceux dont la valeur d'échange est la moins élevée, et inversement (1983b, p. 64). C'est l'*antinomie fondamentale de la valeur*¹²⁵, que Proudhon reproche aux économistes de ne pas avoir perçue (1983b, p. 59; 62). Pourtant, sans la compréhension synthétique de cette antinomie, il est impossible de connaître la valeur réelle d'une chose, ce qui laisse les prix évoluer au hasard; la valeur est alors indéterminée et de cette incertitude découlent tous les problèmes économiques de la société (1983b, p. 65-68).

L'ensemble de ces problèmes constitue le « système des contradictions économiques », qui donne son titre à l'ouvrage éponyme, et est à l'origine de la grande majorité des maux de la société (1988a, p. 499). Car l'antinomie irrésolue y engendre la contradiction, dont les conséquences sont funestes. En effet, « aussi longtemps que l'homme travaillera pour subsister, et travaillera librement, la justice sera la condition de la fraternité et la base de l'association : or, sans une détermination de la valeur, la justice est boiteuse, est impossible » (1983b, p. 72). Dans ces conditions, la société erre dans la contradiction et la souffrance. Il faut conséquemment déterminer la valeur, dépasser son antinomie fondamentale par une synthèse afin de résoudre les contradictions économiques qui nous affligent.

7.2.1 La synthèse entre valeur d'usage et valeur d'échange

Les économistes classiques ont selon Proudhon insisté à juste titre sur le caractère double de la valeur (valeur d'usage et valeur d'échange), mais n'ont cependant pas aperçu la nature antinomique de cette relation (1983b, p. 61). L'auteur entend donc reprendre la progression de la science économique là où ses prédécesseurs et contemporains l'ont laissée et montrer la voie vers ce qu'il appelle l'« économie sociale », soit la véritable science économique sur la base des matériaux accumulés, mais non sériés par l'économie politique (1983b, p. 44-57).

Il n'y a pas de moyen de fuir l'antinomie de la valeur, un « fait primitif », sans cause, inhérent à la chose (1983b, p. 64), comme toute autre antinomie, d'ailleurs; elle n'est pas une contradiction, une erreur, mais bel et bien un rapport antagonique des idées, et donc des choses elles-mêmes (1983b, p. 66-67). Pour y échapper, il faudrait que toute production

¹²⁵ Proudhon parle en fait de « contradiction de la valeur » dans son chapitre portant sur ce sujet (1983b, Chapitre 2), mais il en traite ailleurs dans le même ouvrage comme d'une antinomie (par exemple 1983b, p. 221). Il faut n'y voir qu'un flottement de langage, puisque l'auteur en précise lui-même la nature antinomique (1983b, p. 67).

devienne disponible en quantité infinie, comme l'air et la lumière du soleil, « ce qui est absurde » (1983b, p. 62). « Il ne s'agit pas d'abolir l'idée de valeur, ce qui est aussi impossible que d'abolir le travail, mais de la déterminer » (1983b, p. 65), ce qui ne peut se faire que par la synthèse de l'antinomie à laquelle nous faisons face.

La synthèse entre valeur d'usage et valeur d'échange engendre ce que Proudhon appelle la valeur constituée, ou encore valeur vraie, valeur absolue, valeur sociale (1983b, p. 71-72); c'est la valeur réelle de toute chose, qui nous est encore inconnue. « Nous connaissons la valeur sous ses deux aspects contraires : nous ne la connaissons pas dans son TOUT. Si nous pouvions acquérir cette nouvelle idée, nous aurions la valeur absolue » (1983b, p. 73). Cette valeur constituée représente la valeur prise dans son ensemble, dont valeur d'usage et valeur d'échange ne représentent que les parties constituantes, la thèse et l'antithèse. Elle mettra par conséquent ces deux facettes en équilibre afin d'engendrer des propriétés nouvelles (1983b, p. 73), conservant leurs effets bénéfiques tout en contrecarrant les effets néfastes; la valeur constituée étant la valeur vraie, réelle, d'un bien, elle ne laissera plus les prix osciller au hasard ou sous l'effet de l'arbitraire (1983b, p. 83-84).

En effet, contrairement à la valeur dans la pensée économique du libéralisme classique, la valeur constituée n'est pas subjective et variable, mais bien objective et déterminée (1983b, p. 69-71). Proudhon critique durement les économistes libéraux pour n'avoir vu dans la valeur qu'une chose essentiellement variable et insaisissable, abandonnée au gré de fluctuations imprévisibles et incontrôlables, « un rapport vague, arbitraire, égoïste essentiellement mobile » (1983b, p. 241). Les variations de la valeur seraient dans cette perspective une « loterie pleine d'embûches que les économistes croient devoir durer éternellement » (1983b, p. 61). Cela, Proudhon, fort de son épistémologie scientiste, de sa conception progressiste de la nature humaine et de son optimisme, ne peut l'accepter : le progrès révélera la positivité et l'objectivité de la valeur, et le Franc-comtois entend bien être l'agent de ce progrès. De fait, si la valeur varie, il existe nécessairement selon lui une loi permettant de comprendre ses variations et, de là, de la déterminer en elle-même (1983b, p. 69). Autrement dit, pour Proudhon, si la valeur peut varier, la loi déterminant cette variation, elle, est invariable (1983b, p. 80).

Les économistes libéraux n'ont pas su voir la nature antinomique de la valeur, si même ils n'ont pas tout simplement refusé de la considérer afin de sauvegarder leurs privilèges en

régime propriétaire (1983b, p. 86). Proudhon les critique ainsi pour n'avoir pas vu le cadre normatif qu'impose la Justice dans l'activité économique : « si vous parliez d'organiser une loterie, à la bonne heure [...]! » (1983c, p. 145), mais ce n'est pas le cas, l'économie politique se prétendant une science. La valeur étant l'idée fondamentale de la science économique, toute la pensée libérale classique est par là contradictoire, dans l'ensemble de ses œuvres; elle n'a pas su s'élever à la science, c'est-à-dire voir les idées telles que les révèle leur synthèse sérielle (1983b, p. 34-35; 66). De ce fait, l'économie politique classique « n'est rien qu'une organisation du privilège et de la misère » (1983b, p. 104); son œuvre est à refaire, même si elle offre elle-même les matériaux pour y parvenir :

D'une part, en effet, l'économie politique, en tant qu'elle consacre et prétend éterniser les anomalies de la valeur et les prérogatives de l'égoïsme, est véritablement la théorie du malheur et l'organisation de la misère; mais en tant qu'elle expose les moyens inventés par la civilisation pour vaincre le paupérisme, bien que ces moyens aient constamment tourné à l'avantage exclusif du monopole, l'économie politique est le préambule de l'organisation de la richesse (1983b, p. 102)¹²⁶.

7.2.2 La valeur constituée

Quelle est cette synthèse? Comment déterminer ce que la pensée libérale classique définit comme indéterminable? La production totale d'une société formant un tout malgré la spécialisation que constitue la division du travail, « la valeur [constituée] est le rapport proportionné (la mesure) selon lequel chacun [des produits utiles du travail] fait partie du tout » (1983b, p. 73). Puisqu'il existe une foule d'utilités nécessaires à la vie humaine, un rapport proportionné entre elles est nécessaire à la maximisation du bien-être dans la société (1983b, p. 76). En effet, une société disposant toujours d'une capacité de production limitée (2009b, p. 305), produire plus d'un bien particulier revient alors nécessairement à réduire la production d'un autre. Dans ce contexte, une production d'utilité ne respectant pas la proportion dont a besoin la société est une perte ou un manque, selon le cas (1983b, p. 74-76). Une utilité produite en trop grande quantité et ne trouvant pas preneur ne peut être échangée et, de ce fait, devient une « non-valeur »; c'est une perte de temps et de ressources pour le producteur comme pour la société. À l'inverse, une société où la production d'un bien est inférieure au besoin qui s'y exprime vit une situation de manque. Une société riche qui

¹²⁶ Par l'usage du terme « monopole », il faut comprendre ici à l'avantage des nantis, soit des propriétaires. Je reviendrai plus précisément sur la notion de monopole chez Proudhon au prochain chapitre.

aurait dépassé l'antinomie de la valeur produirait donc une variété d'utilités, en abondance et dans un rapport proportionné. Les deux facettes de la valeur (usage et échange) nous donnaient les deux premiers termes de la richesse : abondance par la valeur d'usage et variété par la valeur d'échange; leur synthèse en ajoute un troisième à l'équation : proportion, par la valeur constituée (1983b, p. 76). Abondance, diversité, proportion : voilà la richesse pour Proudhon.

Comment déterminer cette proportion, c'est-à-dire la valeur réelle d'une chose? La réponse à cette question fondamentale est simple : par le travail. D'abord, c'est le travail qui rend les produits échangés commensurables entre eux, ou même plus, qui rend possible l'échange (1983b, p. 86) : sans travail, il ne peut y avoir ni échange, ni valeur, puisqu'il ne peut même y avoir de société. Par conséquent, la valeur constituée d'un produit utile équivaut à la proportion du travail collectif qui a été nécessaire à sa production (1983b, p. 81), ce qui constitue une donnée objective et quantifiable. Par exemple, si dans une société donnée on peut produire deux pommes en autant de temps de travail qu'il en faut pour produire une banane, dans cette société une banane vaut tout simplement deux pommes.

Cela fait du travail la mesure réelle de la valeur (1983b, p. 90) :

D'après cette analyse, la valeur, considérée dans la société que forment naturellement entre eux, par la division du travail et par l'échange, les producteurs, est le *rapport de proportionnalité des produits qui composent la richesse*; et ce qu'on appelle spécialement la valeur d'un produit est une formule qui indique, en caractères monétaires, la proportion de ce produit dans la richesse générale. — L'utilité fonde la valeur; le travail en fixe le rapport; le prix est l'expression qui, sauf les aberrations [c'est-à-dire les contradictions] que nous aurons à étudier, traduit ce rapport (1983b, p. 81).

Autrement dit, sans le système des contradictions économiques, le prix d'un produit représenterait toujours sa valeur réelle, soit la proportion de travail qui a été nécessaire pour le produire en relation avec la quantité de travail global de la société. Voilà pourquoi le travail constitue la force « chimique » liant les différents produits prenant part à la richesse sociale; c'est le travail nécessaire à leur production qui détermine le rapport de proportionnalité dont il est ici question :

La difficulté se réduit, non à trouver un étalon de mesure, puisque toutes les quantités peuvent s'en tenir lieu réciproquement, mais à déterminer le point de comparaison. En géométrie, le point de

comparaison est l'étendue, et l'unité de mesure est tantôt la division du cercle en 360 parties, tantôt la circonférence du globe terrestre, tantôt la dimension moyenne du bras, de la main, du pouce ou du pied de l'homme. Dans la science économique, nous l'avons dit après A. Smith, le point de vue sous lequel toutes les valeurs se comparent est le travail; quant à l'unité de mesure, celle adoptée en France est le franc (1983b, p. 86).

Il ne s'agit donc pas d'établir un nouvel étalon de mesure à la valeur, mais bien d'en découvrir la formule :

L'idée que l'on s'était faite jusqu'ici de la mesure de la valeur est donc inexacte; ce que nous cherchons n'est pas l'étalon de la valeur, comme on l'a dit tant de fois, et ce qui n'a pas de sens; mais la loi suivant laquelle les produits se proportionnent dans la richesse sociale; car c'est de la connaissance de cette loi que dépendent, dans ce qu'elles ont de normal et de légitime, la hausse et la baisse des marchandises. En un mot, comme par la mesure des corps célestes on entend le rapport résultant de la comparaison de ces corps entre eux, de même, par la mesure des valeurs, il faut entendre le rapport qui résulte de leur comparaison; or, je dis que ce rapport a sa loi, et cette comparaison son principe (1983b, p. 74).

7.2.3 Valeur et Justice : le positionnement de Proudhon au sein de la pensée classique

Une telle position marque à la fois les similitudes et les différences entre la pensée de Proudhon et celle des autres classiques. Dresser le tableau de ces similitudes et différences permet de faire comprendre l'application de sa conception de la Justice en économie.

7.2.3.1 La particularité de Proudhon

Pour Proudhon, puisque le travail détermine la valeur d'un produit, sa valeur, et donc son prix légitime, sont déterminés par la quantité de travail direct et indirect qui a été nécessaire à sa fabrication (1983b, p. 96). C'est ni plus ni moins là la théorie de la valeur-travail-incorporé de Ricardo (Deleplace, 2018, p. 78-80), reprise par l'auteur. Selon Gaillard, de tous les économistes libéraux, c'est Ricardo qui a le plus influencé Proudhon (Gaillard, 2004, p. 22), même si cette influence se fait surtout sentir à travers sa lecture des travaux de Say. Proudhon reprend cette idée en l'interprétant à l'aune de son propre cadre épistémique :

Quand je dis : Tout produit vaut les produits qu'il a coûtés, cela signifie que tout produit est une unité collective qui, sous une forme nouvelle, groupe un certain nombre d'autres produits consommés en des

quantités diverses. D'où il suit que les produits de l'industrie humaine sont, les uns par rapport aux autres, *genres* et *espèces*, et qu'ils forment une série du simple au composé, selon le nombre et la proportion des éléments, tous équivalents entre eux, qui constituent chaque produit. [...] Je dis donc que le principe de Say, *Tout produit vaut ce qu'il coûte*, indique une série de la production humaine, analogue aux séries animale et végétale (1983b, p. 97).

C'est parce que les différents produits du travail forment une série que leur valeur est déterminée par l'ensemble du travail direct et indirect qui y a été intégré; sans ce rapport sériel, le travail ne pourrait rendre les produits commensurables entre eux (1988a, p. 557). Le travail intégré constitue « le centre autour duquel oscillent la valeur utile et la valeur échangeable, le point où elles viennent s'abîmer et disparaître » (1983b, p. 81), ce qui constitue en quelque sorte une reprise par Proudhon de Smith quant au « point central vers lequel gravitent continuellement les prix de toutes les marchandises » (Smith, cité dans Deleplace, 2018, p. 56).

Contrairement à Smith, Ricardo ou Say, cependant, Proudhon tire des conclusions radicalement égalitaires de cette théorie de la valeur-travail. En effet, chez Smith, la répartition du revenu au « taux naturel » reproduit tout simplement la hiérarchie sociale telle qu'il l'observe, une hiérarchie qui serait nécessaire à toute société civilisée (Deleplace, 2018, p. 55-57). Cette répartition inégalitaire est ainsi posée par Smith comme centre de gravité autour duquel évoluent naturellement et légitimement les prix. Quant à Ricardo, il y a chez lui opposition fondamentale d'intérêts entre capitalistes et travailleurs, pris comme classes sociales, puisqu'il existe une relation inverse entre leurs revenus respectifs, le profit et le salaire (Deleplace, 2018, p. 80-83). De fait, les revenus se divisent chez Ricardo en trois catégories : la rente pour les fournisseurs de terre, le profit pour les fournisseurs de capital et le salaire pour les fournisseurs de travail; l'augmentation de l'une de ces catégories de revenus entraîne nécessairement la diminution des autres (Deleplace, 2018, p. 80-83). Ainsi, en période de croissance, c'est-à-dire en période d'augmentation de la richesse, il y a une augmentation de la demande de travail des entreprises, laquelle entraîne la hausse des salaires qui diminue mécaniquement les profits et donc l'incitation à investir. Cette diminution des investissements freine la croissance économique et conduit à un état stationnaire (Deleplace, 2018, p. 84). Pour y remédier, l'économiste britannique préconise le libre-échange, afin d'importer les biens de consommation qui forment le salaire réel, c'est-à-dire la subsistance des travailleurs, à moindre coût lorsque c'est possible, permettant ainsi une diminution des

salaires qui vient contrer leur tendance à la hausse (Deleplace, 2018, p. 83; 87). Pour Ricardo, l'inégalité socio-économique est nécessaire à l'enrichissement.

À l'inverse, pour Proudhon, l'inégalité dans la répartition de la richesse n'est qu'une contradiction : « comme tout ce qui est sujet à varier, le travail a sa moyenne, et cela nous autorise à dire qu'en somme la journée de travail paye la journée de travail, ni plus ni moins » (1983b, p. 98). « Les produits s'achètent avec les produits [...] les valeurs s'échangent contre les valeurs » (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 137), *c'est-à-dire que le produit de l'heure de travail de tout producteur doit pouvoir s'échanger contre le produit de l'heure de travail de tout autre*, quelles que soient les fonctions respectives des parties prenantes à l'échange. Autrement, l'une des deux parties à l'échange donne son temps gratuitement à l'autre (1983b, p. 98). Cela fait dire à l'auteur que « la théorie de la mesure ou de la proportionnalité des valeurs est, qu'on y prenne garde, la théorie même de l'égalité » (1983b, p. 82); la valeur constituée est l'expression matérielle de la Justice dans la société (1983b, p. 77).

De fait, Proudhon refuse catégoriquement que certaines occupations méritent meilleur salaire que d'autres sur la base de sa définition de la Justice, l'égle dignité de tous les êtres humains (1988a, p. 555). En refusant de faire place à la Justice dans leur science, les économistes ne font que défendre hypocritement le privilège et l'égoïsme; l'économie ne peut pourtant devenir science que par la Justice, puisque c'est elle qui détermine les rapports entre idées, et donc entre les choses. Sans elle, l'économie n'est qu'un ensemble d'observations absurdes, « n'est encore autre chose que le code ou la routine immémoriale de la propriété » (1983b, p. 34).

De même, Proudhon refuse que le capital soit doté d'une productivité propre accordant un revenu à son propriétaire, ce qu'il considère comme une pure fiction (1983b, p. 45-46; 81; 159; 227). « On définit le capital : *du travail accumulé*. Ce qui ramène cette catégorie [au travail], et revient à dire que la production du capital n'est autre que celle du travail même » (2009a, p. 67). Cela signifie que le produit d'un producteur devient à son tour moyen de production pour un autre, « en sorte que dans le système général de l'économie, capital et travail se confondent »; le capital « est la matière sur laquelle et avec laquelle on travaille » (2009a, p. 67). Si le premier capital est fourni gratuitement par la nature, la grande majorité du capital est dans la société moderne appropriée « et la prestation en est faite par les

détenteurs, qui prennent pour cette raison le titre de *capitalistes* ou *propriétaires* » (2009a, p. 67).

De tout cela découle que la constitution de la valeur est une loi qui n'a toujours pas été mise en œuvre, qu'on découvre à peine et que l'auteur tente de faire voir à la société (1983b, p. 63-64). Celle-ci est toujours en proie au système des contradictions économiques, et le Proudhon considère avoir découvert la synthèse qui nous permettra de les vaincre. Contrairement à Marx, donc, la théorie de la valeur-travail est une loi à mettre en œuvre, un état à atteindre et non la réalité du capitalisme telle qu'il l'observe. Ce que Marx voit comme le fondement même de l'économie capitaliste, Proudhon le voit comme la solution qui nous permettra d'en sortir en accomplissant la Justice, ici l'égalité économique.

7.2.3.2 La Justice économique

C'est là le pilier normatif de toute la pensée économique proudhonienne, que l'auteur ne sépare pas de ses aspects théoriques ou empiriques :

La Justice ne crée pas les faits économiques, comme on a l'air de me le faire dire; elle ne les méconnaît point; elle ne les travestit point pour son usage; elle ne leur impose pas des lois étrangères. Elle se borne à en constater la nature variable et antinomique; dans cette antinomie, elle saisit une loi d'équilibre; et de cette loi d'équilibre, semblable à elle-même, elle fait un principe pratique, une vérité générale pour la société, une obligation (1988a, p. 557).

Ainsi, objectivité et normativité s'interpénètrent en économie comme dans l'ensemble de la réalité sociale; la science économique « ne peut s'effectuer que par la Justice, en vertu de son autorité, et à l'aide de ses formules » (1988a, p. 556), puisqu'elle « n'est autre que la science de l'équilibre des forces et des valeurs » (1988a, p. 522). La Justice agit dans l'économie comme dans le reste de l'univers; chaque fois qu'elle est violée, la production est « atteinte » et la richesse diminue sous l'effet de la contradiction (1988a, p. 437). La raison en est que l'égalité, qui n'est autre que la Justice, est la loi de la nature tout autant que de la société (1988a, p. 446-447). Par conséquent, « le problème de la répartition des biens, ou plus généralement le problème économique, relève évidemment de la Justice [et] toute question relative aux biens doit être résolue par le droit » (1988a, p. 370). Cet aspect normatif de la théorisation proudhonienne de l'économie constitue l'un des éléments majeurs qui la met à

l'écart des autres théories économiques, celles-ci se définissant en grande partie par une prétention ou une tentative de séparer objectivité et moralité (Menuelle, 2011b, p. 192-201).

Ce que prescrit ici la Justice, c'est la « réciprocité », que Proudhon nommera ensuite « mutualité », synonyme d'équilibre (1865, p. 90, 1988a, p. 557). Le respect réciproque de l'égale dignité de chaque personne se traduit nécessairement en économie par une réciprocité tout aussi égalitaire :

Je ne perdrai pas de temps à démontrer comment le principe de la réciprocité du respect se convertit logiquement en celui de la réciprocité des services. Chacun comprend que, si les hommes sont égaux les uns au regard des autres devant la Justice, cette égalité ne cessera pas devant la nécessité et que celui qui prétend se décharger sur ses frères des servitudes de la nature est injuste (1988a, p. 441).

En somme, si tous les êtres humains sont égaux en dignité, ils le sont aussi en droits et en responsabilités devant la nécessité du travail et des bienfaits qu'il procure; en économie, la Justice se traduit par « l'égalité des fonctions, l'équivalence des services et des produits, l'identité de valeur [...], l'égalité des conditions et des fortunes » (1988a, p. 442). Justice, réciprocité, mutualité; égalité des dignités, égalité de la valeur octroyée aux produits par le travail, égalité des salaires : le produit d'une heure de travail doit permettre l'achat du produit de n'importe quelle autre heure de travail, quelle qu'en soit la forme concrète. Voilà la formule permettant pour l'auteur l'application de la Justice à l'économie et qui accomplit la constitution de la valeur, une formule en droite ligne avec l'ensemble de sa pensée, puisque ses conséquences vont au-delà de la seule répartition de la richesse :

Réciprocité du respect, premier article du *code révolutionnaire*; *réciprocité du service*, c'est-à-dire réciprocité dans la propriété, dans le travail, l'éducation, le crédit, l'échange, l'impôt, la critique, le pouvoir, le jugement : deuxième article.

[...]

Il est évident, en effet, que si, par une simple déduction de l'idée de Justice telle que nous l'avons précédemment définie, les hommes peuvent être faits égaux et maintenus libres, l'esprit des mœurs et des lois est changé de fond en comble. Plus de subordination de l'homme à l'homme, par conséquent plus de hiérarchie, plus d'Église, plus de dogme, plus de foi, plus de raison transcendante. Toutes ces choses n'ayant de raison d'être que dans la nécessité présumée de faire prévaloir, soit par la religion, soit par la force, la société contre l'égoïsme, elles disparaissent dans un système où le droit, devenu

adéquat à la liberté, trouve sa garantie dans la conscience, où la maxime de Justice ne peut tarder par conséquent de paraître identique à la maxime de félicité elle-même (1988a, p. 445)¹²⁷.

La constitution de la valeur, soit la mise en œuvre de la Justice en économie, permet ainsi la réalisation du projet politique proudhonien par l'abandon du principe d'autorité; son programme de réforme en entier vient s'y reposer, de sorte que « dans la société la justice n'est donc pas autre chose que la proportionnalité des valeurs » (1983b, p. 77) : la Justice économique est le socle permettant l'accomplissement de la Justice dans tous les aspects de la vie sociale.

7.2.3.3 Justice et progrès dans l'économie

La constitution de la valeur permet selon Proudhon de résoudre tous les problèmes de répartition de la richesse « quand on le voudra » (1988a, p. 444). En attendant, toute société désirant s'organiser sur une base contraire, en justifiant l'inégalité économique, ne pourra jamais connaître la stabilité, la paix ou le bonheur, puisqu'elle sera sans équilibre; pour Proudhon, *il n'y a pas de choix à faire entre efficacité économique et Justice : les deux vont de pair* (1988a, p. 448-449).

Ici encore je crois être le premier qui, avec une pleine intelligence du phénomène, ait osé soutenir que la Justice et l'économie devaient, non pas se limiter l'une l'autre, se faire de vaines concessions, ce qui n'aboutirait qu'à une mutilation réciproque, et n'avancerait rien, mais se pénétrer systématiquement, la première servant de loi à la seconde; qu'ainsi, au lieu de restreindre les forces économiques, dont l'exagération nous assassine, il fallait les balancer les unes par les autres (1988a, p. 438).

En somme, on peut conjuguer Justice et efficacité économique grâce à la synthèse de l'antinomie de la valeur :

La loi de nature de même que la loi de Justice étant l'égalité, le vœu de l'une et de l'autre identique, le problème, pour l'économiste et pour l'homme d'État, n'est plus de savoir si l'économie sera sacrifiée à la Justice ou la Justice à l'économie; il consiste à découvrir quel sera le meilleur parti à tirer des forces physiques, intellectuelles, économiques, que le génie incessamment découvre, afin de rétablir l'équilibre social, un instant troublé par les hasards du climat, de la génération, de l'éducation, des maladies, et par tous les accidents de force majeure (1988a, p. 449).

¹²⁷ On peut une nouvelle fois voir ici une référence à la pensée de Platon, pour qui la philosophie doit régner à la place de la religion ou de la tyrannie.

En effet, l'équilibre égalitaire, tout aussi naturel qu'il soit, la Justice qui le sous-tend étant une force universelle, ne peut jamais se réaliser parfaitement dans la réalité, pas plus que n'importe quelle autre idée. Néanmoins, dès qu'une loi est découverte, en tant qu'êtres intelligents et moraux, il nous faut nous y conformer : nous avons une obligation à l'équilibre (1988a, p. 478). Par conséquent, « l'économie sociale est un vaste système de balances, dont le dernier mot est L'ÉGALITÉ » (1988a, p. 478).

Pourtant, aucune société n'a encore organisé son économie sur la base d'une telle compréhension de la valeur et de la Justice (1988a, p. 524); le progrès reste à faire, libre à chaque société de le mettre en œuvre à sa manière. En attendant, le système des contradictions économiques persiste, puisque la société moderne n'a pas encore été réformée; c'est-à-dire que les différents travaux parcellaires sont hiérarchisés entre eux, comme les personnes et les êtres collectifs, et que le produit d'une heure de travail peut acheter beaucoup plus ou beaucoup moins que le produit d'une autre heure de travail, selon le cas.

7.3 Valeur proudhonienne : critiques et débats

On a jusqu'à maintenant situé Proudhon vis-à-vis des auteurs libéraux, mais qu'en est-il de Marx? Cette mise en débat me permettra encore de faire ressortir quelques aspects de la théorie proudhonienne de la valeur et de mettre en lumière les fondements du désaccord entre les deux penseurs.

7.3.1 Histoire et travail

Marx ouvre sa critique dans la *Misère de la philosophie* par un examen de la relation entre division du travail et valeur. Selon lui, Proudhon suppose l'échange comme le font les économistes libéraux, en robinsonnade, un individu étant soudainement ou naturellement pris du désir d'échanger avec les autres, ce qui engendrerait dès lors la division du travail, sans plus expliquer la généalogie sociale du phénomène (Marx, 1983, p. 170-171). Selon l'auteur du *Capital*, l'analyse que fait Proudhon de la division du travail est a-historique, ce qui lui permet de justifier n'importe quel propos (Marx, 1983, p. 172-173).

Pourtant, Proudhon n'entend pas exposer le développement chronologique du système des contradictions économiques; c'est le développement de l'argument « scientifique » qui le retient, celui qui est déterminé par les idées et leurs rapports antinomiques dans la dialectique sérielle. Lorsque Proudhon pose une idée comme étant la première, c'est dans une série, et non dans l'histoire.

Marx reprochera au *Système des contradictions* d'abandonner la seule méthode possible, l'étude du mouvement historique des rapports de production. Or, il s'agit chez Proudhon d'un propos délibéré. Il veut montrer que les catégories de l'économie sont en relation de contradiction en laissant en suspens leur dimension historique, leur évolution, pour ne prendre en considération que leurs relations dans leur contemporanéité (Berthier, 2009, p. 47).

La raison en est que l'économie libérale classique s'est elle-même limitée à une méthode descriptive et historique (Berthier, 2009, p. 48), ce qui l'a empêché de devenir une science au sens de la dialectique sérielle. Simplement, la méthode proudhonienne pose le problème de savoir par quelle catégorie commencer, puisque, dans la réalité, les catégories sont toutes contemporaines et interreliées. Le fait que Proudhon pose la division du travail comme rapport fondant la société n'implique pas qu'il y ait vu un phénomène a-historique, c'est-à-dire, dans sa perspective, hors progrès; il ne suppose pas l'échange en robinsonnade, mais prend simplement la division du travail comme point de départ d'un exposé visant à mettre en lumière le « mode d'organisation [...] du système » (Berthier, 2009, p. 48-49). Le Franc-comtois écrit d'ailleurs en note dans sa copie de la *Misère de la philosophie* se distancer de la pensée libérale sur le sujet : « la division [du travail] pour moi remonte plus haut qu'A. Smith; elle est prise aussi dans un sens plus large » (Proudhon, en note dans Marx, 1983, p. 287). De fait, le travail étant synonyme de puissance, et donc de liberté pour Proudhon, il inclut sous cette notion l'ensemble de l'activité humaine ayant un impact sur le monde.

C'est donc un désaccord méthodologique fondamental entre les deux auteurs qui s'exprime ici.

7.3.2 L'antinomie de la valeur : une pédanterie bourgeoise de Proudhon

Marx considère au sujet de l'antinomie de la valeur que Proudhon n'invente rien, qu'il ne fait que reprendre la pensée libérale. Le père de l'anarchisme accuse les économistes libéraux de

ne pas avoir saisi le rapport antinomique de la valeur, une prétention ridiculisée par l'auteur du *Capital*, qui cite Jean Charles Léonard de Sismondi et James Maitland de Lauderdale pour démontrer que la contradiction était déjà posée bien avant la *Philosophie de la misère* (Marx, 1983, p. 173-174).

Selon Marx, Proudhon ne fait que réécrire la loi de l'offre et de la demande, mais en y oubliant la demande (Marx, 1983, p. 174-175). C'est cette omission qui lui permettrait de faire s'équivaloir d'une part rareté et valeur d'échange, et d'autre part abondance et valeur d'usage¹²⁸; cela fait en sorte d'assimiler l'un à l'autre usage et valeur d'usage (Marx, 1983, p. 175-177). De là, plutôt que de conclure comme il le fait que les produits les plus utiles sont ceux dont la valeur d'échange est la plus faible, Proudhon aurait logiquement dû affirmer « qu'il faut restreindre l'abondance, la production des choses très utiles, si l'on veut en élever le prix, la valeur d'échange » (Marx, 1983, p. 176).

Qui plus est, l'antinomie que présente Proudhon entre valeur d'usage et valeur d'échange n'est qu'une « abstraction futile » pour Marx, puisque l'offre d'un produit sur le marché constitue aussi une demande particulière, une demande d'argent, et inversement (Marx, 1983, p. 178). En ce sens, vendre de la toile, c'est en fait aussi acheter de l'argent, et inversement. Par conséquent, de par la monétisation de l'échange, offre et demande en économie marchande sont un même phénomène pour Marx; on offre une chose à l'échange parce qu'on en demande une autre. Combiné au fait que les besoins qui engendrent la demande évoluent dans le temps, c'est-à-dire sont le propre d'un contexte social-historique précis, ce qui s'oppose réellement, ce ne sont pas la valeur d'usage et la valeur d'échange, mais bien la valeur vénale demandée par l'offreur et la valeur vénale offerte par le demandeur (Marx, 1983, p. 178-179); c'est le rapport marchand. Marx conteste ainsi l'affirmation proudhonienne d'une valeur vraie, objectivement déterminable, la valeur constituée; Proudhon ne ferait que camoufler les frais de production sous ce vocable (Marx, 1983, p. 182).

Ainsi, Proudhon ne découvre absolument rien selon Marx; et la théorie de la valeur qu'il plagie de Ricardo ne décrit pas un objectif à atteindre, mais bien un état de fait réalisé dans le

¹²⁸ Comme expliqué plus haut, Proudhon associe en fait diversité et valeur d'échange, mais Marx réfère ici au fait qu'une quantité inférieure d'un bien fait augmenter sa valeur d'échange aux dépens de sa valeur d'usage et inversement.

régime capitaliste, « la formule de l'esclavage moderne de l'ouvrier » (Marx, 1983, p. 191-192).

Elle [la postérité] trouvera fort naïf que M. Proudhon donne comme « théorie révolutionnaire de l'avenir », ce que Ricardo a scientifiquement exposé comme la théorie de la société actuelle, de la société bourgeoise, et qu'il prenne ainsi pour la solution de l'antinomie entre l'utilité et la valeur en échange ce que Ricardo et son école ont longtemps avant lui présenté comme la formule scientifique d'un seul côté de l'antinomie, de la *valeur en échange* (Marx, 1983, p. 184, c'est Marx qui souligne).

Proudhon n'offre par conséquent pas de voie de sortie du capitalisme, puisqu'il reprend les règles de ce dernier en termes « utopiques » (Marx, 1983, p. 189); il ne change que les mots en croyant refaire le monde (Marx, 1983, p. 197).

Cette critique de Marx ne prend pas en compte la différence de la pensée de Proudhon avec celle des économistes libéraux, non seulement par sa conception collective de la production et les conclusions égalitaires auxquelles il arrive, mais aussi par la distinction qu'il établit entre usage et valeur d'usage. En accusant Proudhon d'assimiler les deux, Marx fait fi de la conception proudhonienne de la valeur d'usage comme rapport quantitatif, qu'il critique pourtant ailleurs dans son ouvrage (Marx, 1983, p. 176-177). Cette conception de la valeur d'usage comme un rapport quantitatif distingue substantiellement Proudhon du reste de l'économie politique classique au plan théorique, ce qui lui permet d'affirmer que les libéraux n'ont pas bien saisi le rapport entre valeur d'usage et valeur d'échange. Par conséquent, la critique de Marx ne vise pas au bon endroit ici et laisse entier le rapport antinomique mis en évidence par Proudhon entre valeur d'usage et valeur d'échange.

7.3.3 Valeur du travail

Ce refus de l'antinomie de la valeur comme clé permettant le passage à la société nouvelle provient de ce que Marx conteste que les journées de travail soient toutes équivalentes. En effet, selon lui, les journées de travail sont objectivement inégales entre elles, une inégalité déterminée par la concurrence (Marx, 1983, p. 193). L'établissement d'un étalon de mesure de la valeur dans le travail n'est rendu possible que par l'aliénation, la soumission de l'être humain à la machine; là seulement les journées de travail peuvent s'équivaloir, car toute personne humaine y est réduite au plus petit dénominateur commun (Marx, 1983, p.

193-194). C'est là l'erreur fondamentale de Proudhon selon Marx : avoir confondu la valeur d'une marchandise donnée par la *quantité* de travail nécessaire à sa production et la valeur d'une marchandise donnée par la *valeur* du travail nécessaire à sa production (Marx, 1983, p. 194). En effet :

Si la valeur relative d'une marchandise est déterminée par la quantité de travail requise pour la produire, il s'ensuit naturellement que la valeur relative du travail, ou le salaire, est également déterminée par la quantité de travail qu'il faut pour produire le salaire. Le salaire, c'est-à-dire la valeur relative ou le prix du travail, est donc déterminé par le temps du travail qu'il faut pour produire tout ce qui est nécessaire à l'entretien de l'ouvrier (Marx, 1983, p. 190).

Par conséquent, « la valeur du travail ne saurait pas plus servir de mesure à la valeur que la valeur de toute autre marchandise », car « c'est déterminer la valeur relative par une valeur relative qui, à son tour, a besoin d'être déterminée » (Marx, 1983, p. 194-195). Pour Marx, Proudhon a confondu salaire et valeur, ce qui découle du fait que Proudhon fait abstraction de la diversité des travaux concrets tels qu'ils s'observent dans la réalité (Marx, 1983, p. 197-198); le Franc-comtois refusant d'établir un étalon à la valeur le fait donc selon Marx sans s'en rendre compte à partir d'une fiction, le travail conçu comme chose abstraite.

En fait, pour Proudhon, le travail, comme toute loi naturelle, est simple dans son principe, mais varie ensuite à l'infini lorsqu'il se réalise concrètement dans chaque cas particulier (1983b, p. 75-76), aucune chose n'étant jamais parfaitement conforme à son idée, n'en représentant qu'une incarnation particulière. L'auteur tient donc compte de la diversité des ouvrages concrets dans sa réflexion. Néanmoins, il est vrai que Proudhon, qui affirme d'abord qu'il est absurde de chercher un étalon à la valeur, semble ensuite dire le contraire en affirmant que la valeur constituée se définit par la quantité de travail intégrée au produit. L'imbroglio disparaît lorsqu'on comprend que pour Proudhon, *le travail n'est pas une marchandise*; c'est l'activité humaine, la capacité d'agir sur le monde, par conséquent la force de l'être humain, soit sa liberté. Or, la liberté ne se marchande pas; elle est inaliénable, sans quoi il n'y a que féodalisme et esclavage, en un mot contradiction. Si le travail se marchande en société marchande, c'est qu'il y a contradiction. En ce sens, le travail n'a lui-même aucune valeur pour Proudhon; simplement, c'est lui qui la confère à ses produits :

Le travail est dit *valoir*, non pas en tant que marchandise lui-même, mais en vue des valeurs qu'on suppose renfermées puissanciellement en lui. La *valeur du travail* est une expression figurée, une

anticipation de la cause sur l'effet. C'est une fiction, au même titre que la *productivité du capital* (1983b, p. 91).

Ce n'est donc que par métonymie qu'on peut parler de valeur du travail pour Proudhon, et toute organisation économique prenant l'expression au pied de la lettre est contradictoire, à abolir ou réformer. L'auteur cherchant une loi, une idée s'insérant dans la dialectique sérielle, un élément contradictoire ne peut entrer dans sa définition. C'est encore une fois le désaccord méthodologique séparant les deux auteurs qui se manifeste ici : Proudhon cherche l'idée de la valeur en relation sérielle avec d'autres idées, notamment celle du travail, afin d'y faire correspondre la réalité observée, soit abolir les contradictions de la société; Marx part des contradictions observées dans la société pour découvrir le mouvement historique qui la mènera à une nouvelle étape. Là où Proudhon voit une idée qui reste à mettre en œuvre correctement, Marx voit l'état actuel de la société, un état appelé à changer.

7.3.4 Équilibre et être collectif

Selon Marx, la proportionnalité que discerne Proudhon dans la valeur constituée ne s'observe que lorsque l'offre et la demande s'équilibrent; alors seulement la valeur d'échange d'un bien équivaut réellement à la quantité de travail dépensée à sa production (Marx, 1983, p. 200). Proudhon inverserait ainsi les choses, prenant l'effet pour la cause, en nous demandant de plaquer la valeur d'échange d'un bien sur la quantité de travail qui a été nécessaire à sa production, ce qui ferait en sorte que l'offre et la demande s'équivalent toujours (Marx, 1983, p. 200) :

Ce que M. Proudhon donne comme la conséquence de la valeur vénale déterminée *a priori* par le temps du travail, ne pourrait se justifier que par une loi, rédigée à peu près en ces termes :

Les produits seront désormais échangés en raison exacte du temps de travail qu'ils ont coûté. Quelle que soit la proportion de l'offre à la demande, l'échange des marchandises se fera toujours comme si elles avaient été produites proportionnellement à la demande. Que M. Proudhon prenne sur lui de formuler et de faire une pareille loi, et nous lui passerons les preuves. S'il tient au contraire à justifier sa théorie, non en législateur, mais en économiste, il aura à prouver que le *temps* qu'il faut pour créer une marchandise indique exactement son degré d'*utilité* et marque son rapport de proportionnalité à la demande, par conséquent à l'ensemble des richesses. En ce cas, si un produit se vend à un prix égal à ses frais de production, l'offre et la demande s'équilibreront toujours; car les frais de production sont censés exprimer le vrai rapport de l'offre à la demande.

Effectivement, M. Proudhon s'attache à prouver que le temps du travail qu'il faut pour créer un produit marque sa juste proportion aux besoins, de telle sorte que les choses dont la production coûte le moins de temps, sont le plus immédiatement utiles, et ainsi de suite graduellement. Déjà la seule production d'un objet de luxe prouve, selon cette doctrine, que la société a du temps de reste qui lui permet de satisfaire à un besoin de luxe (Marx, 1983, p. 200-201, c'est Marx qui souligne).

Pour Marx, une telle vision n'est pas conforme à la réalité observée; dès le commencement de la civilisation, la production se fonde « sur l'antagonisme des ordres, des états, des classes, enfin sur l'antagonisme du travail accumulé et du travail immédiat. Pas d'antagonisme, pas de progrès » (Marx, 1983, p. 201). L'auteur du *Capital* conteste l'idée que défend Proudhon que la société commence par produire ce qu'il y a de plus nécessaire pour elle, les biens de base, qui sont à la fois les plus simples à produire. La raison en est qu'on observe l'existence d'industries de luxe sans pour autant que les masses populaires aient de quoi se nourrir convenablement (Marx, 1983, p. 201-202).

En affirmant que « Prométhée » commence par produire des biens de première nécessité avant de progresser lentement vers plus de luxe, Proudhon décrit le principe du progrès technique, et non de la distribution de la richesse (1983b, p. 76). De fait, l'auteur définit comme un luxe tout produit que la société ne produit pas encore en assez grande quantité pour que tous ses membres puissent en jouir :

Ceux dont la proportion dans la richesse totale est la plus faible, ceux qui viennent les derniers dans la série industrielle, et dont la création suppose la préexistence de tous les autres. À ce point de vue, tous les produits du travail humain ont été, et tour à tour ont cessé d'être des objets de luxe, puisque, par le luxe, nous n'entendons autre chose qu'un rapport de postériorité, soit chronologique, soit commercial, dans les éléments de la richesse. Luxe, en un mot, est synonyme de progrès; c'est, à chaque instant de la vie sociale, l'expression du maximum de bien-être réalisé par le travail, et auquel il est du droit comme de la destinée de tous de parvenir (1983b, p. 280).

Ainsi, la coexistence d'industries de luxe et de la misère est selon Proudhon due au système des contradictions économiques (1983b, p. 95); c'est une contradiction, un propos qui figure en toutes lettres dans la *Philosophie de la misère*, que critique Marx.

Ceci dit, ce dernier dit vrai en affirmant que Proudhon suppose l'équilibre, ce qui serait prendre les choses à l'envers. De fait, le Bisontin projette réellement dans la société une forme d'homéostasie, un peu à la manière des économistes libéraux de l'époque. Dans la

perspective proudhonienne, le produit national représente ce dont la nation a besoin pour vivre, faisant du revenu moyen le revenu dont a besoin une famille moyenne pour vivre (1995, p. 162-163). Bien que le point de vue soit plutôt optimiste, Proudhon se justifie implicitement par le fait que la société est un être réel, ce qui le rapproche plus des physiocrates que des libéraux¹²⁹, et explicitement par le fait que la Justice est une force agissante, la loi de la série sociale, et qu'elle est synonyme d'équilibre : la société « est partout, toujours et nécessairement identique et adéquate à elle-même, comme le corps humain est le corps humain, qu'il soit recouvert d'une peau blanche, rouge ou noire » (2013q, p. 300). C'est en ce sens que la science économique est la médecine de la société, du *corps* social.

Ce que Proudhon affirme, donc, c'est que les besoins d'une société sont normalement déterminés par le contexte social historique, même si « l'équilibre social [peut être] un instant troublé par les hasards du climat, de la génération, de l'éducation, des maladies, et par tous les accidents de force majeure » (1988a, p. 449). De par la Justice qui est sa loi, la société *tend* vers l'équilibre, mais ce dernier doit être constamment recréé et entretenu, car rien ne correspond jamais parfaitement à son idée. Par la détermination de la valeur d'un produit par la quantité de travail nécessaire à sa production, Proudhon entend bel et bien faire en sorte que l'offre soit en équilibre avec la demande, puisque ce n'est là qu'une autre façon de dire que valeur d'usage s'équilibre avec la valeur d'échange; c'est même là la nature même de la synthèse de l'antinomie fondamentale de la valeur, l'équilibre entre valeurs produites et valeurs consommées dans l'ensemble de la société et de ses parties constituantes.

Néanmoins, de ce que « M. Proudhon s'attache à prouver que le temps du travail qu'il faut pour créer un produit marque sa juste proportion aux besoins, de telle sorte que les choses dont la production coûte le moins de temps, sont le plus immédiatement utiles, et ainsi de suite graduellement » (Marx, 1983, p. 200-201), Marx conclut que selon Proudhon, la pomme de terre serait plus utile que la viande de par son coût de production moindre (Marx, 1983, p. 203). Dans le contexte de la pensée proudhonienne où la société est un être collectif tendant malgré ses contradictions à l'équilibre, les besoins s'accordent nécessairement plus ou moins

¹²⁹ Les physiocrates comprenaient en effet la société comme un tout organisé en fonction d'un ordre naturel, un postulat qu'a repris Smith, fortement influencé par cette école (Deleplace, 2018, p. 23-25; 35). Chez les libéraux, cependant, l'équilibre émerge par le cumul des comportements individuels lorsqu'ils sont libres de poursuivre leur intérêt propre, ce que Smith illustre par la métaphore de la « main invisible » (Smith, 2009, p. 144-151). Chez Proudhon, l'équilibre se crée dans la société comme il se crée dans le corps vivant, d'où la constante comparaison qu'il effectue entre l'économie et la médecine.

à la production en fonction du contexte social historique; évaluer l'utilité de la pomme de terre vis-à-vis de la viande sur la base de leur coût de production n'est pas pertinent à l'argument de fond de Proudhon, même si la lettre de son texte ouvre effectivement à cette critique.

Il n'en demeure pas moins que Marx rejette la conception de la société comme série d'êtres collectifs, considérant d'abord qu'elle est plagée sur des économistes libéraux; Proudhon ferait ainsi de la société une personne en soi détachée des êtres humains qui la composent (Marx, 1983, p. 234-235). La série sociale ne serait qu'une fiction (Marx, 1983, p. 239), une fiction à laquelle Marx oppose la société déterminée par l'antagonisme de classes : « la société, ce sont les rapports sociaux basés sur l'antagonisme des classes [...]. Effacez ces rapports, et vous aurez anéanti toute la société et votre Prométhée n'est plus qu'un fantôme sans bras ni jambes » (Marx, 1983, p. 243-244). L'ironie se situe ici en cela que Proudhon adresse exactement la même critique aux communistes¹³⁰... Pour Proudhon, un être collectif ne peut agir qu'à travers l'action de ses parties constituantes, c'est-à-dire, au final, le fondement de la série sociale; la société n'agit qu'à travers l'être humain pris comme personne, comme être concret. De plus, si Proudhon fonde effectivement sa compréhension du rapport social sur la logique sérielle plutôt que sur la lutte des classes, le caractère collectif qu'il prête à la production et à l'échange le place définitivement hors de la pensée libérale.

7.3.5 La société nouvelle

On peut conclure de ce qui a été présenté jusqu'ici que le désaccord entre Proudhon et Marx découle en grande partie de leur perception différente de la théorie libérale classique : Proudhon y perçoit un manque théorique à combler pour en faire la science économique qui permettra le passage à la société nouvelle, alors que Marx y voit une description empirique de l'actuelle. Cela fait en sorte, il va sans dire, que leur vision de la société nouvelle diffère significativement.

¹³⁰ Je rappelle que Proudhon considère la communauté comme une entité monolithique, non sériée, traitée par les communistes comme un individu, ce qui les rapprocherait de la pensée libérale. L'auteur tient ces propos dans *Les confessions* (1997, p. 210), en 1849, soit après sa polémique avec Marx. S'il ne le vise alors pas nommément, il est probable que Marx soit inclus dans la catégorie des communistes telle que l'entend Proudhon, indépendamment des positions réelles de Marx sur la question.

Sous cette vision divergente se trouve encore à l'œuvre leur désaccord épistémique : pour Proudhon, l'équilibre existe et il est possible sinon de l'atteindre de manière permanente, au moins d'y tendre constamment; c'est la Justice comme force agissante. Pour Marx, « il n'y a pas de "rapport de proportionnalité" tout constitué, il n'y a qu'un mouvement constituant » (Marx, 1983, p. 204). Au plan économique, cela fait en sorte que la valeur fluctue constamment du fait des aléas de l'offre et de la demande, comme la conçoivent les économistes libéraux qui décrivent bien selon Marx cette réalité (Marx, 1983, p. 204-205). Dans cette perspective, l'idée d'une « juste proportionnalité de la production » nous vient de l'ère préindustrielle, à l'époque où la production et les échanges étaient limités (Marx, 1983, p. 208-209) : « M. Proudhon n'est pas allé au-delà de l'idéal du petit bourgeois. Et pour réaliser cet idéal, il n'imagine rien de mieux que de nous ramener au compagnon, ou tout au plus au maître artisan du moyen âge » (Marx, 1983, p. 291).

L'objectif de Proudhon serait donc utopiste, puisqu'il entend faire triompher un cadre normatif hérité du passé dans un contexte qui le rend caduc :

Ainsi de deux choses, l'une :

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.

Les échanges individuels ne s'accordent qu'avec la petite industrie des siècles passés, et son corollaire de « juste proportion », ou bien encore avec la grande industrie et tout son cortège de misère et d'anarchie (Marx, 1983, p. 209).

En deux mots, il ne peut y avoir de socialisme de marché pour Marx, quelle qu'en soit la forme. Nouvelle ironie, Proudhon parle exactement en mêmes termes du socialisme communiste, qui aurait pu selon lui constituer un progrès sur le catholicisme un demi-millénaire plus tôt, « mais qui au dix-neuvième siècle est ce qu'il y a de moins révolutionnaire » (1868, p. 80).

La conséquence ultime de cette suite de désaccords entre Marx et Proudhon s'incarne donc en un désaccord sur la forme du projet révolutionnaire, le Rhénan visant à abolir l'échange de gré à gré comme produit de la société ancienne alors que le Franc-comtois y voit un acte de

liberté individuelle autant qu'un moyen de faire émerger la valeur constituée, c'est-à-dire la Justice (1865, p. 92-93).

Si la valeur s'exprime dans l'échange, il nous faut maintenant comprendre le rôle de la monnaie, moyen d'échange et mesure de la valeur.

7.4 La monnaie

La valeur n'apparaît qu'à travers l'échange. Pourtant, bien que les produits ne s'échangent que contre les produits, cet échange s'effectue généralement à travers la médiation de la monnaie, unité de mesure de la valeur (1983b, p. 86). Monnaie et valeur sont ainsi intimement liées, le prix étant l'expression qui traduit leur rapport (1983b, p. 81). Par conséquent, la monnaie « est la loi écrite du commerce, le type même de l'échange », « la marchandise par excellence, celle qui, nonobstant toutes les secousses du commerce, conserve une valeur proportionnelle déterminée, et se fait accepter en tout paiement » (1983b, p. 87-89).

La théorie proudhonienne de la monnaie se trouve en quelque sorte à mi-chemin entre la pensée libérale classique et celle de Marx, mais de plain-pied dans cet ensemble de pensées économiques qui place la monnaie au centre de leurs analyses respectives en la considérant comme « non-neutre » (Menuelle, 2002, p. 35) : les approches de l'économie monétaire. Il faut donc commencer cette section en explicitant la théorie de la neutralité de la monnaie, puis la théorie de l'économie monétaire.

7.4.1 Neutralité et approche monétaire : la théorie de la monnaie

La monnaie, produit social historique, constitue une institution à part entière (Guesnerie, 2013, p. 28). Pourtant, la pensée libérale classique ne considère l'économie de la société que sous l'angle d'un ensemble d'individus procédant à du troc par une propension naturelle à l'échange, échangeant marchandise contre marchandise; la monnaie n'est alors qu'un

facilitateur des échanges (Polanyi, 2008, p. 258-259)¹³¹. C'est l'approche de la neutralité de la monnaie, l'un des trois grands postulats de la pensée économique libérale classique¹³² (Deleplace et Lavalie, 2008, p. 5). La monnaie est dite neutre si on considère qu'elle n'affecte en rien l'échange qu'elle facilite, si ledit échange suit les mêmes règles qu'il subisse la médiation de la monnaie ou non (Deleplace, 2018, p. 48). C'est Smith qui affirme d'abord la neutralité de la monnaie (Deleplace, 2018, p. 31; 48). Chez Ricardo aussi la monnaie est neutre, en droite ligne avec la pensée smithienne (Deleplace, 2018, p. 114). Pour les libéraux, la monnaie est un simple « voile » n'ayant pas d'effet à proprement parler sur l'échange dont il est la médiation.

Les approches qui s'opposent à la neutralité de la monnaie sont dites « monétaires » (Deleplace, 2018, p. 260-262). Bien qu'on y associe généralement les noms de Keynes et de Piero Sraffa, Marx aussi s'inscrit dans une telle approche (Deleplace, 2018, p. 154-155; 248-262). C'est encore le cas de Polanyi, qui considère que les variations de la valeur de la monnaie ont un effet direct sur la production réelle (Polanyi, 2008, p. 254-255).

7.4.2 La monnaie chez Proudhon

Comprendre la théorie proudhonienne de la monnaie implique de positionner l'auteur vis-à-vis de la neutralité de la monnaie et des approches monétaires. Je démontrerai ici comment Proudhon joint en fait ces deux approches, selon la forme que peut prendre la monnaie. J'aborderai donc séparément, et dans cet ordre, la monnaie métallique et la monnaie fiduciaire.

7.4.2.1 La monnaie métallique

« Tout produit est un signe représentatif du travail » (1983b, p. 86), qui détermine sa valeur en le rendant commensurable aux autres. Cela fait que tout produit peut être échangé contre tout autre. Dans ces conditions, n'importe quel produit pourrait très bien servir d'intermédiaire à tout échange (1983b, p. 86-87). Pourtant, ce sont l'or et l'argent qu'on

¹³¹ Plusieurs désaccords existent en fait entre les différents penseurs de ce courant au sujet de la monnaie, mais tous s'entendent sur l'idée que ce sont les produits qui s'échangent entre eux et que la monnaie ne joue qu'un rôle de facilitateur dans l'échange.

¹³² Les deux autres étant la croyance en l'existence de lois économiques naturelles et universelles, d'une part, et, d'autre part, l'assimilation, pour ne pas dire la réduction de l'économie entière à l'échange marchand (Deleplace et Lavalie, 2008, p. 5).

utilise pour ce faire. Ces métaux n'en sont pas moins de simples produits dont la valeur est déterminée par le travail, comme n'importe quel autre (1983b, p. 86) : « l'argent n'est pas la richesse; seul il ne peut rien pour notre bien-être » (1983c, p. 157). Comment expliquer alors leur utilisation « purement conventionnelle » (1983b, p. 87), mais privilégiée à titre de monnaie? Car cet usage constitue bel et bien un privilège pour Proudhon, dans toute la force politique du terme (1983b, p. 87, 1983c, p. 81-82; 140-141). En effet, l'auteur parle de « royauté » ou de « tyrannie de l'or », qu'il qualifie de « suzerain », faisant l'analogie avec le veau d'or de l'*Exode* (1983c, p. 166, 2003e, p. 92; 107) : pour lui, la monnaie métallique « mesure, domine et subalternise tous les autres produits » (1983c, p. 146).

Comment cela se fait-il? Selon Proudhon, les économistes classiques ne répondent pas à cette question, ou du moins, pas en termes économiques : « ils ont très bien fait valoir la convenance mécanique de l'or et de l'argent à servir de monnaie; mais ce qu'aucun d'eux n'a ni vu ni compris, c'est la raison économique qui a déterminé, en faveur des métaux précieux, le privilège dont ils jouissent » (1983b, p. 87). Plutôt que de chercher la réponse dans les propriétés matérielles de l'or et de l'argent, Proudhon suggère une explication économique : leurs valeurs respectives sont les premières à s'être constituées (1983b, p. 87), c'est-à-dire que l'auteur suppose, sans le justifier, que leur prix équivaut à leur valeur, soit à la quantité de travail nécessaire à leur production, ce qui n'est toujours pas le cas des autres marchandises. Conséquemment, la valeur de l'or et de l'argent peut varier, mais demeure toujours déterminée, « vraie », elle n'a « plus rien d'arbitraire », alors que les autres valeurs évoluent encore au hasard (1983b, p. 88, 1983c, p. 80).

Différentes raisons expliquent cet état de fait particulier pour l'or et l'argent, mais l'une d'elles est plus significative : « le trait distinctif de l'or et de l'argent vient, je le répète, de ce que, grâce à leurs propriétés métalliques, aux difficultés de leur production, et *surtout à l'intervention de l'autorité publique*, ils ont de bonne heure conquis, comme marchandises, la fixité et l'authenticité » (1983b, p. 88, c'est moi qui souligne). La constitution précoce de la valeur de l'or et de l'argent tient donc effectivement en partie à leurs propriétés naturelles (malléabilité, incorruptibilité, etc.), mais c'est d'abord et avant tout un fait social, puisque

*c'est surtout une intervention politique qui établit initialement leur rôle monétaire*¹³³ (1983b, p. 87).

L'augmentation ou la diminution de la quantité d'or et d'argent disponible, même utilisés en tant que monnaie, est cependant en principe sans effet sur l'économie (1983c, p. 142-143); en fin de compte, ce ne sont là que des marchandises comme les autres. Dans ces conditions, augmenter leur disponibilité revient tout simplement à mettre plus de ces matériaux en circulation dans la société; c'est une augmentation de la richesse réelle, certes, de la même sorte qu'une augmentation du nombre de chaises ou de tables disponibles. Proudhon n'octroie pas de propriété particulière intrinsèque aux métaux; ce sont des marchandises comme les autres dont les propriétés physiques les rendaient facilement utilisables comme monnaie, rien d'autre (1983b, p. 87).

Leur privilège et, par conséquent, la non-neutralité de la monnaie métallique viennent du rôle monétaire que l'on attribue exclusivement à ces métaux et non aux autres biens. Par la constitution de leur valeur, les produits, quels qu'ils soient, deviennent, sinon en fait, à tout le moins en droit, acceptables à l'échange (1983b, p. 89), c'est-à-dire qu'ils peuvent en théorie être échangés contre tout autre produit, tout comme l'or ou l'argent le sont en tant que monnaie : quand toutes les valeurs sont constituées, tout produit peut tenir ce rôle (1983c, p. 163). Cela est d'ailleurs assuré de se produire tôt ou tard, puisque c'est la direction du progrès : « Maudit or! s'écrie plaisamment un communiste. Autant vaudrait dire : maudit froment, maudites vignes, maudits moutons; car, de même que l'or et l'argent, toute valeur commerciale doit arriver à une exacte et rigoureuse détermination » (1983b, p. 90). En attendant, les marchandises que constituent l'or et l'argent demeurent « suzeraines » des autres et « tout commerce, toute consommation, toute production en dépendent » (1983c, p. 80-81; 141); l'activité économique des sociétés demeure sous la domination de leurs détenteurs (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 78). C'est là que se trouve, quant au numéraire, la non-neutralité de la monnaie; les métaux sont neutres, mais pas le rôle monétaire que leur octroie l'organisation sociale, qui découle de la décision politique de les faire monnaie plutôt que n'importe quelle autre marchandise. Il s'agit, je le répète, d'un élément des plus importants, puisque toute la critique du capitalisme que dresse Proudhon s'attaque essentiellement à ce privilège et aux rapports de domination qu'il suppose.

¹³³ Comme on le verra dans le chapitre neuf, ce point est d'une importance cruciale pour comprendre le mutuellisme.

7.4.2.2 La monnaie fiduciaire

C'est surtout dans le cadre de sa réflexion sur le crédit que Proudhon traite de la monnaie fiduciaire, qui lui est intimement liée, ce que soulève Bastiat dans leur débat (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 158-159). Il y a en effet chez l'auteur une chaîne qui relie monnaie métallique et monnaie fiduciaire en passant par le crédit : « le point de départ du crédit est la monnaie » (1983c, p. 140), c'est-à-dire le numéraire, la monnaie métallique, puisque « le crédit a été inventé pour secourir le travail, en faisant passer dans les mains du travailleur l'instrument qui le tue, l'argent [entendu comme monnaie métallique] » (1983c, p. 147). Proudhon ne parle pas ici des motifs concrets qui ont amené à l'invention des institutions de crédit, mais bien de leur idée.

Cette idée est complexe¹³⁴. En effet, le crédit est en lui-même une chose synthétique qui « se développe en trois séries d'institutions : les deux premières, inverses l'une de l'autre; et la troisième les résumant toutes deux dans une intime combinaison » (1983c, p. 155). Néanmoins, cette synthèse n'en est pas moins contradictoire, incomplète, ce qui l'inscrit de plein droit dans le système des contradictions économiques (1983c, p. 155).

« La première série comprend la *lettre de change*, la *banque de dépôt*, à laquelle il faut rapporter la caisse d'épargnes; enfin le *prêt sur gage ou sur hypothèque* » (1983c, p. 155). Le rôle de cette première série est de faciliter la circulation de la monnaie métallique en n'en transportant que la représentation, le « signe » abstrait dépourvu de valeur en lui-même, mais garantissant la propriété du capital représenté; c'est une abstraction de la richesse réelle (1983c, p. 155-159). Le développement de cette série d'institutions n'est que le résultat du développement du commerce lui-même, puisque cela permet d'établir des conventions commerciales plutôt que de transporter constamment des masses de métaux aux quatre coins du monde (1983c, p. 156-158). Il est alors possible de procéder à des échanges monétaires nombreux sur de grandes distances en ne transportant de monnaie métallique qu'équivalente au produit net de toutes ces transactions (1983c, p. 156-158).

Cela fait dire à Proudhon que la monnaie métallique « est un *gage parfait* du crédit, puisqu'à l'aide de ce gage, signé du souverain, acceptable en tout temps et contre toute espèce de

¹³⁴ Le contenu de cette section pourra sembler se perdre dans le détail, mais il est en fait nécessaire à la compréhension du propos de Proudhon sur la monnaie fiduciaire autant qu'à sa critique du capitalisme.

produits, on est sûr de se procurer tous les biens possibles » (1983c, p. 158). À l'inverse, les inconvénients liés à la nature métallique de ses matériaux constitutifs, essentiellement la masse, en font un signe imparfait, une représentation difficile d'usage de la richesse (1983c, p. 156-158). Autrement dit, la monnaie métallique est sûre d'utilisation (le « gage parfait »), mais sa masse en fait une représentation symbolique de la valeur assez encombrante, un « signe » imparfait.

La deuxième série est constituée par la monnaie fictive :

Le second terme, la série antithétique des institutions de crédit, est l'inverse, la négation, en un certain sens, de la première : elle comprend les banques de circulation et d'escompte, et tout ce qui a rapport aux papiers de banque, papiers-monnaies et monnaies de papier, assignats, etc. (1983c, p. 158).

Proudhon ne le nomme pas ainsi, mais cette deuxième série du crédit contient les institutions associées à ce qu'on appellerait aujourd'hui le système de réserves fractionnaires, qui permet la multiplication de la monnaie en circulation par le crédit (1983c, p. 159). Ce sont des représentations de la richesse qui trouvent leur garantie non pas sur une monnaie métallique, une richesse réelle puisque d'abord marchandise, mais sur d'autres représentations (1983c, p. 159-160). Cette fois, il n'y a plus abstraction de la richesse, comme dans la première série : il y a simplement fiction, c'est-à-dire richesse fictive (1983c, p. 159-160).

En effet, et à ne consulter que la théorie, puisque tout papier de commerce, à présentation ou à terme, doit être remboursé, sauf les accidents que le métier du banquier est de prévoir; il est clair que rien n'empêche celui-ci de tirer sur lui-même autant de lettres de change, d'émettre autant de billets de banque, qu'on lui présente de valeurs à l'escompte, pourvu toutefois qu'il ait soin de faire coïncider ses rentrées avec la présentation probable de ses billets, ou de stipuler pour leur remboursement général, en cas d'encombre, un sursis (1983c, p. 160).

En un mot, cette série d'institutions permet à une banque de créer autant de monnaie fictive qu'elle le souhaite, si bien que ses activités peuvent se poursuivre sans recours aucun à la monnaie métallique, c'est-à-dire sans richesse réelle aucune; elle a pour effet « la négation même de la monnaie [métallique], [...] son expulsion du commerce » (1983c, p. 160). Cette série constitue donc un « signe parfait » du crédit, puisque pure fiction, tout en étant un gage « nul » de par l'absence de lien à une richesse réelle (1983c, p. 162).

Ces deux séries d'institutions forment chacune une contradiction pour Proudhon. De fait, dans la première série, il faut déjà détenir de la monnaie métallique pour pouvoir emprunter une somme de monnaie fiduciaire, alors que l'objectif du crédit était justement de rendre accessible le capital à ceux n'en détenant pas. La seconde série fait quant à elle admettre comme réelles des valeurs fictives, si bien qu'on « pourrait arriver à un mouvement d'affaires de plusieurs centaines de milliards, sans avoir produit et sans posséder un centime de valeur » (1983c, p. 161-162). Ces deux contradictions produisent néanmoins une synthèse :

Une combinaison dans laquelle l'agent de circulation serait tout à fois, et dans un égal degré, gage parfait, comme l'argent; signe parfait, comme le papier de banque; de plus, suivant la loi de l'intérêt, productif comme la terre et les capitaux, par conséquent non-susceptible de chômage (1983c, p. 162).

Cette synthèse doit donc permettre à la monnaie d'être un signe autant qu'un gage parfait de la richesse, tout en étant productive par elle-même.

Proudhon considère que cette synthèse a déjà été mise en lumière par August Cieszkowski¹³⁵ (1983c, p. 163) :

Si, après avoir évalué tant en capital qu'en revenu toutes les richesses mobilières et immobilières d'une nation, on faisait des titres de propriété des billets échangeables, acceptables à l'impôt et en toute nature de paiement, déduction faite d'une partie aliquote (moitié, tiers ou quart de la valeur de la chose) pour la garantie du porteur, on aurait, dans ce nouvel agent de la circulation,

- 1° Un gage parfait, puisque ce gage serait, comme les lingots et les tonnes d'or de la banque, un capital existant, réel et non plus fictif;
- 2° Un signe parfait, puisqu'il serait éminemment portatif, et de nulle valeur intrinsèque;
- 3° Une monnaie productive, puisqu'elle serait le titre de propriété de capitaux en pleine production.

Du reste, ces billets n'aboliraient pas l'usage de la monnaie [métallique]; ils le réduiraient seulement et le restreindraient à un rôle secondaire. Ils ne feraient pas cesser non plus la fiction des billets de banque et papiers-monnaies; mais, bien que la monnaie et les billets de confiance eussent servi, pour ainsi dire, de paradigme à la création des nouveaux effets, ceux-ci les domineraient de toute la hauteur d'une combinaison organique sur ses principes constituants, et les retiendraient dans de justes bornes (1983c, p. 163-164).

¹³⁵ August Cieszkowski était un économiste et philosophe d'origine polonaise dont la pensée, qui est inspirée par l'expérience particulière du crédit dans le duché de Varsovie, a bouleversé la compréhension que se faisait Proudhon de la monnaie (Menuelle, 2011a, p. 122-123).

Voilà l'ensemble des institutions qui font le crédit (1983c, p. 164). Cette synthèse du crédit demeure toutefois contradictoire, puisqu'elle repose toujours sur la « royauté de l'or », l'étendant plutôt que de l'abolir, les billets demeurant gagés sur les métaux (1983c, p. 183). Proudhon considère ainsi que les économistes n'ont toujours pas compris le rôle réel de la monnaie, son idée (1983c, p. 78). Conséquemment, cette proposition ne permet pas la constitution de toutes les valeurs, et est donc de ce fait toujours inégalitaire, en violation de la Justice.

On peut néanmoins voir que la monnaie fiduciaire n'est pas neutre pour Proudhon, au point où on a pu le rapprocher de Keynes sur la question (Ferraton et Vallat, 2011, p. 51; Menuelle, 2011a, p. 135). En effet, dans la première série du crédit, celle commençant par la lettre de change, elle a pour effet de faciliter les échanges, ne serait-ce qu'en coupant dans les frais de transport des métaux. Dans la deuxième série du crédit, celle du système de réserves fractionnaires, elle impacte la production de par sa capacité à se multiplier d'elle-même (1983c, p. 187-188).

En tant que simple somme de métal, la monnaie est neutre chez Proudhon; mais de par le rapport social qu'elle incarne, sa suzeraineté, elle ne l'est pas puisqu'alors « le ''fait capital de l'économie des nations'' est la circulation de l'argent, et non la production des objets ou la propriété des produits » (Damien, en présentation de Proudhon, 2009b, p. 37).

7.4.3 Nouveau débat

Marx estime que Proudhon se trompe sur la monnaie comme sur le reste; revenons donc un instant sur leur débat.

7.4.3.1 L'or et l'argent comme valeurs constituées

Selon Marx, Proudhon ne parle jamais de l'or et de l'argent comme marchandises, seulement comme monnaie (Marx, 1983, p. 222). La raison en est l'affirmation de Proudhon selon laquelle la valeur de ces métaux est déjà constituée :

Comme M. Proudhon constitue les valeurs des produits en les déterminant par la quantité comparative de travail y fixé, la seule chose qu'il avait à faire, c'était de prouver que les variations survenues dans la

valeur de l'or et de l'argent s'expliquent toujours par les variations du temps de travail qu'il faut pour les produire. M. Proudhon n'y songe pas. Il ne parle pas de l'or et de l'argent comme marchandise, il en parle comme monnaie.

Toute sa logique, si logique il y a, consiste à escamoter la qualité qu'ont l'or et l'argent de servir de *monnaie*, au bénéfice de toutes les marchandises qui ont la qualité d'être évaluées par le temps du travail (Marx, 1983, p. 222, c'est Marx qui souligne).

Donnons raison à Marx quant à la constitution de la valeur de l'or et de l'argent; Proudhon n'en fait jamais la démonstration quantifiée, en faisant simplement une conséquence nécessaire de sa théorie de la valeur : si une valeur constituée est toujours acceptable à l'échange et que l'or et l'argent sont en tant que monnaie toujours acceptables à l'échange, il en résulte que leur valeur doit être constituée. Proudhon l'admet d'ailleurs implicitement : « Je dis donc que la valeur de l'or et de l'argent, notamment de la partie qui entre dans la fabrication des monnaies, *bien que peut-être cette valeur ne soit pas encore calculée d'une manière rigoureuse*, n'a plus rien d'arbitraire » (1983b, p. 88, c'est moi qui souligne). Proudhon erre donc ici, en ce sens qu'il n'applique pas sa propre méthodologie, celle-ci ne devant permettre la découverte d'une idée que par l'observation empirique.

Cela invalide-t-il la théorie proudhonienne de la valeur? C'est le cas selon Marx, d'autant plus qu'il affirme qu'il y a une incohérence dans cette induction théorique, la valeur d'un produit ne pouvant se constituer qu'en rapport à celle d'autres produits (Marx, 1983, p. 225-226) : dans ces conditions, comment la valeur d'un produit peut-elle être constituée sans que ce ne soit aussi le cas pour tous les autres? Cette erreur découle selon Marx de ce que Proudhon ferait abstraction de la nature de marchandise de l'or et de l'argent pour ne tenir compte que de leur usage en tant que monnaie, qui est dès lors désincarnée. De cela il conclut que Proudhon fait de la monnaie une chose détachée de la société (Marx, 1983, p. 223).

Pourtant, on l'a vu, l'or et l'argent ne sont que des marchandises comme les autres pour le Franc-comtois. Selon Trinquier, le désaccord s'explique par le fait que Marx confond ce que Proudhon dit de la valeur et ce qu'il dit de la monnaie (Marx, 1983, p. 223 voir NDÉ). Pour être plus précis, Marx ne semble pas avoir vu de distinction chez Proudhon entre monnaie métallique et monnaie fiduciaire.

Plus important encore, la monnaie représente nécessairement un rapport social pour Proudhon, une institution (Ferreira, 2011, p. 96), puisque c'est une intervention politique du

souverain qui permet la constitution, avérée ou non, de la valeur de l'or et de l'argent. À ce sujet, il importe peu que Proudhon ait erré en affirmant la constitution non vérifiée de la valeur de l'or et de l'argent, qui ne sont pour lui que des marchandises ayant historiquement acquis le statut de monnaie pour des raisons liées à leurs propriétés matérielles. *Ce qui importe, c'est le choix politique à l'origine de la constitution de la valeur.* Marx accuse Proudhon de faire de la monnaie une chose asociale parce qu'il nie cet élément fondamental de la théorie proudhonienne, affirmant « que ce sont les souverains qui, de tout temps, ont subi les conditions économiques, mais que ce ne sont jamais eux qui leur ont fait la loi. La législation tant politique que civile ne fait que prononcer, verbaliser le pouvoir des rapports économiques » (Marx, 1983, p. 224-226). L'auteur rejette catégoriquement toute possibilité d'intervention publique en la matière : « le droit n'est que la reconnaissance officielle du fait » (Marx, 1983, p. 229-230); le pouvoir politique ne peut selon Marx avoir quelque impact que ce soit sur l'évolution de l'économie d'une société. Il s'agit d'une différence majeure entre les deux auteurs.

7.4.3.2 La monnaie fiduciaire comme représentation de la valeur

Marx s'en prend aussi à l'idée selon laquelle on pourrait en arriver à une évaluation juste de chaque marchandise afin de la rendre acceptable à l'échange autant que l'or et l'argent, Proudhon aspirant selon lui à la « *monétisation* des moutons » (Marx, 1983, p. 234, c'est Marx qui souligne). Marx vise ici le concept même de constitution de la valeur, qui ne serait que la reprise de la notion de « juste prix », une vieille idée de la bourgeoisie (Marx, 1983, p. 232-233). À ce sujet, il n'a pas tout à fait tort : c'est bien toute la question du juste prix que soulève Proudhon, bien que cette question hante en fait la civilisation occidentale depuis Aristote. Cette question n'est cependant pas pertinente pour Marx :

Que reste-t-il de ce « rapport de proportionnalité » [la valeur constituée]? Rien que le vœu d'un honnête homme, qui voudrait que les marchandises se produisissent dans des proportions telles qu'elles pussent se vendre à un prix honnête. De tout temps, les bons bourgeois et les économistes philanthropes se sont plu à former ce vœu innocent (Marx, 1983, p. 207).

Selon Marx, toute réflexion sur le sujet est rendue caduque par l'avènement de l'industrialisation, qui bouleverse les rapports de production. Alors que par le passé, la production suivait la consommation, d'où la notion d'équilibre, « la grande industrie, forcée

par les instruments mêmes dont elle dispose à produire sur une échelle toujours plus large, ne peut plus attendre la demande. La production précède la consommation, l'offre force la demande » (Marx, 1983, p. 208-209). Dans cette perspective, Proudhon, qui réfléchit encore en termes d'équilibre entre offre et demande, est tout simplement un réactionnaire (Marx, 1983, p. 209).

Marx confond, comme le soutient Trinquier, ce que Proudhon dit de la valeur et de la monnaie. De là, il assimile la constitution de la valeur telle que déterminée par le temps de travail nécessaire à la monnaie en tant qu'équivalent dans l'échange, c'est-à-dire en tant que représentation de la valeur. Cette assimilation par Marx est problématique. Proudhon affirme l'existence d'une mesure objective de la valeur dans le travail. En ce sens, le travail n'a lui-même aucune valeur; simplement, c'est lui qui la confère à ses produits. C'est l'absence d'une monnaie réellement fiduciaire qui fait dire à Proudhon que seuls l'or et l'argent ont vu leur valeur être constituée jusqu'à présent. De fait, la synthèse du crédit exposée ci-haut et reprise à Cieszkowski demeure gagée sur l'or; la monnaie ainsi mise en lumière n'est toujours pas strictement fiduciaire. C'est en somme une reprise de Ricardo, pour qui la seule fonction d'un étalon métallique est de réguler la quantité de monnaie en circulation (Deleplace, 2018, p. 107). La « royauté de l'or » demeure. Quelle est-elle, cette monnaie réellement fiduciaire, que Marx n'a su voir chez Proudhon?

Quand Proudhon affirme qu'un produit dont la valeur est constituée est toujours recevable à l'échange, il ne propose pas le retour à une forme de troc, n'aspire pas à la « monétisation des moutons ». Simplement, un produit dont la valeur est constituée représente, au moment de l'échange, une certaine quantité de travail, puisque la valeur constituée est déterminée par cette quantité. Dire que tout produit dont la valeur est constituée est recevable à l'échange revient simplement à dire que le produit du travail doit pouvoir s'échanger contre tout produit du travail, heure pour heure. C'est de cette nécessité que naît la monnaie fiduciaire, qui n'est qu'une représentation du temps de travail dépensé dans la production. La monnaie fiduciaire, chez Proudhon, n'est pas une marchandise; c'est simplement la représentation de la valeur, c'est-à-dire de la quantité de travail nécessaire à la production : « le crédit, c'est-à-dire l'ensemble de combinaisons qui fait du travail et des valeurs oscillantes *une sorte de monnaie courante et productive* » (1983c, p. 170, c'est moi qui souligne). Ainsi, le crédit fait du temps de travail une monnaie. C'est là la monnaie fiduciaire de Proudhon : elle n'est pas gagée sur l'or ou une quelconque autre marchandise, mais sur un travail accompli ou la promesse d'un

travail à venir, seule source de la richesse et déterminant de la valeur; elle en est le signe représentatif tout autant que le gage, et rien d'autre.

Il y a donc une importante différence de perspective entre Proudhon et Marx. L'auteur du *Capital* s'en tient surtout à une analyse descriptive, refusant de « formuler des recettes [...] pour les *marmites* de l'avenir » (Marx, 1963, p. 103, c'est Marx qui souligne), les socialistes devant selon lui s'en tenir au mouvement en cours (Marx, 1983, p. 270-271). Proudhon, quant à lui, ne se limite pas à ce rôle descriptif : en même temps qu'il cherche à comprendre la réalité, il tente de formuler des propositions concrètes permettant au progrès de se réaliser, des solutions qu'il serait possible de mettre en œuvre en France au XIX^e siècle (Bancal, 1970, p. 141; Berthier, 2013, p. 74-75; Pereira, 2009, p. 30). C'est encore le même désaccord qu'on retrouve ici : pour Marx, la pensée libérale classique décrit avec justesse la société actuelle et ne peut aider à découvrir, et encore moins à déterminer, ce que sera la nouvelle; c'est la dynamique de la lutte des classes qui est la clé de cette dernière :

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 différents objets serait déterminé par leur degré d'utilité sociale (Marx, 1983, p. 203).

C'est exactement ce que dit Proudhon, mais à sa manière. Simplement, la valeur constituée et la monnaie fiduciaire sont pour lui des outils afin d'y parvenir, alors que pour Marx ces idées viennent du passé et font donc partie du problème.

CHAPITRE HUIT

LE SYSTÈME DES CONTRADICTIONS ÉCONOMIQUES

La théorie de la valeur constituée exprime la conception proudhonienne de la Justice économique et mène directement à la critique du système économique capitaliste, que l'auteur nomme alternativement système des contradictions économiques, anarchie propriétaire, régime propriétaire, anarchie économique, anarchie industrielle¹³⁶ ou encore laisser-faire, laisser-passer, et parfois capitalisme en tant que tel; c'est l'« idéal de l'économisme anglican » (2009a, p. 62), un « système de monopole jaloux, de production insolidaire et de commerce aléatoire » (1983c, p. 144). Ce système est contradictoire, selon Proudhon, car « il est évident, aujourd'hui que la Justice ne préside point à la condition de l'immense majorité des ouvriers, lesquels n'ont pas la liberté du choix, et pour qui le salaire alloué par les compagnies ou entrepreneurs est loin d'exprimer une réciprocité » (1988a, p. 458).

Comme pour l'État, l'auteur ne condamne cependant jamais intégralement les institutions économiques qu'il dénonce, même si leur situation contradictoire appelle à des réformes profondes et radicales. Encore une fois, il s'agit de trouver l'équilibre, c'est-à-dire de mettre en œuvre la Justice à travers la synthèse des idées antinomiques.

La valeur étant l'idée fondamentale de la série économique, « d'évolution en évolution, c'est toujours la contradiction fondamentale de la valeur qui est reproduite » (1983c, p. 143)¹³⁷. La conséquence première de l'irrésolution de l'antinomie de la valeur est l'échange inégal, essence fondamentale de toutes les contradictions économiques que dénonce l'auteur. Une fois celui-ci présenté, nous verrons comment cet échange inégal s'incarne concrètement à

¹³⁶ Elles seront ici considérées comme synonymes. Même s'il s'avérait qu'elles présentent effectivement des nuances chez l'auteur, elles font tout de même référence au même phénomène : la désorganisation de l'activité économique de la société sous l'effet de la non-constitution de la valeur.

¹³⁷ À des fins de clarté, je souligne ici une fois de plus le glissement de terme chez l'auteur; il est bien ici question de l'antinomie fondamentale de la valeur que nous avons vue au chapitre précédent.

travers les différentes catégories économiques pertinentes à ma recherche, soit la division du travail, la concurrence, la propriété et l'économie financière. Ce chapitre se conclura sur le sujet des conséquences économiques et politiques du capitalisme selon Proudhon.

8.1 L'échange inégal

La Justice étant le déterminant universel, elle se doit aussi de déterminer les échanges, de les mettre en équilibre, sous peine de contradiction. Cet équilibre, c'est le rapport réciproque qu'implique la Justice : « le défaut de réciprocité est ici la cause première de la misère des uns et de la fortune des autres, en sorte que cette inégalité de fortunes tant célébrée n'est le plus souvent autre chose que l'expression de l'iniquité même » (1988a, p. 459). Lors d'une transaction, « chacun doit donner et recevoir une valeur égale. Un échange inégal est une idée contradictoire : le consentement universel l'a appelé fraude et vol » (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 136).

Toute transaction entre l'homme et l'homme relativement aux objets de leur consommation et de leur industrie implique donc que le produit soit balancé par le produit, le travail par le travail, la dépense par la dépense, le service par le service, le crédit par le crédit, le privilège par le privilège, en deux mots la valeur par la valeur (1988a, p. 499).

En somme le produit d'une heure de travail doit pouvoir s'échanger contre le produit de toute autre heure de travail, sans quoi il y a échange inégal, c'est-à-dire fraude et vol. En effet, si la postérité a définitivement associé le vol à la propriété chez Proudhon, ce n'est pas tant celle-ci que l'échange inégal qu'elle permet qui est visé par l'auteur, un « vol indéfiniment répété et par de multiples voies » (Ansart, 2002, p. 4).

Malgré le caractère fortement dépréciatif des mots utilisés par l'auteur (vol, fraude, concussion, etc.), l'échange inégal constitue d'abord et avant tout une « erreur de compte » (1983b, p. 31, 1983c, p. 174-176), un produit de l'ignorance humaine. De fait, en régime propriétaire, les prix ne reflètent pas la valeur réelle des choses parce que cette dernière est inconnue au moment de l'échange (1983b, p. 49-50; 71), d'où leur fixation arbitraire :

Qu'est-ce, par exemple, que le profit? ce qui reste à l'entrepreneur après qu'il a payé tous ses frais. Or les frais se composent de journées de travail et de valeurs consommées, ou en définitive de salaires. Quel est donc le salaire d'un ouvrier? le moins qu'on puisse lui donner, c'est-à-dire on ne sait pas. Quel doit être le prix de la marchandise portée au marché par l'entrepreneur? le plus grand qu'il pourra obtenir, c'est-à-dire encore, on ne sait pas (1983b, p. 49).

C'est « l'incommensurabilité des valeurs [qui] est, à l'origine, la source des bénéfices du commerce » (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 71). Dans ces conditions contradictoires, la valeur est effectivement laissée à l'appréciation subjective et arbitraire des acteurs économiques, une donnée instable et hasardeuse; l'activité économique de la société n'est pas organisée (1983b, p. 43). Le vol que constitue l'échange inégal n'est alors pas condamnable, puisque la valeur réelle des produits échangés n'est pas connue (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 72).

Par conséquent, et ce malgré les critiques sévères des tenants de l'économie politique libérale ou des procédés commerciaux malhonnêtes qui jalonnent l'entièreté de l'œuvre proudhonienne, ce n'est pas tant sur les personnes que sur les idées et les institutions que l'auteur entend jeter le blâme (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 113-114): « c'est à des sophismes que nous faisons la guerre, non à des hommes; c'est pour une science que nous combattons, nullement pour des intérêts. Et quelle science? La Justice, dans ses applications à l'Économie » (2009a, p. 85). Par exemple, après avoir dressé toute une liste d'abus de propriétaires fonciers parisiens contre leurs locataires, l'auteur souligne l'existence de propriétaires qui se sont refusés à ces procédés abjects, précisant toutefois que la bonne marche de la société ne peut être gagée sur la seule bonne foi individuelle, qu'il faut des règles de Justice claires s'appliquant à tous¹³⁸ (1988a, p. 482-483).

Les « sophismes » que combat Proudhon, ce sont ceux de la pensée libérale classique, qui défend l'indétermination de la valeur. Selon l'auteur, cela permet à tout un chacun de fixer ses propres poids et mesures, une position aussi absurde que nuisible, toute unité de mesure perdant alors quelque signification ou utilité que ce soit (1988a, p. 477-478). Il s'inscrit aussi en faux contre l'idée toute libérale qui veut que l'organisation économique de la société moderne soit un produit naturel, indépendant de la volonté humaine auquel il faut s'adapter (1988a, p. 477-478). Les principes mis de l'avant par la pensée libérale régissent dans les faits l'activité économique de nos sociétés, certes, mais en tant que produit de la contradiction

¹³⁸ « Cette modération est fort louable, mais elle ne peut faire règle, et nous avons à déterminer ce qui dans la propriété constitue le droit et le non-droit » (1988a, p. 482-483).

et non en tant qu'idée vraie (1868, p. 60). Ce sont des contradictions qui font souffrir les êtres humains et qui sont destinées à disparaître, puisqu'il appartient à la société de formuler des règles permettant l'équilibre, c'est-à-dire la Justice, après avoir compris une idée, ici, celle qui préside à l'économie, soit la constitution de la valeur. C'est ainsi, en tentant de préserver l'état d'incertitude autour de la valeur et l'échange inégal qui en découle, que la pensée libérale classique s'est corrompue, s'empêchant par le fait même d'atteindre le statut de science (1983b, p. 86; 104). La raison en est que cette désorganisation économique demeure profitable à des intérêts particuliers; c'est ce que Proudhon nomme l'agiotage, l'usure, ou encore l'aubaine.

Selon le dictionnaire de l'Académie française, le terme agiotage réfère aujourd'hui à des manœuvres frauduleuses sur les marchés boursiers, mais les 6^e et 7^e éditions dudit dictionnaire, parues au XIX^e siècle, indiquent que le terme référerait alors plutôt à la spéculation lors de la vente ou de l'achat d'un bien en fonction de l'attente qu'on a de l'évolution de son prix; ou encore, dans ce contexte, aux manœuvres frauduleuses visant à influencer sur le cours du prix d'un bien (« Agiotage », s. d.). Proudhon part de cette définition pour en faire un synonyme de l'échange inégal, qui « forme la transition entre les vols défendus et les vols autorisés » (1865, p. 129, 1983c, p. 295, 2009b, p. 331-332). Aubaine, usure, agiotage, vol sont une seule et même chose chez Proudhon. C'est le fait de se saisir d'une part indue dans le cadre d'un échange inégal, de recevoir plus en donnant moins (1983b, p. 243-244, 2009b, p. 292)¹³⁹. Cette part indue, c'est l'agio (1868, p. 240). Par extension, il n'existe pas de différence entre l'agio et le profit chez Proudhon, les deux ne constituant que le fruit du vol opéré dans le cadre de l'échange inégal, soit l'agiotage.

Il existe des intérêts bénéficiant de l'agiotage qui sont contraires aux intérêts collectifs : « autant la spéculation agioteuse, basée sur l'anarchie, est intéressée à entretenir l'incertitude, autant la société est intéressée elle-même à entourer les transactions de toutes les lumières et garanties possibles » (1988a, p. 499). De là on peut conclure que le vol par ignorance,

¹³⁹ Le lien avec la pensée chrétienne est ici évident, Thomas d'Aquin définissant l'usure non pas comme le revenu de l'argent, mais bien comme la vente d'un bien ou d'un service au-delà de son « juste prix » ou encore son achat en dessous de ce prix, et ce, en fonction d'un principe de justice commutative au sein d'une collectivité; le juste prix doit ainsi être le même pour tout le monde, indépendamment de la catégorie ou du statut social (Sivéry, 2004, p. 697-703). De même, si le juste prix d'un bien est déterminé selon le docteur de l'Église par le rapport marchand sur un marché concurrentiel, ce ne doit pas être le cas du salaire, qui, toujours, doit permettre au travailleur de faire subsister sa famille (Sivéry, 2004, p. 703-704). Cette racine commune avec le socialisme chrétien se fait encore sentir tard au XX^e siècle, alors que le mouvement personnaliste se réclame ouvertement de l'héritage de Proudhon (voir à ce sujet Lacroix, 1972).

l'erreur, devient agiotage lorsqu'il y a utilisation, calculée, consciente et intentionnelle de l'incertitude planant sur la valeur en vue de s'enrichir aux dépens d'autrui, une pratique absolument injustifiable et injustifiée : « qu'on expose donc, une fois, cette théorie du droit de consommation improductive, cette jurisprudence du bon plaisir, cette religion de l'oisiveté, prérogative sacrée d'une caste d'élus » (1983b, p. 99)! C'est contre cette manipulation consciente, proprement vicieuse que Proudhon s'enflamme constamment et c'est elle qui lui fait dire que l'agiotage n'est que le produit d'un rapport de force sans Justice qui permet l'extorsion, soit l'échange inégal (1983b, p. 229).

Sous le terme d'agiotage, c'est en fait tout simplement l'échange marchand que dénonce Proudhon. En effet, le prix découlant d'un rapport marchand est le produit d'un rapport de forces entre les intérêts en présence, un rapport de force qui n'est pas déterminé par la Justice et donc qui ne permet pas la constitution de la valeur : dans le cadre de l'échange marchand, les prix sont arbitraires¹⁴⁰. Un marché étant défini par la fixation des prix dans le cadre d'un échange marchand (Guesnerie, 2013, p. 21-22), la critique du vol initialement émise en 1840 « conduit immédiatement à une réflexion générale sur l'organisation sociale, sur les rapports de force et d'inégalité qui structurent tout l'ordre social » (Ansart, 2002, p. 5).

L'auteur n'a pas de mots assez durs envers les agioteurs, à qui toute morale échappe¹⁴¹. Pourtant, il dénonce tout autant les perspectives catholiques et conservatrices qui accusent le vice individuel ou une nature humaine pécheresse d'être responsable de l'agiotage, car le mal se situant dans les institutions elles-mêmes, il « n'est pas sans remède : il tient aux idées plutôt qu'aux hommes » (2009a, p. 58-61). Il faut tout simplement changer les formes de la société, par la Révolution, afin que la valeur se constitue (2009a, p. 64). Cette transition révolutionnaire est nécessaire parce que plusieurs des institutions actuelles permettent, favorisent, voire encouragent l'agiotage : ce sont les institutions économiques contradictoires.

¹⁴⁰ Pour une définition de l'échange marchand, voir Guesnerie, 2013, p. 21-22.

¹⁴¹ Et ce, dès 1840 : « âme de boue! cadavre galvanisé! » (2009b, p. 246).

8.2 Les institutions économiques contradictoires

Les formes institutionnelles qui permettent l'échange inégal sont la division du travail, la concurrence, la propriété et l'économie financière¹⁴².

8.2.1 La division du travail

La division du travail est un phénomène nécessaire, d'abord parce que c'est elle qui confère sa forme à la société, qui sans elle n'existerait pas (1849, p. 433, 1983b, p. 206, 1983d, p. 35-36). En effet, c'est la division du travail qui fait apparaître la force collective à travers l'interaction des différentes œuvres parcellaires (Collectif, 1997, p. 10). La force collective n'est alors pas simplement le produit de la convergence d'un grand nombre d'activités particulières, mais aussi des types de rapports qui les unissent (Dardot et Laval, 2015, p. 226).

De plus, la production étant phénomène collectif, c'est le partage de l'œuvre de la société que représente la division du travail qui accorde une dignité égale à chaque fonction, permettant la mise en œuvre de la Justice : « considérée dans son essence, la division du travail est le mode selon lequel se réalise l'égalité des conditions et des intelligences [...] par équivalence positive des talents et des connaissances » (1983b, p. 105-106). De fait, Proudhon considère que toutes les intelligences sont potentiellement égales dans leur progression indéfinie, même si elles sont de types diversifiés (1983b, p. 104-105). L'inégalité sociale ne découle donc pas nécessairement de l'inégalité des capacités :

À moins que le fort n'abuse de sa supériorité pour asservir et maltraiter son compagnon, ils seront, quant à la condition sociale, parfaitement égaux. Ainsi, par l'échange des services les inégalités de nature se nivellent, les talents s'associent, les forces s'équilibrent : la violence et l'inertie font seules des pauvres et des aristocrates (2013q, p. 27).

Ainsi, les fonctions engendrées par la division du travail sont aussi nécessaires les unes que les autres, et donc égales entre elles en dignité (1983b, p. 104-106; 139-141). La raison en est que cette diversité des talents est nécessaire à la société, où existent divers besoins (2009b, p.

¹⁴² Proudhon distingue en fait dix « époques » dans le système des contradictions économiques, c'est-à-dire dix idées s'inscrivant dans la série économique, mais qui sont toujours mal comprises. De ces dix idées, nous ne verrons que la division du travail, la concurrence, la propriété et l'économie financière; ce sont celles qui sont pertinentes ici et aborder les autres constituerait une longue digression.

262-267). Conséquemment, la « *hiérarchie des capacités* ne saurait être dorénavant admise comme principe et loi d'organisation : l'égalité seule est notre règle, comme elle est aussi notre idéal » (1983b, p. 105).

Enfin, il ne peut y avoir de constitution de la valeur sans division du travail, puisqu'autrement, il n'y a pas d'échange (1983b, p. 106). De là, pas de progrès, pas de mise en œuvre de la Justice, pas même de société sans la division du travail; elle est nécessaire à l'existence même de l'humanité et, conséquemment, à l'abolition des contradictions qui affectent la société.

Néanmoins, la division du travail étant traversée par les conséquences de l'antinomie fondamentale de la valeur, toujours irrésolue, « le premier et le plus puissant instrument de savoir et de richesse [...] est devenu pour nous un instrument de misère et d'imbécilité » (1983b, p. 106). Dans ces conditions contradictoires, elle est la cause des « deux maladies les plus anciennes de la civilisation, l'aristocratie et le prolétariat » (1983b, p. 106)¹⁴³. C'est ainsi que la division du travail engendre dans les faits, et contrairement à son idée, une hiérarchie de talents et de capacités. Proudhon reprend ici l'argumentaire de l'économie libérale classique, sous la plume de Say, selon qui la division du travail augmente la productivité du travailleur au prix de sa dégradation, en le confinant à des tâches extrêmement simples (Say, cité dans Proudhon, 1983b, p. 107). C'est l'exemple de la fabrique d'épingles de Smith, exposé dans *La richesse des nations* (Smith, 2009, p. 25-26). En effet, Proudhon croit comme Smith (Smith, 2009, p. 30-31)¹⁴⁴ que c'est essentiellement la division du travail qui détermine les inégalités de talents, déplorant ensuite la « décadence » que cela engendre pour le prolétariat (1983b, p. 108).

De là l'inégalité dans la répartition de la richesse, puisque la dégradation de la condition d'un travail amène inmanquablement la dégradation des conditions dans lesquelles il a à s'exercer : augmentation du temps de travail et diminution du salaire (1983b, p. 108-109). Après l'avoir frappé dans son intelligence en le réduisant à des tâches simplistes et

¹⁴³ Proudhon emploie ici le terme « aristocratie » au sens propre d'élite, ne référant pas ici exclusivement à la noblesse de l'Ancien régime.

¹⁴⁴ « Dans la réalité, la différence des talents naturels entre les individus est bien moindre que nous ne le croyons, et les aptitudes si différentes qui semblent distinguer les hommes de diverses professions quand ils sont parvenus à la maturité de l'âge, n'est pas tant la cause de l'effet de la *division du travail*, en beaucoup de circonstances » (Smith, 2009, p. 30-31, c'est Smith qui souligne), bien qu'il faille sans doute lire « n'est pas tant la cause [que] l'effet ».

répétitives, la division du travail frappe le travailleur dans son corps en lui imposant de longues heures de travail pour un salaire ne couvrant même pas ses besoins vitaux (1983b, p. 109).

Proudhon dénonce ici la corrélation de l'inégalité dans la répartition du pouvoir, du savoir et de la richesse, dont l'aboutissement ultime est que « les neuf dixièmes des travailleurs servent de bêtes de somme à l'autre dixième » (1983b, p. 113). C'est là un grave danger pour la liberté, puisqu'une « aristocratie de capacités conduit fatalement à l'inégalité politique » (1983b, p. 108); en réduisant des êtres humains à l'état de « bêtes de somme », il faut ensuite les traiter comme tels. Ainsi, c'est d'abord un phénomène politique que Proudhon souligne ici, celui de la hiérarchie sociale; c'est le rapport entre dominants et dominés qui abaisse le revenu des ouvriers. Dans ces conditions, une minorité gouverne et punit alors que la majorité besogne et obéit; il n'est pas de liberté possible, il ne peut y avoir de République. La division du travail devant confirmer l'égalité des membres de l'être collectif les hiérarchise plutôt et devient exploitation.

8.2.2 La concurrence

La concurrence est engendrée par la division du travail, ou plus précisément, elle est « la division [du travail] elle-même revenue sous une autre forme » (1983b, p. 178). Elle apparaît inévitablement dès lors qu'on laisse la liberté aux travailleurs parcellaires, « en faisant de chaque subdivision du travail comme une souveraineté où l'homme se pose dans sa force et son indépendance. La concurrence, en un mot, c'est la liberté dans la division et dans toutes les parties divisées » (1983b, p. 178). La liberté dans la division s'incarne concrètement dans le fait que nul n'a le droit d'imposer son produit (1983b, p. 64-65), ce qui revient à dire que les producteurs et les consommateurs peuvent organiser leur production et consommation à leur guise, les différents acteurs économiques devant alors trouver un terrain d'entente pour procéder à l'échange. En somme, la concurrence n'est que l'effet de la liberté individuelle s'exprimant à travers l'activité économique de la société (1983b, p. 177); pour abolir la concurrence, il faut conséquemment abolir cette liberté (1983b, p. 64-65)¹⁴⁵.

¹⁴⁵ Je rappelle ici que la liberté individuelle ne réfère pas tant à la liberté des personnes qu'à celle de tout être, individuel ou collectif, vis-à-vis de la série dans laquelle il s'insère, c'est-à-dire des êtres collectifs auxquels il participe.

La liberté étant l'un des éléments constitutifs de la nature humaine, abolir la concurrence constitue nécessairement une contradiction. La liberté collective étant constituée par la liberté individuelle et inversement, vouloir abolir la concurrence et la liberté individuelle qu'elle représente mène directement à la fin de la République; il y a « impossibilité absolue pour l'homme de remplir son devoir dès qu'il se trouve déchargé de toute responsabilité envers lui-même : or, la responsabilité envers soi, en matière de travail, implique nécessairement, vis-à-vis des autres, concurrence » (1983b, p. 180). La concurrence est par conséquent nécessaire à l'activité humaine, en est l'une des principales motivations (1983b, p. 178-179). Pour que soit entretenu chez eux le goût de l'effort, les êtres humains ont besoin de sentir « l'aiguillon de la concurrence » (1983b, p. 277). Expression de leur liberté et responsabilité personnelle, elle est nécessaire à leur dignité, et donc à la Justice.

Ce que Proudhon repousse en défendant la liberté individuelle s'exprimant à travers la concurrence, c'est le spectre du communisme, qui l'effraie tant.

La théorie d'une égalité pacifique, fondée sur la fraternité et le dévouement, n'est qu'une contrefaçon de la doctrine catholique du renoncement aux biens et aux plaisirs de ce monde, le principe de la gueuserie, le panégyrique de la misère. L'homme peut aimer son semblable jusqu'à mourir; il ne l'aime pas jusqu'à travailler pour lui (1983b, p. 187).

C'est que l'auteur associe la confrontation des forces à l'expression de la vie et au mouvement. Une société sans concurrence est par conséquent une société inerte, morte (1983b, p. 217). Par extension, « la concurrence [...] est l'expression de l'activité collective » (1983b, p. 205), de la vie d'une société, l'activité particulière s'y déroulant, même libre et en concurrence, s'inscrivant nécessairement dans l'ensemble dont elle participe.

Enfin, sans concurrence la valeur ne peut être constituée (1983b, p. 185). De fait, « la première condition pour une valeur est de vivre; et les valeurs ne vivent que par l'offre et la demande » (2009a, p. 97).

Proudhon voit ainsi en la concurrence une chose nécessaire. Néanmoins, dans une société traversée par des contradictions économiques, la concurrence est viciée. Dans sa forme actuelle, la concurrence fait de la vie une guerre perpétuelle au sein du producteur collectif : « la vie de l'homme est une guerre permanente, guerre avec le besoin, guerre avec la nature,

guerre avec ses semblables, par conséquent guerre avec lui-même » (1983b, p. 187); et l'auteur d'assimiler la concurrence à une guerre civile (1983b, p. 233). Dans ces conditions « la concurrence bouleverse toutes les notions de l'équité et de la justice » (1983b, p. 191-192), car « les hommes ne seront jamais ni meilleurs ni pires que vous les voyez et qu'ils furent toujours. Dès que leur bien particulier les sollicite, ils désertent le bien général; en quoi je les trouve sinon honorables, au moins dignes d'excuse » (1983b, p. 189). L'auteur dresse ainsi toute une liste de procédés malhonnêtes induits par la concurrence permettant l'agiotage sous une forme ou une autre, l'abandon du bien général au profit du bien particulier, un abandon de la Justice (1983b, p. 155-156). Ce sont des procédés pourtant bien considérés dans la pensée libérale :

La concurrence, avec son instinct homicide, enlève le pain à toute une classe de travailleurs, et elle ne voit là qu'une amélioration, une économie : — elle dérobe lâchement un secret; et elle s'en applaudit comme d'une *découverte*; — elle change les zones naturelles de la production au détriment de tout un peuple, et elle prétend n'avoir fait autre chose qu'user des avantages de son climat (1983b, p. 191).

Ainsi, la concurrence incite selon Proudhon à reproduire l'industrie d'un autre, de manière plus efficace, afin de lui prendre son marché, c'est-à-dire, à terme, de lui enlever son ouvrage (1983b, p. 191). Dans ces conditions, impossible de garantir le travail (1983b, p. 180); l'activité économique des autres est une menace perpétuelle à la sienne, avec pour conséquence qu'une partie des membres de la société se retrouve réduite à l'indigence. La guerre civile que constitue la concurrence se solde par le « massacre des prisonniers » (1983b, p. 233). La concurrence mène ainsi à la mort les entreprises les moins performantes (1983b, p. 177). Pire encore, à la longue, les entreprises mieux positionnées sont aussi emportées, puisque « les industries sont sœurs; elles sont des démembrements les unes des autres; l'une ne peut souffrir sans que les autres pâtissent » (1999, p. 162). La raison en est que toute perte d'emplois, y compris celles occasionnées dans les entreprises qui doivent fermer leurs portes dû à la concurrence, entraîne une baisse de la demande globale, une partie de la population ayant perdu son revenu et consommant donc moins (1983b, p. 163).

Ainsi, laissée à elle-même, la concurrence détruit la concurrence par l'exclusion perpétuelle de concurrents, menant ultimement au monopole (1983b, p. 177-178). Or, une chose qui laissée à son libre cours s'autodétruit ne peut être qu'en état de contradiction (1983b, p. 178). De fait, la « guerre » concurrentielle représente un état d'insolidarité, c'est-à-dire le

morcellement dans la société; l'être collectif est désarticulé, désorganisé, et ses parties constituantes laissées à elles-mêmes s'entredéchirent : la concurrence, vie et activité de la société, n'en est pas moins le contraire de l'association (1983b, p. 174-175), soit la mort de la société.

Pourtant, sans ces effets néfastes, « la concurrence perdrait ses effets les plus heureux; sans l'arbitraire dans l'échange et les alarmes du marché, le travail n'élèverait pas sans cesse fabrique contre fabrique, et, moins tenue en haleine, la production ne réaliserait aucune de ses merveilles » (1983b, p. 192). Si elle apparaît dans le cours de l'histoire, c'est donc qu'elle a un rôle à y jouer, même si sa forme est appelée à changer grâce au progrès : « la concurrence étant l'une des époques de la constitution de la valeur, l'un des éléments de la synthèse sociale, il est tout à la fois vrai de dire qu'elle est indestructible dans son principe, et que néanmoins dans sa forme actuelle elle doit être abolie, être niée » (1983b, p. 193). En deux mots, pour Proudhon, le marché concurrentiel exige régulation (Damien, en présentation de Proudhon, 2009b, p. 40).

8.2.3 La propriété

« *La propriété, c'est le vol!* » De là on a souvent attribué à Proudhon une position catégorique et sans nuance sur le sujet, un préjugé des plus mal fondé. Au contraire, l'analyse précise de cet aphorisme – devenu sans doute le plus célèbre de la pensée anarchiste – montre une profondeur de pensée toute en nuances¹⁴⁶. Lancé en 1840 dès les toutes premières pages de son premier mémoire, Proudhon défendra cette affirmation toute sa vie, même si plusieurs aspects de sa critique évoluent considérablement avec le temps, comme on le verra.

Je procéderai en trois temps pour expliquer la critique proudhonienne de la propriété. D'abord, je présenterai la critique initiale de Proudhon, celle qu'il a fait paraître en 1840 et où il oppose la propriété, qu'il dénonce, à la possession. Je montrerai ensuite comment sa position évolue dans la *Philosophie de la misère* pour devenir plus nuancée en mettant cette fois la propriété en relation avec ce que Proudhon nomme le « monopole ». Cela me permettra de situer la propriété dans un rapport antinomique et d'ouvrir à sa relation à la société.

¹⁴⁶ Il semble cependant que Proudhon l'ait repris à François-Noël Babeuf (Vallat, 2002, p. 126, voir note de bas de page).

8.2.3.1 Propriété et possession : la propriété-vol

La propriété a pour Proudhon d'abord et avant tout un sens juridique (2009b, p. 163). En 1840, il reprend essentiellement la définition qu'en donne le droit romain, le Code civil n'étant selon lui que ce dernier « replâtré » (2009a, p. 102). La propriété est ainsi *jus utendi et abutendi*, le droit d'user et d'abuser, ni plus ni moins qu'un droit absolu sur une chose (2009b, p. 163-164) : « le propriétaire est maître de laisser pourrir ses fruits sur pied, de semer du sel dans son champ, de traire ses vaches sur le sable, de changer une vigne en désert, et de faire un parc d'un potager » (2009b, p. 163). Un droit absolu sur une chose constitue un domaine (2009b, p. 288), soit le *dominium* du droit romain. De là, l'auteur distingue l'us, c'est-à-dire l'usage ou l'usufruit, de l'abus (2009b, p. 164), deux droits séparés et n'allant pas nécessairement de pair chez Proudhon. Ainsi, plutôt que de considérer la propriété privée comme un droit naturel et indivisible, comme dans la pensée libérale¹⁴⁷, on a ici affaire à une propriété conçue comme un « faisceau de droits »¹⁴⁸.

Cette distinction entre usage et abus, posée par Proudhon, n'est pas que théorique. En effet, la possession existe *de facto*, alors que la propriété existe *de jure* (Strong, 2014, p. 53) : la distinction entre les deux découle de différences dans les pratiques sociales concrètes. Le domaine peut en effet être abusé de toutes les façons possibles; il peut être aliéné, divisé, dénaturé, amoindri, détruit, laissé à l'abandon, mais ce n'est pas le cas d'une chose simplement possédée (2009b, p. 210-211). En ce sens, « l'usufruitier est placé sous la surveillance de la société, soumis à la condition du travail et à la loi de l'égalité » (2009b, p. 211), c'est-à-dire à la Justice : la liberté individuelle de l'usufruitier, soit le possesseur, est en rapport antinomique avec la liberté collective de la société dans laquelle il s'inscrit.

Prenons l'exemple d'un logement pour l'illustrer : on peut en être locataire (c'est-à-dire possesseur), loueur (c'est-à-dire propriétaire), ou les deux à la fois (propriétaire occupant). Si le propriétaire d'un logement peut le laisser se dégrader ou le transformer en autre chose, ce

¹⁴⁷ En effet, la conception libérale de la propriété, qui remonte au moins au *Second traité du gouvernement* de John Locke (1994, Chapitre 5), pose la propriété comme un droit naturel propre à l'individu, un droit absolu et indivisible. C'est d'ailleurs l'un des fondements de la réponse qu'adresse Walras à Proudhon (Walras, 1860, p. 128).

¹⁴⁸ De l'anglais, *bundle of rights*. L'expression renvoie au concept des « communs », d'abord développé par John Commons, mais qui a été remis au goût du jour par les travaux d'Elinor Ostrom, qui en est maintenant la « représentante la plus connue » (Dardot et Laval, 2015, p. 153; Orsi, 2015, p. 53). Pour plus de détails sur la théorie des communs, voir par exemple Coriat, 2015; Dardot et Laval, 2015; Hess, 2015; ou encore Orsi, 2015.

n'est pas le cas du locataire, dont la possession n'autorise pas l'abus. Néanmoins, la possession du logement par le locataire lui en garantit l'usage unique, même sans en être propriétaire; c'est, *de facto*, sa demeure et celle de personne d'autre. Le loueur, lui, n'utilise le logement qu'en droit, et non en fait.

En 1840, Proudhon s'oppose à l'abus et non à la possession, ou usufruit. L'usage exclusif d'un bien nécessaire à la vie et de ses produits est, selon lui, un droit égal pour tout citoyen-patriarche (2009b, p. 210; Gaillard, 2004, p. 23). De là, l'auteur procède à une critique méthodique des différentes justifications de la propriété : comme droit naturel, comme produit du travail ou comme convention nécessaire à la continuité de la société (2009b, Chapitres 2-3). Proudhon arrive alors à la conclusion que la propriété est « impossible », c'est-à-dire une contradiction injustifiable parce que contraire à la Justice, sous quelque point de vue que ce soit (2009b, Chapitre 4). Il s'agit alors d'abolir la propriété en lui retirant le droit d'abus, ne laissant que la possession.

Si la critique de Proudhon manifeste une forte révolus ion moralisatrice pour « l'abus insensé et immoral » (2009b, p. 163), c'est tout de même une forme particulière d'abus qui constitue sa cible principale : le droit d'aubaine, soit, toujours, le vol, l'agiotage¹⁴⁹ (2009b, p. 288). En effet, le travail étant seul créateur de richesse, un revenu dû à un propriétaire, en sa seule qualité de propriétaire, est le fruit de l'oisiveté; il provient en fait du travail d'autrui. On l'a vu, Proudhon conçoit le travail comme seule source de la richesse. À l'instar des économistes libéraux classiques, il ne peut par conséquent expliquer le profit « que par un prélèvement après coup » (Dardot et Laval, 2015, p. 212). C'est là le fameux vol. Ainsi définie, la propriété ne représente qu'un domaine fictif et abusif sur le droit d'utilisation d'une chose, qui peut ensuite être cédé à d'autres contre une partie du fruit de leur travail (2009b, p. 287-289). Il s'agit d'un échange des plus inégaux, puisque le propriétaire reçoit un *agio* en échange de rien, purement et simplement. Dans son premier mémoire, Proudhon considère ce vol comme inhérent à la propriété, inséparable de cette dernière (2009b, p. 288). Cela lui fait dire qu'elle devrait tout simplement être définie comme le droit de profiter du travail d'autrui, une simple contradiction qui doit nécessairement disparaître (2009b, p. 285; 309).

¹⁴⁹ En fait, en 1846, l'auteur exclut désormais de sa réflexion toute autre forme d'abus que l'aubaine, puisque l'abus destructeur d'une propriété est limité par l'intérêt du propriétaire, qui n'a en vue que sa propre utilité; l'abus désigne dès lors strictement chez Proudhon l'aubaine, soit le vol, l'agiotage (1983c, p. 264-265).

Enfin, l'agiotage permis par la propriété représente pour Proudhon un phénomène collectif, ce qui distingue encore une fois Proudhon des économistes libéraux. En effet, ce n'est pas le travailleur particulier qui est individuellement volé par le capitaliste, mais bien la société, même si cela peut frapper certaines de ses parties constituantes particulières. De fait, ce qui est accaparé par la classe possédante et qui lui permet de s'enrichir n'est pas le fruit du travail individuel, mais bien celui de la société, soit Prométhée, le travailleur indifférencié, et de sa « force collective » (2009b, p. 247-248). Proudhon considère ainsi que le capitaliste paie son juste salaire au travailleur individuel, ce que cette personne aurait pu produire en travaillant seule de son côté, mais s'approprie indûment ce qui est de création collective, soit le produit de la division du travail (2009b, p. 250). Dans les mots de Pierre Dardot et Christian Laval, la propriété privée permet chez Proudhon le vol du commun qu'est le produit de la force collective, le fruit de l'activité spontanée de la société (Dardot et Laval, 2015, p. 211-212).

8.2.3.2 Propriété et monopole : la propriété-liberté

Six ans après la parution du premier mémoire, Proudhon établit dans la *Philosophie de la misère* une deuxième distinction, cette fois entre propriété et monopole. Ce dernier se définit comme le « commerce, exploitation ou jouissance exclusive d'une chose » (1983b, p. 217). Cette définition est plus large que le concept habituellement utilisé en science économique, la situation d'un marché où il y a absence de concurrence parce qu'il ne s'y trouve qu'un seul offreur. La définition proudhonienne du monopole inclut une telle situation, mais s'élargit pour s'étendre à tout accaparement, tout usage exclusif d'une chose. Cela fait en sorte que le monopole (au sens proudhonien du terme) est le fondement idéal de la propriété, les deux étant dans les faits indissociables, même s'il est selon Proudhon possible de les distinguer en théorie (1983c, p. 246; 263). La problématisation du monopole par l'auteur dépasse ainsi largement le cadre de la fixation concurrentielle des prix sur le marché.

Compris comme accaparement, le monopole divise l'humanité et la société en groupes opposés, ce qui engendre égoïsme, arbitraire et violence (1983b, p. 241-242). De fait, le monopoleur est antisocial au point où il se place effectivement hors de la société (1983b, p. 242-244) : il retire le bien accaparé et ses produits du tout formé par la production collective et n'a pour seule considération que son profit (1983c, p. 242). Cela le rend « cosmopolite » et « omnifonctionnaire », c'est-à-dire qu'il ne remplit aucun rôle particulier dans la société, dont il se sépare; il n'est pas défini par un ensemble de relations sociales et un positionnement au

sein d'une collectivité, mais par son seul intérêt particulier, se dévorant au bout du compte lui-même avec la société tout entière (1983c, p. 242).

Malgré cet effet contradictoire et antisocial, le monopole est nécessaire et légitime : « l'humanité étant individualisée dans sa pluralité, l'homme devient fatalement monopoleur, puisque, n'étant pas monopoleur, il n'est rien » (1983b, p. 227). Ainsi, un atelier, par exemple, doit pour exister concrètement pouvoir s'accaparer des moyens de production. Il s'agit d'un fait fondamental, si bien qu'il « ne peut y avoir de science économique sans principe d'appropriation » (1988a, p. 402), ici entendu comme accaparement. Plus encore, le monopole agit de fait comme un stimulant de l'activité humaine, ce qui en fait un agent du progrès économique, au point où « la société, qui ne peut subsister avec lui, n'eût point été faite sans lui » (1983b, p. 218).

De plus, l'accaparement de ce qui est nécessaire à la survie du patriarche et de sa famille constitue un droit naturel, et ce, dès le mémoire de 1840, ce droit étant égal pour tous (2009b, p. 210); « toute jouissance, en effet, suppose une appropriation » (1988a, p. 370), toujours comprise comme accaparement. Sans cet accaparement, il est impossible d'assurer la survie du patriarche et de sa famille, et encore moins leur bien-être et leur épanouissement. Par conséquent, la possession défendue par Proudhon en 1840 représente aussi un droit d'usage exclusif sur une chose, un accaparement, soit un monopole tel qu'entendu ici. Tout comme la concurrence, le monopole ne constitue qu'une nouvelle expression de la liberté individuelle (1983b, p. 218-219). C'est dans ce sens que Proudhon écrit que « la propriété, c'est la liberté » (1997, p. 134); c'est la garantie pour tout citoyen-patriarche de pouvoir traiter avec les autres d'égal à égal et de participer à la vie collective.

Nécessaire à la dignité et à la sécurité matérielle du patriarche et des siens, le monopole doit inévitablement pouvoir s'accorder à la Justice (1988a, p. 370; 445). La fonction de la propriété est alors de civiliser ce dernier, de le « marier » à la société (1983c, p. 241-244). Rappelons que la propriété est une institution juridique pour Proudhon, sans lien direct à la création de la richesse, même si elle a un effet sur cette dernière (1983c, p. 260-261) : c'est une institution morale chapeautant le monopole, c'est-à-dire l'usage exclusif des choses; et en ce sens, elle est nécessaire à la survie de la société (1983c, p. 260-261).

Cette moralisation du monopole se fait par l'union de la personne et du bien approprié, redonnant ainsi l'intérêt au propriétaire pour la chose en elle-même, et non simplement pour le profit qu'elle permet (1983c, p. 247). La propriété a alors pour effet de fonder la patrie et la famille par la formation d'un patrimoine et le rattachement à la terre (1983c, p. 246) : « à cette seule condition, l'ouvrier marié et père sera attaché à son domicile, ayant une adresse, un nom, une famille, autant dire un capital d'identité à conserver et à cultiver, ce qu'on peut bien appeler une propriété » (Damien, en introduction à Proudhon, 2009b, p. 15-16). Et Proudhon d'en conclure que communistes et libre-échangistes désirent au bout du compte la même chose, soit la dissolution de la patrie et de la famille (1983c, p. 246-252), c'est-à-dire, en somme, de la société.

On voit bien en quoi le monopole chez Proudhon se distingue de la notion usuelle que l'on trouve sous ce terme. L'auteur ne critique pas ici une inefficience dans le processus de formation des prix; il s'attaque plutôt à différents enjeux liés au partage des biens matériels dans la société, c'est-à-dire de l'organisation sociale elle-même. En ce sens, la propriété, dont le monopole est en quelque sorte la forme brute et asociale, est aussi nécessaire à la formation de la famille, et par conséquent de la Cité, qu'à la dignité du citoyen-patriarche; sans elle, pas de société, pas de Justice. En tant que fait social et de par ses effets bénéfiques, la propriété a nécessairement son utilité historique, ne serait-ce que de stimuler la création de la richesse et le progrès (1983d, p. 152-153). Néanmoins, Proudhon ne renie pas sa critique initiale de la propriété, qui demeure le droit d'user et d'abuser, « en un mot le despotisme » (1983c, p. 234; 264). Ainsi, « la propriété, c'est la liberté », mais elle n'en demeure pas moins vol pour autant; « ces deux propositions sont également démontrées » (2002, p. 26).

Tout cela permet d'affirmer qu'on trouve deux éléments distincts au sein de l'analyse proudhonienne de la propriété. D'abord, le droit d'aubaine, ou la « propriété-vol » qu'il faut abolir en tant que forme de l'échange inégal (Berthier, 2013, p. 44). Ensuite, l'accaparement, soit l'usage exclusif d'une chose par un être particulier, soit la « propriété-liberté », à condition que cet accaparement soit civilisé, c'est-à-dire socialisé, déterminé par la Justice (Berthier, 2013, p. 44). L'usage exclusif d'une chose représente donc un enjeu majeur pour Proudhon en cela qu'il constitue un cas particulier de l'antinomie opposant liberté individuelle et liberté collective. De là, l'auteur compare la propriété au tabac ou à l'alcool, des poisons essentiels qu'il faut doser et équilibrer pour en avoir les effets positifs plutôt que d'en mourir : « nous ne pourrions exister sans eux; mais pour peu que nous en étendions ou

concentrions la dose, que nous en altérons l'économie, nous périssons infailliblement par eux » (1988a, p. 480).

La science économique fait encore ici office de médecine du corps social, au sein duquel c'est la dose, soit l'équilibre, la Justice, qui détermine si une institution est un bien ou un mal. Qu'elle est donc la dose nécessaire et bienfaisante de propriété dans la société?

8.2.3.3 Propriété et société

De par sa nature de fait social, la propriété ne peut être acquise qu'avec l'assentiment de la collectivité, possesseur initial de tout ce que la terre peut contenir (1983c, p. 238) : « toute appropriation suppose une communauté, positive ou négative, à laquelle cette appropriation déroge, mais qui l'autorise et la garantit » (1988a, p. 370). La propriété est donc en idée un contrat synallagmatique entre la société et la personne du propriétaire (1983c, p. 264), soit un échange égal. En effet, un tel contrat implique en principe une responsabilité réciproque; le propriétaire doit se comporter en bon père de famille et user avec bienveillance de sa propriété (1983c, p. 265), en échange de quoi la société lui en garantit l'usage exclusif, le monopole. Dans les faits, cependant, le propriétaire n'a pas à prendre ses responsabilités vis-à-vis de la société, et le contrat est truqué, la société flouée, car forcer le propriétaire à se comporter correctement avec sa propriété revient à dissoudre cette dernière; accorder un droit de regard à autrui détruit de fait le domaine, le droit absolu que constitue la propriété (1983c, p. 265).

La propriété, comme le monopole qui l'engendre, est ainsi antisociale autant que le propriétaire est égoïste, ce dernier se refusant à toute proposition qui atteint à son privilège et à son bénéfice (1983c, p. 266-267). La propriété, dont la mission est de civiliser l'accaparement, ne se conforme toujours pas à la Justice (2009b, p. 203-208); elle devait garantir à tout patriarcat le droit exclusif à l'usage de ce qui est nécessaire à sa survie et à l'entretien de sa famille tout en le rattachant à la société, mais n'a en fait assuré que le droit d'aubaine (1983c, p. 272) : « la propriété *ainsi constituée*, est un vol » (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 68, c'est moi qui souligne).

La contradiction demeure entière, ce qui engendre la souffrance et le désordre dans la société :

Pour le surplus, je suis prêt à reconnaître les effets heureux du mécanisme propriétaire; mais j'observe que ces effets sont entièrement couverts par les misères qu'il est de la nature de ce mécanisme de produire : en sorte que, comme l'avouait naguère devant le parlement anglais un illustre ministre, et comme nous le démontrerons bientôt, dans la société actuelle, le progrès de la misère est parallèle et adéquat au progrès de la richesse, ce qui annule complètement les mérites de l'économie politique (1983b, p. 56-57).

À partir de 1846, Proudhon cherchera toujours la solution à la contradiction, la théorie de la propriété qui permettra d'organiser la propriété en fonction de la Justice, soit l'abolition de la « propriété-vol » tout en permettant la « propriété-liberté », mais sans jamais pouvoir l'achever (Gaillard, 2004, p. 22-23; 34). « Il y a dans la propriété une foule d'abus, j'appelle exclusivement propriété la somme de ces abus. Cela prend ici une nouvelle forme : on accorde que la propriété doit être réformée, rendue sociable, bienfaisante, accessible à tous; *alors la propriété ne sera plus* » (2003c, p. 134-135). Comme pour l'État, Proudhon entend abolir la propriété sans l'abolir (Gaillard, 2004, p. 55). Sous sa forme actuelle, l'auteur n'a jamais cessé de la « haïr » (Berthier, 2013, p. 115); il faut faire en sorte qu'elle soit « purifiée » pour en faire un outil d'égalité et de réciprocité (Gaillard, 2004, p. 35), soit de Justice :

De cette contradiction mise par moi dans tout son jour, et que l'on n'aurait jamais dû trainer sur la place publique, on a conclu que je voulais détruire la propriété. Détruire une conception de l'esprit, une force économique, détruire l'institution que cette force et cette conception engendrent, est aussi absurde que de détruire la matière. *Rien ne peut retourner à rien* : cet axiome est aussi vrai des idées que des atomes.

Ce que je cherchais, dès 1840, en définissant la propriété, ce que je veux aujourd'hui, ce n'est pas une destruction, [...]; ce que je demande pour la propriété est une justification; c'est qu'on en fasse la balance (1988a, p. 477).

C'est-à-dire qu'il faut la rendre conforme à la Justice. Ainsi, et ce, dès son deuxième mémoire, Proudhon précise ne vouloir abolir que la « propriété capitaliste » (2013i, p. 128), c'est-à-dire la propriété-vol, qu'il appelle encore l'« ancienne propriété » (1868, p. 104). Autrement dit, ce n'est que dans le « régime de faux poids » que constitue le système des contradictions économiques que la propriété est un vol (1988a, p. 480). Celle-ci doit être sériée, s'insérer dans le tissu des rapports sociaux sous la détermination de la Justice, ce qui la mettra en tant qu'expression de la liberté individuelle en équilibre avec la liberté collective, tout en abolissant l'échange inégal : « la Révolution, appliquant à la propriété sa formule égalitaire,

la pénétrant de Justice, la soumettant à la balance, saur[a] faire un jour de cette institution de péché, de ce principe de vol, cause de tant de haines et de massacres, le gage solide de la fraternité et de l'ordre » (1988a, p. 479-480).

C'est par la Justice que la propriété se conditionne, se purge, se rend responsable, qu'elle se détermine civilement, et devient par cette détermination un élément économique et social.

Tant que la propriété n'a pas reçu l'infusion du droit, elle reste, ainsi que je l'ai démontré dans mon premier mémoire, un fait vague, contradictoire, capable de produire indifféremment du bien et du mal, un fait par conséquent d'une moralité équivoque, et qu'il est impossible de distinguer théoriquement des actes de préhension que la morale réprouve. [...]

Cette légitimation par le droit ne peut être faite que par une balance, réciprocité nécessaire (1988a, p. 481-482).

Dans ces conditions, propriété et possession ne s'opposent pas, la seconde n'étant plus que la forme sériée et conforme à la Justice de la première. Proudhon offre un principe entier, complet, pour régir la propriété dans la société nouvelle. Ce qu'il a cherché toute sa vie, ce sont les formes concrètes permettant de mettre ce principe en œuvre, soit de créer l'équilibre entre la liberté individuelle du propriétaire et la liberté collective de la société, la formule pratique de cet équilibre vital à instaurer dans tous les aspects de l'existence humaine.

Pour y arriver, cependant, « Proudhon ne s'en tient pas à cette première analyse de la propriété. Il veut répondre à une autre question, peut-être plus décisive encore, qui lui est liée : celle de l'intérêt de l'argent » (Damien, en présentation de Proudhon, 2009b, p. 34).

Que veut-il démontrer dans le premier, puis dans le *Deuxième Mémoire*? Non pas le caractère destructeur, nocif, de la propriété. Il est, au contraire, juste et souhaitable, pense-t-il, que le paysan soit propriétaire, à certaines conditions, de son champ, que l'artisan soit propriétaire de son échoppe, que la compagnie ouvrière soit propriétaire, en indivis, de ses moyens de production. Ce n'est pas ainsi qu'il faut définir la propriété. Ces propriétés du paysan, de la compagnie ouvrière, sont des *possessions* nécessaires à la production et aux besoins de chacun. Il n'y a de propriété — à proprement parler — que lorsqu'il y a production d'intérêt, de bénéfice, que lorsque le bien possédé devient un capital producteur, apparemment par lui-même, de valeurs. La question de la propriété est, en quelque sorte, une fausse question, la véritable question est celle de l'intérêt et donc celle de la formation de l'intérêt (Ansart, 2002, p. 4, c'est Ansart qui souligne).

Ainsi, en répondant à Thiers à l'Assemblée nationale, Proudhon peut dire qu'abolir la propriété, c'est abolir le revenu du capital et non procéder à l'expropriation généralisée

(Chambost, 2009, p. 105). La critique de l'économie financière découle alors directement de celle de la propriété.

8.2.4 L'économie financière

L'économie financière renvoie à deux institutions différentes chez Proudhon : le crédit, c'est-à-dire le prêt d'une valeur contre promesse de remboursement, et la bourse, institution où s'échangent des titres de propriété sur des valeurs. Bien que distinctes, ces deux institutions sont interreliées de par leur relation à la critique que fait Proudhon de la propriété, le capital financier accordant aux propriétaires d'actifs financiers un revenu sans travail.

8.2.4.1 Le crédit

Nous avons vu au chapitre précédent la théorisation que fait Proudhon du crédit. Il est maintenant temps d'exposer la critique qu'il en fait. Pour ce faire, il faut repartir de la monnaie.

La suzeraineté de l'or fait en sorte que dans le système des contradictions économiques, la monnaie métallique est synonyme de pouvoir (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 78). Cette contradiction a cependant eu pour fonction historique de permettre à la société de procéder à des échanges sans que toutes ses valeurs ne soient constituées (1983c, p. 142-143). On se souvient comment le crédit se développe à travers des institutions visant à faciliter les échanges, comme la lettre de change. Si de par le développement historique de ces institutions le crédit apparaît comme le produit du progrès, c'est tout de même sous l'angle de la contradiction que nous le montre Proudhon, comme tentative, elle-même contradictoire, de pallier les contradictions du système.

De fait, les métaux précieux ne sont que de simples produits du travail (1983b, p. 86). La monnaie émise par le biais du crédit demeurant gagée sur ceux-ci, l'institution demeure nécessairement contradictoire (1983c, p. 161-164). Plus encore, ces métaux ne sont pas productifs ou utilisables comme les autres capitaux, que ce soit une terre, une machine ou une

maison¹⁵⁰ (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 112). En ce sens, leur pouvoir sur l'activité économique n'est pas intrinsèque et n'existerait pas s'ils étaient traités en marchandises comme les autres (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 78). Puisque ce n'est pas le cas, cependant, pour produire, échanger et consommer, c'est-à-dire pour vivre, il faut inévitablement avoir recours à l'or et à l'argent, ce qui crée une forte demande pour ceux-ci (1983c, p. 141-144). Ce ne sont pas ces métaux en tant que tels que l'on désire alors obtenir, mais bien la capacité économique qu'ils confèrent en tant que marchandises suzeraines, faites monnaies. De fait, la demande de numéraire n'est qu'une demande de subsistances, d'échanges et de débouchés (1983c, p. 142), c'est-à-dire une demande d'accès à l'activité économique de la société, qui permet d'y prendre place à part entière, soit d'y subsister dans la dignité.

L'origine du crédit est à trouver dans la monnaie (1983c, p. 140); face au manque de débouchés¹⁵¹, le crédit vise à mettre en circulation de la monnaie représentant des valeurs qui ne sont pas encore réalisées, c'est-à-dire échangées :

Car enfin, de même que dans notre système [...], c'est l'argent, l'argent seul qui sert de véhicule au consommateur pour aller d'un produit à l'autre; de même le crédit, appliquant en grand cette propriété de l'argent, sert au producteur à réaliser ses produits, en attendant qu'il les vende. L'argent est la réalisation *effective* du débouché de la vente, de la richesse, du bien-être; le crédit en est la réalisation *anticipée* (1983c, p. 144).

Cela fait du crédit lui-même une simple forme de l'échange, un échange qui s'étale dans le temps plutôt que d'être instantané¹⁵² (1983c, p. 145, 2003e, p. 107).

Pourquoi, dès lors, un tel échange donnerait-il lieu à un intérêt? Car cet intérêt est loin d'être sans effets ou inoffensif :

Lorsque je loue de l'argent, c'est donc, au fond, la faculté d'échanger mon produit, présent ou futur, mais non encore vendu, que je loue : l'argent, en lui-même, m'est inutile. Je ne le prends que pour le

¹⁵⁰ Si l'or et l'argent trouvent aujourd'hui des applications industrielles, notamment en électronique, ce n'était évidemment pas le cas à l'époque où écrivait Proudhon.

¹⁵¹ On verra dans la prochaine section comment et pourquoi le système des contradictions économiques engendre un manque de débouchés. Pour l'instant, il suffit de dire que le crédit, comme idée, se développe en réaction à ce manque de débouchés; il est une tentative contradictoire de trouver ce débouché en pariant sur le futur (1983c, p. 143-144).

¹⁵² C'est là une position qui a été fortement critiquée par Rist et Gide, notamment, une critique à laquelle on accorde encore aujourd'hui un certain crédit, si je puis me permettre (Ferraton et Vallat, 2011, p. 56-57; Ferreira, 2011, p. 100-101).

dépenser : je ne le consomme ni le cultive. L'échange conclu, l'argent redevient disponible, capable, par conséquent, de donner lieu à une nouvelle location. C'est aussi ce qui a lieu : et comme, par l'accumulation des intérêts, le capital-argent, d'échange en échange, revient toujours à sa source, il s'en suit que la relocation, toujours faite par la même main, profite toujours aux mêmes personnages (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 112-113).

En un mot, la monnaie métallique n'est qu'un produit servant à la circulation des autres produits, mais de par l'organisation contradictoire de la société, c'est un produit qu'on paie plusieurs fois, et qui ne se consomme jamais (Darimon, dans Proudhon, 2003e, p. 230), puisqu'il faut réemprunter le même métal à chaque nouveau cycle d'échange. Conséquemment, « le capital ne cesse jamais d'appartenir à celui qui le loue [...]. En sorte que le capitaliste n'échange point capital contre capital, produit contre produit : il ne donne rien, il garde tout, ne travaille pas, et vit de ses loyers, intérêts et usures » (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 139). Dans ces conditions, il faut posséder du métal pour être riche; ne pas en avoir signifie mourir de faim. Alors que l'idée du crédit est de rendre disponible la monnaie à qui n'en détient pas, c'est dans les faits le contraire qui se produit (1983c, p. 141; 161-164).

On voit ici comment le contenu de la critique proudhonienne de la propriété se déplace vers celle de l'économie financière; le propriétaire-capitaliste a le pouvoir d'imposer l'échange le plus inégal qui soit, celui où il reçoit tout en échange de rien, puisqu'il demeure toujours propriétaire de ce qu'il offre dans l'échange. Dans ces conditions, le crédit n'est autre que la transaction par laquelle le capital passe des mains du propriétaire à celui du producteur, de quelque façon qu'on puisse le désigner en fonction du contexte : « bail, loyer, fermage, amodiation, commandite, etc. » (2009a, p. 67). Dans cette définition, le crédit comprend beaucoup plus que le seul prêt sur hypothèque, ce qui fait affirmer à Proudhon qu'intérêt de l'argent, rente de la terre, loyer des habitations ou des capitaux ne sont qu'une seule et même chose (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 67-68) : l'agiotage permis par la propriété, qui transfère la richesse de celui qui produit à celui qui détient en droit, mais pas en fait.

Tel est le pouvoir que confère l'or à ses détenteurs, la souveraineté du métal se transmutant en la souveraineté de ceux-ci; c'est la « bancocratie » (1983c, p. 191), soit le pouvoir des banquiers et des capitalistes. C'est le pouvoir d'exiger un intérêt contre l'accès à la monnaie, c'est-à-dire d'imposer un droit de péage sur l'échange (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 140).

Ainsi, « l'intérêt, dans l'économie sociale, est le prix de l'oisiveté, la cause première de l'inégalité des fortunes et de la misère » (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 30). Le prêt à intérêt n'est par conséquent que l'expression du privilège des détenteurs du capital; il ne repose pas sur le travail, seul créateur de richesse, mais bien sur le capital, produit du travail, c'est-à-dire qu'il ne s'appuie en somme que sur lui-même, ce qui est contradictoire (1983c, p. 189). Dans ces conditions, tout montant prêté retournant à la banque pour y être prêté à nouveau, tout le pays, voire tout ce qui existe et plus encore, peut être hypothéqué et appartenir de fait à une banque dès lors qu'on laisse courir les intérêts (1983c, p. 186).

Le crédit se compare de la sorte à la loterie : il demande toujours plus qu'il donne, ce qui en fait une institution de spoliation du prolétariat par la classe capitaliste (1983c, p. 181), car il y a réciprocité des usures entre capitalistes, mais pas entre capitalistes et travailleurs (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 77-78).

De citoyen à citoyen, le produit devant s'échanger contre le produit, le travail contre le travail, et le prêt d'argent n'étant qu'une anticipation de cet échange, l'intérêt constitue une différence qui rompt l'égalité commerciale, enrichit l'un au détriment de l'autre, et entraîne, à la longue, la subversion de la société (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 75).

Cela ne signifie pas à proprement parler que le capitaliste, même celui qui ne travaille pas, ne contribue pas à la production; au contraire, la mise en circulation du capital est un service réel qui permet la production d'utilité (2009a, p. 68). En ce sens, même le banquier contribue : c'est le commerce, la circulation des valeurs, un ouvrage nécessaire qui contribue aussi à la production (2009a, p. 68).

Pourtant, le crédit demeure une institution contradictoire :

Comme, en définitive, il est impossible que le capital soit prêté pour rien; comme il ne se peut pas qu'il rentre tel qu'il a été remis; comme enfin l'intérêt du capital, si faible qu'il soit, dès l'instant qu'il doit reproduire indéfiniment le capital lui-même avec bénéfice, dépasse toujours l'excédent que le travail laisse au producteur : il y a nécessité que dans une nation le travail *s'aliène*, pour ainsi dire, continuellement au profit du capital, et que continuellement aussi la banqueroute et la misère rétablissent l'équilibre (1983c, p. 187).

De fait, si le crédit n'est qu'une forme de l'échange s'étalant dans le temps, l'intérêt constitue nécessairement un « défaut d'équilibre dans la circulation générale, par suite de prélèvement du capital » (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 145), un « solde particulier, qui vient se placer constamment entre les deux termes de l'échange » (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 140). Dans ce sens, l'intérêt constitue :

Le grand faussaire qui, pour s'approprier, frauduleusement et sans travail, des produits qu'il ne crée pas, des services qu'il ne rend jamais, falsifie les comptes, fait des surcharges et des suppositions dans les écritures, détruit l'équilibre des transactions, met le désordre dans les affaires, et produit fatalement dans la nation le désespoir et la misère (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 141)

Si le prêt financier constitue un service et que tout service mérite salaire, Proudhon ne considère cependant pas l'intérêt comme étant la rémunération du prêt, puisqu'il réclame qu'il soit le produit d'une confrontation antinomique entre l'offre et la demande : « il n'est pas vrai [...] que l'intérêt ne baisse qu'à fur et mesure de l'augmentation des capitaux. Entre le *prix* de la marchandise et l'*intérêt* du capital, il n'y a pas la moindre analogie; la loi de leurs oscillations n'est pas la même » (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 107-108). De plus, le capitaliste ne se prive pas en prêtant son capital, contrairement à ce que soutient la pensée libérale : il ne prête qu'un capital en surplus, qu'il ne peut utiliser lui-même; autrement, il ne le prêterait pas et l'utiliserait directement (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 29). Cette privation supposée ne mérite donc pas rémunération; c'est « la privation du maître qui a perdu son esclave » (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 29), un écran de fumée servant à voiler sa capacité à vivre sans travailler.

L'intérêt sur le capital a pu être légitime autrefois, alors que la société ne disposait pas de la science économique : « je ne fais aucune difficulté de reconnaître la légitimité de l'intérêt, dans les conditions d'économie inorganique et individualiste où a vécu l'ancienne société » (1988a, p. 471). De fait, le prêt à intérêt se développe historiquement à cause de la nécessité (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 70). L'humanité ne se trompant jamais si l'on considère les choses sur le long terme, « il faut bien que le prêt à intérêt ait eu sa raison positive et nécessitante pour qu'il se soit développé et généralisé comme on l'a vu » (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 72).

Sans doute [...] le loyer de la terre, de même que celui de l'argent et de toute valeur mobilière et immobilière, est un fait spontané, universel, qui a sa source au plus profond de notre nature, et qui devient bientôt, par son développement normal, l'un des ressorts les plus puissants de l'organisation (1983b, p. 45).

L'apprentissage de l'humanité, le progrès, ne se fait que par la souffrance, et même la contradiction la plus utile historiquement, ici le crédit, « peut et doit être modifié, et [...] inévitablement, de gré ou de force, il le sera » (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 176). De fait, au fur et à mesure que par l'essor du progrès le droit et la liberté remplacent la force et la nécessité, « le capitaliste perd son excuse » (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 70). Comme toujours chez Proudhon, progrès normatif, progrès technique et progrès scientifique ne font qu'un. Cela fait en sorte que ce développement progressif du droit et de la liberté s'accompagne de celui de la capacité de la société à prendre en main le crédit, c'est-à-dire d'y faire régner la compréhension moderne de la Justice.

Oui, le prêt à intérêt a été, dans un temps, légitime, lorsque toute centralisation démocratique du crédit et de la circulation était impossible : il ne l'est plus, maintenant que cette centralisation est devenue une nécessité de l'époque, partant un devoir de la société, un droit du citoyen (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 49)¹⁵³.

C'est ainsi à la société de faire naître les conditions qui permettront l'abolition du prêt à intérêt, c'est-à-dire la contradiction qui découle de l'antinomie encore irrésolue que représente le crédit (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 50; 176). Cela revient à dire que l'intérêt n'est légitime que lorsque le crédit ne constitue qu'une relation de particulier à particulier, sans que la société ne puisse la déterminer par la Justice (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 50). En attendant l'organisation du crédit, à savoir sa mise en œuvre conforme à la Justice, le crédit ment (c'est-à-dire fausse les données dans l'échange), il ment parce qu'il vole; il constitue l'organisation au plus haut degré de la productivité du capital et de la royauté de l'or, deux fictions justifiant le vol (1983c, p. 183). Dans ces conditions, « le crédit est voleur et assassin, principe, moyen et fin de la féodalité industrielle » (1983c, p. 191).

S'il critique la façon dont l'économie financière est organisée dans le système des contradictions économiques, Proudhon ne s'attaque pas à la monnaie en tant que telle

¹⁵³ Comme c'est le cas en politique, il faut comprendre par « centralisation démocratique » l'instauration de normes communes et non pas une concentration de pouvoir ou de richesse.

(Bourdeau *et al.*, 2009, p. 6). Selon lui, la solution n'est pas d'abolir la monnaie, mais d'en généraliser le principe, de mettre fin à la suzeraineté des métaux précieux (1983c, p. 140-141), c'est-à-dire de réorganiser l'échange, soit la circulation de la richesse dans la société :

Le Socialisme se demande si, pour provoquer cet équilibre du crédit et du revenu, il ne serait pas possible d'agir directement, non sur les capitaux, remarquez le bien, mais sur la circulation; s'il ne serait pas possible d'organiser cette circulation, de manière à produire tout d'un coup entre les capitalistes et les producteurs, deux termes actuellement en opposition, mais que la théorie démontre devoir être synonymes, l'équivalence des prestations, en d'autres termes, l'égalité des fortunes (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 32-33)¹⁵⁴.

Dans sa forme actuelle, et ce malgré l'étymologie du mot¹⁵⁵, le crédit n'est accessible qu'à ceux qui possèdent déjà un capital pouvant servir de garantie. Le crédit ne représentant qu'une forme de l'échange, soit de la circulation des richesses, cela fait en sorte que cette circulation n'est accessible qu'à ceux qui possèdent des garanties (1983c, p. 181-182); les autres en sont exclus. Pourtant, et parce qu'elle constitue un phénomène collectif, nul ne peut s'arroger un monopole sur la circulation, ni une banque, ni l'État (Ferreira, 2011, p. 97). La solution consiste donc en l'organisation de la confiance, de sorte que le crédit puisse être offert à la personne, qu'elle possède un capital à mettre en garantie ou non (1983c, p. 182-183).

C'est là la clé, non seulement de l'abolition de toutes les contradictions qui sévissent dans le crédit, mais plus encore de la constitution même de toutes les valeurs (1983c, p. 154). De fait, le crédit permet la circulation du capital engagé, et ce, bien que le papier monnaie ne détrône pas encore la monnaie métallique, sur laquelle il demeure gagé (1983c, p. 185). En ce sens, la Révolution de 1789 a été « un dégagement de capitaux » (1983c, p. 169). Si l'émission de monnaie papier n'augmente pas la richesse, un billet de banque étant dépourvu de valeur intrinsèque, elle augmente néanmoins la circulation de la richesse, de par le dégagement du capital ainsi permis (1983c, p. 185). Il s'agit d'un pas dans la bonne direction, la constitution

¹⁵⁴ Dans son débat avec Bastiat, Proudhon use du terme « socialisme » pour référer à sa propre pensée, considérant visiblement que ses travaux ont révélé plus avant la nature de l'idée, faisant des autres perspectives qu'il critique de simples contradictions.

¹⁵⁵ « *Créditer*, faire créancier; croire (ce mot a perdu en français l'acceptation du latin *credere*), confier » (1983c, p. 174). Le crédit repose étymologiquement sur la confiance, mais Proudhon déplore que de par l'hypothèque, ce ne soit pas à la personne que le créateur octroie sa confiance, mais bien à l'objet mis en garantie (1983c, p. 182).

de la valeur devant rendre acceptable à l'échange tout produit (1983c, p. 185). La réforme radicale du crédit mise de l'avant par Proudhon entend en faire « l'ensemble de combinaisons qui fait du travail et des valeurs oscillantes une sorte de monnaie courante et productive » (1983c, p. 170) : « si tous les produits du travail avaient la même valeur échangeable que la monnaie, tous les travailleurs jouiraient des mêmes avantages que les détenteurs de la monnaie; chacun posséderait dans sa faculté de produire une source inépuisable de richesse » (1983c, p. 141).

Voilà la monnaie purement fiduciaire mise de l'avant par Proudhon, le crédit offert à la personne et non à la chose mise en hypothèque, tout autant que la constitution de la valeur : une monnaie émise par l'institution du crédit et gagée non pas sur les métaux précieux ou tout autre capital, mais sur la personne et sa capacité à travailler, c'est-à-dire à créer de nouvelles richesses. La monnaie n'entre alors en circulation qu'à travers la production réelle de valeur, soit par le travail, bien qu'anticipé. Dès 1846, ce n'est déjà plus tant la réforme de la propriété qui est au cœur de la solution pour Proudhon, mais bien celle du crédit. De la sorte, non seulement Proudhon récuse la neutralité de la monnaie, mais plus encore, il s'inscrit de plain-pied dans l'approche monétaire : la réforme du crédit et de la monnaie a le pouvoir révolutionnaire de transformer la société (1983d, p. 47-48).

Si l'usure peut sembler de prime abord une conséquence obligée du crédit, ce n'est donc pas nécessairement le cas pour Proudhon (2009a, p. 70-72). De fait, l'abus, c'est-à-dire l'agiotage, découle en fait du système des contradictions économiques dans lequel le crédit se trouve institué (2009a, p. 70-71). Comme l'idée du travail a pu être mise en œuvre de manière contradictoire à travers l'esclavage, le crédit a pu l'être à travers l'usure, qui ne lui est pourtant pas plus intrinsèque que l'esclavage ne l'est au travail; elle n'en est qu'une application contradictoire (2009a, p. 70).

Au total, afin d'abolir le système des contradictions économiques, il faut abolir la souveraineté de l'or en procédant à la constitution de toutes les valeurs, ce qui ne peut se faire qu'à travers une réforme radicale du crédit qui permettra d'émettre sans usure une monnaie fiduciaire gagée sur le travail. Tout cela ne pourra qu'être la conséquence d'une décision politique, de la même manière que c'est une intervention du souverain qui a provoqué la constitution de la valeur de l'or et de l'argent; la constitution de la valeur représentant une nouvelle compréhension de ce qu'est la Justice, une nouvelle morale, une décision collective

est nécessaire afin de la mettre en œuvre. C'est à la société qu'il revient de faire ce choix, un choix qu'il est déjà possible de faire pour Proudhon : « nous pourrions, si nous le voulions » (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 114).

En attendant :

Il est donc démontré, ce me semble, que le crédit ne remplit pas le but de l'économie politique, qui est de constituer toutes les valeurs sociales à leur taux naturel et légitime, en déterminant leur proportionnalité. Tout au contraire, le crédit, en dégageant les valeurs mobilières et immobilières, ne fait que déclarer leur subordination au numéraire. Il constate la royauté de celui-ci et la dépendance des autres : au lieu de créer une circulation franche, il établit sur toutes les valeurs un péage, par la déduction qu'il leur fait subir afin de les rendre circulables (1983c, p. 184).

La contradiction demeure donc entière et c'est dans ce contexte contradictoire qu'apparaît la bourse.

8.2.4.2 La bourse

La bourse constitue un prolongement de la contradiction que représente le crédit en ce sens que la spéculation boursière ne fait qu'aggraver le vol que constitue le prêt à intérêt (Bourdeau *et al.*, 2009, p. 17; Damien, en présentation de Proudhon, 2009b, p. 40). Ainsi, sous l'institution boursière, c'est en fait la spéculation financière que critique Proudhon.

Il existe pourtant des aspects positifs à la spéculation selon l'auteur (2009a, p. 68-69), mais ces aspects sont mal nommés par celui-ci, qui se réfère plutôt à ce que l'on appellerait aujourd'hui l'innovation : c'est l'invention de nouveaux procédés, de nouvelles choses ou encore leur utilisation à des fins nouvelles, la tentative de mise en œuvre d'une idée nouvelle, dont on ne sait pas encore si elle est vraie ou contradictoire, afin de faire progresser la société. Il ne s'agit donc pas ici de la spéculation boursière à proprement parler, mais Proudhon les assimile néanmoins l'une à l'autre dans le même concept de spéculation : « il y a dépendance et solidarité plus ou moins étroite entre toutes les affaires spéculatives, de quelque nature que ce soit » (2009a, p. 73).

Le lien qui unit spéculation boursière et innovation se trouve dans la possibilité de produire un agio; en effet, la spéculation au sens d'innovation engendre de par sa nature aléatoire la

possibilité d'un agio (2009a, p. 70-71). La raison en est que la mise en œuvre d'un procédé plus efficace dans la production provoque un changement dans l'équilibre des valeurs, mais que les prix ne s'y ajustent pas instantanément; cela permet temporairement le dégagement d'un surplus lors de l'échange, le temps que les prix se soient ajustés (1983b, p. 229-230). Ce surplus temporaire permis par le succès d'une innovation demeure de nature privée et est en ce sens tout à fait légitime; c'est la récompense de la prise de risque (1983b, p. 223-229, 2009a, p. 71). À l'inverse, l'échec d'un projet d'innovation n'a pas à être assumé par l'ensemble de la société. En effet, si la société devait prendre sur elle l'ensemble des projets particuliers se révélant être des erreurs, elle se trouverait rapidement en faillite; tout comme le surplus engendré temporairement par une innovation bien avisée, la perte doit aussi être assumée à titre privé (1983b, p. 221-223).

De plus, la spéculation est, à l'instar de la propriété, abolie dès lors qu'elle n'est plus absolue; expression de la liberté individuelle, il faut la faire disparaître dans sa totalité pour en faire disparaître l'abus, mais ce serait aussi étouffer l'esprit d'entreprise (2009a, p. 80). On observe encore et toujours ici le schéma dialectique sériel de l'analyse proudhonienne : vivre avec la chose nous blesse, mais en contrôler l'abus de l'extérieur revient à l'éliminer, ce qui nous blesse tout autant (2009a, p. 80). À moins de procéder à la synthèse de l'antinomie en question, ne s'offre à la société qu'un choix entre deux contradictions aussi néfastes l'une que l'autre. Pour être juste, la motivation première de l'aventure spéculative doit se trouver dans ses fins mêmes (combler un nouveau besoin, améliorer un procédé existant, etc.); l'agio pour l'agio, quant à lui, « rentre dans la catégorie du pari et du jeu, pour ne pas dire de l'escroquerie et du vol : il est illicite et immoral » (2009a, p. 71) : c'est l'art de s'enrichir sans travailler en s'emparant de la richesse d'autrui. Pourtant, il n'y a aucun moyen d'assurer que l'activité spéculatrice au sein de la société ne se produise que sur cette intention justifiée; tenter de ce faire atteindrait à la nature même de la spéculation, à la liberté individuelle qu'elle incarne.

On constate que dans ce rapport antinomique, Proudhon ne prend jamais la défense de la bourse en tant que telle; c'est la liberté individuelle, appliquée au travail, qu'il défend sous l'aspect positif de la spéculation et qui n'a par conséquent rien à voir avec la spéculation boursière. La bourse ne représente alors qu'une aggravation des contradictions qui affligent toujours le crédit; en ce sens, elle est à la spéculation ce que l'esclavage est au travail : une mise en œuvre erronée d'une idée pourtant réelle.

En tant que contradiction, la bourse « ne se pique ni de patriotisme ni de gloire : elle ne connaît pas le point d'honneur, pas plus que la pitié. [...] La Bourse obéit à d'autres considérations » (2009a, p. 76); elle est cosmopolite et n'a rien à faire de la société, ne se préoccupant que du rapport entre le risque encouru et le bénéfice escompté (2009a, p. 78). Pire encore, bien que la spéculation relève de la liberté, la bourse est liberticide, sans doute plus encore pour Proudhon toutes les autres institutions qu'il critique dans le système des contradictions économiques. Ce sont là, exactement, les reproches qu'adresse Proudhon au monopole dans la *Philosophie de la misère*, un accaparement antisocial et égoïste, fondé sur la liberté individuelle, mais qui la tue faute d'être déterminé par la Justice. Par conséquent, on peut dire que la bourse représente le monopole dans sa forme la plus pure, accentuant son caractère antisocial et l'agio qu'il permet; elle est l'aboutissement de la contradiction que constitue la propriété-vol.

8.3 Conséquences du système des contradictions économiques

Le système des contradictions économiques ne se limite pas à un cumul de contradictions; il constitue un tout synergique, une synthèse contradictoire d'idées mal comprises ou mal fondées, présentant des effets néfastes propres émergeant de sa nature *sui generis*. Ces effets sont politiques et économiques.

8.3.1 Conséquences politiques : du libéralisme à la féodalité moderne

Pour comprendre les conséquences politiques du système des contradictions économiques, il faut revenir à la bourse. On verra alors comment le laisser-faire économique conduit directement à la mort de la liberté pour Proudhon.

La critique de la bourse par Proudhon se produit à la rencontre des « multiples facettes de sa pensée » et du contexte historique particulier marqué par l'échec de 1848 et l'instauration du Second Empire (Bourdeau *et al.*, 2009, p. 6). En effet, avant l'avènement de ce dernier, il n'y a que très peu de mentions de la bourse dans ses écrits (Bourdeau *et al.*, 2009, p. 13); elle ne figure même pas dans le système des contradictions économique tel que décrit en 1846 dans la *Philosophie de la misère*. Les développements politiques et économiques que connaît cette période amènent cependant l'auteur à prendre position sur le sujet, car il perçoit un lien entre

« les événements politiques ou militaires liés à la Guerre de Crimée et l'évolution de la Bourse » (Bourdeau *et al.*, 2009, p. 17; 48). Proudhon produit à ce moment une analyse serrée de l'évolution des cours de la bourse qu'il met en rapport aux décisions politiques liées au conflit (2009a, p. 78-79).

Il se produit à ce moment-là une transformation profonde des méthodes de financement de l'État par le commencement de la souscription publique (Bourdeau *et al.*, 2009, p. 24-25) : pour financer la guerre, l'État emprunte à sa propre population. On passe alors d'une simple forme du crédit à l'utilisation de la bourse, qui engendre une spéculation sur les obligations d'État. Proudhon compare ce procédé à l'émission d'actions par une corporation (2009a, p. 110). En effet, on peut dans ces conditions considérer l'État comme un entrepreneur particulier, riche et puissant du fait qu'il s'appuie sur la société entière, d'où il puise ses moyens, les cours de son crédit montant ou descendant en fonction du cours de ses affaires (2009a, p. 71).

Cela est contradictoire, car l'État n'est pas productif économiquement pour Proudhon, ses dettes sont un capital « consommé » ne générant un intérêt qu'au moyen de l'impôt prélevé sur la création de richesse réelle au sein de la société (2009a, p. 110). La comparaison entre l'État endetté et la corporation émettant des actions prend alors tout son sens, l'achat d'une obligation d'État n'étant concrètement que l'achat d'un droit sur une part du revenu public, un droit qu'on peut ensuite revendre ou racheter et, donc, sur lequel on peut spéculer, comme une action. Le père de l'anarchisme voit par conséquent dans l'accroissement de l'État impérial la cause première du développement boursier et de la financiarisation de l'économie en cours à l'époque (2009a, p. 72; Bourdeau *et al.*, 2009, p. 24). La hausse des impôts est ainsi directement liée à l'agiotage, puisqu'à travers lui, l'État accapare une portion toujours plus grande de la richesse collective pour élargir son champ d'action, lui-même servant de catalyseur à la croissance indéfinie de l'agiotage boursier¹⁵⁶.

Selon Proudhon, la dette publique ne devrait être autre chose qu'un « déversoir assuré des capitaux disponibles » (2009a, p. 71). C'est-à-dire que la puissance publique peut et doit emprunter les capitaux investis dans l'activité économique normale de la société afin de les

¹⁵⁶ Si la critique de l'endettement de l'État et de l'impôt est aujourd'hui fortement associée à la pensée néolibérale, c'est au XIX^e siècle plutôt dans les camps républicain et socialiste qu'on la retrouve (2009a, p. 133, voir NDÉ). Proudhon ne se pose donc pas ici en porte-à-faux avec son milieu ou avec son temps.

garantir quand l'avenir est incertain et qu'on risque de les perdre; il s'agit de faire survivre ces activités en dépit de la crise (2009a, p. 71). La dette publique ne doit par conséquent prendre de l'expansion qu'au fur et à mesure que la situation économique se dégrade. En protégeant de la sorte les richesses particulières au sein de la société, on augmente les liquidités, et par conséquent la capacité d'action de la République afin de lui permettre de faire face à l'adversité, qu'elle soit de nature économique ou autre, comme une catastrophe naturelle ou un conflit armé (2009a, p. 71). À l'inverse, quand la situation s'améliore, l'investissement des capitaux dans l'activité économique de la société est plus avantageux, pour les acteurs particuliers qui les investissent autant que pour la société qui bénéficie d'une meilleure croissance (1983b, p. 94); la dette publique doit diminuer alors que les besoins particuliers deviennent plus importants pour la société que ceux de la puissance publique (2009a, p. 71).

Le fonctionnement contradictoire de l'État, qui se comporte comme une société par actions, a des effets politiques négatifs, soit la collusion entre privilèges économiques et privilèges politiques, une forme de corruption, qui « s'allie fort bien avec la tendance générale du Pouvoir; elle fait partie de ses moyens, elle est un de ses éléments » (1868, p. 65), au point où « on en viendra à faire de la vénalité l'une des prérogatives du Gouvernement. Le titre dévore parce qu'il est organisé pour dévorer » (1868, p. 68). En société inégalitaire, il n'y a pas de République possible : la fonction de l'État est de présider à la consolidation et à l'expansion des privilèges et de l'agiotage, et il ne peut en être autrement (1868, p. 66).

L'autocratie impériale, pourtant, demeure partielle, puisque « la Bourse ne connaît pas de dictateur » (2009a, p. 99). En effet, les cours boursiers montent ou descendent en fonction des besoins politiques de la bourgeoisie financière : « vingt francs de hausse ou de baisse font la légitimité ou l'illégitimité des pouvoirs, déterminent leur stabilité ou leur chute » (2009a, p. 76). La bourse dispose ainsi dans les faits d'un droit de veto politique, ne sachant répondre que oui ou non, « c'est-à-dire hausse ou baisse » (2009a, p. 76). En effet, Proudhon soutient que les cours boursiers, ces « chiffres boursicocrates » (Bourdeau *et al.*, 2009, p. 24), n'évoluent pas en conséquence des décisions politiques, mais bien au contraire qu'ils sont leur cause et leur détermination (2009a, p. 133, voir NDÉ); c'est la bourse qui dicte, et toute la société ne vit maintenant plus que pour la servir :

La puissance nouvelle, la féodalité boursière, a tout envahi, tout remplacé; elle seule a le privilège de soulever les passions, d'exciter l'enthousiasme et la haine, de faire battre les cœurs, de révéler la vie. C'est pour elle que l'armée veille, que la police fonctionne, que l'Université enseigne, que l'Église prie, que le peuple travaille et sue, que le soleil éclaire, que les moissons mûrissent, que tout pousse et fructifie (2009a, p. 103).

Au final, « la Bourse est le monument par excellence de la société moderne. [...] Aucune puissance, ni dans l'Antiquité, ni dans les temps modernes, ne peut se comparer à la sienne » (2009a, p. 75); elle domine toute la société, dont elle se sépare pourtant.

L'expression « féodalité boursière » n'est pas utilisée comme une figure de style ou une périphrase, n'est pas un abus de langage : Proudhon annonce bel et bien un retour aux mœurs féodales, celles de l'Ancien régime, où « la propriété n'est plus qu'une emphytéose » (2009a, p. 107) sous l'autorité cette fois de l'État ou d'une grande corporation, comme autrefois sous celle de l'aristocratie terrienne (2009a, p. 111). C'est la « féodalité industrielle »¹⁵⁷, définie comme une alliance de l'État et du capital menant à la financiarisation, au développement de la société anonyme et de la grande corporation, autant qu'à une étatisation toujours plus grande de l'activité de la société (2009a, p. 62; 105; 138-139). Dans ces conditions, il importe peu à la bourse que le régime politique ait telle ou telle forme, tant qu'il maintient le rythme des affaires, c'est-à-dire de l'agiotage permis par le système des contradictions économiques; c'est le *statu quo* de la nouvelle féodalité (Bourdeau *et al.*, 2009, p. 13-14). Proudhon condamne de manière virulente le régime impérial, bien sûr, mais aussi le comportement de la population française, qui vend ainsi sa dignité et sa liberté contre une rente à quatre ou cinq pourcents (Bourdeau *et al.*, 2009, p. 24-25). En effet, l'auteur considère la souscription publique pour financer la participation française à la guerre de Crimée comme une carte blanche donnée à l'Empereur pour gouverner en dictateur (Bourdeau *et al.*, 2009, p. 24-25), un abandon volontaire par la France de sa dignité et de sa liberté.

Cela a un effet catastrophique sur la cohésion sociale :

On a parlé des crimes de la Terreur, des hontes du Directoire, de l'arbitraire de l'Empire, des corruptions de la Légimité et de la Monarchie Bourgeoise. Comparez donc ces misères avec la

¹⁵⁷ Selon le sujet dont il traite, Proudhon parle de féodalité boursière ou industrielle, mais quelle que soit l'expression qu'il utilise, c'est toujours le même phénomène qu'il décrit : le retour aux mœurs de l'Ancien régime, l'abandon contradictoire de la modernité et de sa morale égalitaire.

dissolution d'une époque qui a pris pour Décalogue la Bourse et ses œuvres, pour philosophie la Bourse, pour politique la Bourse, pour morale la Bourse, pour patrie et pour Église la Bourse! (2009a, p. 65).

Voilà pourquoi la France du 2 décembre, moribonde et incarcérée, n'a plus de morale (1988a, p. 86-87). En effet :

Les faits et gestes de la Bourse ont fait table rase de l'honnêteté commerciale; l'exagération arbitraire, insultante des loyers, la mobilité des tarifs, la fusion des compagnies, les confiscations, expulsions, pour cause d'utilité publique, ont détruit le respect de la propriété, et, ce qui est pire, l'amour du travail dans les cœurs. Nous n'existons plus que par la police, par la force (2009a, p. 61).

Si la Justice ne préside pas aux relations sociales, lorsqu'il n'y a plus de morale, c'est la société elle-même qui se meurt, au risque de se dissoudre.

Comme, lorsque la vie abandonne l'animal, les éléments qui le composent se désagrègent et reviennent à leur état chimique [...] toutes les facultés sociales retournent à l'animalité pure; plus d'opinion, plus de conscience générale, plus de raison publique, plus d'honneur du pays, plus de solidarité des citoyens.

Chacun pense à soi, chacun fait la désagrégation des esprits et des cœurs dont la combinaison formait notre être collectif (2013f, p. 322).

Cela fait de Bonaparte un « maître, régner sur des cadavres!... » (2013f, p. 322), puisque dans ces conditions, l'autoritarisme politique devient la seule sauvegarde contre la dissolution complète de la société. Pour Proudhon, c'est là le comble de la contradiction; et le prix de la contradiction, toujours, est la souffrance : « nous avons manqué à la foi publique; nous sommes fripons et misérables : c'est logique et c'est justice. De telles ruines ne se relèvent que par l'expiation et le temps » (2009a, p. 111).

Il ne s'agit pas ici d'une conséquence de la seule institution boursière, mais bien de l'ensemble du système des contradictions économiques, dont la bourse n'est que l'aboutissement ultime. C'est toute la pensée libérale, contradictoire, quand ce n'est pas simplement corrompue, consciente de faire le mal (2009a, p. 106), qui est responsable de ce retour à la tyrannie :

La théorie de la liberté négative, ou du *laissez faire laissez passer*, qui forme toute la philosophie de l'école [libérale], aboutit forcément à une contradiction. Il est clair, [...] que, si le travail, si l'organisme économique tout entier, après avoir été délivré de ses entraves, est livré ensuite, comme le veulent les disciples de Smith et de Say, aux attractions de sa nature, le travail, après avoir commencé par la liberté, finira par la sujétion. Tôt ou tard, la caste des capitalistes et entrepreneurs [...] se constituera en aristocratie : alors au régime des corporations succédera celui des compagnies en commandite; à la féodalité nobiliaire, la féodalité industrielle (1988c, p. 969).

En faisant fi de la Justice à travers sa défense du laisser-faire économique, la pensée libérale et le système des contradictions économiques qui en découle tuent la liberté, sans autre conséquence politique possible.

8.3.2 Conséquences économiques : la macroéconomie proudhonienne

Les contradictions économiques sont pour Proudhon des violations de la Justice ayant pour conséquence la misère et la souffrance : la Justice étant force universelle agissante, elle est aussi une force économique, ce qui est selon Proudhon démontré par l'économie politique; chaque fois que la Justice est violée, la production est « atteinte » et la richesse diminue (1988a, p. 437). Efficacité et Justice vont ainsi de pair pour le père de l'anarchisme et ne s'opposent en apparence qu'en situation de contradiction. Par conséquent, c'est la société entière qui est atteinte par le système des contradictions économiques et non seulement les classes ouvrières au profit de la grande bourgeoisie. La façon dont Proudhon analyse la circulation de la richesse permettra de bien le voir.

8.3.2.1 La circulation de la richesse : offre et demande globales

Proudhon dénonce constamment l'expansion du paupérisme qu'il observe sous l'effet de la dépossession propriétaire, soit la privation du travailleur d'une partie du produit de son travail. Si cela engendre inégalité, hiérarchie, pauvreté, et, partant, autoritarisme, instabilité et violence, soit tout le « système des contradictions politiques » (1999, p. 74), la société n'est pas encore atteinte dans sa richesse globale; la richesse produite se répartit inégalement, mais elle demeure globalement la même.

Cependant, Proudhon pointe un effet plus difficile à voir de l'échange inégal à savoir le ralentissement du flot de la richesse produite dans la société, à travers le mécanisme de ce

qu'il nomme la circulation (2003e). L'auteur critique les différentes contradictions qu'il voit à l'œuvre dans l'économie de la société moderne en tant qu'injustices, mais aussi parce qu'elles constituent un « obstacle à la production et à l'échange [et une] entrave au commerce » (Bourdeau *et al.*, 2009, p. 11) :

La société moderne reposant sur le fait général et prépondérant de la circulation qui rend solidaires les industries et les fortunes, Proudhon réduit [à l'époque de la Deuxième République] la révolution économique « à un problème de justice commutative, un problème de circulation, de crédit, d'échange ». Comme la propriété individuelle est une entrave à la circulation, en contradiction absolue avec l'engrenage étroit des fonctions productrices qui caractérisent la société moderne, il répète d'emblée qu'elle doit disparaître (Chambost, 2009, p. 75)¹⁵⁸.

C'est là l'un des éléments cruciaux de la critique proudhonienne du capitalisme, qui fait de chaque contradiction qu'il dénonce non pas un élément isolé ayant des effets sur tel ou tel aspect de la vie économique, mais bien la partie d'un ensemble complexe, le système des contradictions économiques, qui atteint la société entière.

La circulation des valeurs produites par le travail constitue selon Proudhon l'élément le plus important de l'augmentation de la richesse : « nous vivons de la circulation. Comme la circulation du sang est la fonction mère et motrice du corps humain, ainsi la circulation des produits est la fonction mère et motrice du corps social » (2003e, p. 132). C'est là une conséquence de la loi de Say, qui veut selon Proudhon que les produits s'échangent contre les produits. Si l'auteur rend cette loi de cette façon, on la formule généralement autrement : « la valeur de l'offre globale de biens produits se décompose en revenus, qui sont intégralement dépensés et suscitent donc une demande globale en valeur qui est *nécessairement* égale à la valeur agrégée de la production : l'offre (globale) crée sa propre demande (globale) » (Deleplace, 2018, p. 89 c'est Deleplace qui souligne). Dans ce contexte, nuire à la circulation des valeurs, c'est-à-dire nuire à l'échange, revient à nuire directement à la production de la richesse puisque cela empêche la formation d'une demande équivalente à l'offre, soit un manque de débouché pour une partie des produits qui ne trouvent pas preneur (1983b, p. 233-234; Proudhon et Bastiat, 1850, p. 80).

¹⁵⁸ Le passage entre guillemets est une citation tirée par Chambost de la *Solution du problème social*.

L'agio constitue une telle entrave à la circulation, puisque l'échange inégal fait en sorte que le prix de vente d'un produit se retrouve plus élevé que le prix de revient, ce qui étouffe l'échange (1983b, p. 233-234). En effet, si le travail est seule source de richesse tout autant que lui seul rend les produits commensurables entre eux, s'il est seule source de la valeur, *un agio, soit un revenu prélevé par le biais de la propriété capitaliste oisive (intérêt, profit, rente, dividende ou autre), représente nécessairement pour la société une charge en sus de la demande globale*. Le prix réel d'un produit, celui correspondant à sa valeur constituée, représente la somme des salaires qui ont été nécessaires à sa production; c'est la théorie de la valeur-travail-incorporé. Pourtant, dans le système des contradictions économiques, le prix représente dans les faits la somme des salaires et de l'agio (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 34). L'agio a donc pour effet d'élever le prix de vente de la production au-dessus de sa valeur réelle (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 148-149). Or, l'agio se répartit par définition inégalement dans la société (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 34). Dans ces conditions, le prix des produits représentant la somme des salaires et de l'agio ne peut être acquitté par les travailleurs dont le revenu n'est constitué que de leur salaire, sans agio; l'agioteur vendant ses produits plus chers qu'ils ne valent, le travailleur ne peut racheter son produit au prix qu'il le vend : il est constamment en déficit, devant réduire sa consommation (1983b, p. 233-234; Proudhon et Bastiat, 1850, p. 34; 155). Conséquemment, « dans la société capitaliste le déficit, soit la misère, est en raison de l'agio » (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 154). C'est la vie chère, que Proudhon dénonce constamment et qui le pousse à défendre le « bon marché » comme l'un des objectifs du socialisme (1868, p. 182-184, 2003e, p. 106). C'est aussi la raison qui le pousse à affirmer que sans la concurrence, tout coûte plus cher, puisqu'il n'y a alors aucune force empêchant un producteur de prélever un agio sur son produit (1983b, p. 177; 185).

Ainsi, si la société produit et distribue en son sein pour 10 en valeurs et que la proportion de l'agio y est de 10 %, cette même société doit racheter pour 11 sa production qui ne vaut pourtant que 10; le travailleur collectif, la société, doit ainsi racheter son produit plus cher qu'elle ne le vend, ce qui est impossible (1983b, p. 241). Par conséquent, pour que l'agio soit réalisé, il faut que les travailleurs « [aient] produit dans l'année comme 10, [mais n'aient] consommé que comme 9. En autres termes, [que] le capitaliste [mange] un travailleur » (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 146).

Ce phénomène est aggravé encore par l'institution boursière, qui non seulement s'assure de la domination future du pays par ses liens avec l'autoritarisme politique, mais plus encore, qui consomme dès maintenant le produit futur du capital à travers la rente qu'elle octroie à ses détenteurs (2009a, p. 110) : le pays se mange à défaut d'avoir encore suffisamment produit pour nourrir ses oisifs. Ceux-ci, en achetant sans produire, c'est-à-dire en acquérant un agio par définition au-delà de la valeur de leur propre travail, s'approprient une part indue de la richesse qui revient pourtant à d'autres. En formulant sa critique de la bourse, Proudhon considère ainsi faire « l'inventaire du *patrimoine aliéné* du peuple [ce qui a] le mérite d'établir nettement l'*objet* révolutionnaire » (cité dans Bourdeau *et al.*, 2009, p. 23, c'est Proudhon qui souligne). Revenant au peuple, ce patrimoine n'est autre que la somme des agios prélevés par les capitalistes à même la richesse collective. Pire encore, de par le caractère illimité de l'intérêt, « la position du travailleur s'aggrave chaque année de plus en plus » (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 146), puisque le manque à gagner s'accroît constamment, de même que la misère du travailleur qui croît en parallèle.

Tout cela déséquilibre le rapport entre offre et demande globales, que Proudhon analyse sous un angle comptable.

8.3.2.2 La comptabilité de l'être collectif

Selon Proudhon, toute la science économique peut être simplement résumée comme étant la comptabilité de l'être collectif, ajoutant que jusqu'alors, les économistes n'ont généralement été que de mauvais comptables, la pensée économique libérale n'étant quant à elle « qu'un plat verbiage sur la tenue des livres » (1983c, p. 176-177). C'est l'être collectif, la société, qui produit par l'entremise de la division du travail en son sein. La production étant une réalité collective, elle peut et doit être comptabilisée à l'échelle collective, la somme des acteurs économiques y participant n'y représentant qu'« autant de comptes particuliers » (1983c, p. 179). Dans ce contexte, la « comptabilité », soit la science économique bien fondée, ne représente que le suivi de la circulation de la richesse au sein de la société.

Or, toute comptabilité s'effectue en deux colonnes : l'une pour les entrées, soit la production, et l'autre pour les sorties, soit la consommation, et ces deux colonnes doivent présenter des sommes égales, puisqu'à l'échelle collective il y a « identité absolue » entre production et consommation, de même qu'entre producteur et consommateur (1983b, p. 77; 92, 1983c, p.

174-175). En effet, pour Proudhon, consommer, c'est toujours produire et « la théorie qui distingue entre consommation *reproductrice* et consommation *improductive*, et qui entend par celle-ci la consommation quotidienne du blé, du vin, de la viande, des vêtements, etc., est fausse » (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 130-131 c'est Proudhon qui souligne); hors de la contradiction, il n'existe aucune consommation improductive :

Dans la société, où l'on a vu que l'identité entre le producteur et le consommateur est complète, le revenu payé à un oisif est comme une valeur jetée aux flammes de l'Etna; de même, le travailleur à qui l'on alloue un salaire excessif est comme un moissonneur à qui l'on donnerait un pain pour cueillir un épi : et tout ce que les économistes ont qualifié de *consommation improductive* n'est au fond qu'une infraction à la loi de proportionnalité (1983b, p. 82).

Ainsi, seules les entorses à la constitution de la valeur sont à même d'engendrer une consommation improductive. Dans ces conditions, il n'y a pas de surplus, pas de marge de profit possible, et l'activité économique est un jeu à somme nulle, ce qui interdit tout agio. De fait, la production de la société étant un tout limité et quantifiable, tout acteur accaparant plus que sa part à travers un échange inégal prend sur la part d'au moins un autre acteur (1983b, p. 233-234) : « il y a, comme je l'ai dit tant de fois, erreur et malversation dans les comptes, falsification dans les écritures de la société. De là le luxe mal acquis des uns, la misère croissante des autres » (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 137). Sous cet angle, l'agiotage ne constitue ni plus ni moins qu'un détournement de valeur, une écriture erronée, voire frauduleuse dans la comptabilité de la société, une contradiction : des valeurs sont ajoutées à des « comptes particuliers » où elles ne devraient pas se trouver, alors que d'autres comptes s'en retrouvent dépourvus. De là, « toute erreur dans la justice commutative est une immolation du travailleur, une transfusion du sang d'un homme dans le corps d'un autre homme » (1983b, p. 98).

C'est le vol, ici expliqué en termes macroéconomiques, et qui, de là, affecte négativement la circulation. En effet, si consommer, c'est produire, la consommation ne constitue pas la fin du cycle économique, mais une de ses étapes se répétant infiniment en succession (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 130). La raison en est que le produit d'un producteur devient nécessairement le capital d'un autre après échange (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 130-131). Par capital, Proudhon entend ici les biens de production : un marteau constitue ainsi le produit de son fabricant, mais le moyen de production de son acheteur. C'est aussi le cas des

produits de consommation courante, puisque le travailleur qui consomme pour assurer son bien-être, même pour se divertir, régénère par le fait même sa capacité à produire encore le lendemain (2009b, p. 349-350). « La consommation est donc toujours production; il suffit, pour cela, que le consommateur travaille. Ce mouvement, une fois commencé, se perpétue à l'infini » (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 133). Ce mouvement qui transforme production en consommation, puis consommation en production, produit en capital, puis capital en produit, ce mouvement n'est autre que le cycle économique lui-même, la circulation de la richesse, du « sang » dans l'organisme que constitue la société; c'est l'activité réelle et spontanée de la société, sa vie. C'est pour cette raison que Proudhon entretient « le rêve d'une circulation plus grande du capital » (Bourdeau *et al.*, 2009, p. 18).

Tout produit échangé est donc capital selon le point de vue; le capital n'est pas chose en soi, mais un rapport entre les choses (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 131). Ce rapport, c'est l'un des points de vue participant à l'échange, puisque c'est ainsi que le produit d'un particulier devient capital pour un autre (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 134) :

Cela veut dire que le Produit, pour devenir Capital, doit avoir passé par une évaluation authentique, avoir été acheté, vendu, apprécié, son prix débattu et fixé par une sorte de convention légale. En sorte que l'idée de capital indique un rapport essentiellement social, un acte synallagmatique, hors duquel le produit reste produit (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 132).

Tout produit doit être échangé pour devenir capital, de la même manière que tout produit doit être échangé pour devenir une valeur, puisqu'un produit ne s'écoulant pas n'est qu'une perte, une non-valeur. C'est par conséquent la valeur comme phénomène social qui permet l'établissement du produit en tant que capital (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 132). Le travail étant seul créateur de richesse, toute théorie qui attribue une productivité propre au capital n'est qu'une fiction servant à justifier l'agio, la « cause immédiate, unique, de l'inégalité des fortunes, et de l'accumulation incessante des capitaux dans un petit nombre de mains » (1983b, p. 45-46; Proudhon et Bastiat, 1850, p. 80). Le rôle du capital dans le progrès de la richesse se limite à sa circulation, qu'on ne peut dès lors distinguer de la circulation de tout produit (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 53).

Tout ceci fait en sorte qu'à l'échelle de la société, « la distinction n'existe pas : il y a identité entre le capital et le produit, de même qu'entre le produit net et le produit brut » (Proudhon et

Bastiat, 1850, p. 134), c'est-à-dire que la société produit ce qu'elle consomme et consomme ce qu'elle produit, sans surplus ni marge de profit possible. Proudhon soutient en effet que les notions de produit net et de produit brut n'ont de sens qu'au regard d'une activité particulière : prise dans son ensemble, l'activité économique de la société ne peut quant à elle dégager de surplus (1983b, p. 227-229); c'est un jeu à somme nulle et la société ne peut acheter à 11 ce qu'elle a produit comme 10. Dans ces conditions, un échange inégal introduit un déséquilibre, soit une inégalité entre les deux colonnes du livre comptable de la société, dont les sommes respectives ne correspondent alors plus, une erreur de compte objectivement identifiable (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 187-188).

Seule la constitution de la valeur permet d'équilibrer la comptabilité collective, alors conforme à la Justice (1983c, p. 179-180); autrement, on tombe dans l'erreur comptable, voire carrément la malversation et la falsification lorsque l'agio est sciemment recherché, quand l'erreur devient vol conscient, utilisé à des fins égoïstes.

Voilà donc ce qui fait que richesse et pauvreté sont corrélatives, inséparables, non seulement dans l'idée, mais dans le fait; voilà ce qui les fait exister concurremment l'une à l'autre, et qui donne droit au salarié de prétendre que le riche ne possède rien de plus que le pauvre, dont celui-ci n'ait été frustré (1983b, p. 234).

Voilà la vraie nature du vol, qui n'est pas qu'un phénomène entre particuliers, ni même entre classes, mais bien aussi, et surtout, un fait macroéconomique, social, frappant l'être collectif en entier, dans sa « comptabilité », ce qui nuit à la circulation de la richesse (1983b, p. 90-91). Cela fait en sorte d'interdire, en fait et en droit, toute prétention particulière au profit ou à l'excédent, puisque cela revient, sauf en cas d'innovation, à un bris de proportionnalité dans la comptabilité de la société (1983b, p. 91); tant qu'existe l'agio, « la société se dévore elle-même » (2009b, p. 320-333), individuellement autant que collectivement.

8.3.2.3 Entrave à la circulation et surproduction : le capitalisme en crise

Dans ces conditions de déséquilibre où le prix de la majorité des produits ne concorde pas avec leur valeur réelle, les crises économiques sont inévitables (1983b, p. 235; 241). Autrement dit, la loi de Say, qui veut que l'offre globale crée sa demande globale, est ineffective sans la constitution de la valeur : les travailleurs ne touchant pas d'agio ne

pouvant racheter la totalité de leur production, les industries ne vivant pas du luxe de la bourgeoisie ne peuvent écouler toute leur production; c'est le fameux manque de débouché (1983b, p. 233-234).

De là, c'est l'ensemble de la société qui est touchée, puisque toutes « les industries sont sœurs » (1999, p. 162); c'est-à-dire que la réduction du pouvoir d'achat des producteurs de certains secteurs de l'économie entraîne une baisse globale de la demande dans la société, ce qui atteint nécessairement les autres secteurs : « si le producteur gagne moins, il achètera moins » (1983b, p. 163). C'est la crise, qui se définit par l'arrêt de la circulation, une « situation douloureuse, que l'on exprime en disant que le capital *engagé* ne se dégage plus » (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 133 c'est Proudhon qui souligne). Il suffit que la circulation soit entravée à un moment ou à un autre du cycle économique pour que l'ensemble du moteur étouffe, que la circulation ralentisse, voire cesse complètement dans tout le corps social. On se retrouve alors dans la situation absurde d'une crise de surproduction alors même qu'une partie significative de la population n'a pas de quoi se nourrir et se loger convenablement (1983b, p. 163).

Dans une telle situation, la société réduit encore sa production (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 155), ce qui prive une nouvelle partie des travailleurs de tout ouvrage, de tout salaire. En effet, la « caste des capitalistes » est souveraine sur ses capitaux, soit sur les instruments de production dont dispose la société, et par conséquent leurs produits; ayant peur de produire en perte, elle fait cesser le travail et la circulation, quitte à faire mourir la classe la plus nombreuse (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 80). C'est pour cette raison que « le privilège de la production est une perte réelle pour la société » (1983b, p. 180) et que l'agio est une « interdiction de la vie, obstacle à la formation des capitaux, comme des subsistances » (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 155); pour augmenter sa part de richesse, l'agioteur réduit la taille globale de cette dernière : il s'enrichit en appauvrissant la société. Un tel remède ne fait ainsi qu'aggraver la maladie : si une réduction de la main-d'œuvre engendre en théorie une augmentation des échanges de par la réduction des prix qu'elle permet, cela représente surtout une « restriction du marché; puisque si le producteur gagne moins, il achètera moins » (1983b, p. 163).

L'économie financière représente encore une fois l'aboutissement de tout le système des contradictions économiques en la matière. On se souvient par exemple que l'idée du crédit

émerge pour faire face au manque de débouché. Pourtant, comme on l'a vu, il ne fait qu'aggraver la concentration du capital en un petit nombre de mains, puisqu'il faut déjà posséder un capital pour pouvoir emprunter. Pire encore, l'activité boursière fait fuir le numéraire de l'activité économique réelle, au point où le commerce, l'agriculture et l'industrie ne trouvent plus crédit, la monnaie allant se perdre dans l'action militaire contre promesse de rente future (Bourdeau *et al.*, 2009, p. 24-25) : c'est la financiarisation, l'abandon de l'activité productrice pour la spéculation boursière. Parallèlement à cette baisse de production réelle, le crédit permet l'émission d'une quantité infinie de monnaie n'étant pas adossée à des valeurs réelles. Baisse de la production et augmentation de la quantité de monnaie en circulation, le déséquilibre ne fait que se creuser et la multiplication sans fin de ces valeurs fictives mène directement la société à la faillite (1983c, p. 186-187). La bancocratie n'est ainsi selon Proudhon que le gouvernement de la banqueroute (1983c, p. 191).

Pour résumer, dans le système des contradictions économiques :

Les biens ne sont pas produits pour satisfaire la consommation des producteurs, mais pour être vendus et augmenter les profits. Loin d'ajuster harmoniquement les produits et les débouchés comme le croit le credo libéral, le marché concurrentiel, en l'absence de toute régulation, soumet le circuit économique aux effets pervers du « droit d'aubaine » qui pousse toujours le propriétaire à augmenter la valeur ajoutée non rémunérée résultant du travail collectif. Soit le capitaliste thésaurise en accumulant sans investir, mais alors émerge le risque de sous-production; soit il investit, mais en rognant sur le coût du travail pour faire baisser les salaires ouvriers et maximiser ses profits. La baisse du pouvoir d'achat provoque une crise de sous-consommation, laquelle déclenche une crise de surproduction de par l'inexistence d'une demande effective solvable : ainsi s'enchaîne le cycle des crises économiques (Damien, en présentation de Proudhon, 2009b, p. 40-41).

Ainsi, un écart entre le coût de production et le prix de vente engendre une friction qui freine l'activité économique de la société, provoquant l'« encombrement » (une surproduction ou une sous-consommation, selon le point de vue), cause des crises économiques (1983b, p. 235). Tant qu'existera l'agio, c'est-à-dire tant que l'antinomie de la valeur ne sera pas synthétisée par sa constitution, tant que la Justice ne sera pas mise en application, la société demeurera dans cet état de déséquilibre entre offre et demandes globales, source des crises cycliques que connaît le capitalisme : « sans droit, la crise ne finit pas » (2009a, p. 63). L'antinomie irrésolue de la valeur engendre une double contradiction : d'abord un partage

inégal de la richesse, puis un ralentissement de l'activité économique, en lui-même une diminution de la richesse de la société.

8.3.2.4 Sortie de crise

Le capitalisme, générateur perpétuel de crises, est « paralysé » par ses propres contradictions : « la crise, en un mot, c'est la Féodalité industrielle : ne cherchez point ailleurs la cause de cette gêne universelle, endémique, incurable » (2009a, p. 111). Cela en fait un système « impossible » condamné à disparaître sous les pas du progrès (Gaillard, 2004, p. 25). Pourtant, le système des contradictions économiques ne disparaîtra pas de lui-même, simplement au gré de la conjoncture, mais persistera tant et aussi longtemps qu'on ne s'attaquera pas à ses causes (2009a, p. 111).

La prévoyance à cet égard sera d'autant plus efficace que la constitution économique du pays se rapprochera davantage de l'égalité mutuelliste, de la vraie démocratie. Dans le cas contraire, le mal produit par les sinistres sera en proportion directe de la hiérarchisation des fortunes; et comme chaque époque, chaque année, chaque saison a sa part de calamités, on peut dire que, dans une mesure plus ou moins grande, la force majeure et ses coups imprévus doivent être imputés à la mauvaise économie (2009a, p. 106).

On peut faire ici, il me semble, un parallèle avec la pensée de Nicolas Machiavel. Si pour ce dernier, la virtuosité (*virtù*) politique peut en venir à exercer un certain contrôle sur la fortune (le hasard), c'est la même chose pour Proudhon au plan économique : une société bien ordonnée au plan économique sait faire face aux aléas de la vie; il n'y a pas à se plaindre de la mauvaise fortune, il faut exercer notre virtuosité, c'est-à-dire organiser l'activité économique de la société en fonction de ce que nous apprend la science.

Il n'y a plus à reculer, il faut que cette situation ait une issue; et il n'y en a que deux possibles : — ou le triomphe du système, c'est-à-dire l'expropriation en grand du pays, la concentration des capitaux, du travail sous toutes ses formes, l'aliénation de la personnalité, du libre arbitre des citoyens au profit d'une poignée de croupiers insatiables; — ou la liquidation (2009a, p. 104).

Il n'existe donc que deux options : la liquidation, soit le passage au mutuellisme, ou la banqueroute. Vouloir maintenir l'existence de l'agiotage :

C'est de vouloir que dans la société le produit net soit en excédant [sic] du produit brut, de créer continuellement un capital fictif, une richesse nominale, une dépense non précédée de recette, un actif introuvable; c'est, en un mot, de supposer l'impossible, et comme conséquence, de faire affluer sans cesse la richesse des mains de ceux qui produisent, et qui, d'après la fiction, *reçoivent crédit*, aux mains de ceux qui ne produisent pas, mais qui, d'après la même fiction, *donnent crédit* : ce qui est trois ou quatre fois contradictoire (1983c, p. 186).

Il n'est par conséquent aucun juste-milieu, aucun compromis possible, ce qui ne serait encore qu'une contradiction. Pour Proudhon, le capitalisme n'est pas réformable : il faut instaurer la Justice, soit l'échange égal. Autrement, le système des contradictions économiques perdurera avec tout son cortège de malheurs et de misères.

Néanmoins, Proudhon est optimiste sur la possibilité de parvenir à l'échange égal. En effet, sa critique de la pensée économique libérale amène l'auteur à s'élever constamment contre le fatalisme de celle-ci, qui veut que l'état actuel du monde, l'injustice, soit naturel et inévitable : « le vice radical de l'économie politique, consiste, en thèse générale, à affirmer comme état définitif une condition transitoire » (1983b, p. 53). De là, il affirme que l'économie « politique » n'a en fait rien de politique parce que l'action collective et la Justice n'y tiennent aucun rôle, la liberté humaine s'y limitant à la liberté de l'individu face au hasard des choses (1988a, p. 555-556). S'il y a bel et bien une fatalité chez l'auteur, définie par les formes mêmes de l'univers, celle-ci ne nous condamne pas à la misère, à l'injustice et à la guerre, au contraire.

Les lois de l'économie, publique et domestique, sont, par leur nature objective et fatale, affranchies de tout arbitraire humain; elles s'imposent inflexiblement à notre volonté. En elles-mêmes, ces lois sont vraies, utiles : le contraire impliquerait contradiction. Elles ne nous paraissent nuisibles, ou, pour mieux dire, contrariantes, que par le rapport que nous soutenons avec elles (1988a, p. 440).

De fait, ce sont des rapports que nous entretenons au sein de la société qu'émerge un résultat collectif. En réorganisant ces rapports, il est possible de changer le résultat, l'état de la société. Conséquemment, le système des contradictions économiques, de même que la misère qu'il engendre, ne peuvent être des fatalités. La possibilité d'un progrès salvateur existe bel et bien.

Quelle sera la formule de cette équation?

Déjà il nous est permis de l'entrevoir : ce doit être une loi *d'échange*, une théorie de mutualité, un système de garanties qui résolve les formes anciennes de nos sociétés civiles et commerciales, et satisfasse à toutes les conditions d'efficacité, de progrès et de justice qu'a signalées la critique; une société non plus seulement conventionnelle, mais réelle; qui change la division parcellaire en instrument de science; qui abolisse la servitude des machines, et prévienne les crises de leur apparition; qui fasse de la concurrence un bénéfice, et du monopole un gage de sécurité pour tous; qui, par la puissance de son principe, au lieu de demander crédit au capital et protection à l'État, soumette au travail le capital et l'État; qui, par la sincérité de l'échange crée une véritable solidarité entre les peuples; qui, sans interdire l'initiative individuelle, sans prohiber l'épargne domestique, ramène incessamment à la société les richesses que l'appropriation en détourne; qui, par ce mouvement de *sortie* et de *rentrée* des capitaux, assure l'égalité politique et industrielle des citoyens, et par un vaste système d'éducation publique, procure, en élevant toujours leur niveau, l'égalité des fonctions et l'équivalence des aptitudes; qui, par la justice, le bien-être et la vertu, renouvelant la conscience humaine assure l'harmonie et l'équilibre des générations; une société, en un mot, qui, étant tout à la fois organisation et transition, échappe au provisoire, garantisse tout et n'engage rien (1983d, p. 160-161).

Il ne s'agit rien de moins que d'abolir le système des contradictions économiques et le système des contradictions politiques en entier, ces deux formes sociales allant de pair.

En effet, l'échange égal est absolument nécessaire à l'établissement de la liberté :

Pour que la loi du travail, l'égalité dans l'échange, s'accomplisse sincèrement, il faut que les contradictions économiques soient toutes résolues; ce qui signifie, relativement à la question qui nous occupe, que hors de l'association, la liberté du commerce n'est toujours que la tyrannie de la force (1983c, p. 88).

Ainsi, « si l'égalité dans le commerce était réalisée, un nouveau progrès, un progrès immense serait accompli vers l'égalité des fortunes. Mais en persévérant dans cette direction égalitaire, que deviendrait tout à l'heure la hiérarchie, le système de subordination et d'autorité? » (1988a, p. 460). La réponse est simple : il ne serait plus rien; la contradiction autoritaire, dont le rôle historique a été de préserver la société avant que le progrès permette de bien saisir l'idée de Justice, n'a plus de fonction une fois celle-ci correctement mise en œuvre :

Il est évident, en effet, que si, par une simple déduction de l'idée de Justice telle que nous l'avons précédemment définie, les hommes peuvent être faits égaux et maintenus libres, l'esprit des mœurs et des lois est changé de fond en comble. Plus de subordination de l'homme à l'homme, par conséquent

plus de hiérarchie, plus d'Église, plus de dogme, plus de foi, plus de raison transcendante. Toutes ces choses n'ayant de raison d'être que dans la nécessité présumée de faire prévaloir, soit par la religion, soit par la force, la société contre l'égoïsme, elles disparaissent dans un système où le droit, devenu adéquat à la liberté, trouve sa garantie dans la conscience, où la maxime de Justice ne peut tarder par conséquent de paraître identique à la maxime de félicité elle-même (1988, p. 445).

Le progrès dans l'activité économique de la société par la mise en œuvre de la Justice à travers l'échange égal est nécessaire au progrès politique, soit l'établissement de la liberté et de la paix. Il n'y a pas d'autre option pour y parvenir, « car l'ordre dans la société s'établit sur les calculs d'une justice inexorable [...] l'égoïsme est plus fort, et la loi de sévérité, la fatalité économique, est seule capable de le dompter » (1983b, p. 82). Inutile, voire nuisible de faire appel au dévouement communiste ou religieux, pas plus qu'il ne faut céder à « la mystification du libre échange » sous laquelle « les économistes, conservateurs du privilège » tentent d'étouffer la vérité (1988a, p. 460). Il nous faut simplement progresser, établir la Justice dans la société par la constitution de la valeur. En somme, Proudhon pose le choix qu'on a plus tard formulé comme suit : « *socialisme ou barbarie* »...

Voilà où nous mène le chemin parcouru jusqu'ici : la pensée proudhonienne appelle nécessairement à l'abolition du capitalisme. Voyons maintenant ce que l'auteur entrevoit comme système de remplacement, le mutuellisme.

CHAPITRE NEUF

LE MUTUELLISME

Proudhon critique les contradictions qu'il perçoit dans les grandes catégories économiques; ce sont ces contradictions qu'il aspire à abolir, non les catégories elles-mêmes, qu'il considère comme naturelles et non propres au capitalisme (Gaillard, 2004, p. 25). Au plan économique, le fil conducteur qui donne forme à ces contradictions, c'est la notion d'échange inégal, qui constitue « un principe analytique de l'exploitation, [mais] aussi un principe de réorganisation sociale » (Dardot et Laval, 2015, p. 224). C'est sur ce principe en entier que repose le projet d'organisation économique de Proudhon, ou plutôt, sur son contraire, l'échange égal (Jourdain, 2009, p. 83), qui émerge logiquement de la critique du premier.

Ce projet de société, l'auteur en parle en usant de différents termes, selon les cas, parfois sur une même page (voir par exemple 1865, p. 191) : « socialisme, démocratie ouvrière, mutuellisme » (Collectif, 1997, p. 32); organisation mutuelle, mutualité, mutualisme (1865, p. 191); « République industrielle » (Bourdeau *et al.*, 2009, p. 5), « démocratie industrielle » (2009a, p. 111), ou encore « la vraie démocratie » (2009a, p. 106). C'est sous le nom de mutuellisme que j'y référerai ici, l'expression la plus usuelle dont l'origine est le nom du principal groupe socialiste de Lyon dans les années 1840 : *Les mutuellistes* (Chambost, 2009, p. 42; Woodcock, 2019, p. 118). Il s'agit d'une organisation clandestine menée par des acteurs de la révolte des canuts, à laquelle Proudhon participe pendant un temps (Woodcock, 2019, p. 117-118). À l'époque, Lyon foisonne d'activité socialiste, mais c'est des *Mutuellistes* que Proudhon se sent le plus proche, tant du point de vue des idées que du statut social, ceux-ci étant tous travailleurs manuels (Woodcock, 2019, p. 117). C'est d'ailleurs la seule organisation clandestine à laquelle il participera de toute sa vie (Woodcock, 2019, p. 118).

La théorie n'a de validité pour Proudhon qu'en cela qu'elle suit « pied à pied » l'expérience; on découvre les idées par l'observation de la réalité empirique (1983b, p. 139-140). Il en va

de même du mutuellisme; l'auteur ne formule pas des propositions économiques abstraites ou « utopiques » (au sens où Proudhon l'entend), mais s'inspire plutôt pour ce faire de pratiques ouvrières concrètes qu'il observe à l'œuvre dans la France d'alors, un fait qu'il invoque comme preuve de validité et de légitimité (1865, p. 5-8; 80-88, 1868, p. 90-95). Ainsi, le mutuellisme « c'est la pensée collective, délibérée en conseil », l'idée qui émerge des classes ouvrières elles-mêmes (1865, p. 71-75). C'est à partir de ces pratiques, analysées à l'aune de son propre cadre théorique, qu'il décrit l'idée et les formes du mutuellisme (1865, p. 100).

La théorie de ce système est l'« économie sociale », soit la véritable science économique, celle qui doit organiser les matériaux rassemblés par l'économie politique libérale en fonction de la Justice. Cette science joint en une synthèse les prétentions scientifiques amORAles de l'économie politique libérale et les aspirations socialistes à la Justice, justifiées mais jusqu'alors sans fondement objectif (1983b, p. 36; 54). Reposant sur la notion d'échange égal, le mutuellisme est « à la fois simple et complexe : simple quant à 'l'idée' qui est aussi un principe élémentaire de morale : la mutualité. Complexe quant aux nombreux équilibres et relations qu'il établit entre producteurs, entre producteurs et consommateurs » (Collectif, 1997, p. 39). C'est le monde que Proudhon entend construire entre la propriété et la communauté¹⁵⁹ (1983d, p. 161); le projet qui traverse l'entièreté de son œuvre (Bourdeau *et al.*, 2009, p. 5-6); « celui d'une société égalitaire, dont les membres sont répartis entre de grandes fonctions harmonieusement coordonnées les unes avec les autres » (Chambost, 2009, p. 40). Pour Proudhon, ce projet doit permettre de mettre de l'ordre dans la société, abolir la misère et accomplir la Justice (1988a, p. 456), c'est-à-dire permettre « l'unité sociale du genre humain » (1865, p. 94). Ce projet, enfin, permet d'accomplir les visées de la Révolution française (1865, p. 116, 2009a, p. 64), une révolution qui n'a été faite qu'à moitié parce qu'elle ne s'est préoccupée que du politique, délaissant par là l'économie (Woodcock, 2019, p. 133) :

À la place de cette inégalité systématique, créée par l'orgueil et la force, consacrée par tous les sacerdoceS, la Révolution affirme, comme propositions identiques : 1° l'égalité des personnes; 2° l'égalité politique et civile; 3° l'égalité des fonctions, l'équivalence des services et des produits, l'identité de valeur, l'équilibre des pouvoirs, l'unité de la loi, la communauté de juridiction; d'où résulte, sauf ce que les facultés individuelles, s'exerçant en toute liberté, peuvent y apporter de modifications; 4° l'égalité des conditions et des fortunes (1988a, p. 442).

¹⁵⁹ « Entre la propriété et la communauté, je construirai un monde » (2003d, p. 120).

Cette affirmation révolutionnaire a donné la formule permettant l'application de la Justice dans l'activité économique de la société moderne et la loi d'équilibre de l'ordre économique; cette activité a « virtuellement » changé (1988a, p. 444), en attendant de changer en fait par la mise en œuvre du projet mutuelliste.

Le projet mutuelliste est déjà présent à l'esprit de Proudhon avant 1848 (Gaillard, 2004, p. 32). Ainsi, « au moment de la rédaction des *Contradictions économiques*, Proudhon jette [...] dans ses carnets de très nombreuses notes qui composent une théorie déjà assez aboutie du mutuellisme, sous le titre *Association* » (Chambost, 2009, p. 43, c'est Chambost qui souligne). Néanmoins, le projet prend une forme plus développée sous le Second Empire (Bourdeau *et al.*, 2009, p. 10). En effet, jusqu'au début des années 1850, le projet économique proudhonien insiste surtout sur une réforme bancaire visant à « démonétiser le numéraire [...] par la généralisation de la lettre de change » gagée sur le travail, à travers une socialisation de la Banque de France (Bourdeau *et al.*, 2009, p. 11). C'est l'approche monétaire et la monnaie fiduciaire dont il a été question au précédent chapitre. Il s'agissait alors de « combattre le capitalisme par un libre-échange débarrassé des rentes, des sinécures et des monopoles » (Bourdeau *et al.*, 2009, p. 12), ce qui devait assurer l'accès au capital pour tous les travailleurs. Par la suite, le sujet de la « commandite ouvrière », soit l'appropriation des grandes entreprises par les classes ouvrières, devient central au mutuellisme (Bourdeau *et al.*, 2009, p. 12-13).

Quels sont donc « les principes de l'économie républicaine, fort différents de ceux du *Contrat social* » (2009a, p. 64)¹⁶⁰? « La formule de cette Révolution est [...] dans l'ordre économique, l'organisation de la circulation et du crédit, soit l'absorption de la qualité de capitaliste dans celle de travailleur » (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 25)¹⁶¹. C'est de cette manière qu'il est possible de dépasser l'antinomie existant entre travail et capital (Damien, en présentation de Proudhon, 2009b, p. 39), permettant ainsi d'abolir les contradictions que sont la bourgeoisie et le prolétariat, en faisant en sorte que tout producteur soit à la fois l'un et l'autre (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 146-147).

¹⁶⁰ Si Proudhon critique Rousseau au sujet de l'État, « la démonstration du Genevois fait surtout l'impasse sur la question économique et sociale — de “cette foule de rapports qui, bon gré mal gré, constituent l'homme en société perpétuelle avec ses semblables, Rousseau ne dit mot : sa théorie est de la plus parfaite insignifiance” » (Chambost, 2009, p. 184, citant Proudhon, 1868, p. 120).

¹⁶¹ « L'absorption du pouvoir dans la société » : c'est le fédéralisme présenté au chapitre six.

Comme la notion d'échange inégal sous-tend toute la critique proudhonienne du capitalisme, celle d'échange égal fonde toute l'idée mutuelliste (Jourdain, 2009, p. 83). Il ne saurait en être autrement, puisque c'est la valeur qui constitue la « pierre angulaire de l'édifice économique » (1983b, p. 58) : l'incompréhension de ce qu'est la valeur permet l'échange inégal et de là engendre tout un système de contradictions économiques. À l'inverse, la valeur constituée bien comprise permet l'établissement de nouveaux rapports sociaux à travers l'échange égal. C'est donc par là qu'il faut commencer. À travers cette présentation, je traiterai de la concurrence et du « marché » mutuelliste, de même que de l'économie financière mutuelliste, de la sécurité sociale et de la mise en œuvre de la liberté dans l'économie.

9.1 L'échange égal, ou mutualité : marché, constitution de la valeur et Justice

L'échange égal, l'échange mutuel, ou encore simplement, la mutualité; Proudhon, philologue de formation, ne choisit pas ce terme au hasard :

Le mot français *mutuel*, *mutualité*, *mutuation*, qui a pour synonyme *réciproque*, *réciprocité*, vient du latin *mutuum*, qui signifie prêt (de consommation), et dans un sens plus large, échange. On sait que dans le prêt de consommation l'objet prêté est consommé par l'emprunteur, qui n'en rend alors que l'équivalent, soit en même nature, soit sous toute autre forme. Supposez que le prêteur devienne de son côté emprunteur, vous aurez une prestation mutuelle, un échange par conséquent : tel est le lien logique qui a fait donner le même nom à deux opérations différentes (1865, p. 90).

La mutualité, c'est donc l'échange égal, l'idée qui préside à cette pratique concrète que l'auteur espère voir se développer; c'est l'aboutissement logique et inévitable des conceptions que se fait Proudhon de la Justice à travers sa théorie de la valeur : tout produit vaut ce qu'il coûte, le prix devant être égal aux frais de production.

Deux produits non similaires devant être échangés, l'échange doit se faire en raison des valeurs respectives, c'est-à-dire des frais que chaque produit coûte.

Par frais de production ou *prix de revient* on entend en général la dépense en outils et matières premières, la consommation personnelle du producteur, plus une prime pour les accidents et non-valeurs dont est semée sa carrière, maladies, vieillesse, paternité, chômages, etc. (1988a, p. 459-460).

Voilà concrètement la valeur constituée d'un produit, qui n'est autre chose, au fond, que son prix de revient et hors de laquelle l'agiotage est inévitable (1868, p. 241). On note, et c'est là d'une très grande importance, que le prix d'une marchandise est composé : du revenu du travail, soit la consommation normale du travailleur, déterminée par le contexte social-historique et incluant l'entretien de sa famille; de ses frais de production, c'est-à-dire du prix dont il doit s'acquitter auprès des autres producteurs pour acquérir ses moyens de production, définis chez eux exactement de la même manière que pour lui-même; et de ce qu'on pourrait nommer une prime d'assurance, un surplus qu'il est légitime d'exiger afin de se préparer à faire face aux impondérables et qui ne constitue par conséquent pas un agio¹⁶². À cette condition, les produits valent ce qu'ils coûtent et s'échangent contre les produits; c'est la mise en œuvre de l'interprétation radicalement égalitaire que fait Proudhon de la théorie de la valeur-travail-incorporé et de la loi de Say.

Ce principe posé, il me faut décrire l'échange mutuel dans son contexte institutionnel, le « marché » mutuelliste. Si Proudhon ne traite pas du marché à proprement parler, l'un des éléments du système des contradictions économiques recouvre à lui seul en grande partie le concept : la concurrence.

9.1.1 Concurrence et Justice : la constitution de la valeur

La concurrence, qui prend la forme d'une guerre entre les travailleurs libres, est aussi la médiation entre valeur d'utilité et valeur d'échange permettant la formation de la valeur constituée; elle est par conséquent un rapport social nécessaire à l'émergence de la Justice (1983b, p. 71), c'est-à-dire que c'est elle qui garantit qu'un prix soit conforme à la valeur constituée. Plus encore, la concurrence « se rencontre partout où il y a vendeur et acheteur, partout où il existe distinction de parties, échange, société. Bien loin qu'elle produise nécessairement la lutte, c'est sur elle que repose la société elle-même » (2009a, p. 116). De fait, il y a concurrence dès lors qu'il y a division du travail et liberté. C'est encore une fois l'opposition entre les forces qui fait la vie, la distinction des êtres entre eux qui permet les liens qu'ils entretiennent; pour qu'il existe une société, il faut qu'il y ait des parties constituantes distinctes les unes des autres s'opposant dans le cadre de rapports antinomiques, ce qui n'engendre pas de contradictions si ces rapports sont déterminés par la Justice. Dans

¹⁶² La forme exacte de cette prime sera présentée dans la section 9.4 portant sur la sécurité sociale.

ces conditions, « la concurrence et l'association s'appuient l'une sur l'autre; elles n'existent pas l'une sans l'autre; bien loin de s'exclure, elles ne sont pas même divergentes. Qui dit concurrence, suppose déjà but commun; la concurrence n'est donc pas l'égoïsme » (1983b, p. 206). De fait, toute société étant formée de familles (des communautés) et d'ateliers (des êtres sérieux nécessairement en concurrence dès lors qu'ils sont libres), la série sociale constitue à la fois un rapport d'association et de concurrence (1983b, p. 206). Par conséquent :

Considérée dans sa signification propre et dans sa tendance, elle [la concurrence] est le mode selon lequel se manifeste et s'exerce l'activité collective, l'expression de la spontanéité sociale, l'emblème de la démocratie et de l'égalité, l'instrument le plus énergique de la constitution de la valeur, le support de l'association. Comme essor des forces individuelles, elle est le gage de leur liberté, le premier moment de leur harmonie, la forme de la responsabilité qui les unit toutes et les rend solidaires (1983b, p. 215).

Responsabilité et liberté, c'est-à-dire dignité, de même que société; comme idée, la concurrence s'inscrit pleinement dans la Justice. C'est la raison pour laquelle la Justice « a pour garantie et sanction la responsabilité du producteur » (1983b, p. 77). C'est une entrave à la liberté et une atteinte à sa dignité que de le déresponsabiliser de son œuvre, un bris de Justice qu'on nomme l'aliénation (1983c, p. 280-281).

Pourtant, dans l'état contradictoire actuel de la société, l'agiotage fausse le processus concurrentiel; la concurrence n'est pas libre, ce qui empêche dans les faits la constitution de la valeur et induit un résultat injuste (1983b, p. 190; Proudhon et Bastiat, 1850, p. 147-148). Cela pose problème, puisque la concurrence est nécessaire à la constitution de la valeur, alors que sans cette dernière, la concurrence produit un résultat injuste. Comment alors établir la Justice?

« La valeur parvient à sa détermination positive par une suite d'oscillations entre l'*offre* et la *demande* » (1983b, p. 103), c'est par leur confrontation concurrentielle qu'il nous est possible de découvrir la valeur constituée d'un produit utile (1983b, p. 71; 180). « Tant qu'un produit n'est donné que par un seul et unique fabricant, la valeur réelle de ce produit reste un mystère » (1983b, p. 180) : elle n'est pas « faite ». « Des meubles, des souliers, et tout autres produits, sont reconnus valeurs faites, non pas lorsque la confection en est achevée et qu'ils sont exposés à la vente [...]; mais après qu'ils ont été appréciés contradictoirement, que la valeur en a été fixée, la livraison effectuée » (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 185). Hors d'un

tel rapport, la Justice ne s'applique pas, c'est-à-dire que la société n'est pas impliquée dans l'échange, alors déterminé par la liberté « barbare »; si bien que « le produit, sans prix, est comme s'il n'existait pas : tant qu'il n'a pas reçu, par le contrat de vente et d'achat, sa valeur authentique, il est censé non venu, il est nul » (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 136). Voilà pourquoi un produit qui ne s'écoule pas est une non-valeur, une simple perte. Sans la confrontation antinomique de l'offre et de la demande, un produit ne révèle pas sa valeur, il n'obtient pas la sanction sociale qui en fait une part de la richesse collective, produit pour le producteur, capital productif pour l'acquéreur (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 185). C'est en cela que la concurrence constitue le « mode selon lequel se manifeste et s'exerce l'activité collective, l'expression de la spontanéité sociale » (1983b, p. 215).

On pourrait théoriquement selon Proudhon établir la valeur d'une chose par un calcul immense déterminant l'exacte proportion de chaque produit au sein de l'activité économique de la société; mais même en supposant qu'un tel calcul soit réalisable, son résultat ne serait valable qu'au moment précis de sa réalisation, la valeur évoluant constamment au fil de l'activité économique (1983b, p. 75). De plus, Proudhon dénonce toute intervention de l'État dans le jeu de la concurrence, soutenant que cela ne peut se solder que par la corruption, c'est-à-dire une concurrence injuste, favorisant l'échange inégal (1983b, p. 184-188). D'une manière ou d'une autre, fixer un prix pour les produits du travail n'engendrerait pas l'équilibre souhaité que représente la constitution de la valeur (1983b, p. 65); la proportion ne serait pas la bonne; ou elle ne le serait qu'accidentellement et fugacement, en plus d'être injuste (1983b, p. 65). Par conséquent, on peut dire que Proudhon aurait considéré le planisme comme une impossibilité : la constitution de la valeur est un phénomène émergent de l'activité économique de la société elle-même, à travers la concurrence; elle ne se décrète pas arbitrairement ni ne se calcule d'avance.

Il ne saurait donc être ici question de détruire la concurrence, chose aussi impossible que de détruire la liberté; il s'agit d'en trouver l'équilibre, je dirais volontiers la police. Car toute force, toute spontanéité, soit individuelle, soit collective, doit recevoir sa détermination; il en est à cet égard de la concurrence comme de l'intelligence et de la liberté (1983b, p. 206-207).

Cette chose pouvant déterminer la concurrence, on la connaît, c'est la Justice, dont c'est le rôle universel et qui, en termes économiques, s'exprime sous la forme de l'interprétation radicale que fait Proudhon de la loi de Say : les produits s'échangent contre les produits, ou le

produit d'une heure de travail doit pouvoir acheter le produit de toute autre heure de travail, toujours et sans exception.

Si donc la concurrence ne s'exerce qu'au profit d'intérêts privés, et que ses effets sociaux n'aient été ni déterminés par la science, ni réservés par l'État, il y aura dans la concurrence, comme dans la démocratie, tendance continuelle de la guerre civile à l'oligarchie, de l'oligarchie au despotisme, puis dissolution et retour à la guerre civile, sans fin et sans repos. Voilà pourquoi la concurrence, abandonnée à elle-même, ne peut jamais arriver à sa constitution; de même que la valeur, elle a besoin d'un principe supérieur qui la socialise et la définisse (1983b, p. 207).

Dans le système des contradictions économiques, c'est la liberté individuelle qui provoque les oscillations de la valeur non constituée entre utilité et opinion (valeur d'usage et valeur d'échange), la négociation faisant alors intervenir l'arbitraire, c'est-à-dire l'opinion, ou l'intérêt particulier, dans la fixation des prix (1983b, p. 65). Les libertés individuelles s'affrontant dans l'échange n'y sont pas encadrées par une morale et, sans détermination par la Justice, produisent la contradiction. Cela revient à dire que les libertés individuelles ne sont pas mises en relation antinomique avec leur contraire : la liberté collective, soit l'action de la société, qui est l'expression de la morale et garante de sa mise en œuvre dans l'ensemble des rapports sociaux. Pour socialiser la concurrence, c'est-à-dire la rendre conforme à la Justice, il faut que les libertés individuelles prenant part à l'échange soient en relation avec la liberté collective, ce qui veut dire que sous le mutuellisme, *un marché concurrentiel nécessite régulation* (Damien, en présentation de Proudhon, 2009b, p. 40), soit un cadre normatif collectif : « la religion de l'argent ne peut être abolie, ou, pour mieux dire, la constitution générale des valeurs ne peut s'opérer que par un effort de la raison et de la justice humaine » (1983c, p. 141), c'est-à-dire un effort de l'être collectif, ce qui implique nécessairement un effort de ses parties constituantes, à travers lesquelles il agit. Ainsi, une fois mise en équilibre et sériée, la concurrence ne représente plus que la tension vive de la société, et non plus une guerre civile se soldant par le massacre des vaincus.

On a ici une position diamétralement opposée à celle de la pensée libérale qui veut que la concurrence se détermine d'elle-même et soit le remède à ses propres effets; selon Proudhon, ce n'est là qu'une tautologie (1983b, p. 207) :

C'est ne rien dire que de prétendre, avec Bastiat et les autres, que les choses *tendent* d'elles-mêmes à se mettre en équilibre, qu'il n'y a qu'à laisser agir la bascule économique, *offre* et *demande*, et que la

liberté nous conduira à la solution. La théorie de Malthus prouve combien peu les économistes du *laissez-faire* se gênent à l'occasion pour renier leurs maximes.

Sans doute la moyenne engagée dans les variations de la valeur finit par apparaître : mais la question est de savoir si, cette moyenne reconnue, il nous appartient d'en faire une règle, ou si nous devons rester à perpétuité dans l'indéfini et la variation (1988a, p. 530).

En d'autres mots, la question est de savoir si la collectivité doit se donner un cadre normatif régissant les échanges ou si elle doit s'en abstenir et s'abandonner au *laissez-faire*, *laisser-passer*. On sait quelle réponse apporte Proudhon, qui affirme qu'il « n'est donc pas vrai que la loi de l'*offre* et de la *demande* soit absolument irréfutable » (1865, p. 108). Au contraire, c'est une « loi menteuse, dans les termes où on la pose, loi immorale, propre seulement à assurer la victoire du fort contre le faible, de celui qui a contre celui qui n'a pas » (1865, p. 112) et qui demande une détermination par la Justice pour qu'il en soit autrement. Cela amène une seconde distinction fondamentale avec la pensée libérale : si l'échange est et doit rester libre, il n'en demeure pas moins déterminé par la Justice; un échange inégal, injuste, est illégitime, même lorsque toutes les parties prenantes y consentent librement (2013a, p. 142). Bastiat soulève lui-même le différend lors de son débat avec Proudhon (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 121-126).

9.1.2 La mise en œuvre de la Justice dans l'échange

Comment procède-t-on concrètement à des échanges conformes à la Justice, où les libertés individuelles y prenant part sont équilibrées par la liberté collective et où le prix correspond à la valeur constituée? Selon Proudhon, il est possible de découvrir la valeur constituée d'un produit après coup, en étudiant les statistiques commerciales (1983b, p. 72). En effet :

Le monde économique est, comme je l'ai dit, un monde de variations et oscillations phénoménales; dans ses oscillations se remarquent constamment une *thèse*, une *antithèse*, une synthèse, ou si l'on aime mieux, un *maximum*, un *minimum* et une moyenne. Dans un ordre de phénomènes où la réalité est essentiellement variable, sans cesse croissante et décroissante, il est certain que la plus grande somme de vérité est dans les moyennes, la plus faible part dans les *minima* et *maxima*, en autres termes dans les extrêmes. Et comme la science économique a surtout pour objet le bien-être de l'homme, que ce bien-être est en raison de la vérité connue et mise en pratique, il est rationnel de dire que l'économie d'un peuple est d'autant plus parfaite, conséquemment la science d'autant plus avancée, que toutes choses s'y trouvent réglées de plus près par la loi des moyennes (1988a, p. 555-556).

Ainsi, « on peut regarder avec juste raison la moyenne des prix, pendant une période complète, comme indiquant la valeur réelle et légitime des produits. Cette moyenne, il est vrai, arrive trop tard : mais qui sait si l'on ne pourrait pas, à l'avance, la découvrir? » (1983b, p. 72).

Ici l'intervention de la collectivité est nécessaire, puisque « cette loi, qui se découvre dans les moyennes, ne se réalisant que très rarement dans la spontanéité des faits, il appartient à la Justice d'en faire un principe de droit public, et d'en procurer partout la réalisation dans la pratique » (1988a, p. 541). Néanmoins, l'intérêt du projet proudhonien se trouve dans ce qu'il mise sur l'échange de gré à gré pour établir ledit équilibre¹⁶³. Le principe en est simple : il faut simplement comprendre la négociation comme la recherche mutuelle du prix juste par ses parties prenantes et non comme un jeu de dupe (1983b, p. 70-71) :

Grâce au principe de mutualité, nous pouvons nous dispenser dans la plupart des cas, d'en venir à une concurrence onéreuse et en pure perte : il suffit, après avoir reconnu le besoin de la consommation, et amiablement débattu le prix de revient, de la promesse mutuelle de livraison et acceptation des produits, en quantité et à un prix déterminé (1865, p. 422).

En somme, les parties prenantes à l'échange tentent consciemment et ouvertement de fixer un prix qui représente l'échange du produit d'une heure de travail de l'acheteur contre une heure de travail du vendeur, tous charges et frais inclus, et en fonction de « *leurs besoins respectifs* » (Chambost, 2009, p. 28, c'est moi qui souligne). Il ne s'agit donc pas de perdre de vue ses intérêts particuliers, de s'abandonner au dévouement, mais simplement de *négoier en tenant compte de ceux de l'autre partie*, tout aussi légitimes, dans ce que Bouglé appelle « une atmosphère d'honnêteté » (cité dans Roland, 1992). Ainsi, tous les « procédés d'éloquence » sont légitimes dans le cadre des opérations commerciales, *dans les limites de la vérité* (1988a, p. 419). C'est la raison pour laquelle la charge en sus que constitue l'agio corrompt la recherche du juste prix que représente le débat entre acheteur et vendeur (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 147-148) : ou bien ceux-ci cherchent à mettre en œuvre la Justice dans leur échange, ou bien ils cherchent à s'accaparer un agio aux dépens l'un de

¹⁶³ Plusieurs propositions socialistes ont en effet visé à atteindre une forme d'équilibre ou une autre, mais cet équilibre y est généralement atteint au moyen d'une planification collective, le plus souvent par le biais de l'action étatique, bien qu'il existe quelques positions mitoyennes (voir par exemple Fotopoulos, 1997, p. 237-270; ou encore Olin Wright, 2013, p. 2).

l'autre; il n'y a pas d'autres options outre ces deux possibilités mutuellement et totalement exclusives.

On peut de prime abord ne voir là qu'une forme de volontarisme, un « acheter, c'est voter », voire un optimisme utopique quant aux motivations du comportement humain. Néanmoins, l'opposition des intérêts particuliers demeure essentielle dans la mécanique de l'échange mutuel qu'envisage Proudhon. C'est la concurrence universelle, entendue comme l'abolition des institutions permettant l'échange inégal, conduisant à la libre association entre producteurs (2002, p. 18-19). L'auteur suppose que dans le contexte de cette concurrence universelle, l'échange ne peut être qu'égal, ou n'aura pas lieu, toute partie étant libre de refuser une entente qui atteint à sa dignité et donc à la Justice (2009b, p. 265-266). En situation de concurrence, où il existe plus d'un fournisseur pour un même bien ou service, le producteur, qui doit pouvoir échanger ses produits pour vivre, est incité à respecter la norme, la mutualité, sous peine de faire banqueroute. « Changez le milieu [...] et vous changez le principe, vous changez la pratique » (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 177) : c'est par une réorganisation du cadre institutionnel qu'on change le comportement des êtres humains, économiques ou autre.

Plus important encore, tout phénomène social doit s'instituer en une forme concrète, sous peine de n'être qu'un rêve ou un vœu pieux, soit, dans les mots de Proudhon, une utopie. Concrètement, l'origine politique de la constitution de la valeur fait en sorte d'introduire la collectivité dans l'échange sous la forme de la norme, une « réforme générale des mœurs par les principes » (1865, p. 174). C'est ainsi que le prix est « débattu et fixé *par une sorte de convention légale* » (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 132, c'est moi qui souligne), que l'objet de l'échange est « apprécié, pour ainsi dire, juridiquement » (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 135). Ce n'est donc pas tant sur un appel aux bons sentiments que sur un appel à l'instauration d'une « culture de la justice » (Dabin, 2011, p. 121) que mise Proudhon, « une réforme dans les habitudes du commerce » (1865, p. 110). Dans ses derniers écrits, il voit cette culture à l'œuvre au sein du mouvement ouvrier, pour bientôt se répandre dans toute la société. C'est par cette culture engendrée par le choix politique, « une initiative supérieure à toute individualité » (1865, p. 110) et incarnée en une norme, la mutualité, soit la Justice dans l'échange, que les parties prenantes à une transaction sont amenées à y chercher le prix juste, que leurs libertés individuelles entrent en équilibre avec la liberté collective. Le prix correspondant à la valeur constituée permet alors la satisfaction des deux parties dans leurs

intérêts autant que dans leur propension toute humaine à atteindre la Justice; tous les acteurs de la série sociale, individuels ou collectifs, y trouvent leur compte.

De plus, il ne suffit pas de supposer la prégnance de cette culture de la Justice chez tout un chacun; il faut encore que les parties constituantes de la société se donnent une garantie mutuelle et concrète de respect de la norme à travers sa mise en œuvre. C'est ainsi seulement que « la constitution de la Valeur est le contrat des contrats » (1868, p. 245). Proudhon ne nomme qu'un seul moyen concret de fournir cette garantie, sans nécessairement en exclure d'autres : la négociation à livres ouverts, véritable principe de la détermination de la propriété par la Justice (1988a, p. 486-487). Tous les producteurs doivent alors « indiquer les éléments de leurs prix » (1868, p. 245). Ainsi, si l'auteur n'a jamais pu découvrir la clé d'un équilibre satisfaisant pour procéder à la sériation de la propriété, soit la formule de la possession, il nous en livre tout de même ici un élément pratique majeur. Afin de s'assurer que l'échange soit égal et conforme à la Justice, il suffit que les parties qui y prennent part rendent leurs comptes disponibles aux autres, révélant ce que leur coûtent réellement leurs productions respectives, incluant leurs frais et leurs émoluments (1988a, p. 486-487). Proudhon n'explique pas comment cela devrait se produire en pratique, affirmant que ce n'est là qu'une affaire de mise en œuvre qui peut varier à l'infini (1988a, p. 487); il appartient à chaque collectivité de trouver sa voie en fonction du contexte. Ce qui importe, c'est de mettre fin au secret qui voile la condition réelle des parties prenantes à l'échange les unes aux autres, afin que toutes puissent reconnaître un échange égal ou inégal. Voilà ce que l'auteur veut dire en affirmant que tous les « procédés d'éloquence » sont légitimes tant qu'ils restent bornés par la vérité, c'est-à-dire déterminés par la Justice (1988a, p. 419). Proudhon aspire ni plus ni moins à faire disparaître ce que nous appellerions aujourd'hui l'asymétrie d'information dans l'échange, une entrave à la concurrence.

Enfin, les acteurs économiques ne restent pas seuls les uns en face des autres, unis seulement par une norme et des pratiques communes; l'association s'incarne aussi en une forme sociale concrète.

Les industries sont sœurs; elles sont des démembrements les unes des autres; l'une ne peut souffrir sans que les autres pâtissent. Qu'elles se fédèrent donc, non pour s'absorber et se confondre, mais pour se garantir mutuellement les conditions de prospérité qui leur sont communes et dont aucune ne peut

s'arroger le monopole. En formant un tel pacte, elles ne porteront point atteinte à leur liberté; elles ne feront que lui donner plus de certitude et de force (1999, p. 162).

C'est la fédération agricole-industrielle (1999, p. 111), « une association mutuelle (ou société progressive) constituée sur le regroupement d'une multitude de petites entreprises, sortes de filiales représentant l'ensemble des secteurs de la vie économique » (Chambost, 2009, p. 43). Elle est le contrefort, le corollaire et le partenaire antinomique de la fédération politique (1999, p. 107); la fédération agricole-industrielle incarne les formes matérielles de la société alors que la fédération politique incarne quant à elle ses formes normatives. Il s'agit d'un élément important, puisque « le fédéralisme n'est pas que territorial et politique. Proudhon appréhende aussi sous ce prisme toute la variété des groupes sociaux (clubs, associations, jury...), en un système pluraliste qui ambitionne de refléter toute la complexité du phénomène de sociabilité » (Chambost, 2009, p. 246). De fait, le fédéralisme proudhonien se voulant une organisation sociale conforme à la logique sérielle, c'est la totalité des parties constituantes de la société qui doit s'inscrire dans la fédération, les organisations qui ne sont pas *a priori* politiques constituant elles aussi de « petits États » détenteurs d'une « capacité normative et décisionnelle » (Jourdain, 2009, p. 77) :

Observons d'abord que l'État n'est pas seul de son espèce. Il existe au-dessous de lui de vastes corporations que l'on peut fort bien considérer comme de petits États dans l'État, et qui, organisées pour certains intérêts, ont aussi leurs recettes et leurs dépenses, en un mot leur budget. La loi qui les régit est absolument la même que celle qui doit régir l'État (1995, p. 41).

Ainsi, les corporations professionnelles, les conglomérats industriels, la Banque du peuple, même, sont en fait des aspects de l'État (1995, p. 41-42), puisque chaque partie constituante de la société accomplit les fonctions de l'État dans le cadre de son propre champ d'activité et que ce sont ces parties constituantes elles-mêmes, et non les individus, qu'il s'agit de faire s'exprimer démocratiquement dans les décisions collectives.

Cela implique que l'activité économique de la société doit, tout comme son activité politique, s'organiser sur la base du principe fédératif, les fédérations agricole-industrielle et politique s'interpénétrant. C'est en fait là l'aboutissement de la réflexion de l'auteur, la formulation finale et synthétique de l'ensemble de ses propositions :

Toutes mes idées économiques, élaborées depuis vingt-cinq ans, peuvent se résumer en ces trois mots : *Fédération agricole-industrielle*;
Toutes mes vues politiques se réduisent à une formule semblable : *Fédération politique* ou *Décentralisation* (1999, p. 165).

Par extension, le principe fédératif, qui est la forme de l'anarchie politique chez Proudhon, est aussi la forme de l'anarchie économique chez l'auteur, soit le mutuellisme; il s'oppose en politique à l'absolutisme comme il s'oppose en économie à la « féodalité financière et industrielle » (1999, p. 160-161). « Dans une démocratie organisée sur la base de l'initiative populaire, à foyers multiples et sans autorité supérieure » (1997, p. 245), où la Justice est intégralement mise en œuvre, il n'y a selon Proudhon même plus de droit à l'insurrection ou la révolte, leur utilité autant que leur légitimité étant surannées (1988b, p. 741, 1997, p. 245).

En un mot, la force d'une société, c'est en politique comme en économie l'organisation fédéraliste (1849, p. 367) : « comme l'homme cherche la justice dans l'égalité, la société cherche l'ordre dans l'anarchie » (2009b, p. 428). Ainsi, « la fédération agricole-industrielle, au contraire [de la féodalité financière et industrielle], tend à approximer de plus en plus l'égalité par l'organisation, au plus bas prix et en d'autres mains que celles de l'État, de tous les services publics » (1999, p. 111-112).

L'une des fonctions de cette fédération est de faciliter la mise en marché des produits et leur circulation par l'organisation de foires commerciales et d'entrepôts devant servir d'équivalent mutuelliste de la bourse (Bourdeau *et al.*, 2009, p. 26), éliminant par là les intermédiaires agioteurs et superflus. Elle agit comme une sorte de marché (entendu comme lieu physique), l'échange se produisant au sein d'un espace (au propre comme au figuré) public :

Que faudrait-il pour que la réciprocité fût complète?

Il faudrait, indépendamment de l'expurgation absolue du parasitisme, ce qui suppose d'abord la réciprocité des services [...], ensuite la réciprocité de crédit et de propriété : il faudrait [...] que le magasin général, ou dock, au lieu d'être au compte d'un entrepreneur de loyauté et garantie, fût au compte des producteurs eux-mêmes, se garantissant loyauté et sincérité les uns aux autres.

À qui peut-il appartenir de débattre et fixer, selon l'heure et le lieu, le prix exact de chaque chose si ce n'est aux producteurs-consommateurs, réciproquement intéressés, soit pour la vente, soit pour l'achat? Rien de plus simple que ce système qui ferait disparaître les trois quarts des boutiques, et rendrait à la production une multitude d'intelligences et de bras, absorbés dans un trafic inutile (1988a, p. 461-462).

Proudhon n'entend donc pas faire disparaître le commerce; c'est là une fonction nécessaire et utile, qui mérite légitimement d'être rémunérée (1868, p. 80-81). Plutôt, il aspire à lui donner une forme qui ne soit pas contradictoire, agente d'agiotage.

Place d'échange, la fédération doit aussi servir au contrôle de la qualité des produits et du respect des contrats, éléments nécessaires à la mutualité :

Si vous voulez moraliser le commerce, arrêter les fraudes, garantir les marchandises, les grains, les liquides, le bétail, etc., en quantité, qualité, provenance, etc., c'est surtout le vendeur que vous devez surveiller; c'est sa responsabilité que vous devez faire intervenir, c'est entre ses mains que vous devez saisir le mal ou vice caché, comme à sa source; [...]. Frappez sans pitié le maquignonage, vous aurez bien mérité de la foi publique. En vous montrant surtout sévère à l'égard de l'*offre*, vous serez juste pour tout le monde, vous aurez fait de la mutualité (1865, p. 134).

Cela assure à la fois la protection des producteurs consciencieux et la responsabilité de chacun (1865, p. 134-135); la confiance fluidifie les rapports économiques. C'est « l'*association des producteurs et des consommateurs* [...] l'idéal de la *Réciprocité* » (1868, p. 93). Ainsi, pour que l'échange soit loyal, il ne suffit pas que le prix soit juste; c'est l'ensemble des rapports sociaux à l'œuvre à travers l'échange qui doivent s'inscrire sous le signe de la Justice. La fédération agricole-industrielle agit ainsi en organe collectif assurant la mise en œuvre de la mutualité, soit la Justice, à travers l'activité économique.

Proudhon tente en 1855 de mettre sur pied un projet d'exposition industrielle permanente à Paris préfigurant ce rôle de la fédération agricole-industrielle, mais qui ne se réalise pas, étant donné ses conflits avec le régime impérial (Bourdeau *et al.*, 2009, p. 26-27). Tout producteur aurait pu y faire exposer ses produits pour une commission d'un ou deux pourcents, l'entreprise devant servir d'intermédiaire entre les producteurs et les consommateurs, garante d'une juste concurrence autant que de la qualité des produits (Bourdeau *et al.*, 2009, p. 27). Cette fonction de facilitation de la circulation est déjà présente dans le projet initial de Banque du peuple en 1848 et est mentionnée encore dans *De la capacité politique* lorsqu'il est question de l'organisation du crédit¹⁶⁴ (1865, p. 158-159, 2003e, p. 245).

¹⁶⁴ La Banque du Peuple visait à la mise sur pied d'un « syndicat général de la production et de la consommation » remplissant en quelque sorte cette fonction (2003d, p. 253-254). Cette instance n'apparaissait pas dans le projet initial de Banque d'échange soumis en 1848 à Blanc, alors ministre du gouvernement provisoire; elle a été le fruit d'un compromis entre Proudhon, qui y voyait un facteur de centralisation, et ses collaborateurs socialistes à la Banque du Peuple (Gaillard, 2004, p. 33-34). Désireux de garder le contrôle du

Dans ces conditions, la concurrence n'est plus un fléau selon Proudhon, « la liberté la plus absolue des échanges est toujours avantageuse et ne peut jamais devenir nuisible » (1983c, p. 89), puisque la liberté individuelle s'équilibre avec la liberté collective : « c'est par leur opposition mutuelle, non par une restriction arbitraire, que les forces économiques se contiennent l'une l'autre, que la propriété, par exemple, sert de contrepoids à la communauté, la force collective à la division, la concurrence au privilège, etc. » (1988a, p. 521).

Ainsi, la constitution de la valeur et la mise en œuvre du mutuellisme sont des choix politiques, c'est-à-dire collectifs, non pas « une affaire domestique, une vertu de famille, un acte de morale privée. L'évaluation des travaux, la mesure des valeurs, sans cesse renouvelée, est le problème fondamental de la société, problème que la volonté sociale et la puissance de collectivité peuvent seules résoudre » (1865, p. 125).

Ce caractère collectif de l'instauration de normes dans les rapports de concurrence pointe encore vers un dernier élément intervenant dans la formation des prix. En effet, si les êtres humains sont égaux en dignité, ils ne le sont pas nécessairement en « facultés » (1865, p. 122). Autrement dit, deux producteurs offrant un même produit ne présenteront pas nécessairement la même productivité dans leurs heures de travail; ce produit se verrait donc attribuer un prix différent dans l'échange. Proudhon n'y voit pas de problème puisque la grande majorité tombe dans la moyenne et que les extrêmes sont rares : « les différences en plus et en moins ne vont pas à l'infini : elles restent dans des limites passablement restreintes » (1865, p. 122).

Sous l'effet de la concurrence, le prix d'un bien s'établit en fonction de la productivité moyenne dans la société, « ce que peut fournir de service ou produire de valeur un homme de force, intelligence et âge moyens, sachant bien son état et ses diverses parties, dans un intervalle donné » (1865, p. 124, 1868, p. 240-241). C'est ce que Proudhon appelle le « prix fixe » (1865, p. 109)¹⁶⁵ :

projet afin d'éviter qu'il ne dévie vers les visées de Blanc, le Franc-comtois aurait accordé cette concession à ses frères ennemis en échange de la direction de la banque. Proudhon conserve néanmoins l'idée par la suite, mais sous une forme fédérative.

¹⁶⁵ Je reviendrai sur l'impact que cela peut avoir sur l'égalité quant à la répartition de la richesse dans la section portant sur la sécurité sociale.

Sans doute celui qui vend à prix fixe a pu se tromper sur la valeur de la marchandise; mais remarquez qu'il est retenu, d'un côté par la concurrence, de l'autre, par la liberté éclairée des acheteurs. Aucune marchandise ne se vend bien longtemps au-dessus de son juste prix : si le contraire a lieu, c'est que, par une cause quelconque, le consommateur n'est pas libre (1865, p. 109).

Et c'est Justice. Dans la perspective mutuelliste, « le prix fixe protège [...] tout le monde » (1865, p. 109), en cela qu'il empêche le statut, le prestige, ou tout autre ascendant propre aux parties prenantes à l'échange de peser dans la formation des prix, ce qui est inadmissible en termes mutuellistes (1865, p. 109; 119). En effet, le prestige d'une fonction ou d'une personne a toujours pour conséquence le mépris d'une autre, soit une violation de la Justice (1865, p. 117-122). Proudhon considère ainsi en référant à Fourier que si les salaires devaient être inégaux, ce serait les emplois les plus difficiles et les moins appréciés qui devraient être les mieux rémunérés, contrairement à ce qui se produit en économie contradictoire (1865, p. 119-120). Un prix fixe et unique « exclut la fraude, les surcharges, le charlatanisme, le sinécurisme, l'exploitation, l'oppression » (1865, p. 125). De même, en cas de disette ou autre pénurie, le prix fixe empêche les hausses exagérées et l'extorsion, de sorte que le manque est supporté à parts égales par l'ensemble de la population touchée et n'est au profit de personne (1865, p. 127-128); c'est la fin de la spéculation.

9.1.3 Mutuellisme contre capitalisme

L'échange mutuel, soit l'échange égal, est le cœur, le fondement même du projet économique proudhonien. On peut constater qu'il s'insère parfaitement dans la pensée d'ensemble de l'auteur : un rapport antinomique mis en équilibre par la Justice au sein de la série sociale.

L'élément majeur qu'il faut ici souligner est l'absence de distinction chez Proudhon entre, d'une part, l'éthique et, d'autre part, le fonctionnement de l'économie. Dans le cadre de la pensée de l'auteur, il n'y a pas de choix à faire entre Justice et efficacité. Au contraire, le système économique entrevu par le père de l'anarchisme ne peut être efficace que s'il fonctionne conformément à la Justice. Par extension le fonctionnement de l'économie ne peut être distingué du fonctionnement plus large de la société; l'activité économique y est « encadrée », s'insère pleinement dans l'activité sociale, dont elle ne représente qu'une partie constituante. En ce sens, si les acteurs particuliers sont libres de mener leurs activités propres,

l'activité économique de la société n'est pas guidée par une soi-disant « main invisible », mais bien par l'action collective.

Cela place déjà le mutuellisme mis de l'avant par Proudhon en dehors de la théorie économique libérale, mais il y a plus. Dans une économie mutuelliste, les acteurs ne sont pas motivés par leur seul intérêt, comme dans l'économie marchande; cet intérêt constitue un facteur de motivation, certes, mais c'est d'abord et avant tout parce qu'ils s'inscrivent dans une société que les êtres, individuels ou collectifs, prennent part à l'échange, à la vie économique de leur collectivité. L'échange égal est *un rapport mutuel de commutation* entre parties constituantes de la société, un rapport qui les lie et engendre par ce fait même la société en tant qu'être collectif. En ce sens, le but de l'activité économique mutuelliste n'est pas pour un acteur particulier de gagner au jeu ou de vaincre la concurrence; il est simplement de perpétuer la vie des personnes comme des collectivités, de participer au monde dans lequel il s'inscrit.

Cela fait dire à Menuelle que Proudhon entend libérer l'économie marchande du capitalisme (Menuelle, 2011b, p. 202). En effet, l'économie mutuelliste n'est pas autorégulée, puisqu'étant l'une des expressions de la spontanéité de l'être collectif, de la société qui seule se régule elle-même en cherchant à mettre en œuvre la Justice; elle implique « une discipline du marché » (Chambost, 2009, p. 47). C'est le « marché républicain », sans qu'il n'y ait quelque oxymore dans l'expression¹⁶⁶. L'activité économique n'y est ni planifiée par l'État, ni déterminée par le capital, ni le résultat d'un simple cumul de gestes individuels; elle est le produit collectif de l'ensemble des acteurs économiques qui peuvent confronter leurs différents points de vue au sein de leurs fédérations (Jourdain, 2009, p. 84). Rien de cela ne peut se faire sans l'existence d'une République, incarnation politique et série de la société et de ses parties constituantes, mais jamais directement à travers elle (Jourdain, 2009, p. 84-85); la liberté politique étant inséparable de la liberté commerciale (Bourdeau *et al.*, 2009, p. 15), la Justice ne se met en œuvre qu'à travers leur interaction, jamais dans la contradiction que serait leur absorption réciproque.

¹⁶⁶ Damien présente comme oxymores les expressions de « marché républicain », « propriété associative », ou « crédit sans intérêt » qu'utilise Proudhon pour référer aux formes du mutuellisme (Damien, en présentation de Proudhon, 2009b, p. 17). On voit bien, cependant, ce que Proudhon entend par ces termes et qu'il ne se trouve aucune contradiction dans la pensée qui le mène à les utiliser.

Le mutuellisme se propose de guérir cette lèpre [l'agiotage], non pas en l'enveloppant d'un réseau de pénalités plus ou moins judicieuses et presque toujours vaines; non point en entravant la liberté du commerce, remède pire que le mal : mais en traitant le commerce comme l'assurance, je veux dire en l'entourant de toutes les garanties publiques, et par ce moyen le ramenant à la mutualité. Aussi bien que qui que ce soit, les partisans de la mutualité connaissent la loi de l'*offre* et de la *demande*; ils n'auront garde d'y contrevenir. Des statistiques détaillées et souvent renouvelées; des informations précises sur les besoins et les existences; une décomposition loyale des prix de revient; la prévision de toutes les éventualités, la fixation entre producteurs, commerçants et consommateurs, après discussion amiable, d'un taux de bénéfice en *maximum* et *minimum*, selon les difficultés et les risques; l'organisation de sociétés régulatrices : tel est à peu près l'ensemble des mesures au moyen desquelles ils songent à discipliner le marché. Liberté aussi grande qu'on voudra, disent-ils; mais, ce qui importe encore plus que la liberté, sincérité et réciprocité, lumière pour tous (1865, p. 131-132).

9.2 La possession, ou la propriété mutuelliste

La justice qui régit l'échange doit aussi être le principe d'organisation de la production. Proudhon n'a jamais pu terminer la synthèse qu'il cherchait entre propriété et communauté (Gaillard, 2004, p. 22-23) et qui nous permettrait de bien définir la possession, c'est-à-dire la propriété sériée et débarrassée de ses contradictions. Par exemple, dans *De la Justice*, l'auteur pose encore l'héritage et le droit de tester comme une chose contradictoire, nécessaire à la préservation de la société dans le temps, mais dont les effets sont néanmoins néfastes (1988a, p. 416-417); il ne trouvera jamais la solution à cette contradiction particulière liée à la propriété. Néanmoins, quelques lignes directrices peuvent être tracées : si l'échange à livre ouvert représente déjà une immense différence entre la propriété capitaliste et la propriété mutuelliste d'autres éléments concrets proposés par Proudhon vont nous permettre de préciser les formes de la possession, même si la possession est un concept dont il n'a pas achevé l'analyse.

9.2.1 À la recherche de l'équilibre dans la propriété

En 1840, Proudhon s'en prend violemment au droit absolu du propriétaire, au domaine qui constitue alors selon lui intrinsèquement la propriété et qui place son détenteur hors société. À cette époque, il oppose ce droit absolu à la possession, puisque « l'usufruitier est placé sous la surveillance de la société, soumis à la condition du travail et à la loi de l'égalité » (2009b, p. 211). Ce refus de l'absolu propriétaire et son corolaire, l'affirmation d'une normativité

collective qui doit encadrer la possession sont alors tels que la répartition concrète des biens prend un caractère fluctuant et changeant :

Puisque tout homme a droit d'occuper par cela seul qu'il existe, et qu'il ne peut se passer pour vivre d'une matière d'exploitation et de travail; et puisque, d'autre part, le nombre des occupants varie continuellement par les naissances et les décès, il s'ensuit que la quotité de matière à laquelle chaque travailleur peut prétendre est variable comme le nombre des occupants; par conséquent, que l'occupation est toujours subordonnée à la population; enfin, que la possession, en droit, ne pouvant jamais demeurer fixe, il est impossible, en fait, qu'elle devienne propriété (2009b, p. 210).

Ces propos s'opposent directement à ceux tenus six ans plus tard dans la *Philosophie de la misère* où la propriété a justement pour fonction de rattacher le propriétaire à la terre, ce qui permet la fondation de la famille, sa perpétuation dans le temps et de là, la Cité (1983c, p. 245-255). En ce sens, une possession fluctuante fondée sur un droit égal à l'occupation n'est encore qu'une contradiction; si cela abolit l'inégalité dans la répartition des terres, l'instabilité qui s'ensuit dans l'occupation du sol désorganise la famille et la Cité.

L'auteur n'aura de cesse d'osciller entre les deux pôles que sont la propriété et la communauté, c'est-à-dire entre liberté individuelle et liberté collective, sans jamais s'abandonner complètement à l'une ou à l'autre, incapable jusqu'à la fin de trouver un équilibre qui le satisfasse sur le sujet. De fait, la propriété est garante des libertés individuelles se trouvant en rapport antinomique avec la puissance publique, soit la liberté collective :

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. Supprimez cette fonction ou, ce qui revient au même, ôtez à la propriété le caractère absolutiste que nous lui avons reconnu et qui la distingue; imposez-lui des conditions, déclarez-la incessible et indivisible : à l'instant elle perd sa force, elle ne pèse plus rien; elle redevient un simple bénéfice, un précaire; c'est une mouvance du gouvernement, sans action contre lui (2002, p. 76).

En ce sens, la liberté est nécessaire à la mise en œuvre du mutuellisme (1865, p. 113).

Cependant, si la propriété mutuelliste a pour fonction de contenir la puissance publique, il faut nécessairement conclure que cette dernière a aussi pour fonction parallèle de contenir la propriété. D'abord, c'est le rôle de la puissance publique de mettre en application les normes

que la société se donne. Ensuite, et plus fondamentalement, le cadre épistémique proudhonien n'admet que des oppositions antinomiques binaires; si le rôle de la propriété est de tenir la puissance publique en équilibre, c'est conséquemment et nécessairement le rôle de la puissance publique que de tenir la propriété en équilibre. Autrement, il faudrait faire intervenir un troisième terme dans le rapport, ce qui serait sortir de la dialectique sérielle.

Par conséquent, le propriétaire mutuelliste, qui n'est autre que le citoyen-patriarche, est redevable envers la société, qui lui interdit d'atteindre à la dignité d'autrui, de violer la Justice, mais il est néanmoins capable de lui faire face pour défendre sa propre dignité si nécessaire (Gaillard, 2004, p. 38); conforme à la Justice, son droit absolu sur sa chose lui assure ses moyens de subsistance sans pouvoir attenter à ceux d'autrui. Le propriétaire mutuelliste s'insère ainsi dans un « système de garanties » mutuelles (Berthier, 2013, p. 81-83). Ce sur quoi bute Proudhon, c'est l'élaboration d'institutions concrètes qui permettront la mise en œuvre réelle de l'équilibre impliqué par cette idée entre la Cité et ses membres, entre liberté individuelle et liberté collective, on pourrait même dire entre le politique et l'économique. Il n'y a rien de surprenant à cela, puisque l'auteur ne propose d'équilibrer l'économique par le politique, plutôt que de le subsumer, qu'assez tard dans sa réflexion, quelques années seulement avant sa mort. Durant cette dernière période de sa vie, le principe de l'équilibre est fixé, mais sa mise en œuvre concrète n'est pas totalement précisée.

Ce principe implique que la propriété mutuelliste soit « établie par l'occupation, c'est-à-dire le travail » (1983c, p. 238), en un mot qu'elle soit conditionnelle à l'usage. Dans ce cadre, chaque citoyen-patriarche se découvre propriétaire de sa demeure familiale et de ses outils de travail, que ce soit sous forme personnelle directe ou à travers un être collectif dont il est partie constituante, par exemple une coopérative. Cela est nécessaire à la libre concurrence, puisque « pour que la concurrence soit universelle, il faut procurer à tous les moyens de concourir » (1983b, p. 194). La concurrence universelle étant nécessaire à l'échange mutuel, cela fait de la propriété mutuelliste un gage d'égalité, soit un instrument de la Justice, et la société peut enfin se réapproprier sa force collective, autrement dépecée par l'agiotage, qui en privatise le produit (Jourdain, 2009, p. 83). La raison en est que le prêt ou la location de la propriété dont on n'use pas permet l'abus de la dignité d'autrui, rendant précaire l'accès du locataire à ses moyens de subsistance; c'est ce que Proudhon illustre bien en dressant le portrait de la situation du logement à Paris à la fin des années 1850, ou encore celle du salarié

qui dépend de son employeur pour vivre (1983b, p. 161, 1988a, p. 482-483). De même, contrairement à Marx qui définit le rapport salarial comme une vente par l'employé de sa force de travail, Proudhon considère plutôt que l'employé fait l'acquisition d'un accès, par location, à un moyen de production que le propriétaire n'utilise pas lui-même; le salarié produit ainsi son propre salaire sur lequel l'employeur exerce une retenue de par le rapport de force favorable que lui confère son statut de propriétaire. C'est de la sorte que ce dernier s'empare, littéralement, d'une part du produit social, en faisant payer l'accès aux moyens de production pour autrui; c'est lui qui prend (le vol) et non pas lui qui donne (le salaire).

Rendre la propriété conditionnelle à l'usage empêche la formation d'un tel rapport de force; c'est ni plus ni moins l'abolition de l'aliénation, *la façon dont Proudhon entend unir le capital au travail en vue d'abolir les contradictions que sont la bourgeoisie et le prolétariat*. La propriété mutuelliste conditionnelle à l'usage empêche le tout premier abus que dénonce l'auteur, soit le vol du produit du travail; tant qu'elle n'est pas concrètement mise en œuvre, le propriétaire capitaliste peut toujours exiger plus que la valeur du service qu'il rend (1988a, p. 484-485). C'est ce conditionnement à l'usage qui fait se fondre les deux classes aux intérêts opposés, ce qui fait de la propriété mutuelliste une sécurité pour tout citoyen-patriarche, à l'exclusion d'aucun d'entre eux; « dans ce système, le seul raisonnable, le seul admissible, c'est la propriété de mon voisin qui est la garantie de ma propriété » (1983c, p. 240). La propriété mutuelliste incarne de fait la garantie mutuelle que se font les citoyens-patriarches de leurs libertés et dignités respectives, le socle matériel assurant la Justice et à partir duquel ils peuvent participer à la vie collective, c'est-à-dire prendre part à la Cité.

Cette garantie collective ne se limite pas à l'ensemble des parties constituantes de la société, mais régit aussi la relation entre libertés individuelle et collective. En effet, la propriété mutuelliste se devant d'être en équilibre, les règles qui s'appliquent à la possession personnelle s'appliquent tout autant à la possession des êtres collectifs; si le propriétaire personnel est placé sous la surveillance de la société, il en va de même pour tout être collectif possesseur d'un bien. Une coopérative de travail, une localité, une fédération politique ou économique sont toutes redevables à la société dans son ensemble quant à l'utilisation de leur bien, mais plus encore, tout être collectif l'est aussi vis-à-vis de ses parties constituantes, sans quoi la société se poserait elle-même en propriétaire absolu, sans qu'un équilibre ne soit possible. Cette crainte de voir la société se poser en propriétaire absolu constitue l'un des fils conducteurs donnant sa forme à son ouvrage posthume, la *Théorie de la propriété*. La

manière de lever cette crainte ne peut que se situer dans le rapport réciproque entre l'être collectif et ses parties constituantes, et ce, même si l'auteur ne l'affirme jamais de la sorte. J'avancerai même que c'est là ce que Bancal voyait comme manquant dans la *Théorie de la propriété* : le rapport réciproque entre l'être collectif et ses parties constituantes.

En somme, la propriété mutuelliste est une propriété qui n'est ni privée, ni étatique (Jourdain, 2009, p. 83), ce que Berthier appelle une « propriété pas vraiment privée » (Berthier, 2013, p. 120). Voilà le principe. Voyons maintenant les balises que Proudhon a pu formuler au sujet des formes concrètes qu'il peut prendre.

9.2.2 La possession foncière et immobilière

Proudhon ne distinguant pas entre consommation productive et improductive ni entre capital et produit (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 130-131), il ne pose pas le logement comme une catégorie à part des autres formes du capital. De fait, l'intérêt de l'argent, la rente de la terre ou le loyer des maisons ou des capitaux ne sont qu'une seule et même chose pour Proudhon : le vol (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 67-68). Les secteurs économiques liés à la propriété foncière ne diffèrent pas des autres, obéissant conséquemment aux mêmes lois économiques et règles de Justice (1865, p. 136, 1988a, p. 487). Le mutuellisme entend par conséquent garantir la propriété de son logement à chaque citoyen-patriarche, la possession foncière ou immobilière étant conditionnée à l'usage autant que n'importe quel autre type de propriété mutuelliste.

Pourtant, cela peut s'avérer difficile concrètement :

Là où la population est agglomérée et condensée, [...] il est difficile que chaque famille soit propriétaire de son habitation, bien que cela soit éminemment désirable; il faut donc qu'un certain nombre de particuliers se chargent de bâtir des maisons et d'entretenir des logements pour les autres, quelque risque que courent ces derniers dans leur liberté et leurs intérêts (1865, p. 135-136).

Dans l'idéal, la location, comme rapport économique, devrait disparaître pour faire place à la location-vente, chaque versement au propriétaire d'un immeuble représentant alors l'achat d'une part proportionnelle dans ledit immeuble (1868, p. 221). La même chose s'applique à tout montant versé ou travail effectué par le locataire en amélioration de l'immeuble (1865, p.

141). Il s'agit d'une mesure capitale, puisque de la sorte, l'auteur affirme la propriété incapable d'engendrer sa propre accumulation¹⁶⁷ (1868, p. 221). Cela met aussi fin à l'une des formes les plus flagrantes du vol, que Proudhon dénonçait dès 1840 (2009b, p. 241-242), celui où le propriétaire s'approprie le fruit de toute amélioration portée à l'immeuble par le locataire.

Si le transfert progressif de la propriété du propriétaire au locataire occupant s'avère impossible pour une raison ou pour une autre, le bail à loyer, auquel il faut alors se résoudre, consiste en une transaction commerciale et un prêt de capital comme n'importe quel autre; les principes régissant le crédit et le commerce en général doivent aussi s'y appliquer, ce qui implique un contrôle collectif sur les loyers résidentiels et commerciaux comme il doit y en avoir sur le taux d'intérêt (1865, p. 140-142). Cela nécessite encore la tenue de statistiques publiques sur le logement (1865, p. 142), un exemple de forme concrète que peut prendre le rôle de la République en tant que garante des normes sociales. Ce contrôle collectif ne doit d'ailleurs pas se limiter au montant des loyers, mais aussi porter sur la salubrité des logements (1865, p. 142). Enfin, Proudhon préconise la formation d'entreprises ouvrières pour « l'achat des terrains, la construction, l'entretien et la location des maisons » afin de faire concurrence aux anciens propriétaires (1865, p. 142-143), dont la moralité peut être remise en question, le loyer étant « un point sur lequel la loi de mutualité est violée à outrance » (1865, p. 135)¹⁶⁸.

9.2.3 Possession des moyens de production : de l'entreprise familiale à la commandite ouvrière

En ce qui concerne les moyens de production, pour abolir la contradiction qu'elle constitue, « la propriété capitaliste [...] doit se transformer en possession, personnelle ou socialisée » (Jourdain, 2009, p. 84), c'est-à-dire que la propriété mutuelliste des moyens de production doit s'organiser conformément à la division du travail (1865, p. 113), soit la forme même de

¹⁶⁷ Par exemple, la propriété étant conditionnée à l'usage, il est sous le mutuellisme impossible d'acquérir d'autres logements que le sien propre afin de les louer. Cela évite les situations injustes où un individu est propriétaire de logements occupés par d'autres familles, un déséquilibre qui lui permet d'imposer un échange inégal. Il est conséquemment impossible de tirer un revenu d'un logement loué à d'autres pour ensuite se servir de ce loyer pour financer l'achat de nouveaux logements supplémentaires et ainsi de suite.

¹⁶⁸ Ce dernier élément ouvre sur la possibilité, et ce même si Proudhon n'en parle jamais, d'établir des coopératives d'habitation plutôt que de faire en sorte que chaque citoyen-patriarche soit individuellement propriétaire de sa résidence familiale.

la société. Autrement dit, l'association entre travaux parcellaires n'est pas une fin en soi et ne se réalise qu'en fonction de « la raison des choses » (1865, p. 172). De là, Proudhon envisage une société de petits producteurs et d'entreprises familiales (1868, p. 228; Gaillard, 2004, p. 37), ce qu'il considère être plus sûr, pourvu que l'économie soit régie par les principes mutuellistes, la multiplicité des acteurs diminuant le risque de crises (1865, p. 173). En effet :

La société la plus productive, la plus riche, la mieux assurée contre l'hypertrophie et le paupérisme, est celle où le travail est le mieux divisé, la concurrence la plus entière, l'échange le plus loyal, la circulation la plus régulière, le salaire le plus juste, la propriété la plus égale, toutes les industries le mieux garanties les unes par les autres (1999, p. 114).

Ce penchant pour la petite production et la liberté qu'il y perçoit pour le citoyen-patriarche ne fait pas en sorte de soustraire les entreprises familiales et le travail autonome des règles de Justice s'appliquant aux entreprises plus grandes : l'échange égal. Le travail, même individuel, ne se sépare jamais du tissu social, s'insérant dans la fédération agricole-industrielle quelle qu'en soit la forme. Toujours, « l'unité de production se trouve engagée dans un tissu de relations socio-économiques » (Collectif, 1997, p. 40); c'est la relation antinomique entre la liberté individuelle et la liberté collective qui est à l'œuvre.

Néanmoins, il existe des secteurs d'activité où l'association à grande échelle est nécessaire : « là donc où l'action privée ne peut atteindre, il est juste, c'est un droit et un devoir d'employer la force collective, la mutualité. Il est absurde de sacrifier la richesse, la félicité publique à une liberté impuissante » (1865, p. 203). C'est le cas de « la grande production manufacturière, extractive, métallurgique, maritime [...], l'une de ces grandes exploitations qui ont un caractère de service public, tel que les chemins de fer, les établissements de crédit, les docks » (1865, p. 172). En ce qui concerne ces secteurs d'activité :

Il est de toute évidence que la garantie de bonne exécution et de bon marché ne peut être donnée ni par des compagnies de monopole, ni par des communautés patronnées par l'État, exploitant au nom de l'État, pour le compte de l'État. Cette garantie ne peut venir que de sociétaires libres, engagés d'une part envers le public, par le contrat de mutualité, et les uns envers les autres par le contrat ordinaire d'association » (1865, p. 172-173).

En somme, Proudhon préconise un mode d'organisation des services publics sur un modèle qu'on en viendra à appeler dans la deuxième moitié du XX^e siècle l'autogestion (Bancal,

1980, p. 3; Bourdeau *et al.*, 2009, p. 13). Ces grands services demeurent propriété collective, la République n'en sous-traitant que les opérations quotidiennes, Proudhon allant jusqu'à soutenir que l'État se doit d'avoir un administrateur participant au conseil de chacune d'entre elles (Bourdeau *et al.*, 2009, p. 45). Les grandes orientations, elles, demeurent affaires publiques et relèvent de l'ordre de l'État fédératif, c'est-à-dire, en somme, de l'ensemble des parties constituantes de la société, politiquement organisées.

Proudhon parle dans ces cas de commandite ouvrière, par opposition aux sociétés en commandite dont le capital appartient à un commanditaire n'œuvrant pas dans l'entreprise elle-même. La propriété mutuelliste étant conditionnée à l'usage, l'organisation économique qu'entrevoit Proudhon ne comprend plus de telles entreprises, pas plus que de sociétés par actions.

Les principes donnant forme à ces entreprises mutuellistes les distinguent catégoriquement des entreprises capitalistes, qui ont pour but le bénéfice et non l'inscription dans une société; elles sont limitées dans le temps et le nombre de leurs associés, qui doivent contribuer à son capital, peut être restreint (1865, p. 179). En somme, une entreprise capitaliste est une association exclusive fondée sur l'intérêt pécuniaire de ses propriétaires et qui ne dure que tant que cet intérêt est servi. Au contraire :

L'association mutuelliste [...] admet, en tant que mutuelliste, tout le monde, et tend à l'universalité; — elle est formée non pas directement en vue d'un bénéfice, mais d'une garantie; — on n'est tenu d'y apporter ni argent ni autres valeurs, pas même son industrie; la seule condition exigée est d'être fidèle au pacte de mutualité; — une fois formée, sa nature est de se généraliser et de n'avoir pas de fin (1865, p. 180).

De fait, c'est la première caractéristique des entreprises mutuellistes qu'énumère Proudhon : la « faculté illimitée d'admettre sans cesse de nouveaux associés ou adhérents; conséquemment, [la] perpétuité et [la] multiplication à l'infini des compagnies et [le] caractère universaliste de leur constitution » (2009a, p. 121).

Comme l'apport d'un capital n'est plus indispensable, que pour y être associé, il suffit de respecter les engagements mutuellistes, soit l'échange égal (1865, p. 179), une entreprise mutuelliste n'est commanditée que par sa clientèle, « par ceux qui la font travailler » (1868,

p. 93). Dans une organisation mutuelliste de la société, cette clientèle ne peut être formée que d'autres travailleurs, échangeant eux aussi le produit de leur travail, ce qui permet à Proudhon d'énoncer cette seconde caractéristique :

Formation progressive du capital par le travail; en autres termes, *commandite du travail par le travail*, soit que les ouvriers fabriquent eux-mêmes, les uns pour les autres, selon leurs spécialités, les outils et meubles dont ils ont respectivement besoin, soit au moyen de prélèvements sur le prix des ventes et services, ou de retenues mensuelles sur les salaires (2009a, p. 121).

Découlent ensuite plusieurs autres caractéristiques : « participation de tous les associés à la direction de l'entreprise et aux bénéfices [...]; travail aux pièces, et salaire proportionnel; recrutement incessant de la Société parmi les ouvriers qu'elle emploie en qualité d'auxiliaires; caisse de retraite et de secours, formée par une retenue sur les salaires et les bénéfices » (2009a, p. 121). À cela s'ajoute encore l'éducation de tous les apprentis de l'association, la « garantie mutuelle de travail », soit la garantie de l'échange entre les entreprises mutuellistes, la « publicité des écritures » (2009a, p. 121-122), nécessaire à la négociation à livre ouvert; l'engagement public de livrer ses produits au prix juste et l'interdiction de toute « coalition », sous peine de sanction publique; un droit indivis dans la propriété pour toute personne à l'emploi de l'entreprise, quelle que soit sa fonction ou son statut; un droit d'accès pour toute personne à toutes les fonctions au sein de l'entreprise; élection de toutes les fonctions et adoption des règlements de l'entreprise par l'ensemble du personnel; la garantie que l'éducation au travail permette le développement complet des aptitudes de chaque personne y œuvrant; la participation égale aux charges de l'entreprise comme à ses bénéfices; et, enfin, le droit pour chaque personne à l'emploi de l'entreprise de la quitter en tout temps (1868, p. 233-234). Selon Proudhon, sans ce droit de retrait renaîtraient « les corporations féodales qu'a détruites la Révolution » (1868, p. 230), une contradiction qui provoquerait un déséquilibre au profit de la liberté collective vis-à-vis de la liberté individuelle. En d'autres termes, la liberté du travail est le legs inachevé de la Révolution française, que le mutuellisme entend mener à terme à travers la Justice, dont la grande entreprise mutuelliste est l'une des formes concrètes.

Ce sont là les principes donnant forme aux grandes entreprises mutuellistes, Proudhon affirmant laisser « les détails de pratique particuliers à chacune d'elles » (2009a, p. 122). On peut donc dire que Proudhon décrit de qu'on appelle aujourd'hui des coopératives, à ceci près

que, chez l'auteur, elles doivent être radicalement démocratiques et égalitaires. Ces règles générales ne s'appliquent cependant pas aux entreprises familiales, au sein desquelles Proudhon voit devoir persister la hiérarchie patriarcale (1868, p. 229). L'auteur soutient néanmoins qu'il y a là de quoi fonder une civilisation nouvelle, libre de corruption, de crises économiques et de chômage, de déloyauté et de procédés malhonnêtes, de domination, de vie chère, d'agiotage, de misère; une civilisation qui « ne donnant rien à la *charité*, vous offrira partout et toujours le DROIT » (2009a, p. 123), c'est-à-dire la Justice.

9.2.4 La propriété intellectuelle

En 1840, alors que Proudhon présente une forme très collectiviste de la possession, un capital immatériel entre dans la même catégorie qu'un capital matériel; sujet aux mêmes règles, il est de propriété collective (2009b, p. 280). On a vu cependant que la réflexion de l'auteur évolue sur la question de la nature de la possession dans les années qui suivent, autorisant dans ses dernières œuvres un certain accaparement particulier de ce qui est nécessaire à la survie et au bien-être du patriarche et de sa famille.

Il n'en va pas de même du capital immatériel, notamment le savoir, dont Proudhon refuse l'accaparement jusqu'à la fin de sa vie, l'un des rôles de la fédération agricole-industrielle étant de diffuser les effets du progrès technique afin qu'ils ne soient pas monopolisés (Berthier, 2013, p. 82). Ce refus du secret industriel, comme du principe du droit d'auteur se retrouve même encore dans la posthume *Théorie de la propriété* (2002, p. 36-37; 97). Ainsi, Proudhon affirme que « la *propriété* [...] n'est nullement intéressée à la création d'un monopole perpétuel, comme s'efforcent de le faire croire les partisans de la propriété littéraire » (1862, p. 8). De fait, la propriété d'un bien immatériel représente la quintessence du vol, entendu comme agio; c'est, comme le numéraire prêté par la banque, un bien qu'on se fait payer à perpétuité, le « plus immoral des privilèges » (1862, p. 8). En effet, il ne s'agit pas de « refuser un morceau de pain au poète » (1862, p. 11), mais bien d'appliquer au travail intellectuel, comme à tout autre car de même nature, le principe de l'échange égal, c'est-à-dire de proportionnalité (1862, p. 12-16; 20-22). Dès lors qu'un bien intellectuel entre dans l'échange, il n'est qu'un produit comme n'importe quel autre, soumis aux mêmes lois (1862, p. 25). Et Proudhon de réitérer en 1862 ce qu'il défendait déjà en 1840 (2009b, p. 278-280), que la valeur d'un bien intellectuel ne dépend, comme tout autre, que du temps de travail composé nécessaire à sa production, indépendamment de sa qualité (1862, p. 26-27).

J'ai fait valoir ailleurs (Lebrun, 2015, p. 53-54) que c'est la rivalité ou non d'un bien qui justifie ou non son accaparement pour Proudhon. En économie, un bien est dit rival si sa consommation par un acteur en empêche la consommation par un autre (Samuelson et Nordhaus, 1998, p. 331-332); c'est le cas d'une pomme, par exemple, qui ne peut être mangée qu'une seule fois. À l'inverse, le savoir est un bien non-rival, puisqu'il est possible de le partager sans s'en départir soi-même. Toute sa vie, Proudhon n'a eu de cesse de réclamer l'accès universel à l'éducation, y compris pour les femmes (1999, p. 112, en note de bas de page), qu'il considère pourtant moins intelligentes que les hommes et comme n'ayant aucun rôle à jouer en dehors de la famille. Pour le père de l'anarchisme, les biens immatériels, et au premier titre le savoir, se doivent d'être répartis le plus largement possible, par souci de Justice, mais aussi parce qu'ainsi la société est plus riche. On se rappelle en effet que l'abondance est l'un des facteurs de la richesse dans la société, qui s'incarne dans la valeur d'usage. Et de quel bien est-il plus facile de générer l'abondance que le savoir, qui se multiplie dès lors qu'on le partage? Ainsi :

Savoir c'est posséder, me dis-je, puisque science, c'est richesse et capital; avec la science, j'aurai ma part. Et je me promis bien, si je parvenais à savoir quelque chose, de n'être point avare de mes découvertes : car donner c'est encore posséder, c'est le *nec plus ultra* de la possession (1988a, p. 435).

Si la propriété mutuelliste, ou possession, constitue l'accaparement d'un bien conditionnel à son usage et qu'un bien non-rival ne peut en aucun cas être accaparé de manière légitime, il n'existe pas de forme mutuelliste à la propriété intellectuelle; cette dernière cesse tout simplement d'exister dans le mutuellisme.

9.3 Crédit et monnaie : l'économie financière dans le mutuellisme

On a vu que la propriété mutuelliste, conditionnelle à l'usage, substitue la commandite ouvrière à la société par actions. Cela détermine déjà comment une telle réforme de la propriété met un terme à la spéculation boursière, puisque n'étant propriétaire que de ce que l'on utilise, il n'y a pas de titres de propriété sur des moyens de production qu'on n'utilise pas soi-même à échanger; le mutuellisme est une économie sans actions ni actionnaires. C'est là l'une des conditions du crédit mutuelliste (2009a, p. 81), car « il n'est pas concevable de développer la circulation du capital [...] sans avoir d'abord développé une régulation des

conditions de production » (Bourdeau *et al.*, 2009, p. 18), c'est-à-dire, en somme, de la propriété.

Le crédit, c'est, selon Proudhon, « le débouché, la vente, la répartition, en un mot, le bien-être » (1983c, p. 145), ou encore, tout simplement, la circulation de la richesse au sein de la société. En effet, parce qu'il a pour effet d'exclure les métaux du processus d'émission de la monnaie, le crédit mutuelliste est l'outil par excellence pour vaincre la suzeraineté de l'or et, de là, constituer toutes les valeurs (1983c, p. 142; 160), soit éliminer l'agiotage. Par conséquent, dans les conditions du mutuellisme :

Le crédit n'est plus autre chose que la circulation elle-même, embrassant depuis la première ébauche donnée à la matière, jusqu'à la destruction du produit par le consommateur; la circulation, dis-je, marchant, sous l'inspiration d'une pensée commune, à la mesure normale de la valeur, et dégagée de toutes ses entraves (1983c, p. 145).

Le crédit, débarrassé de ses contradictions, n'est donc qu'une forme de l'échange et, de ce fait, son organisation mutuelliste doit correspondre au principe de l'échange égal. Le crédit se métamorphose alors, de même que le bourgeois et le prolétaire deviennent égaux (1983c, p. 185), parce qu'indifférenciés.

En effet, Proudhon aspire à l'« euthanasie du rentier » (Bourdeau *et al.*, 2009, p. 11)¹⁶⁹. Si, dans un cadre mutuelliste, la propriété permet de faire disparaître les statuts contradictoires de bourgeois et de prolétaire en faisant en sorte que tout producteur soit à la fois l'un et l'autre, c'est aussi le cas du crédit : « l'équilibre ne peut exister qu'à la condition de faire *rentrer sur lui-même le crédit*, c'est-à-dire de rendre le capitaliste et le travailleur créanciers et débiteurs, en même degré » (1983c, p. 187).

Dans la théorie du crédit gratuit, la qualité de travailleur salarié et celle de propriétaire-capitaliste-entrepreneur sont identiques l'une à l'autre et adéquates : elles se confondent sous celle de *producteur-consommateur*. L'effet de ce changement est de ramener toutes les opérations du crédit actuel, prêt,

¹⁶⁹ Bourdeau reprend ici directement l'expression à Keynes pour lequel l'une des conditions de l'investissement en situation de crise économique est la baisse du taux d'intérêt, baisse à laquelle sont hostiles les rentiers qui préfèrent des taux d'intérêt élevés. Il ne s'agit pas pour Keynes de faire disparaître les rentiers, mais de dénoncer ce qui peut entraver la demande d'investissement dans une économie. « L'une des manières de favoriser la production de biens durables (capital fixe) est de diminuer le coût d'acquisition de ce capital. Mais les rentiers (ceux qui vivent de leurs placements) ont intérêt à ce que le taux d'intérêt soit élevé et donc à rendre plus rare le capital. L'une des manières d'y parvenir est « l'euthanasie du rentier » (Keynes, 2005, p. 369-370).

vente à terme, agio, loyer, fermage, etc., à la simple forme de l'échange : comme toutes les opérations de banque, à un simple virement de parties (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 146-147, c'est Proudhon qui souligne).

Cela a pour conséquence que les institutions de crédit mutuellistes agissent comme des banques d'escompte, en avançant « au vendeur de la marchandise une somme qu'elle recouvrera ensuite sur l'acheteur » (Ferreira, 2011, p. 98).

Capitaliste ou prolétaire, ces rôles sont en régime mutuelliste temporaires et interchangeables; tout acteur économique est à la fois ouvrier et capitaliste, débiteur et créancier, parce qu'à la fois producteur et consommateur (Ferreira, 2011, p. 98-99), selon le rapport auquel on s'intéresse, c'est-à-dire selon qu'il achète ou qu'il vende. La société maintient ces fonctions sans plus les confiner à des classes particulières. C'est que les travailleurs n'ont dans ces conditions plus besoin de se plier à un quelconque privilège, de payer un droit, un agio pour acheter leurs matières premières et moyens de production (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 152) : « le travail ayant trouvé le secret de se commanditer lui-même, trouvant en lui-même sa puissance de circulation et son débouché, n'a plus que faire du crédit des privilégiés, de la direction d'une aristocratie, du protectorat d'un empereur ou d'un roi » (2009a, p. 125). En d'autres mots, le crédit mutuelliste n'est qu'une autre forme de la commandite ouvrière : grâce à la forme mutuelliste du crédit, les entreprises ne sont plus seulement commanditées par leurs clientèles directes; elles le sont par l'ensemble des activités économiques, l'ensemble des producteurs-consommateurs, l'ensemble des relations d'échanges qui forment la circulation de la richesse; le crédit mutuelliste, c'est la commandite du travail par la société elle-même à travers l'ensemble de ses parties constituantes.

Cela se fait concrètement en gageant la monnaie, ainsi devenue purement fiduciaire, sur le travail, qui devient « une sorte de monnaie courante et productive » (1983c, p. 170). C'est à travers son produit que le travail peut jouer ce rôle, le gage assurant la monnaie reposant en fait sur la promesse du produit, qu'il soit déjà fait ou à venir (2003e, p. 108; 252). Proudhon décrit cette monnaie comme une simple lettre de change, mais anonyme, c'est-à-dire n'étant destinée ou réservée à personne, et échangeable partout et en tout temps non pas contre du numéraire, mais bien contre des produits ou services (2003e, p. 108). C'est en ce sens que la constitution des valeurs rend tout produit acceptable à l'échange (1983c, p. 140-141) et non dans le sens d'un retour au troc, comme l'affirme Marx (Marx, 1983, p. 234).

Gager la monnaie sur la production garantit l'accès au crédit à tout producteur qui, par définition, peut travailler et produire (1983c, p. 141). Dans ces conditions, « il [n'est] plus possible de s'enrichir sans d'abord produire » (1983c, p. 141), individuellement comme collectivement. Néanmoins, une banque mutuelliste exige une garantie pour toute demande de crédit. Si Proudhon déplore que le crédit s'offre contradictoirement à l'hypothèque plus qu'à la personne (1983c, p. 182), ses projets de Banque d'échange et de Banque du Peuple prennent aussi de telles garanties (2003e, p. 250-252; 163-164); elles n'émettent des billets que s'ils sont revêtus de deux ou trois « signatures », c'est-à-dire s'ils sont endossés par des tierces parties pouvant garantir le prêt (1988a, p. 467, 2003e, p. 163; 249). Ainsi, la Banque du Peuple se donnait pour mission de délivrer des billets contre « 1° espèce; 2° effets de commerce; 3° consignations de marchandises; 4° obligations collectives des corporations et associations ouvrières; 5° cautions; 6° annuités et hypothèques; 7° garanties personnelles » (Chaïbi-Lescarcelle, 2002, p. 23). Proudhon considère à la fin de sa vie qu'il n'est pas possible de procéder autrement (1865, p. 154-155). La caution de plusieurs endosseurs sert alors autant à garantir la monnaie émise qu'à assurer l'accès au crédit à quiconque ne possède pas encore de capital à mettre en garantie.

De plus, en abolissant l'usage du numéraire et en gageant la monnaie « sur la production nationale » (Bourdeau *et al.*, 2009, p. 11), le crédit devient un bien public, la confiance se déplaçant en fait de la banque à la société entière de par l'acceptabilité universelle des billets émis et la perpétuité de sa capacité à produire (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 104). En régime mutuelliste, la monnaie est chose collective, garantie par des obligations réciproques (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 105), la première d'entre elles étant de l'accepter en tout temps et pour tout paiement. Chacun des projets bancaires de Proudhon souligne en effet l'obligation pour tout adhérent d'accepter, partout et en tout temps, un paiement effectué avec le « papier de la banque », soit la monnaie fiduciaire qu'elle émet (2003e, p. 109; 162-163; 246-249). On peut voir là une autre raison derrière le cautionnement multiple demandé pour un prêt :

On appelle *valeur faite*, dans le commerce, une lettre de change, par exemple, ayant une cause réelle [c'est-à-dire adossé à un produit concret], revêtue des formes légales, émanée d'une source connue et solvable, acceptée, et au besoin endossée par des personnes également solvables et connues offrant ainsi triple, quadruple, etc., garantie, et susceptible, par le nombre et la solidarité des cautions, de circuler comme numéraire. Plus il y a de cautions et d'acceptations, mieux la valeur est faite : elle serait

parfaite, si elle avait comme garants et accepteurs tous les citoyens. Telle est la monnaie, la mieux faite de toutes les valeurs (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 185, c'est Proudhon qui souligne).

Une banque mutuelliste acquiert de la sorte « un associé plus puissant qu'elle : cet associé, c'est le Pays. [...] c'est le commerce, c'est l'industrie, ce sont les producteurs c'est toute la nation, qui, en acceptant le papier de la Banque de préférence aux écus, l'a véritablement gagé » (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 107). C'est pourquoi la commandite ouvrière est un acte de la société entière en régime mutuelliste, ne s'arrêtant pas à la clientèle directe de telle ou telle entreprise.

De par ce caractère collectif de la monnaie, il incombe à l'État, c'est-à-dire, toujours, la société politiquement organisée, un rôle important de supervision financière (Chambost, 2009, p. 81), et ce, même si l'État lui-même ne doit jamais se faire banquier : « l'État peut imposer à la banque des règlements; il peut, en certains cas, par des lois spéciales, restreindre ou faciliter son action : il ne saurait par lui-même, et pour son propre compte, pas plus que pour le compte du public, se substituer aux banquiers et accaparer leur industrie » (1983c, p. 151-152).

De plus, ce caractère collectif du crédit et de la monnaie fait en sorte qu'« il dépend de la société de nous en faire jouir elle-même, et gratuitement; que si elle ne le fait pas, il y a fraude et spoliation. [...] Autrement, ce ne serait pas une société, mais une conspiration des capitalistes contre les travailleurs, un pacte de rapine et d'assassinats » (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 53-54). Cela n'est pas dire qu'il n'en coûte rien d'emprunter; tout simplement, « le crédit payé, dès l'instant qu'il ne se fait pas voleur, qu'il ne réclame que le prix qui lui est légitimement dû, devient crédit gratuit » (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 103). Le métier de banquier consistant en la circulation des valeurs, il ne diffère pas dans sa nature de celui de commerçant, un service qui se doit d'être rémunéré comme tout autre (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 53).

De même que l'échange ne se fait pas sans une perte de temps, et donne lieu en conséquence à un service particulier qui est celui du négociant, pareillement l'escompte ne s'opère pas non plus sans une peine, et comme tout service mérite salaire, celui du banquier est légitimement rémunérable.

Mais toute chose a sa mesure; et puisque nous avons fait la balance des droits du négociant, nous devons faire aussi celle des droits du banquier (1988a, p. 465).

Le juste prix de ce service n'est autre, comme dans tout échange égal, que la somme combinée des revenus du travail nécessaire à sa production, plus les primes d'assurance couvrant les risques qu'elle court (1988a, p. 467). De là, s'il y a garantie de remboursement, par conséquent si le prêt se fait sans aucune privation, l'intérêt du capital doit être nul (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 73). En cas de surplus, une banque mutuelliste se doit de diminuer ses intérêts afin de faire en sorte que son capital ne lui rapporte jamais de revenus, que ces derniers ne découlent que de son travail (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 151). À l'inverse, les sommes déposées à la Banque par ses adhérents ne produisent pas d'intérêt non plus (2003a, p. 250). Et Proudhon d'en conclure à l'abolition de l'usure, sans pour autant avoir aboli les institutions de crédit (1988a, p. 472).

Avec un taux d'intérêt sur les prêts ne couvrant que les frais de fonctionnement d'une banque et n'offrant aucun revenu au capital, « l'intérêt compté dans les achats et ventes qui se font à terme, tomberait à son tour [...] les affaires se feraient au comptant : il n'y aurait plus de dettes » (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 109), à tout le moins dans le commerce; on peut contracter un emprunt de capital dans une banque pour financer la réalisation de son activité commerciale, mais on ne s'endette plus pour régler des problèmes de trésorerie.

Le phénomène s'étend aux immeubles, dont « le loyer et le fermage finiraient par se confondre dans l'amortissement » (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 109). De fait, que la maison soit louée ou vendue ne change rien si cela est fait à prix de revient, c'est-à-dire dans le cadre de l'échange égal; dans ces conditions, « il n'y aurait plus, en réalité, ni fermiers ni propriétaires, il y aurait seulement des laboureurs et des vignerons » (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 33-34). La raison en est que ce n'est pas l'immeuble qui provoque le paiement d'un intérêt, mais le numéraire qui peut l'exiger de par son monopole sur le service de la circulation; une fois abolie cette prise sur le produit collectif circulant, la maison s'échange plutôt qu'elle ne se loue, quelle que soit la forme du contrat (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 113).

En somme, il s'agit d'« organiser l'amortissement des dettes [...]; rendre cet amortissement facile par la réduction indéfinie de l'intérêt; enfin, de faire de l'amortissement, comme autrefois de l'intérêt, la condition *sine qua non* de tout emprunt, tant privé que public » (2009a, p. 80-81). Il n'y a plus d'intérêt, au sens de revenu du capital; il ne reste que l'amortissement de ce dernier, un frais de production comme un autre. Un prêt ne représente

alors qu'une avance sur le travail à venir d'un producteur-consommateur, qui pourra dès lors nécessairement le rembourser par l'écoulement de ses produits et garder une part substantielle de la richesse qu'il a lui-même engendrée par son travail : assez pour vivre dans la dignité avec sa famille (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 148). Sous le crédit gratuit, la richesse du travailleur augmente en fonction de son travail (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 149-150), « tandis que celle du capitaliste diminue aussi en raison directe de sa consommation improductive » (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 154). La bourgeoisie disparaît de ce simple fait que ses membres doivent maintenant travailler pour vivre, ce qui est déjà le cas de la grande majorité, appartenant aux petites et moyennes bourgeoisies, qui ont alors, selon Proudhon, intérêt à la réforme. Selon lui, seule la grande bourgeoisie financière est perdante en économie mutuelliste (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 156). La société, enfin, bénéficie quant à elle d'un « accroissement indéfini de la vie et de la richesse » (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 155).

De tout cela on peut dire que la monnaie fiduciaire, telle que l'entend Proudhon, est non seulement chose collective, elle revêt un rôle émancipateur en abolissant la dépendance du peuple envers les détenteurs de numéraire (Chaïbi-Lescarcelle, 2002, p. 26) avant de tout simplement mettre un terme à la distinction entre capitaliste et prolétaire. En ce sens, « la gratuité du crédit [est] la condition *sine qua non* d'une République démocratique et sociale » (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 75). La solution aux contradictions se trouve donc dans la « centralisation démocratique et gratuite du crédit » (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 55). Le crédit mutuelliste est centralisé en cela qu'il est régi par une norme unique s'appliquant partout et toujours dans la société, la mutualité; et il est démocratique en cela d'abord que cette norme est le produit de la liberté collective, de la société qui se détermine elle-même à travers sa compréhension de la Justice, et ensuite parce que les banques mutuellistes ne sont pas des entreprises comme les autres, simplement administrées par leur personnel, mais qu'elles le sont par l'ensemble de leurs adhérents, c'est-à-dire par leur clientèle. De fait, tant la Banque d'échange que la Banque du Peuple devaient ultimement être régies par une assemblée générale conviant l'ensemble des adhérents à élire un « conseil de surveillance » supervisant les activités de l'institution (2003e, p. 168; 256).

Selon Ansart, ce projet du crédit gratuit n'est pas qu'une simple réforme bancaire, un changement dans la technique financière (Ansart, 2002, p. 3-4). Au contraire, « elle signifie et implique la dénonciation théorique et pratique de tout le “régime propriétaire” » (2002, p.

4, c'est Ansart qui souligne). Loin d'y voir une simple technique financière, il faut bien saisir la vision du monde « infiniment plus large » qui y est sous-jacente (Ansart, 2002, p. 6). De fait, c'est toute la pensée de Proudhon qui se trouve ici à l'œuvre, la monnaie fiduciaire proudhonienne n'étant pas seulement gagée sur une valeur marchande, mais aussi, et peut-être surtout sur une « valeur sociale » (Chaïbi-Lescarcelle, 2002, p. 23). Dans ces conditions, le crédit devient un rapport social, ne représentant plus qu'une forme de l'échange s'étalant dans le temps. Plus qu'un simple rapport marchand, c'est une forme de solidarité, c'est la sociabilité même sous ses formes économiques.

9.4 Sécurité sociale

La sociabilité suppose d'autres formes de solidarité mutuelliste, selon Proudhon. On a vu plus haut que le prix légitime des biens et des services correspond à une moyenne et que l'innovation peut engendrer un surplus légitime. Il faut donc traiter des inégalités de revenu en régime mutuelliste. De plus, l'économie peut être confrontée à des aléas ou subir l'effet des cycles économiques. Dès lors, se pose la question de la prise en charge des personnes dont les compétences sont insuffisantes pour leur assurer une rémunération digne grâce au travail et des personnes qui sont confrontées à des situations de chômage.

9.4.1 Revenus du travail et inégalités de revenu

Pour Proudhon, le salariat n'est qu'une servitude déguisée (1988a, p. 430). L'affirmation peut sembler contredire tout ce qu'on a vu jusqu'ici, mais ce n'est pas le cas.

On a déjà vu la forme de la monnaie en régime mutuelliste, que Proudhon ne vise pas à abolir (1983c, p. 140-141). La persistance de la monnaie ne répond pas chez l'auteur qu'à des impératifs économiques, puisqu'elle est intimement liée à la constitution de la valeur, soit l'échange égal, la Justice. Dans une perspective proudhonienne, la monnaie ne peut donc par définition constituer une atteinte à la dignité du travailleur et encore moins une servitude. Au contraire, en assurant la Justice dans l'échange, on assure un meilleur engagement du travailleur envers le bien commun. La monnaie, gage de sa responsabilité individuelle, devient le plus puissant outil de transformation sociale, l'expression de la sanction sociale du

travail individuel (1983d, p. 47-48); elle confirme par là son rôle et son statut social. Proudhon s'oppose en effet nommément à la maxime « de chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins », le principe communiste qui viole selon lui la dignité du travailleur et, par extension, la Justice elle-même, « en récompensant par une égalité de bien-être le travail et la paresse, le talent et la bêtise, le vice même et la vertu » (2009b, p. 410). À l'inverse, la monnaie est non seulement un instrument de la mise en œuvre de la Justice dans la société; elle peut aussi servir en elle-même à la transformation sociale en orientant le comportement des acteurs particuliers (1983c, p. 142-143).

Ainsi, pour Proudhon, l'existence de la monnaie et sa répartition par le biais d'un revenu découlant du travail est juste. Dès lors, comment peut-il condamner le salariat comme une violation de la Justice similaire à l'esclavage? En fait, l'auteur distingue le salaire, entendu comme revenu du travail, du salariat. En effet, le salariat n'est pas le revenu tiré de la vente de ses produits à autrui chez Proudhon, mais bien le rapport de dépendance de l'employé obtenant son revenu de l'employeur (1865, p. 31-32, 1983c, p. 280-281). Par extension, dans une société où s'est effacée la distinction entre travailleur et capitaliste, il ne peut y avoir de salariat, personne ne monopolisant l'accès aux moyens de subsistance d'autrui, et cela est juste :

Combien la pratique immémoriale de l'humanité, dont la Révolution n'a fait que donner la formule juridique, est plus simple, surtout plus digne! Point d'estimation des capacités, ni de la part du supérieur, ni de la part de l'égal : c'est une offense à la dignité personnelle. On n'apprécie que les produits, ce qui sauve l'amour-propre, et ramène toute l'organisation économique à cette formule si simple : l'échange! (1988a, p. 452-453).

En somme, *l'idéal proudhonien conçoit le travailleur vendant ses produits, sans jamais se vendre lui-même.*

On a vu plus haut que la concurrence fait en sorte de maintenir les prix non pas au niveau du temps de travail précis de tel ou tel producteur particulier, mais bien au niveau de la moyenne du temps de travail nécessaire à telle ou telle production dans la société. Cela implique la possibilité d'inégalités dans la répartition des revenus du travail selon que les capacités productrices se trouvent en haut ou en bas de cette moyenne. On peut ainsi obtenir plus que la moyenne en produisant plus ou mieux; c'est l'agio légitime mentionné au chapitre précédent,

découlant par exemple de l'innovation. Cela implique cependant que l'inverse est aussi vrai, qu'il est possible d'obtenir un revenu inférieur à la moyenne dès lors qu'on produit moins ou moins bien. Cela va de soi, puisque l'économie d'une société étant un jeu à somme nulle, obtenir une plus grande part du produit collectif, pour quelque raison que ce soit, revient toujours à laisser une part moindre à autrui (1865, p. 116). Ainsi :

L'enfant, la femme, le vieillard, l'homme valétudinaire ou de faible complexion, ne pouvant généralement atteindre à la moyenne de l'homme valide, leur journée de travail ne sera qu'une fraction de la journée officielle, normale, légale, prise pour unité de valeur. — J'en dis autant de la journée du travailleur parcellaire, dont le service purement mécanique, exigeant moins d'intelligence que de routine, ne peut se comparer à celui d'un véritable industriel.

En revanche et réciproquement, l'ouvrier supérieur, qui conçoit, exécute plus rapidement, rend plus de travail et de meilleure qualité qu'un autre; à plus forte raison celui qui, à cette supériorité d'exécution joindrait le génie de la direction et la puissance du commandement, celui-là dépassant la mesure commune, recevra un plus fort salaire : il pourra gagner une et demie, deux, trois journées de travail et au-delà (1865, p. 124).

Selon Proudhon, c'est là consacrer « les droits de la force » (1865, p. 124). Ce qui compte, ce n'est pas l'égalité du revenu entre chaque travailleur, mais l'égalité entre le revenu du travail et son produit :

Pour que le service soit réciproque, il faut que [...] le représentant de l'entreprise rende à l'ouvrier autant que l'ouvrier lui donne : ce qui implique, non pas l'égalité de tous les salaires entre eux, y compris ceux des chefs, puisqu'il est possible que les services ne soient point égaux, puisque l'égalité sociale des personnes ne préjuge point l'égalité effective des services, mais ce qui implique l'égalité entre le *salaire* de chaque ouvrier et son *produit* (1988a, p. 457)¹⁷⁰.

Ainsi, il peut exister une inégalité dans la répartition de la richesse dans une société mutuelliste découlant d'autres facteurs que le choix individuel (par exemple, le choix de travailler moins, et donc, de gagner moins), mais Proudhon n'y voit pas de problème grave. D'abord, ces inégalités ne seront engendrées que par des différences de talent au sein d'un même métier et non entre les métiers comme c'est le cas dans la société actuelle. Proudhon considérant que toutes les intelligences étant sinon égales, à tout le moins équivalentes entre elles, qui n'a pas les facultés pour devenir médecin a d'autres facultés lui permettant de

¹⁷⁰ Je rappelle que dans le contexte du mutuellisme, le représentant de l'entreprise est le mandataire de la liberté collective de ladite entreprise, élu par l'ensemble du personnel à ce titre.

remplir d'autres fonctions, toutes aussi nécessaires à la société et par conséquent toutes aussi empreintes de dignité; il n'y a pas de hiérarchie professionnelle dans le mutuellisme et l'abolition du revenu du capital, de l'agiotage sous toutes ses formes fait en sorte qu'il ne peut plus exister de revenus sans travail. Les revenus demeurant alors déterminés par le travail, les écarts de revenus ne seront selon l'auteur jamais extrêmes, circonscrits par les capacités de production particulières. Ainsi, « si les facultés industrielles sont inégales, cette inégalité n'empêchera pas l'ensemble d'être sensiblement de niveau : c'est comme une moisson dont tous les épis sont inégaux, et qui n'en est pas moins comme une plaine unie, étendue à l'horizon » (1865, p. 123). Enfin, les différences de talent entre les travailleurs vont selon l'auteur se réduire indéfiniment d'elles-mêmes une fois la société réorganisée sur la base des principes mutuellistes : dans ces conditions, « l'inégalité des conditions et des fortunes a disparu, ramenée qu'elle est à son expression élémentaire, qui consiste dans la différence jetée par l'aveugle nature entre le travailleur et le travailleur, différence que l'éducation, la division du travail, etc., doivent réduire indéfiniment » (2009a, p. 123). Le progrès constitue ainsi la diminution constante de la parcimonie naturelle par la création de l'abondance autant que la construction perpétuelle de l'égalité (1983b, p. 81).

Ce n'est pas dire que la société n'a pas à agir en la matière, cependant, puisque l'écart entre le bénéfice moyen et le bénéfice d'un particulier est sujet à un maximum et à un minimum fixés par l'ensemble des acteurs économiques au sein de la fédération agricole-industrielle (1865, p. 131-132). Proudhon semble accepter que l'on puisse se prémunir contre ce qu'il prédit ne pouvoir survenir sous le mutuellisme, des inégalités de richesse devenant une atteinte à la dignité; la société peut et doit se donner une régulation des revenus afin d'assurer que les écarts ne deviennent pas importants au point de mettre la Justice en péril. L'auteur ne précise cependant aucune limite précise, pas plus que les moyens pour la déterminer et la mettre en œuvre.

On sent ici fortement l'empreinte du « male artisan's tough, self-sufficient world » (Gemie, 1996, p. 422) dont l'auteur est issu, puisqu'il en conserve certains aspects hiérarchiques, notamment le rapport entre maîtres et compagnons, entre professionnel et journalier au sein d'une même profession, et la domination patriarcale (voir en particulier 1868, p. 229-234). Dans le mutuellisme proudhonien, c'est « à chacun selon ses œuvres » (1997, p. 218). L'auteur n'entrevoit tout simplement pas, une fois accompli l'ensemble des réformes proposées, une fois la société passée au mutuellisme, que cela pourra porter atteinte au bien-

être matériel, et par extension, à la dignité de qui que ce soit : « ce n'est pas l'inégalité de puissance productive qui fait la misère des ouvriers, pas plus que l'inégalité des fiefs n'était une cause de mendicité pour les nobles. [...] Ce qui engendre le déficit, qui ruine à la fois et maître et salarié, c'est l'inégalité entre le produit livré et le salaire reçu » (2003a, p. 145), c'est-à-dire l'agiotage, la non-constitution de la valeur.

9.4.2 Cycles économiques et chômage

Au-delà des inégalités de revenus que l'on peut admettre, comment prendre en compte la situation des personnes confrontées au chômage puisque le revenu est subordonné au travail?

Le mutuellisme entend « prévenir, par la certitude des transactions, les ruines et les faillites » (1865, p. 175), une prétention assise sur la théorie proudhonienne de la valeur, et plus particulièrement sur l'interprétation radicale qu'elle permet de la loi de Say. Une fois la valeur constituée à travers l'échange égal, la friction freinant l'échange que constitue l'agiotage disparaît; dans ces conditions, la loi de Say s'applique entièrement et l'offre crée effectivement sa propre demande. De fait, la fin du vol fait en sorte que la société n'a pas à racheter son propre produit plus cher qu'elle ne le vend; on ne connaît plus le manque de débouchés ni les crises de surproduction ou de sous-consommation. C'est qu'il existe selon Proudhon une proportion naturelle entre ce que la société produit et ce dont elle a besoin, et ce, parce que c'est la société elle-même qui définit ses propres besoins en fonction de ce que le progrès lui permet d'accomplir, et donc de désirer (1983b, p. 78; 280).

En somme, il n'y a plus de récessions ou de crises. La monnaie étant gagée sur le temps de travail, soit sur la capacité à produire, elle ne peut être dévaluée (2003d, p. 163; Gaillard, 2004, p. 34). « Chaque producteur n'[a] alors qu'à reprendre son propre produit, et à se créditer lui-même de ce que ce produit lui a coûté, pour être en mesure de produire encore, sans fin et sans limite » (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 131). Dans ces conditions, plutôt que de restreindre sa consommation pour accumuler du capital, on peut consommer parce qu'il n'y a plus de limitation en dehors de nos propres capacités productives (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 109-110); l'augmentation des capitaux est provoquée par la baisse des taux d'intérêt, et non l'inverse (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 110). Tout cela a pour effet de soutenir la production, puisque l'augmentation de la consommation stimule l'investissement (1983b, p. 163) :

La production se règle sur la consommation : or, celle-ci n'étant plus entravée, comme sous le régime de l'intérêt, par l'usure [...] il s'ensuit que [tout travailleur] peut non seulement racheter, à une fraction minime près, son propre produit, mais donner carrière à son énergie, à sa puissance productive sans crainte de créer des non-valeurs ou d'amener l'avalissement des prix, avec l'espoir légitimement fondé, au contraire, de se compenser, par ce surcroît de production et d'échange, de la faible rétribution qu'il paye à la Banque (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 148)

Le débouché s'engendrant alors lui-même, le travail devient en fait, comme en droit, garanti (Proudhon et Bastiat, 1850, p. 109-110), une garantie devant constamment se consolider avec le progrès. En effet, la rareté, de par les prix élevés qu'elle engendre, est mauvaise pour le commerce, et inversement, ce qui explique que le bon marché soit « d'autant plus profitable », augmentant la « productivité de l'échange, par suite, le bien-être de la société » (1868, p. 236-237). Ainsi, plus la société progressera, entre d'autres mots, plus la division du travail s'accroîtra et plus la production augmentera, plus sûre sera la garantie du travail. Proudhon subsume ainsi le droit au travail dans sa garantie pratique (1865, p. 369-370); la liberté collective n'a pas à intervenir ici.

Cependant, il peut exister des crises liées à des erreurs dans l'allocation des ressources ou à des catastrophes naturelles, mais Proudhon refuse dans ces cas que la rareté justifie une hausse des prix ou que la surproduction mette des gens à la rue; il s'agit dans ces cas de « régler les choses » de manière à ce que l'abondance ou la disette rapporte ou pèse également pour tout le monde (1988a, p. 553-554).

9.4.3 Les mutuelles d'assurance

On l'a vu, dans le cadre du mutuellisme, il n'appartient pas à l'État, tout social, démocratique, décentralisé et républicain que le fait Proudhon, d'intervenir directement dans l'activité économique de la société afin d'assurer l'obtention d'un résultat collectif conforme au bien-être individuel ou collectif, ni même à la Justice; sa fonction se limite à mettre sur pied les formes sociales qui permettront l'atteinte de ces objectifs, puis de les laisser aller. C'est là le choix politique d'établir la Justice, un geste politique, mais non économique. Pourtant, les risques, les erreurs ou les accidents de la vie ne disparaissent pas une fois l'économie passée en mode mutuelliste; malgré la réduction effective des risques que prévoit Proudhon, le mutuellisme représente plutôt une façon différente de faire face à cette réalité.

C'est ici qu'entre en jeu le domaine de l'assurance, qui, en tant qu'institution économique, ne relève pas de l'État, mais bien de mutuelles (1865, p. 92; 104).

Les origines historiques de la mutuelle remontent au moins au Moyen-âge et peut-être même jusqu'à la Grèce et à la Rome antiques (Benhamou et Lévêque, 1983, p. 17; Devriendt, 1983, p. 9-15). De fait, les mutuelles descendent directement des différents « corps intermédiaires » de l'Ancien régime, ces parties constituantes de la société si chères à Proudhon, qui ont été interdites en 1791 par la loi Le Chapelier (Benhamou et Lévêque, 1983, p. 19; Devriendt, 1983, p. 16). Cependant, en dépit de leur interdiction, elles continuent d'exister. « Il ne suffit pas d'un décret ou d'une loi pour faire disparaître une institution aussi ancrée que celle-là » (Devriendt, 1983, p. 16). Aussi, des mutuelles sont présentes clandestinement au-delà de la période révolutionnaire (Devriendt, 1983, p. 16), Proudhon rapportant au début des années 1860 que 35 d'entre elles opèrent clandestinement dans Paris seulement (1865, p. 89).

Le caractère d'entre-aide de ces mutuelles est un trait qui continue de régir l'institution au XIX^e siècle. Les pratiques qui en découlent incluent, en cas de maladie, la visite des camarades et l'entraide dans les travaux agricoles, de même que « la démonstration collective de la compassion lors des funérailles des sociétaires [...] il ne s'agit pas seulement d'une solidarité économique : administrant ensemble leurs intérêts, les membres participants tissent entre eux des liens de "fraternité", selon le terme consacré dans les écrits mutualistes » (Toucas-Truyen, 2014, p. 98)¹⁷¹. Il s'agit là de liens de solidarité renforcés par la mutuelle, mais qui lui préexistent, l'adhésion se faisant sur le mode de la cooptation (Toucas-Truyen, 2014, p. 98). Une mutuelle institue ainsi des rapports sociaux concrets existant au sein des milieux populaires, qu'elle ne crée donc pas *ex nihilo*. Enfin, « ces pratiques solidaires sont codifiées dans les règlements, et chaque manquement donne lieu au paiement d'une amende », de même qu'on peut observer une « stigmatisation des comportements déviants, ou même simplement individualistes » (Toucas-Truyen, 2014, p. 98).

Il est important de relever que « la mutualité n'a rien à voir avec la charité » (Devriendt, 1983, p. 7) :

¹⁷¹ Le terme « solidarité » n'apparaît en effet dans la littérature *mutualiste* (qui se rapporte aux mutuelles, que je distingue ici du *mutuellisme* comme projet économique propre à Proudhon) qu'à la toute fin du XIX^e siècle, même si ses diverses acceptions sont bel et bien expérimentées dans la pratique du mouvement bien avant (Toucas-Truyen, 2014, p. 98).

En effet, la charité, comme chacun sait, consiste à recevoir quelque chose de quelqu'un (des secours) sans rien donner en échange. Elle a un caractère humiliant pour celui qui reçoit. Dans la mutualité, au contraire, il y a *réciprocité*. En échange d'un apport [...] versé à un groupe auquel on s'associe, on a *le droit* de percevoir une aide, des secours (des indemnités ou prestations), lorsque le sort nous est défavorable. Il y a égalité dans les rapports entre les individus et non plus soumission (Devriendt, 1983, p. 7, c'est Devriendt qui souligne).

Ainsi, la charité est une circulation « à sens unique » du riche se devant moralement de secourir le pauvre dans une société inégalitaire, alors que la solidarité mutuelle « s'appuie sur la formule peu compassionnelle du "donnant-donnant" dans une société où chacun se doit d'apporter sa pierre à l'édifice » (Toucas-Truyen, 2014, p. 101). Ce sont là des positions que Proudhon fait siennes, la charité n'étant au final que le contraire de la Justice, puisqu'elle n'implique pas le respect de la dignité d'autrui (1865, p. 100-102, 1988a, p. 289-291).

Cela fait dire à Patricia Toucas-Truyen que la mutualité du XIX^e siècle n'était pas universelle ou inconditionnelle puisqu'il fallait en quelque sorte déjà être en bonne santé et ne pas être trop âgé, voire ne pas être une femme à cause du « risque » de grossesse, pour y adhérer (Toucas-Truyen, 2014, p. 98-99). Proudhon, issu, répétons-le, du « male artisan's tough, self-sufficient world » (Gemie, 1996, p. 422) et défendant ouvertement des positions patriarcales ne semble pas se préoccuper outre mesure de ces enjeux liés à l'exclusion du monde du travail.

Au XIX^e siècle, les mutuelles constituent le seul levier d'organisation pour les classes ouvrières (Devriendt, 1983, p. 16), faisant de la solidarité un « exercice vécu en toute conscience et un objet de discussions internes », tout autant qu'un objet d'appartenance (Toucas-Truyen, 2014, p. 100). Ce sont alors les mutuelles qui jouent le rôle de défense et de combat qui reviendra plus tard aux syndicats (Devriendt, 1983, p. 17), et ce, même si une certaine tolérance du régime impérial à leur égard favorisera un certain abandon de leur rôle révolutionnaire (Benhamou et Lévêque, 1983, p. 31-32).

Les mutuelles auxquelles réfère Proudhon dans son testament politique sont celles qui n'ont pas abandonné leurs visées révolutionnaires et qui opèrent pour cette raison dans la clandestinité (1865, p. 89). Plus encore, il traite déjà du sujet en 1846, soit bien avant la décriminalisation partielle mise en place sous le Second Empire, en affirmant que le principe doit être généralisé à la société entière (2013j, p. 30-31). On peut donc dire que la position de

Proudhon n'a rien d'« utopiste » puisqu'elle s'inspire directement des pratiques concrètes du mouvement ouvrier au XIX^e siècle. En plus de ce rôle transformateur, la mutuelle remplit dans la vision de l'auteur la fonction de filet de sécurité sociale, ce qui lui permet de la considérer comme l'une des expressions de la fonction publique (1865, p. 104; 203). C'est par sa cotisation à une mutuelle que le citoyen-patriarche s'assure lui-même et la famille dont il est le pourvoyeur contre la pauvreté en cas de maladie, d'accident, de décès ou autre malheur.

Pour ce faire, cependant, il faut déjà être apte au travail, ce qui laisse au-dehors toute personne qui ne l'est pas. En effet, de tout ce qui précède, on peut dire que dans le mutuellisme, « *pour tout citoyen valide*, le revenu doit être égal au produit » (cité dans Jourdain, 2009, p. 80, c'est moi qui souligne). Pour cette raison, « la charité nous est commandée envers les incurables » (1849, p. 228), mais Proudhon n'en dit pas plus; s'agit-il d'une charité organisée, et si oui, par qui, au sein de quelle institution, ou plutôt d'un appel moral à la charité individuelle? Il est difficile de répondre à cette question, la pensée de l'auteur pouvant justifier l'une ou l'autre possibilité. En effet, la charité est posée d'emblée par l'auteur comme une violation de la Justice (1988a, p. 289-291). Pourtant, bien que la Justice consiste pour lui en le respect égal de la dignité de tout être humain, on a vu qu'il accepte et, en fait, défend le maintien de la hiérarchie patriarcale et de celle propre à l'organisation artisanale du travail. Ces deux rapports inégalitaires ne sont d'ailleurs pas indépendants l'un de l'autre, Delphy démontrant comment l'aptitude au travail participe pleinement à l'attribution des statuts, et par conséquent, au partage de la consommation dans la famille patriarcale, ne serait-ce que parce qu'elle correspond à la possibilité d'exercer ou de subir une coercition physique (Delphy, 2009, p. 78-88).

9.4.4 Le travail invisible des femmes à la maison

La répartition des tâches que Proudhon entrevoit entre hommes et femmes au sein de la famille d'une société mutuelliste n'est autre que celle en vigueur à l'époque : aux femmes les soins du ménage et l'éducation des enfants et aux hommes, la production (Gaillard, 2004, p. 49). Cette division sexuée du travail, Delphy la considère comme un mode de production à part entière, le mode de production patriarcal (Delphy, 2009, p. 53), et ce n'est qu'à travers cet arrangement qu'une femme acquiert un rôle social chez Proudhon (Gaillard, 2004, p. 49). Il s'agit selon lui d'une dualité inévitable, un rapport antinomique comme il en existe entre

l'être collectif et ses parties constituantes, entre la consommation et la production, entre le privé et le public, ce qui en fait un rapport nécessaire à la Justice (Fourn, 2011b, p. 299-300).

Proudhon octroie donc implicitement un rôle de sécurité sociale à la famille patriarcale, en particulier au travail que les femmes y accomplissent : « la femme est l'auxiliaire de l'homme, d'abord dans le travail, par ses soins, sa douce société, sa charité vigilante. C'est elle qui essuie son front inondé de sueur, qui repose sur ses genoux sa tête fatiguée, qui apaise la fièvre de son sang et verse le baume sur ses blessures » (1988d, p. 2072). Ce travail « auxiliaire » n'est autre que la dispensation des soins, dont une partie importante se trouve aujourd'hui professionnalisée, mais que Proudhon voit incomber presque entièrement aux femmes.

On peut de là supposer que c'est dans la famille que les personnes inaptes au travail, que ce soit pour cause de maladie, de handicap ou d'accident, sont prises en charge, toujours par le travail « invisible » des femmes. Elles se retrouvent en quelque sorte déclassées dans cette hiérarchie et on peut se demander si, dans la société qu'entrevoit Proudhon, un homme inapte au travail peut même participer à la vie de la Cité, ou s'il se retrouve lui aussi confiné à la sphère domestique. À cette question, l'auteur ne répond pas, n'en discutant même pas.

9.5 La « République industrielle » : liberté et gestion ouvrière

Avec la proposition de mutuellisme anarchiste, Proudhon entend éliminer à la fois la bourgeoisie et le prolétariat comme réalités sociales, tout en conservant l'antagonisme vital des forces économiques que sont le travail et le capital.

Il ne s'agit donc pas seulement d'améliorer la condition matérielle de la classe ouvrière, mais aussi de lui faire prendre une part dans l'effort de production qui lui est toujours interdite : la responsabilité (2009a, p. 116). Cette responsabilité n'est autre chose que l'exercice de la liberté elle-même, la fin de l'aliénation par la participation à la vie collective. La participation des travailleurs aux gains et aux charges de leurs entreprises n'est conséquemment que le pendant économique de la participation citoyenne à la Cité (1868, p. 227); le travailleur y « reprend sa dignité d'homme et de citoyen; il peut aspirer à l'aisance; il fait partie du producteur, dont il n'était auparavant que l'esclave, comme dans la cité il fait partie du

souverain, dont auparavant il n'était que le sujet » (1868, p. 227). C'est la « République industrielle », qui est à l'économie ce que la « République sociale et démocratique » est au politique.

Dans les mots de Dardot et Laval, l'économie mutuelliste est un « espace institutionnel » (Dardot et Laval, 2015, p. 163) qui ne réside pas dans la tenure des biens, dans les règles de l'échange ou dans les normes financières, mais dans l'ensemble des pratiques et formes d'organisation qui permettent l'échange égal. C'est en somme toute l'activité économique de la société qui doit devenir commune chez Proudhon, ce qui ne fait qu'accorder la pratique concrète à la réalité collective de la production, œuvre de la société (Dardot et Laval, 2015, p. 211). De fait :

Un commun ne réunit pas des consommateurs du marché ou des usagers d'une administration extérieurs à la production, mais des *coproducteurs* qui œuvrent ensemble en se donnant à eux-mêmes des règles collectives. [...] La production économique des ressources y est inséparable de l'engagement civique, elle est étroitement liée au respect des normes de réciprocité et suppose des rapports entre égaux et des modes d'élaboration démocratique des règles (Dardot et Laval, 2015, p. 165, ce sont Dardot et Laval qui soulignent).

Ces rapports entre égaux sont permis par la disparition des classes prolétaires et bourgeoises et s'incarnent concrètement dans l'échange égal, de même que dans l'organisation démocratique du travail, que ce soit dans l'entreprise « privée » ou dans les services publics. Dans la société envisagée par Proudhon, c'est cette égalité même qui incarne le lien social :

En régime de mutualité, nous sommes tous clients les uns des autres, succursalistes les uns des autres, serviteurs les uns des autres. En cela consiste notre *Solidarité*, cette solidarité qu'affirment, avec le *Droit au travail*, avec la *Liberté du travail*, avec la *Mutualité du crédit*, etc., les auteurs du Manifeste (1865, p. 173)¹⁷².

Par conséquent, la mutualité, dans son principe, constitue un réel contrat social (Collectif, 1997, p. 10-11). En effet, elle permet l'épanouissement de la liberté collective comme de la liberté individuelle; elle est l'« amie de la liberté autant que du groupe » (1865, p. 171). Cela

¹⁷² Il s'agit du Manifeste des 60. Les 60 étaient des ouvriers se réclamant de l'auteur pour défendre leurs candidatures aux élections complémentaires de mars 1864 et dont le programme avait tout pour plaire à Proudhon (Chambost, 2009, p. 260-261). Ce dernier leur répondra dans *De la capacité politique*, y défendant leur programme, qui n'est selon lui autre que le sien (1865, p. 5-6), sans toutefois les encourager à poursuivre la voie électorale.

la distingue profondément du communisme autant que de l'individualisme, se devant d'« embrasser la Société tout entière, et [de] réserver néanmoins tous les droits de la liberté individuelle et corporative » (1865, p. 176). Le mutuellisme n'est alors que la forme économique du fédéralisme, tout comme le fédéralisme est la forme politique du mutuellisme (1865, p. 183). Fédération politique et fédération économique ne peuvent exister sans le concours l'une de l'autre. C'est la mise en œuvre d'un fédéralisme « intégral » (Jourdain, 2009, p. 85) et de la Justice dans la société moderne : « 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 » (1865, p. 214).

Parce que le travail relève de la liberté individuelle, il n'a pas à être organisé par l'État (Chambost, 2009, p. 80-81). Le rôle économique de ce dernier ne consiste qu'en la tenue de statistiques et dans la vérification. En bref, son rôle consiste à assurer la Justice (2009a, p. 81; Gaillard, 2004, p. 58-59) : « organisons le droit et laissons faire la boutique » (1865, p. 174). Pour les services publics dont l'État garde la charge, la même règle de l'échange égal s'applique (1849, p. 274). En d'autres mots, l'impôt doit être fixé au coût de revient des services publics et toujours consenti par la société (1865, p. 203, 1995, p. 43); il devient le prix à payer pour ces services, et non plus un droit régalien plus ou moins arbitraire. « Ce n'est donc ni l'État qui planifie ni le capital qui détermine la production, mais les intéressés eux-mêmes au sein d'une fédération qui leur permet de confronter leurs points de vue » (Jourdain, 2009, p. 84).

De par ce nouveau régime où priment la liberté autant que l'égalité, Proudhon voit s'enclencher un « vaste mouvement » dans le corps social, généré par la liberté d'entreprise (soit l'abolition du privilège) et la circulation « sans borne » de la richesse, qui font en sorte que le travail divisé unit tout intérêt et toute industrie, maintenant solidaires sans perdre de leur autonomie (1995, p. 69-70). La société ne connaît plus de blocage ou de friction, sa richesse circule complètement, à l'avantage de tous et au privilège de personne : « par la rapidité et la multiplicité des transactions, les valeurs de toute espèce, mobilières et immobilières, capitaux et produits, passent sans cesse de main en main, aujourd'hui au crédit de l'un, demain à celui de l'autre, sans qu'il soit possible de saisir un instant de fixité dans ce mouvement » (1995, p. 69-70). C'est donc une vision radicalement différente de la société que propose Proudhon, une société comprise comme un être autonome :

Recréant incessamment ses liens par les échanges réciproques. [...] Proudhon imagine une tout autre société, une société d'égaux, et une égalité produite et entretenue par le travail et les échanges. Échange des produits, certes, mais plus exactement échange des œuvres, des créations, échange des temps, des efforts individuels ou collectifs, échange des valeurs créées par chacun (Ansart, 2002, p. 7).

Proudhon ne voit pas comment, une fois la société passée au fédéralisme intégral (politique et économique), il lui soit possible de revenir en arrière, à l'injustice, et ce, grâce à la démocratie radicale ainsi mise sur pied. En effet, « des hommes, après avoir fait entre eux un pacte de probité, de loyauté, de garantie, 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. 179); le caractère public de l'échange égal à livre ouvert assure la vertu collective, aux plans politique comme économique. « L'intérêt privé et l'intérêt collectif, si divergents au premier coup d'œil, sont donc parfaitement identiques et adéquats : et cet exemple peut déjà servir à faire comprendre comment, dans la science économique, tous les intérêts se concilient » (1983b, p. 93). Et Proudhon de nous annoncer la paix, la prospérité et la stabilité par le biais de la Justice et de la liberté.

CONCLUSION

Les institutions mises de l'avant par Proudhon au plan politique comme au plan économique ne sont encore qu'à l'état de schéma, ce que Sorel déplore, regrettant que l'auteur n'ait pas pris le soin de leur donner une « organisation régulière » (Chambost, 2009, p. 221). C'est que Proudhon « ne fai[t] pas de système » (2009b, p. 132); il est tellement convaincu de la force de ses idées que leur mise en œuvre pratique lui semble aller de soi (Chambost, 2009, p. 247). La renommée de Marx en France ne s'établira qu'après la chute de la Commune de Paris (Trinquier, en introduction à Proudhon, 1983b, p. XVII), soit quelques années après la mort de Proudhon. Il n'en faudra pourtant pas plus pour que la théorie proudhonienne de la valeur et de la monnaie soit rapidement abandonnée. C'est déjà le cas chez Kropotkine en 1892 (Kropotkine, 2002, p. 197), lui qui désigne pourtant « l'immortel Proudhon » comme le fondateur de la pensée anarchiste lors du procès des 66¹⁷³. Même Bakounine, ami de Proudhon et féroce adversaire de Marx, considérait *Le Capital* comme une œuvre scientifique majeure et a entretenu le projet d'en faire la traduction en russe, tout comme Élisée Reclus l'a envisagé en français (M.L. en avant-propos à Cafiero, 2013, p. 8-9). Néanmoins, depuis « la chute définitive de la maison Lénine, Proudhon reste [...] l'un des rares penseurs socialistes que l'on puisse relire sans rire – ou sans pleurer » (J[ulliard], 1992).

J'ai démontré à chaque chapitre de cette thèse comment sa pensée s'inscrit en porte à faux de la pensée libérale : par rejet explicite du nominalisme sociologique et celui, implicite, de l'individualisme méthodologique; par une affirmation de la Justice et de sa place au sein de la science, qui se doit dès lors d'être normative autant que descriptive; par la défense d'une

¹⁷³ Le « procès des 66 », aussi connu comme le procès des anarchistes de Lyon, s'est tenu dans cette ville du 8 au 19 janvier 1883. La région lyonnaise ayant été en proie à une forte agitation ouvrière en 1882 (plusieurs émeutes et attentats avaient alors eu lieu), les autorités françaises ont essayé d'étouffer le développement du mouvement anarchiste par une série d'arrestations qui aboutirent à ce procès spectacle (à ce sujet, voir Massard, s. d., Chapitre 4). Kropotkine en est l'un des 66 coaccusés. Le 15 janvier, dans le cadre de sa défense, le prince anarchiste affirme ceci : « On m'a reproché d'être le père de l'anarchie. C'est trop d'honneur qu'on veut me faire. Le père de l'anarchie est l'immortel Proudhon » (*Le procès des anarchistes devant la police correctionnelle et la cour d'appel de Lyon*, 1883, p. 100). C'est là l'origine du surnom de Proudhon, le « père de l'anarchie », que j'ai repris ici sous la forme du « père de l'anarchisme ».

liberté collective nécessairement en relation antinomique avec la liberté individuelle, l'une ne pouvant céder le pas à l'autre que dans la contradiction; par l'assertion du caractère collectif de la production et de l'activité économique en général; par l'affirmation que la justice exige non pas simplement l'égalité formelle, mais bien réelle entre les êtres humains, au plan individuel comme au plan collectif. La pensée de Proudhon s'inscrit bel et bien dans le cadre de la pensée anarchiste; elle ne peut pas, même à la fin de sa vie, être considérée comme celle d'un anarchiste repenté ou d'un réformiste, et encore moins comme une pensée libérale.

J'ai dans cette thèse établi une distinction nette entre les concepts de contradiction et d'antinomie chez Proudhon, un aspect que la littérature développe peu. C'est à partir de cette distinction qu'il m'a été possible de découvrir un fil conducteur dans la pensée de l'auteur, le fil d'Ariane qui nous permet de nous retrouver dans le labyrinthe qu'elle constitue. Je l'ai ainsi placée au centre de mon analyse, démontrant qu'elle pouvait faire sens d'une œuvre sur laquelle la littérature scientifique n'arrive toujours pas à s'entendre et qu'on qualifie encore souvent de contradictoire et de brouillonne, lorsque ce n'est pas d'absurde. Si je dois l'identification d'une antinomie entre liberté individuelle et liberté collective aux travaux de Chambost (Chambost, 2009), j'ai dans cette thèse contribué à étendre la compréhension que permet cet élément de la pensée proudhonienne, mobilisant aussi la notion pour interpréter sa pensée économique. Ce faisant, j'ai démontré qu'elle y est aussi importante que l'antinomie fondamentale de la valeur.

Au plan strict de l'économie politique, j'ai replacé la théorie proudhonienne de la valeur sous son jour propre, non marquée par la comparaison constamment refaite avec celle qu'on trouve dans *Le Capital*. J'ai démontré que le désaccord entre Proudhon et Marx, sur le plan de la théorie économique, relève d'un positionnement vis-à-vis de l'économie politique libérale, que Proudhon considère comme incomplète et contradictoire, alors que Marx la voit comme la science exacte de la société bourgeoise. Toujours à propos de la valeur, j'ai explicité la relation antinomique entre valeur d'utilité et valeur d'usage chez Proudhon, indiquant le caractère quantitatif de cette dernière pour l'auteur, la valeur d'usage se distinguant ici de l'usage lui-même. J'ai aussi établi que la théorie économique proudhonienne ne s'inscrit dans les approches de la neutralité de la monnaie que lorsqu'il est question de la monnaie métallique, s'inscrivant de plain-pied dans les approches de l'économie monétaire lorsqu'il est question de monnaie fiduciaire. J'ai ainsi tracé un fil conducteur dans la *Philosophie de la misère* qui permet, sans prétention à l'exhaustivité, de

mettre en évidence la cohérence de la pensée économique de Proudhon. Enfin, j'ai entamé la reconstitution la plus exhaustive possible de ce que pourrait être le mutuellisme, sinon aujourd'hui, du moins tel que le concevait Proudhon au milieu du XIX^e siècle.

J'ai délaissé dans cette thèse plusieurs aspects de la pensée de Proudhon. C'est notamment le cas des rapports et échanges internationaux, que j'ai passés sous silence à des fins de concision; les vues de Proudhon en la matière s'insérant parfaitement dans ses conceptions fédéralistes et mutuellistes, cela n'aurait donné lieu qu'à des redondances et des redites. Ne resterait qu'à expliquer les formes précises que ces rapports prendraient dans la société nouvelle et dans son économie, par exemple le rôle et la forme de la douane et des tarifs.

J'ai aussi mis de côté des sujets qu'il resterait certes à approfondir. N'ayant pas traité des arts, auxquels Proudhon consacre pourtant un ouvrage entier, on peut se demander comment ceux-ci s'insèrent dans la dialectique sérielle, par quelles antinomies le sujet est traversé et quelle place il prend globalement dans la pensée de l'auteur. Même chose pour l'éducation, sujet pourtant de première importance pour l'auteur. C'est aussi le cas du rapport à la nature et des questions environnementales, telles qu'on les comprend aujourd'hui, Proudhon posant nommément la finitude du monde comme un obstacle à la croissance autrement infinie de la puissance humaine, ici entendue comme capacité de production (1988a, p. 501) : « quand la nature perd l'équilibre, elle entraîne les populations » (2009a, p. 108). L'auteur soutient cependant aussi que l'analyse malthusienne n'est valide qu'en contexte contradictoire, que la nature est par essence en équilibre et que cet équilibre implique nécessairement un rapport de domination de la nature sur l'humain, ou de l'humain sur la nature (1988a, p. 440; 506-507). Une analyse exhaustive et en profondeur de la pensée de Proudhon en rapport à ce qu'on conçoit aujourd'hui comme des enjeux environnementaux reste à faire. Un bon point de départ à ce sujet serait la définition des besoins, que Proudhon conçoit comme déterminés par la société dans son contexte social historique, mais nécessairement en équilibre avec la nature, la société n'en étant qu'un aspect parmi d'autres.

Par ailleurs, une actualisation de la pensée proudhonienne pourrait s'avérer riche et des plus intéressantes, permettant potentiellement d'en pallier les éléments qui ont le plus mal vieilli. Je pense ici évidemment au sujet de la place des femmes dans la société, mais ce n'est pas le seul qui mériterait d'être revu. Le fait de réfléchir à cette question en termes contemporains impose déjà une révision du modèle de la sécurité sociale dans le mutuellisme, qui repose en

grande partie sur le travail traditionnel et invisible des femmes à la maison. À cet égard, la rencontre du mutuellisme proudhonien et des théories féministes contemporaines m'apparaît prometteuse. C'est en particulier le cas des théories liées à l'éthique du *care* ou au féminisme matérialiste, en cela qu'elles offrent des outils pour réfléchir à la frontière séparant le travail salarié du travail domestique, notamment quant aux soins à prodiguer aux personnes souffrantes, âgées, ou aux enfants.

Enfin, au plan économique, la pensée proudhonienne pose constamment la question de la justice dans l'échange, une question omniprésente et d'une pertinence criante dans la société du XXI^e siècle, mais qu'on omet généralement. Cet élément me semble à lui seul justifier le présent travail de recherche. Néanmoins, plusieurs des réponses qu'apporte l'auteur ont mal vieilli; je pense notamment à sa conception quasi divine de la justice comme force universelle agissante garantissant la possibilité d'un équilibre au sein des sociétés, de l'humanité et avec la nature. En ce sens, cette thèse ouvre sur un grand chantier de réflexion sur la façon de fonder, au XXI^e siècle, et en particulier dans les rapports économiques, des principes tels que la justice ou l'égalité en l'absence de recours à une transcendance absolue, ce que fait Proudhon à son insu.

BIBLIOGRAPHIE

De Proudhon

- Proudhon, P.-J. (1849) [1843]. *De la création de l'ordre dans l'humanité, ou Principes d'organisation politique* (2e éd.). Garnier frères.
- Proudhon, P.-J. (1850) [1837]. Essai de grammaire générale. Dans N.-S. Bergier, *Les éléments primitifs des langues: Découverts par la comparaison des racines de l'Hébreu avec celle du Grec, du Latin et du Français*. Bintot.
- Proudhon, P.-J. (1852). *Recherches sur les catégories grammaticales*. Non publié. <http://culture.besancon.fr/ark:/48565/a011380357089H7vmA1>
- Proudhon, P.-J. (1862). *Les majorats littéraires: Examen d'un projet de loi ayant pour but de créer, au profit des auteurs, inventeurs et artistes, un monopole perpétuel*. Office de publicité.
- Proudhon, P.-J. (1865). *De la capacité politique des classes ouvrières*. Dentu.
- Proudhon, P.-J. (1868) [1851]. *Idée générale de la Révolution au XIXe siècle: Choix d'études sur la pratique révolutionnaire et industrielle - Nouvelle édition*. Lacroix.
- Proudhon, P.-J. (1875). Lettre à Pierre Leroux du 7 décembre 1849. Dans *Correspondance* (vol. 14). Lacroix.
- Proudhon, P.-J. (1983a). Lettre à Marx du 17 mai 1846. Dans P.-J. Proudhon et K. Marx, *Philosophie de la misère/Misère de la philosophie* (vol. 3, p. 325-328). Groupe Fresne-Antony de la Fédération anarchiste.
- Proudhon, P.-J. (1983b) [1846]. Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère. Dans P.-J. Proudhon et K. Marx, *Philosophie de la misère/Misère de la philosophie* (vol. 1, p. 1-316). Groupe Fresne-Antony de la Fédération anarchiste.
- Proudhon, P.-J. (1983c) [1846]. Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère. Dans P.-J. Proudhon et K. Marx, *Philosophie de la misère/Misère de la philosophie* (vol. 2, p. 7-307). Groupe Fresne-Antony de la Fédération anarchiste.
- Proudhon, P.-J. (1983d) [1846]. Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère. Dans P.-J. Proudhon et K. Marx, *Philosophie de la misère/Misère de la philosophie* (vol. 3, p. 6-163). Groupe Fresne-Antony de la Fédération anarchiste.

- Proudhon, P.-J. (1988a) [1860]. *De la justice dans la Révolution et dans l'Église: Étude de philosophie pratique* (vol. 1). Fayard. 4 vol.
- Proudhon, P.-J. (1988b) [1860]. *De la justice dans la Révolution et dans l'Église: Étude de philosophie pratique* (vol. 2). Fayard. 4 vol.
- Proudhon, P.-J. (1988c) [1860]. *De la justice dans la Révolution et dans l'Église: Étude de philosophie pratique* (vol. 3). Fayard. 4 vol.
- Proudhon, P.-J. (1988d) [1860]. *De la justice dans la Révolution et dans l'Église: Étude de philosophie pratique* (vol. 4). Fayard. 4 vol.
- Proudhon, P.-J. (1995) [1861]. *Théorie de l'impôt: Question mise au concours par le conseil d'État du canton de Vaud en 1860*. L'Harmattan.
- Proudhon, P.-J. (1996) [1849]. *Idées révolutionnaires*. Tops /H. Trinquier.
- Proudhon, P.-J. (1997) [1849]. *Les confessions d'un révolutionnaire*. Tops /H. Trinquier.
- Proudhon, P.-J. (1998) [1861]. *La guerre et la paix* (vol. 1). Tops /H. Trinquier. 2 vol.
- Proudhon, P.-J. (1999) [1863]. *Du principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le parti de la révolution*. Romillat.
- Proudhon, P.-J. (2002) [1866]. *Théorie de la propriété*. Université du Québec à Chicoutimi. http://classiques.uqac.ca/classiques/Proudhon/theorie_de_la_propriete/theorie_de_la_propriete.pdf
- Proudhon, P.-J. (2003a) [1848]. Banque du Peuple. Dans *Solution du problème social: Banque d'échange - Banque du Peuple (1848)* (p. 241-308). Tops /H. Trinquier.
- Proudhon, P.-J. (2003b). Lettre à Guillaumin du 19 septembre 1847. Dans *Solution du problème social: Banque d'échange - Banque du Peuple (1848)* (p. 322-323). Tops /H. Trinquier.
- Proudhon, P.-J. (2003c) [1848]. Pour en finir avec M. Considerant. Dans *Solution du problème social: Banque d'échange - Banque du Peuple (1848)* (p. 309-317). Tops /H. Trinquier.
- Proudhon, P.-J. (2003d) [1848]. Solution du problème social. Dans *Solution du problème social: Banque d'échange - Banque du Peuple (1848)* (p. 27-89). Tops /H. Trinquier.
- Proudhon, P.-J. (2003e) [1848]. *Solution du problème social: Banque d'échange - Banque du peuple (1848)*. Tops /H. Trinquier.
- Proudhon, P.-J. (2009a) [1853]. *Manuel du spéculateur en bourse: Une anthologie*. ère.
- Proudhon, P.-J. (2009b) [1840]. *Qu'est-ce que la propriété?* Le livre de poche.
- Proudhon, P.-J. (2013a) [1842]. Avertissement aux propriétaires, ou Lettre à M. Considerant, rédacteur de " la Phalange ", sur une défense de la propriété (troisième mémoire sur la propriété). Dans *Lettre à M. Blanqui: Deuxième mémoire sur la propriété (1841)*,

- Avertissement aux propriétaires: Troisième mémoire sur la propriété (1842), Explications en cours d'assise (1842)* (p. 129-205). Tops /H. Trinquier.
- Proudhon, P.-J. (2013b) [1875]. *La Pornocratie, ou les femmes dans les temps modernes*. Tops /H. Trinquier.
- Proudhon, P.-J. (2013c) [1852]. *La révolution sociale démontrée par le coup d'État du deux-décembre (1852)*. Tops /H. Trinquier.
- Proudhon, P.-J. (2013d). Lettre à Alfred Darimon du 13 septembre 1852. Dans *La Révolution sociale démontrée par le coup d'État du deux-décembre (1852)* (p. 313-314). Tops /H. Trinquier.
- Proudhon, P.-J. (2013e). Lettre à Alfred Darimon du 15 janvier 1850. Dans *La Révolution sociale démontrée par le coup d'État du deux-décembre (1852)* (p. 215-216). Tops /H. Trinquier.
- Proudhon, P.-J. (2013f). Lettre à Charles Edmond du 18 octobre 1852. Dans *La Révolution sociale démontrée par le coup d'État du deux-décembre (1852)* (p. 322-324). Tops /H. Trinquier.
- Proudhon, P.-J. (2013g). Lettre à Guillemain du 3 décembre 1849. Dans *La Révolution sociale démontrée par le coup d'État du deux-décembre (1852)* (p. 213-214). Tops /H. Trinquier.
- Proudhon, P.-J. (2013h). Lettre à Jules Michelet du 11 avril 1851. Dans *Lettre à M. Blanqui: Deuxième mémoire sur la propriété (1841), Avertissement aux propriétaires: Troisième mémoire sur la propriété (1842), Explications en cours d'assise (1842)* (p. 281-285). Tops /H. Trinquier.
- Proudhon, P.-J. (2013i) [1841]. *Lettre à M. Blanqui: Deuxième mémoire sur la propriété (1841), Avertissement aux propriétaires: Troisième mémoire sur la propriété (1842), Explications en cours d'assise (1842)*. Tops /H. Trinquier.
- Proudhon, P.-J. (2013j). Lettre à M. Blanqui sur la propriété; Deuxième mémoire. Dans *Lettre à M. Blanqui: Deuxième mémoire sur la propriété (1841), Avertissement aux propriétaires: Troisième mémoire sur la propriété (1842), Explications en cours d'assise (1842)* (p. 15-128). Tops /H. Trinquier.
- Proudhon, P.-J. (2013k). Lettre à madame *** du 25 juillet 1847. Dans *Lettre à M. Blanqui: Deuxième mémoire sur la propriété (1841), Avertissement aux propriétaires: Troisième mémoire sur la propriété (1842), Explications en cours d'assise (1842)* (p. 269-271). Tops /H. Trinquier.
- Proudhon, P.-J. (2013l). Lettre à Madier-Montjau du 1er janvier 1853. Dans *La Révolution sociale démontrée par le coup d'État du deux-décembre (1852)* (p. 338-342). Tops /H. Trinquier.
- Proudhon, P.-J. (2013m). Lettre à Marc Dufrasse du 2 juin 1850. Dans *La Révolution sociale démontrée par le coup d'État du deux-décembre (1852)* (p. 229-235). Tops /H. Trinquier.

- Proudhon, P.-J. (2013n). Lettre à Micaud du 6 mai 1848. Dans *Lettre à M. Blanqui: Deuxième mémoire sur la propriété (1841), Avertissement aux propriétaires: Troisième mémoire sur la propriété (1842), Explications en cours d'assise (1842)* (p. 272-275). Tops /H. Trinquier.
- Proudhon, P.-J. (2013o). Lettre à Pierre Leroux du 14 décembre 1849. Dans *Lettre à M. Blanqui: Deuxième mémoire sur la propriété (1841), Avertissement aux propriétaires: Troisième mémoire sur la propriété (1842), Explications en cours d'assise (1842)* (p. 276-281). Tops /H. Trinquier.
- Proudhon, P.-J. (2013p). Lettre à Robin du 12 octobre 1851. Dans *Lettre à M. Blanqui: Deuxième mémoire sur la propriété (1841), Avertissement aux propriétaires: Troisième mémoire sur la propriété (1842), Explications en cours d'assise (1842)* (p. 285-290). Tops /H. Trinquier.
- Proudhon, P.-J. (2013q). Lettre à Villiaumé du 24 janvier 1856. Dans *Lettre à M. Blanqui: Deuxième mémoire sur la propriété (1841), Avertissement aux propriétaires: Troisième mémoire sur la propriété (1842), Explications en cours d'assise (1842)* (p. 298-305). Tops /H. Trinquier.
- Proudhon, P.-J. (2013r). Lettre aux rédacteurs de la Voix du Peuple du 22 mai 1850. Dans *La Révolution sociale démontrée par le coup d'État du deux-décembre (1852)* (p. 227-228). Tops /H. Trinquier.
- Proudhon, P.-J. et Bastiat, F. (1850). *Intérêt et principal. Discussion sur l'intérêt du capital entre M. Proudhon et M. Bastiat.* Garnier.
<http://books.google.ca/books?id=HXM-AAAAcAAJ>

Sur Proudhon

- Adam, J. (1868). *Idées anti-proudhoniennes sur l'amour, la femme & le mariage* (Nouv. éd. augm. d'un examen critique du livre La guerre et la paix). M. Lévy.
<https://archive.org/details/idesantiproudh00adam/page/n6/mode/2up>
- Angaut, J.-C. (2015). Conflit, anarchie et démocratie : En repartant de Proudhon. *Astérion. Philosophie, histoire des idées, pensée politique*, (13).
<https://doi.org/10.4000/asterion.2603>
- Ansart, P. (1967). *Sociologie de Proudhon*. Presses Universitaires de France.
- Ansart, P. (1992). La présence du proudhonisme dans les sociologies contemporaines. *Mil neuf cent*, (10), 94-110.
- Ansart, P. (2002). Introduction: La Banque du Peuple (1849). Ses raisons d'être. Dans *Le crédit, quel intérêt? Actes du Colloque de la Société P.-J. Proudhon, Paris, 1er décembre 2001* (p. 3-8). Publications de la Société P.-J. Proudhon.

- Ansart, P. (2010). Proudhon : Anarchisme ou Fédéralisme? *Les cahiers de psychologie politique: Revue d'information, de réflexion et de recherche*, (16). <http://odel.irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=1412>
- Ansart, P. (2011). Société. Dans C. Gaillard et G. Navet (dir.), *Dictionnaire Proudhon* (p. 498-501). Aden.
- Bancal, J. (1967). Proudhon: La propriété, la démocratie économique et le fédéralisme mutuelliste. Dans I. de sociologie Université libre de Bruxelles et Centre National d'Étude des Problèmes de Sociologie et d'Économie Européennes (dir.), *L'actualité de Proudhon: colloque des 24 et 25 novembre 1965* (Éditions de l'Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles, p. 17 à 44).
- Bancal, J. (1970a). *Proudhon: Pluralisme et autogestion Les fondements* (vol. 1). Aubier-Montaigne.
- Bancal, J. (1970b). *Proudhon: Pluralisme et autogestion Les réalisations* (Aubier-Montaigne, vol. 2).
- Bancal, J. (1980). *Proudhon et l'autogestion* (du groupe Fresnes-Antony de la Fédération Anarchiste).
- Béraud, A. (2009). Proudhon et Smith. Dans *International Workshop: The Critique of Political Economy in 19th Century. Part II: Pierre-Joseph Proudhon*. Università degli studi di Verona. https://halshs.archives-ouvertes.fr/file/index/docid/487734/filename/Beraud_Proudhon_et_Smith2.pdf
- Berthier, R. (2009). *Études proudhoniennes, tome 1 : L'économie politique*. (Éditions du monde libertaire).
- Berthier, R. (2013). *Études proudhoniennes, tome 2 : La propriété et au-delà*. (Éditions du monde libertaire).
- Blanc, J. (2002). *Silvio Gesell: Socialiste proudhonien et réformateur monétaire*. CENTRE AUGUSTE ET LÉON WALRAS. Récupéré le 28 octobre 2015 de <http://userpage.fu-berlin.de/~roehrigw/french/french2.pdf>
- Bonet, L. (s. d.). Proudhon-Coase: La propriété de la firme. *RECMA - Revue internationale de l'économie sociale, L'économie sociale en débats* (317), 87-92.
- Bouglé, C. (2003). *Socialismes Français : Du « Socialisme utopique » à la « Démocratie industrielle »*. Université du Québec à Chicoutimi. http://classiques.uqac.ca/classiques/bougle_celestin/socialismes_francais/Bougle_socialismes_francais.pdf
- Bourdeau, V., Castleton, E. et Ribeill, G. (2009). Introduction. Dans P.-J. Proudhon, *Manuel du spéculateur à la bourse*. ère.
- Cafiero, C. (2013). *Abrégé du Capital de Karl Marx*. Le chien rouge.
- Castleton, E. (2010). Un inédit de Pierre-Joseph Proudhon : Après Karl Marx, pourquoi lire un inédit de Pierre-Joseph Proudhon? *Cités*, 3(43), 127-181.

- Chaïbi, O. (2010). *Proudhon et la banque du peuple : 1848-1849*. Connaissances et savoirs.
- Chaïbi, O. (2011a). Banque (d'échange et du Peuple). Dans C. Gaillard et G. Navet (dir.), *Dictionnaire Proudhon* (p. 68-79). Aden.
- Chaïbi, O. (2011b). Entre crédit public et crédit mutuel: Un aperçu des théories du crédit au XIXe siècle. *Romantisme*, 1(151), 53-66.
- Chaïbi-Lescarcelle, O. (2002). Annexe: Acte constitutionnel et status de la Banque du Peuple. Dans *Le crédit, quel intérêt? Actes du Colloque de la Société P.-J. Proudhon*. Paris, 1er décembre 2001. Publications de la Société P.-J. Proudhon.
- Chambost, A.-S. (2004). *Proudhon et la norme: Pensée juridique d'un anarchiste*. Presses universitaires de Rennes.
- Chambost, A.-S. (2009). *Proudhon: L'enfant terrible du socialisme*. Armand Colin.
- Chambost, A.-S. (2011). Droit. Dans C. Gaillard et G. Navet (dir.), *Dictionnaire Proudhon* (p. 181-190). Aden.
- Chambost, A.-S. (2013). Proudhon et ses juges: Un auteur en justice et sa critique de l'institution. *Histoire de la justice*, 23(1), 171-190.
- Chanial, P. (2003). Proudhon et la république des associations. Dans *Lyon et l'esprit proudhonien* (Atelier de création libertaire, p. 123 à 144).
- Charbit, Y. (2004). Proudhon et le piège malthusien. *Cahiers internationaux de sociologie*, 1(116), 5-33.
- Collectif. (1912). *Cahiers du Cercle Proudhon*.
https://fr.wikisource.org/wiki/Cahiers_du_Cercle_Proudhon
- Collectif. (1997). *Pierre-Joseph Proudhon*. Éditions du Monde Libertaire.
- Colson, D. (2017). *Proudhon et l'anarchie*. Ateliers de création libertaire.
- Commons, J. (1959). *Institutional Economics: Its Place in Political Economy*. University of Wisconsin Press.
- Corcuff, P. (2003). De Proudhon à une social-démocratie libertaire: La question de la propriété. Dans A. Pessin et M. Pucciarelli (dir.), *Lyon et l'esprit proudhonien: Actes du colloque de Lyon, 6 et 7 décembre 2002* (Atelier de création libertaire, p. 83 à 94).
- Dabin, A. (2011). Contrat. Dans C. Gaillard et G. Navet (dir.), *Dictionnaire Proudhon* (p. 110-121). Aden.
- Dardot, P. et Laval, C. (2015). *Commun: essai sur la révolution du XXIe siècle*. La Découverte/Poche.
- Déjacque, J. (1857). De l'être humain mâle et femelle: Lettre a Proudhon. *Le Libertaire*.
<http://joseph.dejacque.free.fr/ecrits/lettreapjp.htm>

- Déjacque, J. (1858, septembre). L'échange. *Le Libertaire*.
<http://joseph.dejacque.free.fr/libertaire/n06/lib01.htm>
- Delmas, C. (1995). L'affaire Proudhon. Lectures croisées de Qu'est-ce que la propriété ? *Politix*, 8(29), 80-102.
- d'Héricourt, J. (1860a). *La femme affranchie: Réponse à MM. Michelet, Proudhon, É. de Girardien, A. Comte et autres novateurs modernes* (vol. 1). Lacroix, Van Meenen et Cie. 2 vol. <https://www.gutenberg.org/ebooks/53309>
- d'Héricourt, J. (1860b). *La femme affranchie: Réponse à MM. Michelet, Proudhon, É. de Girardien, A. Comte et autres novateurs modernes* (vol. 2). Lacroix, Van Meenen et Cie. 2 vol. <https://www.gutenberg.org/ebooks/53310>
- Dillard, D. (1942). Keynes and Proudhon. *The Journal of Economic History*, 2(1 (mai)), 63-76.
- Ferraton, C. et Vallat, D. (2011). Une approche politique du crédit populaire : Pierre-Joseph Proudhon et le crédit mutuel. *Cahiers d'Économie Politique*, 60(1), 45-65.
<https://doi.org/10.3917/cep.060.0045>
- Ferreira, N. (2011). Crédit et monnaie sociale chez P.J. Proudhon (1809-1865). *Vrin Revue de philosophie économique*, 12(1), 91-116.
- Fourn, F. (2011a). Famille. Dans C. Gaillard et G. Navet (dir.), *Dictionnaire Proudhon* (p. 261-277). Aden.
- Fourn, F. (2011b). Femme. Dans C. Gaillard et G. Navet (dir.), *Dictionnaire Proudhon* (p. 293-304). Aden.
- Fournière, E. (2009). Au-delà du marxisme? Le socialisme et l'association. *Revue du MAUSS*, 2(34), 145-151.
- Frère, B. (2010). Une organisation politique libertaire est-elle possible ? Marx, Proudhon, Socialisme ou barbarie, Altermondialisme. *Contretemps*.
<http://www.contretemps.eu/interventions/organisation-politique-libertaire-est-elle-possible>
- Gaillard, C. (2004). *Proudhon: Héraut et philosophe du peuple*. Société P.-J. Proudhon.
- Gaillard, C. et Navet, G. (dir.). (2011). *Dictionnaire Proudhon*. Aden.
- Gardin, L. (2011). Mutuellisme. Dans C. Gaillard et G. Navet (dir.), *Dictionnaire Proudhon* (p. 343-356). Aden.
- Guérin, D. (1978). *Proudhon, oui et non* (Gallimard).
- Gurvitch, G. (1955). *Les fondateurs français de la sociologie contemporaine : Saint-Simon et P. J. Proudhon*. Centre de documentation universitaire.
- Gurvitch, G. (1965). *Proudhon: Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*. Presses Universitaires de France.

- Haubtmann, P. (1980). *La philosophie social de P.-J. Proudhon*. Presses universitaires de Grenoble.
- Haubtmann, P. (1982). *Pierre-Joseph Proudhon: sa vie et sa pensée, 1809-1849*. Beauchesne.
- Haubtmann, P. (1988a). *Proudhon: Sa vie et sa pensée. Les dernières années: 1858-1865* (vol. 2). Desclée de Brouwer. 2 vol.
- Haubtmann, P. (1988b). *Proudhon: Sa vie et sa pensée. Les grandes années: 1849-1855* (vol. 1). Desclée de Brouwer. 2 vol.
- Hurteau, P. (2010). *Le fédéralisme proudhonien comme contribution à la reconfiguration de la pensée socialiste* [Mémoire de maîtrise, Université du Québec à Montréal]. <http://www.archipel.uqam.ca/3388/>
- Jourdain, É. (2009). *Proudhon: Un socialisme libertaire*. Michalon.
- Jourdain, É. (2011). Proudhon, Carl Schmitt et la gauche radicale: Enjeux autour d'une critique du libéralisme. *Réfractions, recherches et expressions anarchistes*, (27), 77-90.
- Jourdain, É. (2018). *Proudhon contemporain*. CNRS.
- J[ulliard], J. (1992). Avant-propos. *Mil neuf cent: Revue d'histoire intellectuelle (Cahiers Georges Sorel)*, (10), 2-4.
- Lacascade, J.-L. (2002). Bévues de Proudhon et/ou traquenard de Marx? Lecture symptomale de leur unique correspondance. *Genèse*, 1 (46), 138-158.
- Lajugie, J. (1967). Les conceptions économiques de Proudhon. Dans *L'actualité de Proudhon: colloque des 24 et 25 novembre 1965* (p. 115-129). Éditions de l'Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles.
- Lalouette, J. (2011). Justice. Dans C. Gaillard et G. Navet (dir.), *Dictionnaire Proudhon* (p. 312-324). Aden.
- Langlois, J. (2005). *Agir avec Proudhon*. Chronique sociale.
- Lebrun, P. (2015). La critique de la propriété chez les anarchistes du dix-neuvième siècle: Une comparaison des positions de Proudhon et de Déjacque. *Politique et société*, 34 (2), 39-59.
- Manfredonia, G. (1992). Lignées proudhoniennes dans l'anarchisme français. *Mil neuf cent: Revue d'histoire intellectuelle (Cahiers Georges Sorel)*, (10), 30-45. <https://doi.org/10.3406/mcm.1992.1056>
- Manfredonia, G. (2011a). Anarchie (Anarchisme). Dans C. Gaillard et G. Navet (dir.), *Dictionnaire Proudhon* (p. 15-26). Aden.
- Manfredonia, G. (2011b). République. Dans C. Gaillard et G. Navet (dir.), *Dictionnaire Proudhon* (p. 452-461). Aden.

- Marx, K. (1983). Misère de la Philosophie. Dans *Philosophie de la misère et Misère de la philosophie* (vol. 3, p. 165-321). Édition du groupe Fresne Antony de la Fédération anarchiste.
- Marx, K. et Proudhon, P.-J. (1983). Échange de lettres entre Marx et Proudhon. Dans *Philosophie de la misère/Misère de la philosophie* (vol. 3, p. 322-328). Édition du groupe Fresne Antony de la Fédération anarchiste.
- Mattessich, S. (2018). On Pornocracy. *Cultural Critique*, 100, 65-89.
- Menuelle, T. (2002). La conception proudhonienne de l'intérêt et ses implications. Dans *Le crédit, quel intérêt? Actes du Colloque de la Société P.-J. Proudhon, Paris, 1er décembre 2001* (p. 33-61). Publications de la Société P.-J. Proudhon.
- Menuelle, T. (2011a). Crédit (monnaie). Dans C. Gaillard et G. Navet (dir.), *Dictionnaire Proudhon* (p. 122-137). Aden.
- Menuelle, T. (2011b). Économie politique. Dans C. Gaillard et G. Navet (dir.), *Dictionnaire Proudhon* (p. 191-208). Aden.
- Pereira, I. (2009). *Peut-on être radical et pragmatique?* (Textuel).
- Pereira, I. (2013a). La fédération libertaire contre le réseau : Des pratiques organisationnelles anarchistes dans le renouveau de la contestation. *La Découverte : Réseaux*, 5(181), 147-176.
- Pereira, I. (2013b). Les théories des contrats de Pierre-Joseph Proudhon: anarchie, fédéralisme et mutuellisme. Dans C. Bertrand, R. Brett, F. Pulliero et N. Wagener, *Droit et anarchie* (p. 33-48). L'Harmattan.
- Rist, C. (1955). La pensée économique de Proudhon. *Revue d'histoire économique et sociale*, 33(2), 129-165.
- Riviale, P. (2003). *Proudhon: La justice, contre le souverain*. L'Harmattan.
- Schneerb, R. (1950). Marx contre Proudhon. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisation*, 5(4), 484-490.
- Société P.-J. Proudhon. (s. d.). Oeuvres de Proudhon. *Site de l'actualité des études proudhoniennes*. <https://www.proudhon.net/oeuvres-de-proudhon/>
- Strong, D. R. (2014). Proudhon and the labour theory of property. *Anarchist Studies*, 22(1), 52-65.
- Swiffen, A. (2018). Pornocratic Fantasy and the Contractarian Conception of Sexual Exchange. *Cultural Critique*, 100, 90-110.
- Tobgui, F. (2011a). Dialectique (série). Dans C. Gaillard et G. Navet (dir.), *Dictionnaire Proudhon* (p. 154-168). Aden.
- Tobgui, F. (2011b). Liberté. Dans C. Gaillard et G. Navet (dir.), *Dictionnaire Proudhon* (p. 325-333). Aden.

- Vallat, D. (2002). Walras, Proudhon et le crédit populaire. Dans *Le crédit, quel intérêt? Actes du Colloque de la Société P.-J. Proudhon, Paris, 1er décembre 2001* (p. 115-136). Publications de la Société P.-J. Proudhon.
- Walras, L. (1860). *L'Économie politique et la justice: Examen critique et réfutation des doctrines économiques de M. P. J. Proudhon*. Guillaumin.
- Woodcock, G. (2019). Le paradoxal. Dans *L'anarchisme: Une histoire des idées et mouvements libertaires* (p. 107-144). Lux.
- Xifaras, M. (2004). Y-a-t'il une théorie de la propriété chez Proudhon? *Corpus*, 229-282.

Autres

- Agiotage. (s. d.). Dans *Dictionnaire de l'Académie française* (9^e éd.). Académie française. Récupéré le 4 août 2020 de <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A6A0598>
- Albert, M. (2003). *Parecon: Life After Capitalism*. Verso.
- Albert, M. et Hahnel, R. (1991a). *Looking Forward: Participatory Economics for the Twenty First Century*. South End Press.
- Albert, M. et Hahnel, R. (1991b). *The Political Economy of Participatory Economics*. Princeton University Press.
- Angaut, J.-C. (2011). Libertés anarchistes et règne néolibéral de la contrainte. *Réfractions, recherches et expressions anarchistes*, (27), 17-26.
- Baba. (2011). *Anarchie économique*. Ateliers de création libertaire.
- Bakounine, M. (1895). L'empire Knouto-Germanique et la Révolution sociale: Seconde livraison. Dans *Oeuvres* (vol. 3). P.-V. Stock.
- Beiner, R. (2013). Le « textualisme »: Une anti-méthodologie. Dans D. Giroux et D. Karmis (dir.), *Ceci n'est pas une idée politique: Réflexion sur les approches à l'étude des idées politiques* (p. 29-42). Presses de l'Université Laval.
- Benhamou, J. et Lévêque, A. (1983). *La mutualité*. Presses Universitaires de France.
- Bertolo, A. (2001). La passion de la liberté. *Réfractions, recherches et expressions anarchistes*, (7), 6-9.
- Blanqui, A. (1872). *L'éternité par les astres*. Germer.
https://fr.wikisource.org/wiki/L%E2%80%99%C3%A9ternit%C3%A9_par_les_astres
- Boireau-Rouillé, M. (2001a). La délégation de pouvoir. *Réfractions, recherches et expressions anarchistes*, (7), 35-37.

- Boireau-Rouillé, M. (2001b). Les li-li, les bo-bo et Kropotkine. *Réfractions, recherches et expressions anarchistes*, (7), 16-18.
- Boireau-Rouillé, M. (2011). De la supériorité du politique sur le social. *Réfractions, recherches et expressions anarchistes*, (27), 35-48.
- Bookchin, M. (2004). *Post-Scarcity Anarchism* (Troisième). AK Press.
- Bornstein, M. (dir.). (1985a). *Comparative Economic Systems* (5^e éd.). Richard D. Irwin Inc.
- Bornstein, M. (1985b). The Soviet Centrally Planned Economy. Dans M. Bornstein (dir.), *Comparative Economic Systems: Models and Cases* (5^e éd., p. 188-219). Richard D. Irwin, Inc.
- Brown, A. et Neuberger, E. (1985). Basic Features of a Centrally Planned Economy. Dans M. Bornstein (dir.), *Comparative Economic Systems: Models and Cases* (5^e éd., p. 177-187). Richard D. Irwin, Inc.
- Buber, M. (1977). *Utopie et socialisme* (Aubier-Montaigne).
- Cafiero, C. (2010). *Anarchie et communisme*. UCL/ Les éditions ruptures. <https://www.causecommune.net/sites/www.causecommune.net/files/publications/editionsruptures/la-responsabilite-anarchiste.pdf>
- Colombo, E. (2001a). Anarchie et anarchisme. *Réfractions, recherches et expressions anarchistes*, (7), 44-51.
- Colombo, E. (2001b). Du pouvoir politique. *Réfractions, recherches et expressions anarchistes*, (7), 20-29.
- Colombo, E. (2011). La lutte pour la liberté. *Réfractions, recherches et expressions anarchistes*, (27), 5-16.
- Colson, D. (1998). *Lectures anarchistes de Spinoza*. Réfractions, recherches et expressions anarchistes. <http://refractions.plusloin.org/spip.php?article271>
- Colson, D. (2011). La liberté, l'anarchisme et Spinoza: À propos de la réédition d'un livre de Jean Préposiet. *Réfractions, recherches et expressions anarchistes*, (27), 66-77.
- Coriat, B. (2015). Communs fonciers, communs intellectuels. Comment définir un commun? Dans B. Coriat (dir.), *Le retour des communs: La crise de l'idéologie propriétaire* (p. 29-50). Les liens qui libèrent.
- Coutrot, T. (2002). *Socialisme, marché, autogestion : un état des débats*. Séminaire Matisse « Hétérodoxie ». <http://gesd.free.fr/tcsoz.pdf>
- Deleplace, G. (2018). *Histoire de la pensée économique: Du "royaume agricole" de Quesnay au « monde à la Arrow-Debreu »* (3^e éd.). Dunod.

- Deleplace, G. et Lavialle, C. (2008). *Histoire de la pensée économique*. Dunod.
- Delphy, C. (2009). *L'ennemi principal* (vol. 1 Économie politique du patriarcat). Syllepse. 2 vol.
- de Santillan, D. A. (1996). *After the Revolution: Economic Reconstruction in Spain Today*. JURA MEDIA.
- Devriendt, A. (1983). *Le mouvement mutuelliste*. Édition du groupe Fresne Antony de la Fédération anarchiste.
- Dillard, D. (1945). The Status of the Labor Theory of Value. *Southern Economic Journal*, 11 (4 – avril), 345-352.
- Douglas, M. (1986). *How Institutions Think?* Syracuse University Press.
- Dreyfus, M. (2011). L'histoire de la mutualité: Quatre grands défis. *Les tribunes de la santé*, (31), 49-54.
- Dupuis-Déri, F. (2011). Anarchisme et libéralisme : Réflexions sur la notion de "libérale-libertaire". Dans B. Coutu et H. Forcier, *Les deux faces de Janus : Essais sur le libéralisme et le socialisme* (p. 197-225). Éditions libres du carré rouge.
- Enckell, M. (2001). Une toute petite histoire de l'anarchisme. *Réfractions, recherches et expressions anarchistes*, (7), 4.
- Enckell, M. (2009). Note sur l'histoire d'un mot. *Réfractions, recherches et expressions anarchistes*, (23), 5-8.
- Fotopoulos, T. (1997). *Towards an Inclusive Democracy: The Crisis of the Growth Economy and the Need for a New Liberatory Project*. Cassell.
- Fréjaville, C. (2016). *Anarchiste ou libertaire ? Retour aux sources de l'anarchisme*. Socialisme libertaire. <http://www.socialisme-libertaire.fr/2016/05/anarchiste-ou-libertaire-retour-aux-sources-de-l-anarchisme.html>
- Frémeaux, S. et Noël-Lemaître, C. (2011). Qu'est-ce qu'une juste rémunération? Ce que nous enseigne la conception du juste salaire de Thomas d'Aquin. *Management & Avenir*, 8(48), 76-93.
- Gemie, S. (1996). Anarchism and Feminism: A Historical Survey. *Women's History Review*, 5(3), 417-444.
- Gide, C. (1890). The Economic Schools and the Teaching of Political Economy in France. *Political Science Quarterly*, 5(4), 603-635.
- Gordon, U. (2007). Anarchism Reloaded. *Journal of Political Ideologies*, 12(1), 29-48.
- Graham, R. (dir.). (2005). Anarchy and Anarchism. Dans *Anarchism: A Documentary History of Libertarian Ideas* (p. 125-149). Black Rose Books.
- Guérin, D. (1981). *L'anarchisme: De la doctrine à la pratique*. Gallimard.

- Guesnerie, R. (2013). *L'économie de marché* (Nouvelle édition). Le pommier.
- Guillaume, J. (1980). On Building the New Social Order. Dans S. Dolgoff (dir.), *Bakunin on Anarchism* (p. 356-379). Black Rose Books.
- Hess, C. (2015). Communs de la connaissance, communs globaux et connaissance des communs. Dans B. Coriat (dir.), *Le retour des communs: La crise de l'idéologie propriétaire* (p. 259-274). Les liens qui libèrent.
- Ibañez, T. (2011). Pouvoir et liberté: Une tension inhérente au champ politique. *Réfractions, recherches et expressions anarchistes*, (27), 27-34.
- Keynes, J. M. (2005). *Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie*. Payot.
- Kornai, J. (1993). Market Socialism Revisited. Dans J. Roemer et P. Bardhan (dir.), *Market Socialism : The Current Debate* (p. 42-68). Oxford University Press.
- Kropotkine, P. (1902). *Mutual Aid: A Factor of Evolution*.
https://en.wikisource.org/wiki/Mutual_Aid:_A_Factor_of_Evolution
- Kropotkine, P. (1910). *Champs, usines et ateliers, ou l'Industrie combinée avec l'agriculture, et le travail cérébral avec le travail manuel*. P-V Stock.
https://fr.wikisource.org/wiki/Champs,_usines_et_ateliers
- Kropotkine, P. (2001). *L'entraide: Un facteur de l'évolution*. Écosociété.
- Kropotkine, P. (2002). *La conquête du pain*. Tops /H. Trinquier.
- Lacroix, J. (1972). Personnalisme, marxisme, anarchisme. *Esprit, Nouvelle série*(417), 438-455.
- Lamoureux, D. (2013). Le féminisme comme théorie critique en histoire des idées politiques. Dans D. Giroux et D. Karmis (dir.), *Ceci n'est pas une idée politique: Réflexions sur les approches à l'étude des idées politiques* (p. 313-329). Presses de l'Université Laval.
- Lange, O. (1985). On the Economic Theory of Socialism. Dans M. Bornstein (dir.), *Comparative Economic Systems: Models and Cases* (5e éd., p. 118-126). Richard D. Irwin, Inc.
- Larnaque, Collino, R., dit Ixigrec, Marestan, J., Pelletier, D., Cotte, E., Armand, É., Goujon, J.-G., Mac Say, S., Faure, S., Rothen, É. et Delaunay, E. (s. d.). Liberté. Dans S. Faure (dir.), *Encyclopédie Anarchiste* (p. 1934). <http://www.encyclopedia-anarchiste.org/articles/l/liberte.html>
- Le procès des anarchistes devant la police correctionnelle et la cour d'appel de Lyon*. (1883). Imprimerie Nouvelle.
- Lebrun, P. (2014). *L'économie participaliste: Une alternative contemporaine au capitalisme*. Lux.

- Leroux, P. (2000). Lerttre au docteur Deville. Dans M. Abensour, *Le procès des maîtres rêveurs*, (p. 119-167). Sulliver.
- Leval, G. (2013). *Espagne libertaire: 1936-1939* (Tops/ H. Trinquier).
- Locke, J. (1994). *Le second traité du gouvernement: Essai sur la véritable origine, l'étendue et la fin du gouvernement civil*. Presses Universitaires de France.
- Löwy, M. (2014). A Common Banner : Marxists and Anarchists in the First International. *Socialism and Democracy*, 28(2), 107-114.
- Madison, J. (1957). No. X. Dans A. Hamilton, J. Jay et J. Madison, *Le fédéraliste* (p. 67-70). Librairie générale de droit et de jurisprudence.
- Maréchal, S. (1801). *Projet d'une loi portant défense d'apprendre à lire aux femmes*. Massé. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k42699t>
- Marx, K. (1963). *Le capital* (établie et annotée par Maximilien Rubel, vol. 1). Gallimard. 3 vol.
- Massard, M. (s. d.). *Histoire du mouvement anarchiste à Lyon (1880-1894)* [Université de Lyon].
- Medina, E. (s. d.). Designing Freedom, Regulating a Nation: Socialist Cybernetics in Allende's Chile. *Journal of Latin American Studies*, 38(3), 571-606.
- Miller, D. (1990). *Market, State and Community: Theoretical Foundation of Market Socialism*. Clarendon.
- Mutualisme. (s. d.). Dans *Dictionnaire de l'Académie française* (9^e éd.). Académie française. Récupéré le 29 juillet 2020 de <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A9M3300>
- Mutuellisme. (s. d.). Dans *Centre de Ressources Textuelles et Lexicales*. Conseil National de Recherche Scientifique. Récupéré le 16 août 2021 <https://www.cnrtl.fr/definition/mutuellisme>
- Olin Wright, E. (2013, mars). *Thoughts on the Institutions for a Participatory Economy: A Dialogue with Robin Hahnel*. Social Science Somputive Cooperative - University of Wisconsin Madison. <http://www.ssc.wisc.edu/~wright/929-utopias-2013/Real%20Utopia%20Readings/Dialogue%20on%20Participatory%20Economics.pdf>
- Orsi, F. (2015). Revisiter la propriété pour construire les communs. Dans B. Coriat (dir.), *Le retour des communs: La crise de l'idéologie propriétaire* (p. 51-67). Les liens qui libèrent.
- Pettit, P. (1997). *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Clarendon.
- Pichon, K. (2014). *Déjacque, Joseph*. Les anarchistes: Dictionnaire biographiques du mouvement libertaire francophone. http://maitron-en-ligne.univ-parisl.fr/spip.php?page=article_long&id_article=29619

- Polanyi, K. (2008). *La grande transformation: Aux origines politiques et économiques de notre temps*. Gallimard.
- Prestige. (2011). Dans A. Rey (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française. Nouvelle édition*. Le Robert.
- Pucciarelli, M. (1999). *L'imaginaire des libertaires aujourd'hui*. Ateliers de création libertaire.
- Raynaud, J.-M., Lestrat, D., Thébault, Y., Troplain, S., Boïno, P., Arroyo, A. et Sassi, T. (2016). *Objet : Demande de déchéance de la nationalité française*. Mediapart.
<https://blogs.mediapart.fr/jean-pierre-anselme/blog/220116/des-anarchistes-demandent-officiellement-la-decheance-de-la-nationalite-francaise-francois>
- Rocker, R. (2014, 12 décembre). *Marx et l'anarchisme*. Récupéré le 12 décembre 2014 de http://www.anarinfo.info/docs/Rocker_marx_et_lanarchisme.pdf
- Roemer, J. (1993). Can There Be Socialism after Communism? Dans J. Roemer et P. Bardhan (dir.), *Market Socialism : The Current Debate* (p. 89-107). Oxford University Press.
- Roemer, J. et Bardhan, P. (dir.). (1993). *Market Socialism : The Current Debate*. Oxford University Press.
- Roland, P. (1992). Le retour à Proudhon, 1900-1920. *Mil neuf cent: Revue d'histoire intellectuelle (Cahiers Georges Sorel)*, (10), 5-29.
- Samuelson, P. et Nordhaus, W. (1998). *Économics* (16e éd.). Irwin/McGraw-Hill.
- Shannon, D. (2012). Chopping Off the Invisible Hand : Internal Problems with Markets and Anarchist Theory, Strategy and Vision. Dans D. Shannon, A. J. Nocella II et J. Asimakopoulos (dir.), *The Accumulation of Freedom : Writings on Anarchist Economics* (AK Press, p. 276-290).
- Shannon, D., Nocella II, A. J. et Asimakopoulos, J. (2012). Anarchist Economics : A Holistic View. Dans D. Shannon, A. J. Nocella II et J. Asimakopoulos (dir.), *The Accumulation of Freedom : Writings on Anarchist Economics* (AK Press, p. 11-39).
- Sivéry, G. (2004). La notion économique de l'usure chez Saint Thomas d'Aquin. *Revue du Nord*, 3(356-357), 697-708.
- Smith, A. (2009). *La richesse des nations*. Flammarion.
- Thévenet, A. (2001). Une liberté. *Réfractions, recherches et expressions anarchistes*, (7), 10-13.
- Toucas-Truyen, P. (2014). Les différents âges de la solidarité mutualiste en France : Un concept singulier, des pratiques évolutives. *Vie sociale*, 3(7), 95-107.

Weisskopf, T. (1993). A Democratic Enterprise-Based Market Socialism. Dans J. Roemer et P. Bardhan (dir.), *Market Socialism : The Current Debate* (p. 120-141). Oxford University Press.