

CAHIERS DE LA SOCIÉTÉ P.-J. PROUDHON

# **PROUDHON, DROIT OU MORALE ?**

**Sous la direction de Anne-Sophie CHAMBOST**

Publié avec le concours du  
Centre National du Livre

G.NAVET, M.HERLAND, A.-S.CHAMBOST, J.CAGIAO Y  
CONDE, E.JOURDAIN, A.DABIN, S.HAYAT, F.TOBGUI

Publications  
de la Société P.-J. Proudhon  
2011

**ISBN 2-906096-34-2**

© Société P.-J. Proudhon –  
La Blanchetière  
72320 COURGENARD  
2011

*Proudhon, droit ou morale ?* A la question qui est au cœur de ce nouveau volume d'actes du colloque annuel, on serait tenté a priori de répondre que le franc-comtois n'était pas juriste... ce qui est, en ce domaine, à peu près la seule certitude. Du fait de son absence de formation universitaire, les juristes ont d'ailleurs longtemps eu tendance à négliger sa pensée, de la même manière qu'ils avaient contesté l'intérêt du regard porté sur leur objet d'étude par les philosophes (Kant et Hegel particulièrement). Et après tout, le dépérissement de l'Etat entraînant la fin du droit, il serait facile de déduire de l'hostilité de Proudhon à l'un, une opposition viscérale à l'autre<sup>1</sup>. Ce serait pourtant oublier que l'un des débats essentiels qui occupe depuis toujours juristes et philosophes est précisément de savoir dans quelle mesure l'Etat doit être considéré comme la source exclusive du droit ; or c'est bien l'anarchisme du franc-comtois qui l'a amené à s'intéresser au droit.

Daniel Guérin a souligné l'association faite par Proudhon entre l'anarchie et l'ordre ("elle est l'ordre naturel par opposition à l'ordre artificiel imposé d'en haut, (...) elle est l'unité vraie par rapport à la fausse unité qu'engendre la contrainte"<sup>2</sup>). Dans cette perspective, la réflexion de notre auteur apparaît en effet centrée sur le droit, puisque après avoir commencé par la critique d'un droit (le droit de propriété) il s'est régulièrement interrogé sur le droit comme principe de réglementation des relations sociales – interrogation motivée par la quête d'une discipline *assumée* par la société, contre celle *imposée* par l'Etat.

Si Paul Eltzebacher avait bien compris à cet égard qu'au nom de la Justice, Proudhon rejetait "non pas le droit, mais

---

<sup>1</sup> Ex. Rudolph Stammler, pour qui notre auteur rejetait "tout lien obligatoire imposé par le droit", au motif que, "dans une société où les membres produisent et échangent librement des biens économiques, l'existence d'un ordre juridique n'est point nécessaire, il est même nuisible"; Stammler, R., *Theorie der anarchismus*, 1894, p.4, p.12.

<sup>2</sup> Guérin, D., *L'anarchisme*, Paris, Gallimard idées, 1981(1ère éd., 1965), p.61.

presque toutes les normes légales et surtout les lois de l'Etat"<sup>1</sup>, on se reportera ici à la mise au point très claire proposée par Samuel Hayat. De fait, si l'anarchisme postule bien une société sans Etat, à aucun moment notre auteur ne conçoit une société sans droit, et Alexis Dabin montre encore dans son analyse du principe de la mutualité, comment le franc-comtois articule toute sa réflexion autour de la constitution d'un nouveau droit.

En définitive, après que de nombreux commentateurs de l'œuvre proudhonienne ont eu l'intuition de son *culte du droit* (G.Seailles, G.Gurvitch, J.Lacroix, Fr.Chazel), les recherches récentes qui en ont éclairé la profondeur permettent aujourd'hui de confronter cette *pensée juridique* avec celle de l'un des maîtres de la théorie du droit, l'autrichien Hans Kelsen. Jorge Cagiao livre sur ce point une contribution passionnante, fondée sur l'hypothèse que la pensée kelsenienne sur le fédéralisme éclairerait la cohérence de la pensée proudhonienne sur la fédération ; dans une autre perspective, nous proposons pour notre part une présentation synthétique de la pensée pénale de Proudhon, mue par une interrogation sur le sens et la portée des sanctions qui accompagnent les normes.

Mais justement, dans cette quête d'une régulation des comportements humains, le droit est-il la seule norme et quelle place Proudhon accorde-t-il à la morale ? Si le droit est du domaine de l'extériorité et de l'altérité, la morale vise les relations de l'homme avec sa conscience, dans la recherche de l'action juste, conforme à une conception idéale de l'homme, objective et universelle<sup>2</sup>. La contribution de Georges Navet offre en ce sens une transition parfaite, en éclairant le lien établi par Proudhon entre morale et droit - avec au passage une mise au point précieuse sur l'influence de Kant sur la formation de la notion de la Justice, poutre porteuse de l'œuvre du franc-comtois. Proudhon adopte en effet la perspective kantienne de la Justice fondée sur la

---

<sup>1</sup> Eltzebacher, P., *L'anarchisme*, Paris, Giard et Brières, 1902, p.99.

<sup>2</sup> Pour une synthèse sur ce point, voir l'entrée "morale" rédigée par Fawzia Tobgui dans le *Dictionnaire Proudhon*, Gaillard Ch. et Navet G. (dir.), Bruxelles, éd.Aden, 2011.

dignité et le respect de la personne, même si, en vertu de son principe d'immanence, il en place la source dans la conscience de l'homme, ce qui permet à celui-ci de trouver *en lui-même* la justification de ses actes. L'article de Fawzia Tobgui livre sur ce point un éclairage stimulant... mais comme la pensée proudhonienne est décidément source de controverses, Michel Herland interroge aussi opportunément les impasses de la morale proudhonienne, socle de sa recherche d'une société juste et d'une morale sociale.

Il n'en reste pas moins que, pour ce faire, la Justice doit aussi s'objectiver dans des règles positives, et l'on retrouve ici le droit, dont Jean Lacroix a eu raison de dire qu'il est, pour le franc-comtois, "l'intermédiaire par lequel les hommes prennent conscience de la Justice et la réalisent parmi eux". A cet égard, Edouard Jourdain livre un regard intéressant sur l'opposition des libéraux (centrés sur l'individu) et des communautariens (centrés sur la collectivité) en montrant comment, autour de la recherche du juste et du Bien, l'équilibre antinomique proposé par Proudhon permettrait de dépasser l'opposition.

S'il s'avère décidément impossible de démêler chez Proudhon ce qui ressort du droit et de la morale, l'explication tient sans doute au fait que, comme le rappelait en son temps le juriste Georges Ripert<sup>1</sup>, il n'y a finalement pas de différence de domaine, de nature ou de but entre les deux : le droit doit réaliser l'idée de juste, qui est une idée morale !

---

<sup>1</sup> Ripert, G., *La règle morale dans les obligations civiles*, Paris, LGDJ, 1949 (4ème éd.), n° 6.

## Proudhon et Kant : contrainte et sanction

Georges Navet  
(Paris 8 ; LLCP EA 4008)

La question est de savoir s'il existe une différence entre morale et droit chez Proudhon ; la réponse passera par une analyse de l'usage que fait Proudhon de Kant. Le texte de référence sera *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise*.

Proudhon a connu Kant assez tôt, d'abord à travers ces présentateurs ou commentateurs qu'ont été Cousin et Lerminier, puis à travers les traductions qu'en a données Joseph Tissot. Il y a une trentaine d'occurrences du nom de Kant dans *De la justice...* Il est certes souvent intégré à ces listes qu'affectionne Proudhon (Descartes, Leibniz, Kant, Fichte...), mais il apparaît aussi dans des développements qui lui sont consacrés, si brefs puissent-ils être ; ainsi le développement de la *Deuxième Etude (Les Personnes, chap. VII<sup>1</sup>)*, sur lequel nous reviendrons. Kant y est le plus souvent attaqué, voire raillé pour avoir ramené la religion par la fenêtre de la *Critique de la Raison pratique* après l'avoir chassée par la porte de la *Critique de la Raison pure*.

Proudhon écrit toutefois, dans la note D afférente à la *Huitième étude, Conscience et Liberté* :

« Et remarquez où nous conduit cette soumission à la raison : à une théorie de la formation et de l'usage des concepts, à cette critique kantienne qui ne laisse rien subsister, comme savoir positif, de la théologie. C'est la philosophie moderne, c'est Descartes, c'est Kant surtout, qui ont donné aux générations modernes cette initiation antiabsolutiste, antireligieuse. Sortez de cette critique, vous renoncez à toutes les conditions du savoir certain »<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Proudhon, P.-J., *De la justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, in *Euvres Complètes de Proudhon*, Ed. Rivière, t. 1, p. 430 et sq.

<sup>2</sup> *Ibid.*, t. 3, p. 440.

Ajoutons la lettre à Langlois du 30 mai 1861, dans laquelle Proudhon dit son admiration pour Kant <sup>1</sup>... On en déduira que c'est faute d'être allé assez loin dans la direction que lui-même indiquait que Kant a réintroduit la théologie par la fenêtre de la *Critique de la raison pratique*.

Faut-il donc écrire une nouvelle critique ? La question de savoir comment purger la raison de toute tentation théologique en recouvre une autre : comment caractériser cette œuvre écrite, selon l'expression de Renouvier, « à toute vapeur, à grand renfort des procédés de l'éloquence, trop souvent de l'invective, plutôt que composé (e) avec une méthode sévère »<sup>2</sup> ? Qu'est-ce, en d'autres termes, que *De la Justice*... ? L'auteur lui-même semble hésiter, si l'on en croit ce passage de la *Douzième étude, De la sanction morale*, chap. VI :

« Quel nom donner à cette philosophie de la Révolution, qui n'est évidemment pas du théisme, mais qui n'est pas nom plus de l'athéisme, ni du panthéisme, ni du spiritualisme, ni du matérialisme ; qui n'est pas l'éclectisme, bien qu'elle réalise tous les vœux de l'éclectisme, qu'on ne saurait davantage appeler mysticisme, épicurisme, sensualisme, nominalisme ou réalisme, philosophie de l'absolu ou philosophie de l'idéal ? Car toute philosophie doit se définir et avoir un nom, comme le philosophe ou l'école qui la produit. Laissons à l'avenir le soin de la définir, et appelons-là modestement ETHIQUE, ou *Philosophie des mœurs* »<sup>3</sup>.

Le passage se situe, rappelons-le, dans la Douzième Etude, c'est-à-dire près de la fin d'un ouvrage qui s'est voulu au départ une réponse de l'auteur à une lettre qui ne lui était pas adressée, mais dont il était l'objet : la lettre qu'écrivit le Cardinal Mathieu, archevêque de Besançon, avait comme on sait pour destinataire Eugène de Mirecourt, biographe autoproclamé de Proudhon. Si la forme épistolaire est formellement tenue jusqu'au bout – jusqu'à

---

<sup>1</sup> Proudhon, P.-J., *Correspondance de Proudhon*, A.J. Lacroix, Paris, 1875, t. XI, p. 103.

<sup>2</sup> Voir Note I à la *Huitième Etude, De la Justice*, *op. cit.*, t. 3, p. 453.

<sup>3</sup> *Ibid.*, t. 4, p. 437.

l'ultime Etude - , le destinataire comme l'épistolier s'avèrent, sans cesser d'être eux-mêmes, pour une large part nominaux, en ce sens que la lettre, puisque lettre il y a, s'adresse à l'Eglise tout entière, tout aussi bien qu'à la population ouvrière ou au public en général ; quant à l'épistolier, il multiplie les prosopopées, jusqu'à se donner comme le porte-parole, le truchement, de la Révolution – sans pour autant renoncer à être Pierre-Joseph Proudhon. Ce que la révolution exprime, c'est une philosophie (« cette philosophie de la révolution »), mais une philosophie qui semble échapper aux classements habituels en écoles en ou courants. Proudhon finit néanmoins par proposer une appellation – une nomination – très classique à son ouvrage : *Ethique ou philosophie des mœurs*. De ce classicisme, il est fort conscient, puisque suit une longue liste de penseurs, de Pythagore et Socrate à Kant et Fichte, qui sont « d'accord pour faire de l'éthique le cœur et l'âme de la philosophie »<sup>1</sup>. La proposition est cependant éprouvée comme au moins partiellement ou possiblement inadéquate, puisque est laissé au seul avenir – à la Révolution dans son avancée – la bonne appellation. Un adverbe, « modestement » (« appelons-là modestement ETHIQUE... ») vient signifier l'écart entre le simple porte-parole (Proudhon lui-même) et la Révolution comme porteuse ou créatrice de philosophie, devant laquelle il ne peut que s'effacer.

### **Droit et raison**

Dans la Deuxième étude (*Les Personnes*), au chapitre VII, Proudhon a d'abord posé que c'est en vertu de la raison dont il est doué, que l'homme « a la faculté de sentir sa dignité dans la personne de son semblable comme dans sa propre personne »<sup>2</sup>. Il en déduit la définition de la Justice, « le respect, spontanément éprouvé et réciproquement garanti, de la dignité humaine, en quelque personne et dans quelque circonstance qu'elle se trouve

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> *Ibid.*, t. 1, p. 423.



compromise »<sup>1</sup>. Il revient un peu plus bas sur la distinction entre dignité et justice, pour souligner que la première est « individuelle et unilatérale », la seconde « bilatérale, indiquant un rapport de connexité et de solidarité »<sup>2</sup>. Le qualificatif d'individuel ne renvoie pas au seul individu pris *stricto sensu*, puisque les actes de la vie privée seront définis

« ceux que l'homme ou la famille accomplissent en vertu de leur *individualité* personnelle et familiale, dans le *secret* de leur habitation, et qui, ne se rattachant directement à aucun intérêt étranger, ne relèvent d'aucune loi, n'engagent la dignité de personne ».

Le passage signifie clairement que le regard de la société n'a pas à pénétrer dans l'habitation - dans la famille, et que la société n'a pas à intervenir dans cette sphère.

Par opposition, « les actes de la vie publique sont tous ceux dans lesquels la dignité ou l'intérêt de la société sont engagés : de tels actes peuvent être légitimement dévoilés et reprochés... »<sup>3</sup>. La Onzième Etude (*Amour et mariage, suite*) fera du couple – du couple marié – l'« organe » même de la justice, « la justice organisée »<sup>4</sup> et de ce fait la base de tout l'édifice, c'est-à-dire l'élément dans lequel se réalise et depuis lequel se propage la justice. La condition *sine qua non* pour que la justice ait quelque chance d'advenir est que, dans le cadre du mariage, le rapport entre homme et femme soit bien agencé, c'est-à-dire soit agencé, en fin de compte, selon des principes issus de la nature. Que la porte de la maison familiale soit fermée à la société n'a sur ce fond rien d'étonnant, puisque son ordre intérieur ne relève que du seul point de vue de la nature ; ou bien le rapport entre conjoints est mal agencé, et la société qui en découle ne sera que très imparfaitement porteuse de justice ; ou bien le rapport est bien

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 424.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Op. cit.*, t. 4, ch. III, t. 4, p. 264.

agencé, et la société n'aura pas davantage à s'en mêler (sinon pour ce qui a trait aux rapports, par définition extérieurs et publics, d'une famille avec les autres).

De telles prémices n'ont rien de kantien, puisqu'elles donnent au droit une assise naturelle (qui appartient davantage à Aristote qu'à Kant). Ou, pour le dire autrement : la raison à laquelle se réfère Proudhon n'est pas, ou en tout cas n'est pas complètement, une raison *a priori*, puisqu'elle renvoie, au moins en ce qui concerne la famille, à une conformité avec la nature ; loin de naître d'un arrachement à la nature, elle ne se développe que dans le prolongement d'un respect des rapports homme/femme pré-dessinés par la nature. Au point que le paradigme du sujet de droit proudhonien serait, pris *stricto sensu*, moins l'homme en général que l'homme en tant que marié et que représentant de sa famille.

Il faut ajouter que c'est dans et par le bon rapport entre homme et femme mariés que se développe ce supplément à la raison qu'est l'idéal : supplément sans la médiation duquel l'homme perd trop aisément la raison de vue ; supplément esthétique-rhétorique qui donne une part de sa complexité à *De la Justice...* ; supplément qui est sans équivalent chez Kant, quoiqu'il soit pensable, à la manière kantienne, sous la forme d'une ruse de la nature pour amener l'homme à dépasser la nature ; seulement, chez Kant, il ne s'agit que d'une hypothèse non démontrable, alors que chez Proudhon, il s'agit d'un nécessaire passage de relais.

### **Kant : morale et droit**

C'est un peu après avoir défini la justice que Proudhon revient sur les définitions qu'il a données auparavant, « incomplètes et partielles si on les juge séparément, mais reproduisant dans leur ensemble tous les caractères de celle que nous proposons »<sup>1</sup>. Voici ce qu'il dit de Kant :

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 427.

« Kant s'efforce de construire la morale, comme la géométrie et la logique, sur une conception *a priori* en dehors de tout empirisme, et ne réussit pas. Son principe fondamental, le commandement absolu, ou *impératif catégorique*, de la Justice, est un fait d'expérience, dont sa métaphysique est impuissante à donner l'interprétation. Le Droit, dit-il, est l'accord de ma liberté avec la liberté de tous. De là sa maxime, imitée de Wolf : *Agis en toute chose de manière que ton action puisse être prise pour règle générale*. Le moindre défaut de ces propositions est, au lieu de définir la Justice, d'en poser le problème. Comment obtenir cet accord des libertés ? En vertu de quel principe ? D'où puis-je savoir que mon action peut ou non servir de règle générale ? Et que m'importe qu'elle serve ? Que me fait cette abstraction ? Aussi Kant, prenant Dieu pour contrefort de la Justice, par là même anéantit la Justice, et livre son système »<sup>1</sup>.

L'impératif catégorique est pour Kant un fait de raison, et surtout pas un fait d'expérience ; sauf à élargir outre mesure le concept d'expérience, il faut donc comprendre que Proudhon formule ici un reproche, qui consiste à affirmer, contre Kant, que l'impératif catégorique relève de l'expérience. Ni la formulation, ni le caractère péremptoire de l'impératif ne sont en cause – seulement son origine (raison, ou expérience ?). Mais avec l'impératif, nous sommes encore dans la morale. Que se passe-t-il lorsqu'on passe de la morale au droit ? La définition du droit que Proudhon attribue à Kant – le droit comme « accord de ma liberté avec celle de tous » - manque de précision. On lit dans la *Doctrine du droit*, qui est le premier volume de la *Métaphysique des Mœurs* de Kant, que le droit est « le concept de l'ensemble des conditions auxquelles l'arbitre de l'un peut être accordé avec l'arbitre de l'autre d'après une loi universelle de la liberté »<sup>2</sup>. Kant appelle *arbitre* (*Willkür*) la faculté de désirer en général lorsqu'elle est consciente. L'arbitre, lorsqu'il est déterminé par la raison pure - par l'impératif catégorique, donc - est appelé libre-arbitre (*freie Willkür*). L'arbitre devient libre, véritablement libre, lorsqu'il ne se détermine que *selon* la seule raison pure, que selon

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 430.

<sup>2</sup> Kant, *Œuvres philosophiques* de Kant, Pléiade, Gallimard, t. III, p. 479.

le seul impératif catégorique. Autrement dit, le libre-arbitre, si l'on en reste à une définition négative, est indépendant de toute détermination par des mobiles sensibles. L'arbitre, lui, est susceptible d'être déterminé par de tels penchants sensibles, par exemple par la peur du gendarme. Le droit n'a pour objet que l'arbitre : peu lui importe le mobile d'une action, tant qu'elle est conforme à la loi : peu lui importe que je n'obéisse à la loi que par peur du gendarme (mobile sensible s'il en est), le tout est que je ne la transgresse pas.

Loi juridique et loi morale ont la même forme. Mais le droit ne demande au sujet que d'agir *conformément* à la loi (chose constatable empiriquement) ; la morale exige davantage, que j'agisse *selon* la loi, avec pour seul mobile la loi, c'est-à-dire la raison elle-même. Il est clair de la sorte que si Kant parle de liberté dans la *Doctrine du droit*, il ne peut s'agir que de la liberté de l'arbitre, de la liberté extérieure, celle que je vois en action, celle dont je puis dire du coup si elle est, ou non, conforme au droit.

Si la loi juridique a la même forme que la loi morale, c'est-à-dire une forme rationnelle, la doctrine du droit peut procéder *a priori*, selon la seule raison, de manière « systématique », dit encore Kant. Une législation positive, c'est-à-dire une législation qui appartient à un pays particulier, se connaît de l'extérieur. Celle que Kant développe se connaît de l'intérieur, rationnellement, indépendamment de toute connaissance empirique. En conséquence, les législations positives seront toujours critiquables par la science, et seront d'autant plus authentiquement juridiques qu'elles se rapprocheront du concept que développe la science qui, elle, opère *a priori*.

Pour Kant, le droit se sépare décisivement de la morale en ceci qu'il instaure un lien interne entre contrainte et liberté. La contrainte se justifie comme « obstacle à l'obstacle à la liberté »<sup>1</sup>. Ce qui fait obstacle à ma liberté étant les empiètements de l'autre, l'autre dira la même chose à mon propos. Il faut donc accorder

---

<sup>1</sup> *Ibid*, p. 480.

l'arbitre de chacun avec celui de tous. Pour cela, il faut une instance qui soit capable de contraindre chacun à respecter la liberté des autres tout en conservant la sienne propre. Il y a droit, vraiment droit, lorsqu'existe une instance tierce, à laquelle chacun peut recourir, pour obliger l'autre à respecter la règle. Les lois juridiques sont à la fois, indissolublement, des lois coercitives, et des lois de liberté. Une personne me doit quelque chose (argent, dépôt, etc.), elle ne veut pas me le rendre. Je puis essayer de la convaincre qu'il serait moral de me le rendre. Il est évident que si les hommes se conduisaient moralement, il n'y aurait pas besoin du droit. C'est parce qu'ils ne le font pas qu'un système de droit est nécessaire, où je puisse recourir à l'instance qui contraindra mon débiteur à me rendre ce qu'il me doit.

On ne peut pour autant, en droit, exiger que je prenne comme principe de la maxime de mon action de faire coexister la liberté de mon arbitre avec la liberté de tous les autres; il suffit au droit que mon action extérieure effective puisse coexister avec la liberté de tous. Pour le dire autrement, le droit n'exige pas une adhésion subjective au principe de coexistence des libertés; la liberté des autres peut m'être indifférente, je peux même avoir le désir d'y porter atteinte. Kant écrit: « Me faire une maxime d'agir selon le droit est une exigence que m'adresse l'éthique »<sup>1</sup>. L'éthique exige une adhésion subjective au droit que le droit par lui-même n'exige pas.

Le droit, l'organisation et le développement du droit, sont dans cette optique ce par quoi et à travers quoi les hommes se contraignent, s'entre-contraignent, à agir conformément au devoir. Encore une fois : *conformément* au devoir, mais non *selon* le seul devoir. Le droit n'est en effet qu'une étape, une condition de possibilité, le but véritable, le devoir véritable de l'homme étant « de pousser la culture de sa volonté jusqu'à l'intention vertueuse la plus pure, c'est-à-dire jusqu'au point où la loi devient le mobile de ses actions conformes au devoir ».

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 479.

## Proudhon : surnature et contrainte interne

Tout repose chez Kant sur la différence entre le rationnel et le sensible. Proudhon part, lui, du sentiment de la dignité personnelle. « Devant le semblable, écrit-il, ce sentiment se généralise et devient le sentiment de la dignité humaine, qu'il est de la nature de l'être raisonnable d'éprouver en la personne d'autrui, ami ou ennemi, comme dans la sienne propre ». Et il poursuit : « c'est par là que la Justice se distingue de l'amour et de tous les sentiments d'affection, qu'elle est gratuite, antithèse de l'égoïsme, et qu'elle exerce sur nous une *contrainte* qui prime tous les autres sentiments »<sup>1</sup>. Le départ est dans le sensible, mais ce sensible, en se généralisant, s'épure au point d'échapper aux intérêts égoïstes et de s'imposer à eux ; l'homme s'élève de la sorte à une « surnature » qui est moins un arrachement à la nature qu'un dépassement de la nature qui prend appui sur la nature elle-même. L'être humain, parce que composite, échappe au déterminisme, et s'avère en conséquence être dans une certaine mesure capable de se produire lui-même : sa nature ne se réalise vraiment que dans une surnature qui appartient encore au domaine du sensible, quoique ce soit à un sensible « surnaturel » : un sensible que la nature ne produit pas par elle-même (quoiqu'elle y aspire) et que seul l'homme produit (parce que la nature sait l'y pousser). La surnature ouvre l'homme à un sentiment qui non seulement prend le pas sur les autres, mais qui exerce sur eux et sur lui une « contrainte ». Sans vouloir jouer sur les mots, surtout entre deux langues, et rapprocher trop brutalement cette « contrainte » de celle que Kant attribue à l'instance tierce – l'Etat, généralement - dans le cadre du droit, force est de comprendre que se présente ici, chez Proudhon, un équivalent intérieur de ce qui demeurerait extérieur chez Kant.

Nul n'ignore que c'est dans la *Critique de la Raison pratique*, ouvrage qui traite de la morale et non du droit, que Kant

---

<sup>1</sup> Proudhon, P.-J., *De la justice, Deuxième étude. Les Personnes*, op.cit., t.1, p. 433.

introduit l'exemple, ultra-classique, du dépôt<sup>1</sup>. Sa présentation est plus sobre que le sera celle de Proudhon :

« j'ai pris pour maxime d'augmenter ma fortune par tous les moyens sûrs ; or, j'ai maintenant entre les mains un *dépôt* dont le propriétaire est décédé sans avoir laissé de note manuscrite à ce sujet. C'est évidemment un cas qui tombe sous ma maxime. Je désire savoir simplement si cette maxime peut valoir comme loi pratique universelle. Je l'applique donc au présent cas, et je me demande si elle pourrait bien revêtir un caractère moral, de sorte que je pourrais par ma maxime édicter en même temps une loi selon laquelle il serait loisible à chacun de nier un dépôt dont personne ne peut prouver qu'il lui a été confié. Je me rends tout de suite compte qu'un pareil principe, pris comme loi, se détruirait lui-même puisqu'il en résulterait qu'il n'y aurait plus aucun dépôt ».

Kant, après avoir posé que le principe pratique déterminant de la volonté ne peut être un objet ou une matière, qu'il ne peut être « que la simple forme d'une législation universelle », a voulu montré, dans la Scolie et à travers l'exemple du dépôt, que l'entendement « le plus commun » peut, « sans instructions particulières », discerner quelle maxime se prête à la législation universelle, et quelle maxime ne s'y prête pas. Il suffit du sens commun pour que le plus ignare des hommes sache qu'il agit mal en s'appropriant le dépôt, et plus généralement, que sa maxime d'augmenter sa fortune par tous les moyens sûrs n'a rien de moral. En d'autres termes, la raison se fait toujours entendre, mais se faire entendre ne lui suffit pas pour se faire respecter. On aura évidemment remarqué qu'en posant que le dépositaire n'a laissé aucune note manuscrite, Kant place son exemple sous le signe exclusif de la morale ; si en effet il n'existe nul témoin et nulle preuve tangible possible, l'action consistant à s'approprier purement et simplement le dépôt demeurerait invisible, et donc échapperait au droit.

---

<sup>1</sup> Kant, *op. cit.*, Première partie, Livre I, chap. 1, § 4, scolie (t. 2, p.639).

Soit, maintenant, la version proudhonienne<sup>1</sup>. Il ne s'agit plus, avec Proudhon, de maximes, mais de mouvements ; à la maxime de s'enrichir par tous les moyens sûrs se substitue un « premier mouvement » attribué au cœur humain, à la nature humaine, « le secret désir de garder », qui trouve à se conforter par divers arguments : l'ami (il ne s'agit pas d'ami chez Kant) aurait fort probablement fait de moi son héritier, je ne lèse personne, personne de toute façon n'en saura rien. Un deuxième mouvement suit le premier, qui comporte une entrée en scène du droit, au sens du droit établi : la loi en place contredit mon avidité. Bien entendu, la loi en place ne pourra pas m'atteindre si personne n'est au courant, à part moi ; mais on ne peut tout prévoir, et le secret peut être découvert. « Alors je suis déshonoré », écrit Proudhon. Ce n'est pas tant la punition physique ou pécuniaire qu'il craint, que l'effet subjectif en lui du secret dévoilé - la honte ou le déshonneur. Il faut donc bien, soit dit au passage, que la loi en place contienne au moins le fantôme de la bonne disposition.

Toujours est-il que les deux mouvements se balancent, « tout cela me tient fort perplexe ». Il n'y a, on pouvait s'y attendre, nulle synthèse des deux, mais un soulèvement, comme une révolte de la conscience, qui balaie jusqu'au balancement entre les deux mouvements précédents. Même si les lois en place et la société sont injustes, « je n'ai pas droit ». Le critère ultime est l'estime que j'ai pour moi-même, pour ma dignité.

La contrainte, puisque contrainte il y a, se manifeste sous la forme d'un soulèvement, d'une révolte, d'un arrachement intérieur au « naturel », au trop « naturel », où se découvre une nouvelle dimension de l'être humain dont le caractère décisif est l'apparition d'une volonté supérieure à la volonté individuelle, « la volonté juridique ». Le troisième mouvement est explicitement donné comme « juridique », Proudhon ajoutant même que le nouvel état, l'état juridique, donc, tend de plus en

---

<sup>1</sup> Proudhon, P.-J., *De la justice, Deuxième étude. Les Personnes*, op.cit., t.1, p. 420-421.



plus à « effacer » l'état de nature, qui correspond visiblement ici aux deux mouvements qui l'ont précédé.

Il vaut la peine de s'attarder un peu sur ce qui se passe ici. Rappelons la formule de Kant déjà citée : « Me faire une maxime d'agir selon le droit est une exigence que m'adresse l'éthique ». Ne sommes-nous pas exactement en ce point avec le troisième mouvement de Proudhon ? Agir *selon* le droit, et non pas *conformément* au droit, ne saurait s'entendre et s'effectuer que pour le droit déductible a priori, ou que pour un droit positif suffisamment structuré de l'intérieur par ce droit *a priori*. Le troisième mouvement décrit par Proudhon consiste pour l'individu à s'accorder (ou en l'occurrence à ne pas s'accorder) un droit : c'est bien l'instance morale qui possède le critère permettant à l'individu de juger s'il mérite ou ne mérite pas tel ou tel droit. S'ensuit-il pour autant que l'instance morale suffise pour produire le droit ? Le soulèvement intérieur, la révolte qui arrache au « naturel », exprime un désir de droit, un désir d'agir selon le droit, mais désirer quelque chose ne suffit pas à créer ce quelque chose. Le désir d'agir selon le droit ne pourra produire son objet qu'en s'engageant dans des rapports avec d'autres êtres éprouvant le même désir, c'est-à-dire qu'en s'engageant dans des rapports interhumains, dans des pratiques économiques, sociales et politiques où le droit se construira comme ce qui précisément structure ces rapports. Une différence apparaît ici avec Kant : le droit proudhonien n'est pas déductible a priori depuis la seule raison d'un sujet moral. Il n'empêche que l'instance morale inhérente au sujet proudhonien demeure toujours capable de juger le droit positif.

Un autre aspect du troisième mouvement mérite commentaire. L'arrachement au naturel vaut réconciliation avec soi à un niveau supérieur ; non seulement l'individu est soulagé de ses tiraillements, mais il éprouve la satisfaction de s'approuver lui-même. Quelque chose affleure ici qui est de l'ordre de la joie et de la fierté. Proudhon ne parle pas d'un quatrième mouvement, qui serait le retour offensif de l'égoïsme et de l'intérêt le plus personnel, mais il est envisageable. Si l'individu succombe à ce

quatrième mouvement, il éprouvera, quoi qu'il en ait, un sentiment de culpabilité qui sera de l'ordre de la sanction – de l'ordre d'une sanction intérieure. Bien entendu, l'individu peut aussi s'arrêter avant d'avoir atteint le troisième mouvement ; la sanction sera en l'occurrence une sanction « négative », une sanction par privation.

### **Surnature et révolution**

La sanction, dans tous les cas, est intérieure. S'ensuit-il que dans la société proudhonienne il n'existe pas d'autres sanctions qu'intérieures ? Proudhon a parlé, avec l'apparition du soulèvement, de « contrainte » : contrainte intérieure, de toute évidence. Une contrainte qui au fond, a toujours existé. Tout de suite après le paragraphe que nous venons de commenter, Proudhon explique qu'avec la « dignité brutale » des primitifs, cette contrainte a pris la forme d'un commandement divin et s'est appuyée sur la religion. Les primitifs ont dû extérioriser la contrainte pour qu'elle leur revienne sous la forme d'un ordre imposé (brutalement sans doute, le paradigme paraissant venir en l'occurrence de Vico et de ce que Proudhon appelle « l'âge divin de Vico ») par un être supposé supérieur. La conséquence a été que dans un deuxième temps, l'extériorisation a été telle que les hommes ne se sont plus reconnus dans la contrainte, n'ont plus reconnu en elle ce qui leur appartenait, et ont donc perdu, en s'éloignant d'elle, leur respect pour eux-mêmes. Ce serait dans un troisième moment, celui de la Révolution, que s'ouvrirait un âge nouveau qui est aussi celui de Proudhon. « Par elle (la Révolution) la Justice, vaguement connue dans la période antérieure, paraît dans la pureté et la plénitude de son idée »<sup>1</sup>. L'idée s'est notamment manifestée, Proudhon nous l'a appris au chapitre VI de cette *Deuxième étude*, dans la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* placée en préambule de la constitution de 1791.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 434.

La Révolution française, chez Kant, ne fournit qu'un indice, qu'un signe, qu'il existe un progrès humain vers le mieux juridique<sup>1</sup>. La raison, en l'occurrence celle du public (allemand ou américain) qui n'y a pas participé, a reconnu dans cette Révolution quelque chose d'elle-même en train de s'institutionnaliser, ou en train d'essayer de le faire. En d'autres termes, le droit (le concept même de droit) tel qu'il est développé *a priori* dans la *Doctrine du droit*, tend à s'incarner dans l'histoire. Mais s'incarnerait-il complètement, le droit ne produirait pas *ipso facto* des conduites morales : il accroîtrait seulement les possibilités, ou les chances, qu'il y ait de plus en plus de conduites effectivement morales.

La Révolution française n'est pas pour Proudhon un indice ou un signe. Elle parle, elle déclare. Que dit-elle ? Elle dit que la contrainte qui était réputée tomber de l'extérieur - des commandements de l'Eglise ou de l'Etat - provient en fait de l'intérieur.

S'ensuit la théorie de la sanction telle que la développe Proudhon. *De la sanction morale*, tel est le titre de la *Douzième* et dernière étude de *De la Justice...* C'est après avoir rejeté l'idée qu'il ferait œuvre de vengeance, et affirmé qu'il n'écrit que sous l'impulsion de « l'énergie de (s) on sens moral »<sup>2</sup>, que Proudhon en arrive à définir la sanction. Qu'est-ce que la sanction ? Proudhon rappelle d'abord l'étymologie du mot : la sanction est le sceau, le signe, qui s'attache à la loi pour la mettre au-dessus de l'injure des hommes, la rendre sainte ou sacrée. Et ce n'est que par un effet de synecdoque que l'on en est venu à appeler sanction la peine portée à ceux qui enfreignent la dite loi. Qu'est-ce que la sanction morale, maintenant ? « Le signe infaillible que tout, dans la conscience de l'homme et dans sa pensée, par suite dans l'ordre social, dans la marche des générations et jusque dans la nature, s'explique par la Justice... »<sup>3</sup>. La sanction morale est le signe auquel on reconnaît l'authenticité de ce que nous avons rencontré

---

<sup>1</sup> Voir à ce propos *Le conflit des facultés en trois sections*.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, t.4, p. 345.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 352.

jusqu'ici sous le nom de « contrainte intérieure ». Les hommes suivent-ils la contrainte intérieure ? « Tout se réjouit dans l'homme et dans la nature ». S'en éloignent-ils ? « Tout souffre et meurt ». La sanction ainsi conçue, affirme Proudhon, suffit à la récompense de la vertu, à l'expiation du crime et au redressement de l'erreur ».

Une société structurée par le droit égalitaire, un droit respectant et assurant l'égalité de chacun, et régie par la raison collective ou publique, a bel et bien le droit de sanctionner, mais à vrai dire le fera moins pour punir que pour élever ou relever, c'est-à-dire dans le but de fournir à l'individu délinquant l'occasion et la possibilité d'atteindre la sanction intérieure grâce à laquelle il se rédimera.

L'homme du dépôt balayait d'un revers de main l'argument consistant à souligner l'imperfection des lois en place parce que son acte préfigurait un ordre autre, quoique déjà présent dans la conscience et dans les paroles de la Révolution. Cet homme n'aurait lésé personne en gardant l'argent, ou du moins les gens lésés n'auraient-ils jamais su qu'ils l'étaient. Il semblait, en d'autres termes, que se conduire bien ou mal en l'occurrence restait sans effet sur la société, les effets demeurant intérieurs au sujet : félicité dans un cas, mécontentement de soi dans un autre. Or, en disant que « tout souffre et meurt » quand on viole ce qu'il appelle « la loi morale », Proudhon sous-entend qu'une conduite amoral a toujours des effets sociaux, ne serait-ce qu'à travers le mécontentement de soi de l'être amoral, si secret que demeure son acte. Par là s'introduit une autre dimension que la simple dimension d'autrui : la dimension de la société elle-même, prise en tant que tout.

Le discours de la Révolution pouvait s'adresser aux individus pris distributivement, sans passer jamais par l'idée de totalité ou de société. Les individus auraient-ils reçu et bien compris le message, il n'y aurait pas eu de problème, l'ordre se serait créé spontanément, par le jeu des contrats, et Proudhon n'aurait pas eu à écrire *De la Justice*... Or, il se sent obligé de l'écrire, rappelant à maintes et maintes reprises qu'il ne parle pas

en son nom propre, qu'il parle au nom de la Révolution, dont il se fait le porte-parole, le truchement, autant que l'exégète. Pourquoi faut-il revenir sur un message dont lui-même déclare qu'il est très clair ? Le Michelet de l'*Histoire de la Révolution*, auquel Proudhon doit beaucoup sans l'avouer, part du constat que la Révolution a été oubliée ; la cause fondamentale de cet oubli réside pour l'historien dans un défaut de la Révolution elle-même : elle n'a pu énoncer sa formule, à cause notamment de la peur que la bourgeoisie a éprouvée devant « l'océan » populaire. La remémoration doit donc passer par une formulation de ce qui n'a pas réussi à se formuler sur l'heure. Il s'agit de donner des mots à ce qui n'en a pas eu, et de réactiver ainsi l'esprit de la Révolution ; d'où la force à la fois politique et littéraire du texte michelettien.

Dès que l'on pose, comme Proudhon, que la Révolution a tout dit clairement, on ne peut partager la même problématique. S'il est question quelque part d'oubli dans *De la Justice...*, cela concerne principalement les travailleurs. Le peuple qui travaille a oublié, parce qu'on l'a amené à le faire (mais aussi parce qu'il existe dans le peuple une tendance spontanée à aller dans cette direction), que le travail était aussi expérience, pensée, donc parole, etc. Proudhon joue en l'occurrence le rôle d'un Socrate amenant les ouvriers à l'anamnèse, donc à la pensée, donc à la Révolution. Or, le nouveau Socrate avoue lui-même qu'il faudrait, pour que l'anamnèse fonctionne, que les ouvriers focalisent leur attention sur leur travail, se focalisent sur lui en l'idéalisant. Ils tendent par malheur à idéaliser autre chose, et pas seulement, encore une fois, parce qu'on les a amenés à le faire ; ils idéalisent autre chose en quelque sorte spontanément, ce qui facilite grandement l'entreprise des trompeurs. La raison nue, pour le dire brièvement, fût-elle raison publique, fût-elle loi morale, ne suffit pas, il faut la revêtir de l'idéal pour qu'elle devienne attrayante. Il lui faut le secours de la rhétorique (c'est le sens de la réponse à Renouvier) ou de l'art pour que son apport soit idéalisé, mais la rhétorique ou l'art, comme le *pharmakon* de Platon, sont à la fois le poison et le remède : l'une comme l'autre

peuvent aussi bien produire des idéaux pernicieux qui consolident l'oubli et renforcent l'inattention. L'idéal est toujours un *plus* exposé au risque de se renverser en *moins*, un excès toujours susceptible de se muer en manque, ou un supplément qui peut se retourner en carence. Comment sortir de ce cercle infernal ? Où trouver le bon idéal, qui ouvre et impulse la série de tous les bons idéaux ? Nous connaissons déjà la réponse : dans le mariage, où l'idéal suscité en l'époux par l'épouse fournit à la nature le moyen de se dépasser dans une surnature qu'elle serait, sans l'homme, impuissante à produire.

Les mots qu'il faut apporter ne se réduisent pas, on l'aura compris, aux mots qui développent le message révolutionnaire, ils doivent être aussi des mots capables de capter l'idéal et de l'orienter dans le bon sens. Une telle captation est la condition *sine qua non* pour que la conscience soit non seulement entendue, mais suivie : que morale et droit coïncident. La captation d'un être aussi évanescent, erratique et insaisissable que le bon idéal est pour le moins malaisée. Si elle se révèle impossible, il faudra bien réintroduire quelque sanction minimale – de sanction considérée dans le sens issu de la synecdoque : réintroduire l'idée d'un contrôle de la société prise comme tout sur elle-même, donc en revenir à un droit conçu de manière plus kantienne...

## Proudhon ou les contradictions de la morale

Michel Herland  
(Professeur de sciences économiques  
à l'Université des Antilles et de la Guyane, Martinique)

« *L'objet de la science économique, c'est la JUSTICE.* »<sup>1</sup>

État des lieux : Le chômage massif visant en premier lieu les plus vulnérables, jeunes, vieux, handicapés ; le système scolaire qui a renoncé à instruire correctement la jeunesse à défaut de l'éduquer, qui conforte les inégalités au lieu de les réduire ; l'université, miroir aux alouettes qui attire des bacheliers de convenance pour les éliminer impitoyablement au bout d'une ou deux années de tourisme académique ; le marché de l'emploi dualiste avec d'un côté les travailleurs protégés qui usent et parfois abusent de la protection sociale et, d'un autre côté, la précarité, l'intérim, les contrats à durée déterminée révisables du jour au lendemain ; les travailleurs à temps partiel qui ne gagnent pas suffisamment pour se loger et les exclus, les jeunes SDF étalés avec leurs chiens sur les trottoirs de nos villes, les travailleurs sans papier, enfin tous les pauvres du tiers-monde qui frappent à notre porte. Face à un tel tableau, comment nier que l'exploitation de l'homme par l'homme ne soit encore une réalité, l'indignation un devoir impérieux ? Néanmoins l'indignation ne saurait être un ressort suffisant de la pensée ni même de l'action en matière sociale. En dépit de ses insuffisances, l'apport de Proudhon demeure irremplaçable, davantage sans doute que celui des autres auteurs socialistes, pour nous aider à penser la situation de notre pays et les moyens de la rendre plus juste.

Pamphlétaire vigoureux, Proudhon s'est lui-même beaucoup indigné à propos de la réalité de son temps. Il l'a fait moins sur la base d'une réaction sentimentale qu'au nom d'une morale dont il

---

<sup>1</sup> Proudhon, P.-J., *Contradictions économiques* (ci-après *Contra.*), III, p. 147.

s'est attaché, en philosophe, à faire la théorie (première partie). Il ne s'en est pas tenu là ; il a proposé, en relation avec cette morale, les principes de la société juste (deuxième partie). A l'examen, ni sa théorie morale, ni les propositions pratiques qui l'accompagnent ne sont exemptes de contradiction. Mais faut-il vraiment incriminer Proudhon ou conclure plutôt que la contradiction était inhérente aux questions posées ? Tel est le sujet de ce papier.

## **I - LA PHILOSOPHIE MORALE DE PROUDHON**

### ***Position du problème : morale, droit et liberté***

La *morale* nous apprend à nous comporter correctement à l'égard des autres comme de nous-mêmes ; le *droit* nous y contraint. Lorsque nous avons commis une action contraire aux règles, nous sommes livrés au système judiciaire qui décide de la sanction appropriée. À défaut – soit que nous ayons réussi à échapper à la justice, soit que la règle morale que nous avons enfreinte ne soit pas traduite en une loi – nous sommes censés être tourmentés par des remords. Tout le monde, néanmoins, n'a pas la conscience du mal : certains criminels ne se sentent nullement coupables. D'autres personnes, bien que ne revendiquant pas le droit de faire tout ce qui leur plaît, et admettant le bien fondé de la plupart des règles communes, contestent la justice de telle ou telle règle (par exemple l'interdiction de l'euthanasie), et, en conséquence, s'en affranchissent.

La morale et le droit constituent à première vue des empiètements à la liberté individuelle. Cette vision se révèle cependant contestable dès qu'on considère un individu dont la conscience et la raison sont en accord avec les règles : pour lui, les respecter ne diminue en rien sa liberté. D'un autre côté, on n'a jamais été capable de prouver que les humains étaient libres. Or, sans liberté, il n'y a plus de culpabilité – bien que le sentiment de culpabilité puisse subsister dans le cas où je savais que mon acte



était répréhensible mais n'ai pu m'empêcher de le commettre – et une sanction éventuelle n'est plus juste moralement, même si elle le demeure juridiquement. Dans cette hypothèse, le criminel n'est pas plus responsable, donc pas plus coupable que le chien enragé. On le punit pourtant, comme le chien enragé, pour un motif d'opportunité.

Telles sont quelques-unes des questions auxquelles on ne peut échapper lorsqu'on aborde la philosophie morale. Développant – sans toujours nécessairement le clarifier – ce qu'il écrivait dans la cinquième chapitre du *Premier Mémoire sur la propriété*, Proudhon les attaque de front dans *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*,<sup>1</sup> son ouvrage le plus ambitieux, le plus difficile, le plus volumineux aussi et – ceci expliquant peut-être cela – l'un des moins lus.

### ***Le sens moral***

La morale n'est-elle que raison, connaissance, où est-elle autre chose ? La réponse de Proudhon dans la huitième étude de *La Justice*, « Conscience et liberté », est ambiguë. *Le sens moral*, ou conscience, c'est « la faculté ou le contenant dont la Justice est le produit ou le contenu » (*Just.*, p. 1372). Quant à la *Justice* (avec un J majuscule), elle a été définie au début de l'ouvrage comme « le respect spontanément éprouvé et réciproquement garanti, de la dignité humaine, en quelque personne et dans quelque circonstance qu'elle se trouve compromise, et à quelque risque que nous expose sa défense » (p. 299). Nous sommes bien dans une problématique morale, ici celle des devoirs envers les autres<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Nous citerons d'après l'édition du Corpus des œuvres de philosophie en langue française (4 volumes avec pagination consécutive, Fayard, 1988-1990, 2364 p., ci après *Just.*) qui reprend l'édition de 1860, avec les « Notes et Éclaircissements » rajoutés par Proudhon.

<sup>2</sup> Mais Proudhon ne s'en tiendra pas à cette définition restrictive, la morale concerne aussi pour lui les devoirs envers soi-même.

A ce stade, Proudhon n'éprouve pas le besoin de démontrer l'existence du sens moral. Prenant les choses à l'envers, pour ainsi dire, il s'inspire du *cogito* cartésien pour déduire l'existence à partir non de la pensée en général (comme chez Descartes) mais de la conscience morale. De même que je pense, j'ai une conscience, donc je suis !

« Il est des choses que je juge a priori être bonnes et louables, bien que je n'en ai pas encore l'idée claire, et que je ne sache pas si je suis ou non capable de les accomplir ; et ces choses, je les approuve, je les veux. Il en est d'autres que je sens être mauvaises [...] et ces choses, je les réprouve, je n'en veux pas. Donc, je suis » (p. 1373).

Un tel raisonnement laisse ouverte la question de l'origine de la conscience. On pourrait croire, puisqu'on en a fait le point de départ du raisonnement précédent, qu'elle est consubstantielle à la nature humaine ; tel n'est pas pourtant le point de vue de Proudhon s'il faut en croire le passage suivant :

« En deux mots l'homme, parce qu'il est et devient de plus en plus intelligent, doit être d'autant plus maître de soi : là est sa dignité. Or, telle est justement la fonction que remplit, d'abord vis-à-vis de lui-même, la conscience [...]. Dans les rapports avec le prochain, l'empire de la conscience n'est pas moindre : c'est elle qui régit les rapports de service, d'échange, etc., alors que l'amour ou la haine, la cupidité, le caprice ou l'indifférence, menaceraient de jeter dans ces rapports une perturbation funeste » (p. 1374-5).

Loin d'adopter une attitude naturaliste, Proudhon, on le voit, attribue sinon l'apparition, du moins le développement du sens moral aux progrès de l'intelligence humaine<sup>1</sup>. Ce faisant, il rend compte de la variabilité des principes moraux à travers le temps et

---

<sup>1</sup> La position proudhonienne s'exprimait plus clairement dans le *Premier Mémoire sur la propriété* : « La justice, produit de la combinaison d'une idée et d'un instinct, se manifeste dans l'homme aussitôt qu'il est capable de sentir et d'avoir des idées : de là vient qu'on l'a prise pour un sentiment inné et primordial, opinion fautive, logiquement et chronologiquement (*Premier Mémoire*, p. 265).

l'espace. Là où les choses se compliquent, c'est quand Proudhon se refuse néanmoins à faire de la morale une simple construction de la raison.

« La Justice ne se réduit pas à la simple notion d'un rapport déclaré par la raison pure comme nécessaire à l'ordre social [...] elle est aussi le produit d'une faculté ou fonction qui a pour objet de réaliser ce rapport [...] C'est ainsi, pour me servir d'une comparaison déjà faite que l'union de l'homme et de la femme ne résulte pas seulement de la nécessité, conçue par l'entendement, de pourvoir par la génération à la conservation de l'espèce ; elle a aussi pour cause déterminante une faculté ou fonction spéciale, l'amour, et pour le service de cet amour tout un appareil organique » (p. 1376).

Passage caractéristique de la pensée de Proudhon. L'homme n'est pas que nature ou que raison, il est l'une et l'autre. Il serait donc erroné de chercher une explication moniste. *So far, so good*. Néanmoins une objection se présente immédiatement que Proudhon n'ignore pas. Comment concilier cette idée que le sens moral est *aussi* naturel, avec le constat que certains individus semblent totalement dénués de ce « sentiment de la Justice ». Ces « exceptions individuelles », répond Proudhon, « ne prouvent pas plus contre la réalité de la Justice que l'oblitération de la mémoire chez certains malades, la privation de l'ouïe, de l'odorat, ne prouvent contre l'existence des mêmes facultés dans le genre humain » (p. 1379). En d'autres termes, les individus dépourvus de tout sens moral sont de simples anomalies, des accidents génétiques dirait-on aujourd'hui. Il faut alors admettre que, dans de tels cas, la nature devient le seul facteur déterminant. Dans les termes de Marx, elle serait « déterminante en dernière instance ».

Cette interprétation est confirmée lorsqu'on examine comment Proudhon explique les variations du degré de conscience à un moment et dans une société donnés. Selon notre auteur, en effet, il serait « à peu près nul chez les enfants, médiocre chez les jeunes gens, les femmes, les personnes de

classe inférieure » (p. 1378)<sup>1</sup>. En ce qui concerne « les enfants, les jeunes gens et les personnes de classe inférieure », leur retard s'explique très logiquement par le fait qu'ils n'ont pas reçu toutes les lumières nécessaires pour que leur conscience s'éveille complètement. Par contre, l'infériorité morale des femmes ne peut que tenir à un défaut de leur nature. Une thèse inaudible aujourd'hui et déjà bien démodée à l'époque de Proudhon<sup>2</sup>, que ce dernier a néanmoins défendue avec une ardeur sans pareille tout au long de la onzième étude de *La Justice* où il assène sans sourciller ses préjugés, comme s'ils étaient parole d'Évangile. Ainsi, selon lui, est-il évident que « non seulement l'infériorité intellectuelle de la femme est avérée, avouée ; cette infériorité est organique et fatale » (p. 1968). Et sous prétexte que, dans le coït, le sexe de la femme accueille celui de l'homme, Proudhon en déduit que la femme doit pareillement, et *naturellement*, recevoir de l'homme l'étincelle qui allumera en elle le sens moral !

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

---

<sup>1</sup> On ne peut qu'être frappé par l'analogie entre cette triade proudhonienne et celle que l'on repère chez les philosophes de l'Antiquité grecque (femmes, enfants, esclaves), avec la même finalité : opérer une dichotomie entre les humains aptes à la « vertu », les hommes (les hommes libres chez les Grecs) et les autres humains. Cf. Herland (2011).

<sup>2</sup> Un anachronisme que Proudhon ignorait d'autant moins qu'il s'était fait vigoureusement épingleur, à ce sujet, dès 1841, dans une brochure anonyme intitulée *Défense du fouriérisme*, en réponse à la thèse qu'il avait exposée dans le *Premier Mémoire* (« la différence des sexes élève entre l'homme et la femme une séparation de même nature que celle de la différence des races met entre les animaux. Aussi, bien loin d'applaudir à ce qu'on appelle aujourd'hui émancipation de la femme, inclinerais-je bien plutôt, s'il fallait en venir à cette extrémité, à mettre la femme en réclusion » (*Premier Mémoire*, p. 274-275). Au critique qui voyait dans cette thèse une « monstruosité philosophique et sociale », Proudhon répondit simplement : « Si le sentiment que je professe n'est plus aujourd'hui général, ce dont je ne puis répondre, ce sentiment est le mien ». Et il ajoutait, provocation supplémentaire, « j'espère même que plus d'une femme m'en saura gré » (*Troisième Mémoire*, p. 194-195).

nature, inerte, sans industrie ni entendement, sans Justice et sans pudeur, elle a besoin qu'un père, un frère, un amant, un époux, un maître, un homme, enfin, lui donne, si je puis ainsi dire, l'aimantation qui la rend capable des vertus viriles, des facultés sociales et intellectuelles » (p. 1982).

Toutes les exceptions que l'on vient de mentionner n'étant que... des exceptions, Proudhon conclut fermement en faveur de la présence du sens moral dans l'humanité. Le sens moral, la conscience, ou dit autrement, « la faculté juridique, ou simplement la Justice » existent bien comme nous le démontront à la fois 1) la raison (dont les progrès accompagnent ceux de la justice), 2) la conscience (le sentiment du bien et du mal), 3) les faits (voir par exemple les marques de respect, le vouvoiement, etc. qui s'instaurent « spontanément » (p. 1376) dans les relations sociales)<sup>1</sup>.

### ***Le juste et l'utile***

Suivant les théoriciens du contrat social, à commencer par Hobbes, on n'a nul besoin d'un sentiment de Justice (avec majuscule) pour parvenir à la justice (avec minuscule). La raison y suffit. Pour éviter la guerre de tous contre tous, évidemment domageable à tous, les hommes, guidés par leur raison, ont mis en place les règles (morales, juridiques) de la vie en commun et un appareil de sanction. Suivant cette ligne d'explication, l'utilité commande et la raison découvre la solution. Point final. Si l'explication a le mérite de l'élégance, elle ne convient nullement à Proudhon, on l'a vu, car elle présente à ses yeux le défaut d'incliner vers une définition réductrice, uniquement

---

<sup>1</sup> Proudhon ajoute un quatrième type de preuve : « La faculté juridique, ou simplement la Justice, écrit-il précisément, réunit tous les genres de certitude : certitude de raison et certitude de fait, certitude de conscience et certitude d'habitude. » (*Just.*, p. 1381). Il est difficile de comprendre ce qu'il entend exactement par « certitude d'habitude ».

intellectualiste de l'homme. Pour lui, la conscience existe à côté de la raison.

Sa position est néanmoins très délicate puisqu'il fait dépendre, dans une perspective évolutionniste, les progrès du sentiment de la Justice du perfectionnement de l'intelligence humaine. Pour que la conscience conserve un minimum d'autonomie, il lui faut montrer qu'elle a des effets qui ne peuvent être attribués à la seule raison. Aussi affirme-t-il que la Justice « est manifestée par toutes les relations et institutions sociales, inexplicables dans leurs formes par la seule notion de l'utile ». Sans doute mais affirmation n'est pas preuve. Nous vouvoyons les inconnus, tutoyons nos proches. On peut voir, comme Proudhon, dans le vouvoiement l'expression du respect que nous portons à autrui, personne humaine comme nous-mêmes<sup>1</sup>. Mais pourquoi respecter davantage les inconnus que les proches ? Et par ailleurs qui me dit que le vouvoiement est vraiment l'expression d'un respect. N'est-il pas tout simplement la traduction de notre crainte devant un inconnu ? Faute de connaître ses intentions, je m'efforce de l'amadouer par des marques extérieures de respect. En d'autres termes, je fais semblant de le respecter : mon but est simplement d'éviter les ennuis. Je suis donc dans une démarche de donnant-donnant (je te respecte, tu me laisses tranquille), de calcul, bref de raison.

Proudhon consacre une note à la réfutation de l'utilitarisme, dont il reprend la définition traditionnelle en France: « le système qui consiste à ramener la notion du juste à celle de l'utile, par conséquent à faire de l'intérêt le principe du droit et de la morale » (p. 1509). Il s'intéresse spécifiquement dans cette note au cas où la Justice et l'intérêt se contredisent. Par exemple, je voudrais bien aider mon voisin dans l'embarras (morale) mais j'hésite parce que cela me ferait perdre un temps que je pourrais employer utilement à mon profit (intérêt). Dans un cas pareil le choix, écrit Proudhon, dépend « de la conscience du sujet, de

---

<sup>1</sup> « Qu'il me prenne fantaisie de m'adorer : au nom de la Justice, je dois l'adoration à tous les hommes » (p. 304).

l'état de l'opinion dont il peut avoir à craindre le jugement, et du risque à courir » (p. 1510). On remarquera que les deux derniers motifs (la sanction de l'opinion ou du droit) se rattachent au raisonnement en termes d'utilité. Reste le motif de conscience. Voici ce que Proudhon en dit exactement :

« Quant au motif de conscience, si l'on parvient à le faire passer pour un préjugé, on peut prédire qu'une fois rassuré, du côté du risque et de l'opinion, on ne trouvera pas trois individus sur cent qui en tiennent compte. On prétend, disait un usurier, que le bien d'autrui ne profite pas ; c'est quand il n'y en a pas assez » (p. 1510).

Il est étonnant que Proudhon, d'ordinaire habile dialecticien, ait laissé passer sous sa plume un tel raisonnement. Jusqu'ici, il était entendu que les progrès de la conscience allaient de pair avec ceux de la raison. Or Proudhon affirme ici le contraire. Il peut y avoir un mouvement inverse entre les deux. Tandis que la raison poursuit son chemin progressif, les principes moraux peuvent être détruits dans la plus grande partie de la population par une propagande efficace. Le noyau dur des êtres doués d'une conscience authentique (déjà réduit par la soustraction des femmes, des enfants et des barbares) se réduit alors à presque rien : moins de « trois individus sur cent » ! L'existence d'une conscience indépendante est sauvée, mais à quel prix !

On peut ajouter, même si ce n'est pas exactement notre sujet, que la présentation que fait Proudhon de l'utilitarisme « anglais »<sup>1</sup> – mais il n'est ni le seul ni le dernier – est aussi partielle que partielle. L'utilitarisme – qui est effectivement le courant dominant de la philosophie morale anglo-saxonne depuis le XIXe siècle jusqu'à nos jours – s'inscrit dans la tradition humaniste du siècle des Lumières, illustrée en particulier, en Angleterre, par David Hume et Adam Smith. Or ces derniers

---

<sup>1</sup> « Il y a dans la race anglaise, judaïsante (sic), trafiquante et bourgeoise, une disposition naturelle à considérer l'intérêt, l'intérêt bien entendu sans doute, mais enfin l'intérêt, comme le principe et la fin de la Justice » (p. 1514).

plaçaient l'origine du sens moral dans la bienveillance ou la sympathie (et non dans l'égoïsme !). Quant à Bentham, expédié en une courte phrase qui laisse penser que Proudhon ne l'a jamais lu<sup>1</sup>, il a développé une morale qui n'a rien à voir non plus avec l'égoïsme puisqu'elle décrète que seules les actions qui augmentent le bonheur *général* sont vertueuses.<sup>2</sup>

### « *Le nœud gordien de l'éthique* »<sup>3</sup>

L'homme est-il libre, donc libre de faire le mal comme le bien, ou n'est-il véritablement libre qu'en choisissant le bien ? La réponse de l'Église a le mérite de la simplicité : Dieu est bon, il veut le bien mais il a fait l'homme à son image, il l'a fait libre, libre en particulier de choisir le mal. La liberté serait ainsi « prouvée » par le mal. Le raisonnement semble convaincant, pourvu évidemment que l'on accepte le postulat initial d'un dieu créateur. Il ne résiste pourtant pas à l'examen. Regardons-y d'un peu plus près. Pour les croyants, Dieu est parfait : il peut le mal (puisque'il est libre) mais ne veut que le bien (puisque'il est bon). Il n'a pas voulu le mal, il n'a que voulu laisser à l'homme une entière liberté de choix, identique à celle dont il dispose lui-même : à défaut, il aurait créé des poupées mécaniques dépourvues de toute autonomie. Ce raisonnement classique présente deux défauts. D'abord, si Dieu avait vraiment créé l'homme à son image, ce dernier serait lui aussi parfait, capable de tout, y compris du mal, mais le refusant en toute liberté. Dieu n'avait donc nul besoin de laisser le mal s'installer sur la terre : il lui aurait suffi de créer l'homme moins imparfait. En outre, prétendre que Dieu n'a pas voulu le mal est un sophisme. Le Dieu parfait est doué d'une connaissance parfaite. En créant l'homme tel qu'il l'a fait, il savait que ce dernier succomberait à la tentation

---

<sup>1</sup> « Quant à Jérémie Bentham, le vrai patron de l'utilitarisme, il est connu » (p. 1514) !

<sup>2</sup> La morale utilitariste vise donc « le plus grand bonheur du plus grand nombre ».

<sup>3</sup> *Just.*, p. 1407.



du mal. Le sachant, Dieu ne l'a pas empêché : on est forcé d'admettre qu'il voulait que le mal règne sur la terre en concurrence avec le bien.

Les défauts de l'argumentation chrétienne classique sont la conséquence directe de la contradiction qui existe entre l'idée d'un créateur parfait et celle d'une créature imparfaite. Ceux qui rejettent la « preuve théologique » de la liberté défendent soit une position « athée », niant toute liberté, soit une position « agnostique », en refusant de choisir, par ignorance, entre la thèse déterministe et la thèse indéterministe<sup>1</sup>. Voyons de quelle façon Proudhon tranche le nœud gordien.

Il retient une définition de la liberté (le « libre arbitre ») qui consiste dans le pouvoir effectif de choisir le bien ou le mal.

« L'homme, placé sous la direction de son propre arbitre, pourra, s'il le veut, ne pas rester tel que l'a posé la nature ; il dépendra de lui de se conformer, de se perfectionner, de se transfigurer, comme aussi [...] il sera maître de déshonorer sa personne, de dépraver son être et de le ravalier au-dessous de ce que l'animalité produirait toute seule » (p. 1465).

Reste à prouver la réalité de ce libre arbitre. D'abord, un peu comme pour la conscience morale, Proudhon voit dans la liberté le résultat d'une construction progressive accompagnant le phénomène de l'évolution : « La spontanéité, au plus bas degré des êtres inorganisés, plus élevée dans les plantes et les animaux, atteint, sous le nom de LIBERTÉ, sa plénitude chez l'homme, qui seul tend à s'affranchir de tout fatalisme, tant objectif que subjectif, et qui s'en affranchit en effet » (p. 1454).

---

<sup>1</sup> Quitte à introduire le postulat de la liberté individuelle comme une exigence de la raison. Telle est précisément la démarche de Kant : « Le concept de liberté est un pur concept de raison qui, précisément de ce fait, est transcendant pour la philosophie théorique, c'est-à-dire qu'il est tel qu'on ne peut en fournir aucun exemple adéquat dans une quelconque expérience possible » (Kant, 1797, p. 205).

On est en droit de se demander, à lire la citation précédente, ce qui apparaît en premier de la liberté ou de la conscience morale : par exemple, la liberté serait-elle le signe de l'hominisation, tandis que la conscience – comme on l'a déjà vu plus haut – ne s'éveillerait que lentement chez les humains ? Proudhon semble tenir ici pour la thèse opposée puisqu'il écrit : « Ainsi, la Justice, comme instinct de sociabilité préexiste au libre arbitre [...] Ainsi, l'idée du monde préexiste au libre arbitre ; avec l'idée du monde entre dans l'âme le sentiment des misères dont il est le théâtre. Mais c'est alors que le libre-arbitre crée en nous, par l'idéalisation de la vie, le rêve d'une existence ultra-mondaine, récompense à venir des justes et des pauvres » (p. 1468).

Cette dernière citation est néanmoins bien difficile à comprendre. D'une part, la Justice préexiste au libre arbitre, mais d'autre part le libre arbitre crée la Justice. Car l'idéal, le souhait d'une existence à venir où les justes et les pauvres seront récompensés, qu'est-ce sinon le sens moral, qu'est-ce sinon la Justice ?

La théorie proudhonienne de la liberté se révèle déjà bien confuse. Or nous n'avons pas encore abordé véritablement la question de l'existence du libre arbitre, ce qui fait que, contrairement au reste du genre animal, dans l'espèce humaine la spontanéité se mue en liberté. La réponse de Proudhon repose à nouveau sur la dualité matière/esprit constitutive de notre espèce.

« Si l'homme était toute matière, il ne serait pas libre. Ni l'attraction, ni aucune combinaison des différentes qualités des corps, ne suffit à constituer le libre-arbitre : le sens commun suffit à le faire comprendre. S'il était esprit pur, il ne serait pas plus libre : les lois de l'entendement, comme celles de l'attraction, sont incompatibles de leur nature avec une faculté de libre arbitre [...] Mais l'homme est complexe : c'est un composé de matière, de vie, d'intelligence, de passion, de plus il n'est pas seul. Je dis dès lors qu'il est libre de par la synthèse de sa nature » (pp. 1459-1460).

L'explication est astucieuse parce que ses prémisses paraissent intuitivement vraies : une machine (pure matière) ne saurait être libre, et pas davantage une intelligence exclusivement rationnelle (pur esprit), contrainte qu'elle serait par les règles de la logique<sup>1</sup>. Mais cela suffit-il pour faire émerger le principe d'incertitude que cherche Proudhon ? Voyons la suite.

« Partout où il y a groupe, il se produit une résultante qui est la puissance du groupe, distincte non seulement des forces ou puissances particulières qui composent le groupe mais aussi de leur somme et qui en exprime l'unité synthétique, la fonction pivotale<sup>2</sup> centrale. Quelle est dans l'homme cette résultante ? C'est la liberté. L'homme est libre, il ne peut pas ne pas l'être parce qu'il est composé » (p. 1461).

L'idée que la conjonction des forces particulières (ici matérielles et spirituelles) a pour résultante une réalité complètement nouvelle, qui n'a rien à voir avec une simple addition, est l'application à l'individu de la théorie de la force collective développée initialement par Proudhon dans le domaine économique. Néanmoins, c'est un véritable coup de bluff théorique que de conclure, comme le fait Proudhon, sans aucun commencement de preuve : « L'homme est libre, il ne peut pas ne pas l'être parce qu'il est composé » ! Car Proudhon n'a aucun argument véritable à faire valoir en faveur d'une telle affirmation. A la fin de la huitième étude de *De la Justice*, d'où sont tirées les citations précédentes, il soulève un certain nombre d'objections aux thèses qu'il a défendues dans cette partie du livre. La première objection et le début de la réponse sont rédigés ainsi :

« Objection. L'homme est sensation-sentiment-connaissance<sup>3</sup>, ou, suivant le vieux style, matière, vie, esprit. Sous chacun de ces points

---

<sup>1</sup> Au risque de devenir folle dans les situations exceptionnelles où les règles logiques se contredisent. Cf., pour des illustrations amusantes de cette hypothèse, les nouvelles qu'Isaac Asimov a consacrées aux robots.

<sup>2</sup> Réminiscence fouriériste.

<sup>3</sup> Célèbre triade pierre-lerouxienne.

de vue, tout en lui est prédéterminé, fatal. Comment ce triple fatalisme produit-il la liberté ?

Réponse. C'est une loi de la création qu'en toute collectivité la résultante diffère essentiellement en qualité de chacun des éléments qui concourent à la produire, et surpasse en puissance la somme de leurs forces. Si donc le composé est tel qu'il réunisse en soi tous les aspects de l'activité...<sup>1</sup>, la résultante sera nécessairement une liberté, puisqu'elle dominera toutes les impressions et spontanités de la matière, de la vie, de l'esprit » (p. 1481)

Il n'y a rien de plus, dans cette réponse, que ce que Proudhon avait déjà affirmé<sup>2</sup> vingt pages plus haut. Or l'idée que l'on puisse s'affranchir aussi aisément des règles de la physique est pour le moins contestable. Puisque le raisonnement de Proudhon s'appuie sur sa théorie de la force collective, il vaut la peine de revenir à l'exposé qu'il en fait dans le chapitre 6, « le monopole », des *Contradictions économiques*.

« Deux cent grenadiers, manœuvrant sous la direction d'un ingénieur, ont, en quelques heures, élevé l'obélisque sur sa base ; pense-t-on qu'un seul homme, en deux cent jours, en fût venu à bout ? Cependant, au compte de l'entrepreneur, la somme de salaires est la même dans les deux cas, parce qu'il s'adjuge le bénéfice de la force collective » (Contra., I, p. 241).

Le raisonnement n'est pas aussi convaincant qu'il en l'air. Lorsque deux cent grenadiers tirent dans le même sens, leurs forces s'additionnent exactement. Si l'on affecte la force d'un grenadier du coefficient 1, la force totale déployée sera 200, rien de plus. La combinaison des forces individuelles ne crée aucune force supplémentaire. Si le salaire de base est équitable, l'entrepreneur en a eu pour son argent, pas davantage. Il faut donc que le profit ait une autre explication que la force collective. Ce qui est d'ailleurs évident si l'on songe qu'un artisan indépendant,

---

<sup>1</sup> Des mots ont sauté ici dans l'édition Fayard, sans que cela gêne pour la compréhension du paragraphe.

<sup>2</sup> Faut-il citer le mot cruel de Marx à propos de Proudhon : « affirmer pour lui, c'est prouver » ? (*Misère de la philosophie*, p. 292).

ou un très petit entrepreneur qui n'emploie qu'un seul ouvrier peuvent également dégager un profit. On peut également souligner que si l'entrepreneur chargé de dresser l'obélisque laissait s'échiner un seul grenadier pendant deux cent jours, non seulement il ne gagnerait rien mais il supporterait une perte égale aux salaires dépensés par lui. Enfin, il y a la présence (indispensable) de l'ingénieur, judicieusement signalée dans les *Contradictions économiques*. La combinaison des forces individuelles ne se fait pas toute seule, contrairement à ce que Proudhon pouvait laisser penser dans le *Premier Mémoire sur la propriété*, où se trouve exposée pour la première fois sa théorie de la force collective : « Cette force immense qui résulte de l'union et de l'harmonie des travailleurs, de la convergence et de la simultanéité de leurs efforts, il ne l'a point payée » (*Premier Mémoire*, chap. 3, § 5, p. 155). En réalité il n'y a aucune « harmonie » spontanée, le travail collectif doit être « planifié, organisé, commandé, surveillé, contrôlé »<sup>1</sup>, ce qui, évidemment, présente un coût.

En définitive, il est bien difficile d'être convaincu par la manière dont Proudhon s'efforce de fonder en philosophie la morale. L'origine de la conscience reste obscure : n'est-elle qu'une simple conséquence des progrès de la raison ou est-elle au contraire un attribut naturel de l'homme (sinon de la femme !) indépendant de la raison ? S'il opte pour la deuxième réponse, ce n'est pas sans soulever d'énormes difficultés. Il doit prouver que le juste ne se confond pas avec l'utile, or il peine à trouver un exemple à l'appui de cette thèse. Par ailleurs sa critique de l'utilitarisme anglais apparaît bien faible et démontre surtout sa méconnaissance de la morale utilitariste. Enfin, puisqu'on ne peut concevoir la morale sans la liberté, Proudhon a besoin que la liberté existe. Il a du mal, on l'a vu, à trancher la question de savoir ce qui est premier, de la liberté ou de la conscience. Il a surtout beaucoup de mal à prouver la réalité de la liberté. Sans

---

<sup>1</sup> Les cinq fonctions de la direction d'entreprise énumérées par Fayol (1916), l'un des premiers théoriciens de la firme.

doute eût-il mieux valu s'en tenir à la position de Kant, qu'il connaissait, selon laquelle la liberté n'est qu'une hypothèse nécessaire.

## II - LA MORALE AU SERVICE DE LA RAISON PRATIQUE

### *La propriété, c'est le vol !*

« La propriété, c'est le vol ». Cette formule, présente dès la première page du *Premier Mémoire sur la propriété*,<sup>1</sup> résume, pour beaucoup, toute la pensée de Proudhon<sup>2</sup>. On sait qu'il n'en est rien, que la pensée de Proudhon est infiniment plus complexe. Elle est résumée dans le chapitre 11 des *Contradictions économiques*.

« La propriété, en fait et en droit, est essentiellement contradictoire, et c'est pour cette raison même qu'elle est quelque chose. En effet, La propriété est le droit d'occupation ; et en même temps le droit d'exclusion.

La propriété est le prix du travail ; et la négation du travail.

La propriété est le produit spontané de la société ; et la dissolution de la société.

La propriété est une institution de justice ; et la propriété, C'EST LE VOL<sup>3</sup> » (Contra., II, p. 234).

---

<sup>1</sup> *Premier Mémoire*, p. 57.

<sup>2</sup> On a attribué, à tort semble-t-il, la paternité de la formule à Brissot de Warville (1780). On est mieux fondé d'en chercher les prémices chez les Pères de l'Église, chez Saint-Jérôme (« L'opulence est toujours le produit d'un vol ») ou chez Saint-Ambroise (« La nature a établi la communauté, l'usurpation la propriété privée »). Cf. *Contra*, II, p. 234, n. 27.

<sup>3</sup> La dernière ligne à compléter par cette précision apportée par Proudhon dans sa défense lors du procès intenté contre le *Troisième Mémoire* : « Je n'ai écrit toute ma vie qu'une chose, messieurs les jurés, ... La propriété c'est le vol. Et savez-vous, ce que j'ai conclu de là ? C'est que pour abolir cette espèce de vol, il faut l'universaliser » (*Explications*, p. 223-224). Il

Il n'empêche que cette formule fameuse n'est pas seulement polémique. Elle n'est pas non plus qu'un terme dans le balancement des antinomies proudhoniennes. Elle traduit indiscutablement une indignation d'origine morale. Elle est dictée par sa conscience, comme il l'écrit dans le *Deuxième Mémoire sur la propriété*.

« Eh bien, Monsieur, en écrivant contre la propriété, qu'ai-je fait... ? J'ai dit à la société moderne... Age quod agis ; achève ce que depuis six mille ans tu exécutes sous l'inspiration et par l'ordre de Dieu... Tu cherches la raison, la loi, l'unité, la discipline ; mais tu ne peux les trouver désormais qu'en secouant les voiles de ton enfance et en détournant tes regards des clartés d'un instinct qui n'est plus fait pour toi. Réveille-toi de ce sommeil ou ta conscience (n.s.) est plongée ; ouvre tes yeux à la pure lumière de la réflexion et de la science ; contemple ce spectre qui troubla tes songes et l'agita si longtemps dans les angoisses (n.s.) d'un inexprimable délire : connais-toi, ô société trop longtemps abusée ! connais ton ennemie !... Et j'ai dénoncé la propriété » (*Deuxième Mémoire*, p. 58-59).

Les « angoisses » auxquelles Proudhon fait allusion ne sont rien d'autre que les remords attribués par lui à la « conscience » sociale. Il est bien difficile de savoir si quelque chose comme cette conscience sociale existe vraiment, le XIXe siècle, pour s'en tenir à lui, ayant vu naître à la fois le socialisme et, avec Guizot et bien d'autres, une idéologie de l'enrichissement sans complexe. Par contre il n'est pas douteux que la conscience de Proudhon lui-même était troublée par le spectacle des inégalités<sup>1</sup> et de la misère. Que la démarche de Proudhon soit ainsi également scientifique et morale, cela est confirmé à maintes reprises dans le *Deuxième Mémoire*. Il avoue qu'il est guidé par la recherche de la

---

convient peut-être de rappeler ici que le procès en question se termina par un acquittement.

<sup>1</sup> Souvenons-nous de son programme tel qu'il l'exposait dans une lettre à Ackerman : « Il faut que je tue dans un duel à outrance l'inégalité et la propriété » (*Deuxième Mémoire*, p. 133, n. 67).

justice (qu'il n'écrit pas encore avec un J majuscule). « Voilà tout mon délit : j'ai raisonné sur la propriété, j'ai cherché le critérium de la *justice* (n.s.), j'ai prétendu démontrer non la possibilité, mais la nécessité de l'égalité des fortunes » (p. 108). Et quelques lignes plus loin : « Tout ce que je puis dire, c'est que je comprends mieux que personne comment *l'irritation de l'injustice* (n.s.) peut rendre un auteur âpre et violent dans ses critiques » (p. 109). Poursuivant la lecture, on tombe sur d'autres formules tout aussi éloquentes. Par exemple celle-ci : « Je prêche l'émancipation aux prolétaires, l'association aux travailleurs, l'égalité aux riches ; je pousse à la révolution par tous les moyens qui sont en mon pouvoir, la parole, l'écriture, la presse, les actions et les exemples. Ma vie est un apostolat perpétuel » (p. 131). Ou encore : « J'ai juré dans ma *conscience* (n.s.) de poursuivre la propriété » (p. 133).

Proudhon, au demeurant n'a jamais cherché à cacher que la morale et la science faisaient partie indissolublement de son programme. N'affirmait-il pas, dans sa lettre de candidature à la bourse Suard, qu'il entendait « travailler à l'amélioration *morale* (n.s.) et intellectuelle des ses compagnons »<sup>1</sup>.

Le combat pour la justice est mis en avant de la même manière dans le *Troisième Mémoire sur la propriété*, où il invoque « le sentiment de nos justes droits, ... l'enthousiasme de l'égalité » (*Troisième Mémoire*, p. 218). Quelques pages auparavant, il annonçait, « le jour du jugement, le grand jour de la manifestation des consciences » (p. 202).

### ***La sainte loi de l'égalité***

Au début de sa carrière, Proudhon met la justice au service d'un projet de société qui prône l'égalité absolue. Sa conception de la justice est commandée par son but : montrer que seule la société parfaitement égalitaire est juste. Dans le *Premier mémoire*

---

<sup>1</sup> Cité in *Deuxième Mémoire*, p. 133, n. 67.



sur la propriété (chapitre 5), il présente une démonstration en quatre étapes.

- Il commence par expliquer l'apparition du sentiment de justice. Il part pour ce faire d'une définition de l'homme comme animal doué d'un *instinct social*. Ce point de départ est en accord avec les explications évolutionnistes contemporaines. Selon ces dernières, rappelons-le, la sélection naturelle a favorisé la survie et la reproduction des humains doués du sens de la coopération. D'où il vient que la quasi-totalité des humains possède aujourd'hui cet instinct social.

- L'instinct social n'est que le premier degré de la sociabilité selon Proudhon. Ensuite vient la justice, définie comme « la reconnaissance d'une personnalité égale à la nôtre ». Une telle reconnaissance, supposant la réflexion, suit logiquement l'apparition de l'intelligence (cf. supra).

- Si toutes les personnes sont égales – et elles sont non seulement égales en dignité, elles le sont encore au niveau des besoins – elles ont les mêmes droits réels<sup>1</sup> (et non pas seulement formels) sous réserve de l'égalité du travail. « Qu'est-ce donc que pratiquer la justice ? C'est faire à chacun part égale des biens sous la condition égale du travail » (*Premier Mémoire*, p. 265).

- Comme les capacités sont inégales, à quantités de travail égales les productivités seront inégales. Certains contribueront donc davantage que d'autres à l'œuvre commune. On atteint alors un niveau supérieur de la justice, *l'équité*, c'est-à-dire « la sociabilité élevée par la raison et la justice jusqu'à l'idéal » (p. 271).

Le premier Proudhon est donc un communiste conséquent au sens où il a bien compris que l'instauration de l'égalité réelle supposant « l'exploitation du fort par le faible » (p. 287), elle exige de changer l'homme afin de le faire parvenir à cet idéal appelé « équité ». Proudhon, néanmoins, faillit à montrer comment cela est possible. D'ailleurs les dernières pages du

---

<sup>1</sup> « L'égalité des droits est prouvée par l'égalité des besoins » (*Premier Mémoire*, p. 134). L'origine de cet argument est étudiée dans Herland (2008) et ses conséquences dans Herland (2006), lettre 3.

*Premier Mémoire* apparaissent en retrait par rapport à ce que l'on vient de lire, puisque l'auteur y abandonne l'idée du partage à égalité des biens. Il se tourne alors vers une société fondée sur quatre principes – égalité, lois, indépendance, proportionnalité – et conclut plutôt mystérieusement que « l'égalité consistant seulement dans l'égalité des conditions, c'est-à-dire des moyens, non dans l'égalité de bien-être, laquelle avec des moyens égaux doit être l'ouvrage du travailleur, ne viole en aucune façon la justice et l'équité » (p. 303).

### ***La valeur constituée***

En 1846, la publication de la *Philosophie de la misère* précise ce que Proudhon esquissait à peine à la fin du *Premier Mémoire*. La justice ne réside plus directement dans l'égalité mais dans « la proportionnalité des valeurs » (*Contra.*, I, p. 77) ; elle devient seulement « commutative » (p. 98). L'échange est juste pourvu que les valeurs (ou prix) des biens soient proportionnels à la quantité de travail qu'ils contiennent. Proudhon parle alors de « valeurs constituées ». En admettant, comme le fait Proudhon, que les journées de travail soient équivalentes d'un travailleur à l'autre<sup>1</sup>, il en résulte « ce que ni Platon, ni Rousseau, ni aucun publiciste ancien ou moderne n'a cru possible, l'égalité des conditions et des fortunes » (p. 97).

Plus précisément, suivant ces prémisses, l'égalité ne sera parfaite qu'autant que la durée du travail restera la même pour tous. Mais, en 1846, Proudhon semble opter pour une définition différente de la justice, résumée par la formule « de chacun selon ses capacités, à chacun selon la durée du travail fourni ». Postulant l'égalité des productivités de chaque travailleur, cette solution conduit en effet à rendre les revenus individuels proportionnels à la durée du travail de chacun. Il n'y a donc plus

---

<sup>1</sup> « Les unités élémentaires (journées de travail) sont réputées égales » (*Contra.*, I, p. 97). Dès que l'on admet que la durée du travail puisse varier d'un individu à l'autre, il faut postuler plutôt l'égalité des productivités horaires du travail.

tout à fait égalité réelle : qui travaille plus longtemps gagne plus (« que la mesure du travail devienne la mesure exacte du bien-être », *Contra.*, III, p. 48). Cela étant, on ne peut pas retenir, en pratique, l'hypothèse des productivités égales. Force est alors d'admettre l'existence d'une redistribution, à quantité de travail identique, des travailleurs dont la productivité est la plus élevée vers ceux dont la productivité est la plus faible. C'est pourquoi il est surprenant de lire sous la plume de Proudhon cette diatribe contre « quelques socialistes » :

« Quelques socialistes, très malheureusement inspirés... par des abstractions évangéliques, ont cru trancher la difficulté par ces belles maximes : - l'inégalité des capacités est la preuve de l'inégalité des devoirs ; - Vous avez reçu davantage de la nature, donnez davantage à vos frères, - et autres phrases sonores et touchantes, qui ne manquent jamais leur effet sur les intelligences vides, mais qui n'en sont pas moins tout ce qu'il est possible d'imaginer de plus innocent » (p. 223).

Il est surprenant, en effet, que Proudhon semble avoir complètement oublié qu'il avait lui-même « démontré », en 1840, que « l'équité » exigeait précisément cette abnégation des meilleurs au profit des moins doués. Et il n'est pas moins surprenant qu'il n'ait pas vu qu'en posant d'autorité l'égalité des productivités dans le calcul des valeurs constituées, il exigeait encore, *de facto*, un transfert des plus vers les moins productifs.

A nouveau, la fin de l'ouvrage ouvre sur des considérations bien différentes des développements qui l'ont précédée. Proudhon y revient sur l'égalité, déclarée « loi suprême de la société », tout en reconnaissant qu'elle ne sera jamais qu'une abstraction (*Contra.*, III, p. 149). Il annonce enfin sa prochaine définition de la justice, qui fournira « l'équation générale de toutes les contradictions » (p. 160) : la mutualité.

## *La mutualité*

Le mutuellisme proudhonien ne se confond pas avec le plaidoyer en faveur des associations ouvrières, qui était pourtant le leitmotiv des socialistes français à l'époque. En 1851, Proudhon, alors emprisonné, fait paraître un nouvel ouvrage intitulé *Idée générale de la Révolution au XIXème siècle* (ci-après *Idée*) dans lequel il s'emploie à mettre à bas le « principe d'association ». Pourquoi lui en veut-il tant ? Sa réponse tient en une phrase : « L'association est de sa nature stérile, nuisible même, car elle est une entrave à la liberté du travailleur » (*Idée*, p. 66). Par un de ces retournements auquel nous commençons à être habitués, Proudhon qui, en 1840, mettait *l'égalité* au-dessus de tout, fait maintenant de la *liberté* le nouveau critère de la justice.

Proudhon s'oppose à l'association (sauf, on le verra dans certaines circonstances) parce que, reposant sur une solidarité obligatoire, elle est source d'inefficacité.

« Dans l'association, qui fait ce qu'il peut, fait ce qu'il doit ; pour l'associé faible ou paresseux, et pour celui-là seulement, on peut dire que l'association est productive d'utilité. De là l'égalité des salaires, loi suprême de l'association... L'association efface toutes les fautes, nivelle toutes les inégalités : de là la solidarité de la maladresse comme de l'incapacité » (p. 67).

En 1846, Proudhon identifiait la propriété à la responsabilité (*Contra.*, III, p. 158). En 1851, il est devenu très clair que l'identification ne vaut pas pour toutes les formes de propriété : la propriété collective déresponsabilise. On ne saurait trop saluer, à cet égard, la clairvoyance de Proudhon. Il annonce les analyses développées à la fin du XXème siècle par les économistes théoriciens des droits de propriété<sup>1</sup>. Ces dernières expliquent aussi bien les échecs à peu près généralisés des firmes autogestionnaires, dès lors qu'elles sont mises en concurrence avec des firmes capitalistes, que les biais qui apparaissent presque

---

<sup>1</sup> Cf. Herland (2010).

inévitablement dans les sociétés par actions, lorsque la dilution du capital lâche la bride aux managers, lesquels, du coup, sont libres de poursuivre des objectifs personnels.

Il n'en demeure pas moins qu'entre le Proudhon égalitariste (celui de 1840 et celui, à un moindre degré, de 1846) et le Proudhon de 1851, défenseur de la propriété privée, l'écart est grand. Peut-être l'explication est-elle simplement celle que fournit Proudhon lui-même : il a pris conscience qu'il ne pouvait pas aller contre l'opinion.

« Le peuple, même celui du socialisme, veut, quoi qu'il en dise, être propriétaire ; et si l'on me permet de citer ici mon propre témoignage, je dirai qu'après dix ans d'une critique inflexible, j'ai trouvé sur ce point l'opinion des masses plus dure, plus résistante que sur aucune autre question. J'ai fait violence aux convictions, je n'ai rien obtenu sur les consciences » (Idée, p. 175).

A tort ou à raison, le peuple identifie la liberté à la propriété. Le voulût-il, Proudhon ne pourrait pas contraindre le peuple, il respecte l'adage suivant lequel « l'égoïsme des peuples, en matière politique, est la première des lois » (p. 179). Dès lors, que ce soit à la suite d'un retournement idéologique radical ou par simple opportunisme politique, Proudhon mettra en avant la liberté au détriment de l'égalité.

Ainsi se met en place l'organisation dont Proudhon ne variera plus<sup>1</sup> :

- une agriculture faite de petits paysans indépendants<sup>2</sup>, avec comme seules restrictions à la liberté, un système de compensation du revenu, c'est-à-dire en réalité un impôt redistributif versé par les agriculteurs les plus productifs à ceux

---

<sup>1</sup> Pour plus de détails, cf. Herland (2008).

<sup>2</sup> L'évolution de l'agriculture, depuis Proudhon, montre qu'il a eu là-dessus raison. Certes la taille des exploitations a cru, du fait de la concentration, mais cela ne s'est pas accompagné d'une augmentation du nombre des salariés agricoles ; les paysans sont restés « indépendants ». C'est la mécanisation qui a permis à un même paysan de cultiver bien plus de terres qu'auparavant (ou qui l'y a forcé !)

qui le sont moins, et un système d'assurance contre les mauvaises récoltes ;

- des petites entreprises artisanales ou commerciales avec, au plus, quelques salariés ;

- enfin de grandes entreprises sous forme d'associations ouvrières.

Pour ce qui nous intéresse ici, l'important est de comprendre que l'association est présentée comme un pis-aller, la seule solution qui reste pour les industries « qui exigent l'emploi combiné d'un grand nombre de travailleurs » (p. 179).

« Ainsi nous n'avons point à hésiter car nous n'avons pas le choix. Là où la production nécessite une grande division du travail, une force collective considérable, il y a nécessité de former entre les agents de cette industrie une ASSOCIATION, puisque sans cela ils resteraient les uns par rapport aux autres subalternes, et qu'il y aurait ainsi, du fait de l'industrie, deux castes, celle des maîtres et celle des salariés ; chose qui répugne dans une société démocratique et libre » (p. 180).

Il s'agit bien d'une solution par défaut : « Là où le produit peut s'obtenir par un concours de facultés spéciales par l'action d'un individu ou d'une famille, il n'y a pas lieu à association. L'association, n'étant pas indiquée par la nature des fonctions, ne saurait être profitable ni de longue durée » (p. 181).

Nous sommes là en face d'une application un peu particulière du principe de subsidiarité à la base du mutuellisme et, plus largement, du fédéralisme proudhoniens. L'autonomie de décision des petites unités productives est la règle, la constitution d'unités productives plus larges l'exception qui s'impose lorsque les premières s'avèrent incapables de fournir certains biens. Proudhon sera encore plus clair là-dessus dans ses écrits ultérieurs, par exemple dans l'ouvrage posthume *De la capacité politique des classes ouvrières* (ci-après *Capac. pol.*).

« Le principe de la mutualité en ce qui concerne l'association, est de n'associer les hommes qu'autant que les exigences de la production,

le bon marché des produits, les besoins de la consommation, la sécurité des producteurs eux-mêmes, le requièrent, là où il n'est possible ni au public de s'en rapporter à l'industrie particulière, ni à celle-ci d'assumer les charges et de courir seule les risques des entreprises. » (Capac. pol., p. 172).

## *L'anarchie*

La société à laquelle aspire Proudhon, après 1848, est régie par un principe fondamental, la liberté, et dispose d'un seul instrument, le contrat. Or « l'idée de contrat est exclusive de celle de gouvernement » (*Idée*, p. 91). Le contrat, tel que le présente Proudhon en tout cas, est la rencontre de deux libertés, dont le résultat est nécessairement avantageux pour les deux parties. A l'inverse le lien du gouvernant au gouverné implique un rapport d'autorité dans un sens, de soumission dans l'autre.

Si le gouvernement est contraire à la liberté, il convient donc de le supprimer. La doctrine politique de Proudhon sera nécessairement anarchique. Au début du dernier chapitre de l'*Idée générale de la Révolution*, intitulé « dissolution du gouvernement », Proudhon énumère non pas un mais huit principes de l'ordre nouveau qu'il propose désormais. Si la liberté est laissée pour la fin, c'est pour lui donner une importance plus grande, ce que confirme le qualificatif « absolue » accolé au mot liberté : « La liberté absolue de l'homme et du citoyen » (*Idée*, p. 204). On n'insistera pas ici sur l'absence de toute référence à la femme : n'étant ni homme ni citoyenne (puisque privée du droit de vote) elle n'est, à l'évidence, pas concernée ! La présence du mot « citoyen » est plus étonnante, car elle ne va pas de soi chez un anarchiste. On doit sans doute n'y voir qu'une facilité sous la plume de Proudhon, une formule inspirée par la « Déclaration des droits de l'homme et du citoyen ».

En tout état de cause, la suite du chapitre confirme que Proudhon place bien la liberté en premier. « Ce que nous mettons à la place des lois, ce sont les contrats » écrit-il quelques pages plus loin (p. 206). En 1851, Proudhon pense pouvoir se passer complètement de l'État. Les juges étant les élus des justiciables, il

n'y aura plus de magistrature ni d'administration de la justice<sup>1</sup>. La police s'organise au niveau de l'atelier, de la commune ; un État central, ici non plus, n'est pas nécessaire. Idem pour l'éducation qui est mise sous la tutelle des communes, plus précisément des parents (des pères !). Sur ce point, la position de Proudhon se rapproche de celle qui est défendue aujourd'hui par les libertariens, comme on peut en juger par le passage suivant.

« Une commune a besoin d'un instituteur. Elle le choisit à sa guise, jeune ou vieux, célibataire ou marié, élève de l'École normale ou de lui-même, avec ou sans diplôme. La seule chose essentielle, c'est que ledit instituteur convienne aux pères de famille, et qu'ils soient maîtres de lui confier ou non leurs enfants. Ici, comme ailleurs, il faut que la fonction procède du libre contrat et soit soumise à la concurrence » (p. 230).

Il y a néanmoins ici un certain flou de la pensée de Proudhon. Les associations ouvrières ne sont appelées qu'à occuper une place restreinte dans son système, on l'a vu. En même temps, il attache une grande importance à l'apprentissage<sup>2</sup>. Dans le chapitre intitulé « Organisation des forces économiques », il a expliqué comment apprentissage et enseignement sont intimement liés dans les compagnies ouvrières (p. 185-186). C'est pourquoi, ajoute-t-il à la suite de la citation précédente, « l'instituteur, le professeur, quand il n'est pas lui-même contremaître, est avant tout l'homme de la corporation, du groupe industriel ou agricole qui l'utilise » (p. 230). Une telle dualité des pouvoirs (la corporation ne se confond pas avec le groupe des

---

<sup>1</sup> « L'instruction des procès se réduisant à une simple convocation de témoins, entre le plaignant et l'accusé, entre le plaideur et sa partie il ne sera besoin d'autre intermédiaire que les amis dont ils convoqueront l'arbitrage » (*Idée*, p. 218).

<sup>2</sup> « Séparer, comme on le fait aujourd'hui, l'enseignement et l'apprentissage, et ce qui est plus déplorable encore, distinguer l'éducation professionnelle de l'exercice réel, utile, sérieux, quotidien, de la profession, c'est reproduire, sous une autre forme, la séparation des pouvoirs et la distinction des classes » (*Idée*, p. 231).



pères) risque d'être une cause de conflit. Mais il y a plus. Si le mixte enseignement-apprentissage se déroule dans le cadre professionnel des parents – même si ces derniers sont des travailleurs indépendants, ils sont groupés en corporations – il introduira fatalement un biais en faveur de la reproduction sociale (les paysans issus de parents paysans, etc.). C'est l'un des aspects de la pensée « conservatrice » de Proudhon.

La vision libertarienne présente un autre inconvénient, plus grave, en matière éducative. Proudhon prévoyait la mort à terme des religions, en raison « de la diffusion des sciences et de l'augmentation du bien-être » (p. 213). En attendant, il se prononçait en faveur d'une totale liberté de culte, négligeant de ce fait un peu légèrement le risque des sectes de fanatiques qui propagent une idéologie absolument contraire à la raison. Dans un cas pareil, on mesure le danger de laisser les parents décider en matière d'enseignement<sup>1</sup>.

Une autre objection classique contre la liberté totale d'enseignement tient aux différences sociales, dont on pense généralement qu'elles seront renforcées si les parents sont les décideurs en matière scolaire. Ce danger est *a priori* exclu chez Proudhon qui considère que les différences sociales seront sinon effacées, du moins très réduites, du fait de « l'équation économique » qui s'instaure « entre le travailleur et l'entrepreneur, le fermier et le propriétaire » à partir du moment où « l'intérêt capitaliste » et plus généralement ce qu'il appelle le « droit d'aubaine » seront abolis.

En ce qui concerne les autres fonctions régaliennes, le sort de la monnaie, tout d'abord, est en principe réglé, chez Proudhon, grâce aux banques populaires et au crédit gratuit. Dans la pratique, on sait que ce n'est pas aussi simple, Proudhon a échoué à faire fonctionner sa « Banque du Peuple » ! Quand aux Affaires étrangères et à la Défense, en 1851, Proudhon règle le problème très simplement en supposant que tous les habitants de la planète

---

<sup>1</sup> Rawls aborde ce cas dans son ouvrage *Libéralisme politique*. Cf. là-dessus Herland (2006), lettre 7.

ayant adopté le mutuellisme, il n'y aura plus de colonies, plus de privilèges commerciaux ni de douanes, plus de barrières à l'immigration, et a fortiori plus de guerres de conquêtes (p. 238-239). Dans ces conditions, évidemment, il n'est nul besoin de négocier de traités et d'entretenir une armée pour se protéger.

### ***Le fédéralisme***

L'espérance d'une généralisation de la mutualité au plan mondial était trop éloignée pour en faire la base d'un programme politique. En 1863, quand il se préoccupe de « reconstituer le parti de la Révolution » (tel est en effet le sous-titre du *Principe fédératif*), il se concentre en réalité sur la situation de l'Europe et sur les risques de guerre qu'elle présente. Il voit alors dans la fédération politique autant un moyen pour réaliser l'unité (cas de l'Italie, de l'Allemagne) qu'une arme contre les États-nations. Il s'agit bien plus, selon lui, de « décentraliser les grands États » (*Princ. féd.*, p. 335) que de réaliser une hypothétique fédération européenne. « L'Europe serait encore trop grande pour une confédération unique : elle ne pourrait former qu'une confédération de confédérations » (*ibid.*). Non seulement il n'est pas question de former une (con)fédération universelle mais celle-ci est décrétée « contradictoire » (p. 335).

Pour en revenir à notre sujet, Proudhon soutient la fédération pour le même motif que, auparavant, la mutualité (qu'elle englobe) : « La fédération... est *liberté* (n.s.) par excellence, pluralité, division, gouvernement de soi par soi » (p. 409). Si le but du progrès n'est plus tout à fait *l'anéantissement* de l'État central, Proudhon a encore en vue son *dépérissement*, de telle sorte que, conformément au principe de subsidiarité, la collectivité composée hérite des seules compétences que les collectivités composantes ne peuvent remplir efficacement.

On n'est pas surpris de retrouver le *contrat* à la base du pacte fédéral. Le contrat est synallagmatique (réciproque entre les parties) et commutatif (échange d'équivalents). Ceci est aussi vrai à la base (entre l'individu et la commune, l'entreprise, etc.)

qu'entre les communautés composantes et composées<sup>1</sup>. Proudhon n'a pas de mots assez durs contre la théorie du contrat social à la Rousseau, décrétée « de la plus parfaite insignifiance » (*Capac. Pol.*, p. 95). Le contrat rousseauiste n'est qu'une « fiction de légiste » (*Princ. féd.*, p. 318), là où Proudhon exige « un pacte positif, effectif, qui a été réellement proposé, discuté, voté, adopté, et qui se modifie régulièrement à la volonté des contractants » (*ibid.*).

Si Proudhon, en 1863, ne nie plus la nécessité d'un État fédéral, il ne lui laisse que des responsabilités très réduites, « un simple rôle d'initiative générale, de garantie mutuelle et de surveillance, dont les décrets ne reçoivent leur exécution que sur le visa des gouvernements confédérés et par des agents de leurs ordres » (*Princ. féd.*, p. 330-331). Dans le chapitre où Proudhon détaille les attributions de l'État fédéral, il s'attache surtout en effet à dresser la liste de ce que l'État ne doit *pas* faire : en ce qui concerne le crédit, l'assurance et la prévoyance, les chemins de fer, il doit se cantonner dans un rôle d'impulsion : il ne s'agit pas qu'il reste « à tout jamais banquier, assureur, transporteur » (p. 328). Il n'a pas non plus à se mêler des routes, des canaux, de la poste, de l'éducation, de la justice, pas même de l'armée (sauf en temps de guerre). Outre son rôle d'impulsion, les compétences de l'État fédéral se réduisent donc à fort peu de choses : fixer les unités de poids et mesure, les unités monétaires, faire fonctionner une « cour des comptes » (semblable à celle qui existe aujourd'hui en France) et un « bureau de statistiques » (*ibid.*)<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> « FÉDÉRATION, du latin *foedus*, génitif *foederis*, 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 » (*Princ. féd.*, p. 318).

<sup>2</sup> Le dernier étant un dispositif essentiel pour parvenir au juste prix dans l'économie mutualiste (cf. Herland, 2010).

La réduction drastique des attributions de l'État est conforme à la priorité accordée par Proudhon à l'individu et à la liberté. Elle rapproche autant Proudhon des auteurs libéraux de son temps qu'elle l'éloigne des socialistes. Dans ces mêmes années 1860, l'économiste libéral Léon Walras défendra, à propos de l'État, des idées qui ne diffèrent guère sur le fond de celles que l'on vient de lire<sup>1</sup>. Les deux auteurs, tout en mettant en exergue la liberté et la responsabilité individuelle, attendent les progrès de l'égalité de la concurrence (suppression des « féodalités financières ») et du développement des associations ouvrières (avec, concernant Proudhon, les réserves qu'on a vues). En faisant reposer toute leur construction sociale sur le contrat « commutatif », ils interdisent pratiquement toute politique redistributive (puisque cette dernière consiste à prendre aux uns pour donner aux autres). Il est logique mais néanmoins surprenant de trouver sous la plume de Proudhon, toujours dans le *Principe fédératif*, que « la fédération agricole-industrielle [...] ne relève pas (n.s.) du contrat unilatéral ou de bienfaisance ni des institutions de charité » (p. 358).

Dans ces conditions, comment Proudhon entend-il améliorer la situation des plus démunis ? Sauf erreur de notre part la question n'est pas pour lui une priorité, ce que montre la citation ci-dessous où les progrès de l'égalité ne concernent que les membres actifs de la société.

« La fédération agricole-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'Etat, de tous les services publics ; par la mutualité du crédit et de l'assurance, par la péréquation de l'impôt, par la garantie du travail et de l'instruction, par une combinaison de

---

<sup>1</sup> Bien que Walras se présentât lui-même comme un « socialiste libéral », son socialisme se réduisait à un programme de nationalisation des terres. Dans notre panorama des théories de la justice sociale, Walras est retenu comme la meilleure illustration de l'ultralibéralisme, justement en raison des efforts qu'il a déployés pour théoriser, du point de vue de la justice libérale, l'absence de toute politique sociale (Herland, 2006, lettre 4).

travaux qui permette à chaque travailleur de devenir de simple manoeuvrier industriel et artiste, et de salarié maître » (ibid.)

Admettons les bas prix, même s'il est plus facile de les proclamer que de les atteindre<sup>1</sup>. L'*assurance* contre les mauvais jours est une bien bonne chose mais n'oublions pas qu'il ne peut s'agir, chez Proudhon que d'une adhésion par contrat, librement consentie. Celui qui prend prétexte de sa liberté pour refuser de s'assurer se retrouvera « tout nu » en cas de maladie<sup>2</sup>. A moins qu'il n'appartienne à une corporation qui a prévu un système d'assurance. Dans cette hypothèse, pour préserver la liberté de l'individu, il faut supposer qu'il a choisi de rentrer dans telle ou telle corporation, telle ou telle coopérative ouvrière entre autres choses parce qu'elle offrait cette assurance. Reste le cas des autres travailleurs, pour lesquels la liberté de ne pas s'assurer demeure. Proudhon répondrait peut-être que l'instruction sert justement à responsabiliser les travailleurs, qu'un travailleur instruit ne manquera pas de souscrire une assurance volontaire. Peut-être.

Il reste que Proudhon suppose le *droit au travail* réalisé. Si tel est bien le cas, une cause majeure d'inégalité sera en effet supprimée. Mais que signifie le droit au travail pour tous, y compris ceux qui ne trouveraient pas un emploi sur un marché du travail libre, parce que leurs capacités sont jugées notoirement insuffisantes ? Pour rendre le droit au travail effectif, il n'y a pas d'autre moyen que de contraindre les travailleurs productifs d'accepter parmi eux des travailleurs dont la productivité est inférieure au revenu qui leur est distribué. Or comment appeler cette contrainte, sinon charité, bienfaisance, bref tout ce que Proudhon range dans la catégorie des contrats non commutatifs<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Nous avons montré ailleurs que Proudhon échouait à présenter un mécanisme de fixation des prix qui garantisse qu'ils soient les plus bas possible (Herland 2010).

<sup>2</sup> La sécurité sociale et *a fortiori* la CMU n'ont pas encore été inventées du temps de Proudhon.

<sup>3</sup> Rappelons que, en 1851, Proudhon critiquait l'association justement parce qu'elle tolérait « l'associé faible ou paresseux ». Cf. supra.

L'extrait précédent du *Principe fédératif* soulève une dernière difficulté : qu'est-ce que Proudhon entend par « péréquation de l'impôt » ? Sous réserve d'une recherche plus approfondie, il ne nous semble pas que Proudhon se soit expliqué là-dessus bien clairement. Au reste, s'il a consacré de nombreuses pages à critiquer les différentes théories et modalités de l'impôt, ses propositions positives apparaissent, dans ce domaine, plutôt modestes. En règle générale il a tendance à sous-estimer les difficultés de financement. Rares sont les considérations comme celles développées dans la note au bas de la page 358 du *Principe fédératif*, où il souligne le coût très élevé de l'instruction pour tous (et conclut que l'apprentissage permet de régler la question grâce au travail productif des apprentis).

Néanmoins, à la fin du dernier chapitre de la quatrième étude de *De la Justice*, consacrée à l'État, Proudhon a mis un « petit catéchisme politique » dans lequel il opte pour un impôt « en nature, ce qui revient à dire en travail » (*Just.*, p. 732). Les marchandises ainsi récupérées iraient remplir des entrepôts publics et serviraient non seulement à procurer des ressources aux autorités publiques mais, le cas échéant, à régulariser les cours. Si l'on comprend bien ce que veut dire Proudhon, on fixerait l'impôt sous forme d'une quotité de travail (tant de journées de travail) et, connaissant la quantité de biens produits par le travailleur pendant une journée, on déterminerait la quantité de biens due au titre de l'impôt. Un tel calcul serait en réalité plus compliqué qu'il n'y paraît, car ni le travailleur indépendant ni la coopérative ne produisent qu'avec leur seul travail. Il ou elle incorpore des biens qui représentent du travail d'autrui. Il faudrait donc être capable de mesurer toutes les valeurs en unités de travail, ce qui est certes dans le plan de Proudhon mais dont on sait aujourd'hui que cela pose des difficultés insurmontables.

Bien que difficile à mettre en œuvre, cette ébauche de système fiscal apparaît bien plus novatrice que les propositions de la *Théorie de l'impôt* (1860), dans laquelle Proudhon prenait parti pour un système de taxes classique – sur les rentes, sur la

consommation et sur les transactions en général - avec une combinaison de proportionnalité et de progressivité.

Qu'en sus de cette dotation [l'impôt sur les rentes], sur laquelle doit pivoter tout le système des impôts, l'État doit établir deux catégories de taxes, l'une sur les services publics directement reproductifs, crédit, voies de transport, mines, docks, eaux et forêts, etc. ; l'autre consistant en un ensemble de contributions facultatives, sur tous les objets de consommation et d'usage, sur les transactions etc.

Que pour ces diverses contributions, l'État appliquera, selon les circonstances, aux unes la progression, aux autres la proportionnalité, de manière à favoriser le mouvement égalitaire, dont l'initiative, la direction et l'accélération appartiennent à la nation seule (Théorie de l'impôt, p. 261).

+ +  
+

Bernard Voyenne voyait en Proudhon un « 'moraliste'... (qui) a cherché toute sa vie à imposer une morale aux faits » (Voyenne, 1973, p. 24). Cette morale, Voyenne la caractérise comme « la loi du respect de l'autre », ce qui correspond, on l'a vu, à la définition proudhonienne de la Justice. Vu sous cet angle, on est en droit de repérer une unité dans la pensée de Proudhon. Encore faut-il préciser que ce dernier, étant d'abord un réformateur social, s'intéressait moins à la morale individuelle qu'à l'élaboration des principes de la société juste. Proudhon était à la recherche d'une morale collective, ce qu'on appelle couramment la « justice sociale ».

Fonder la morale est un exercice périlleux. Il suffit de lire les ouvrages que Kant a consacrés à la question pour s'en rendre compte. Néanmoins Proudhon est si sûr de faire mieux que le vieux maître, qu'il l'exécute en quelques lignes au début de la *Justice*<sup>1</sup>. La première partie de cette étude montre pourtant que Proudhon fait reposer la conscience morale sur des bases plus que

---

<sup>1</sup> « Kant, prenant Dieu pour contrefort de la Justice, par là même anéantit la Justice, et livre son système » (*Just.*, p. 309).

contestables. Par exemple, s'il est vrai qu'il n'y a pas, au sens strict, de morale sans liberté (l'obligation morale étant, par essence, celle à laquelle je dois adhérer volontairement), Proudhon, comme il était prévisible, échoue à prouver la liberté. Que n'a-t-il plutôt, comme Kant justement, renoncé d'emblée à apporter la démonstration formelle que l'homme était libre ? Ne valait-il pas mieux esquiver la difficulté au lieu de se lancer dans une tentative vouée d'emblée à l'échec ?

Quand Proudhon passe de la morale individuelle à la justice sociale, c'est-à-dire, en ce qui le concerne, de la théorie à la pratique, il retombe évidemment sur la question de la liberté, car même si l'existence de la liberté ne peut être prouvée, l'aspiration à la liberté, le refus instinctif des contraintes, le désir de se gouverner soi-même (fût-il un leurre) sont très largement répandus chez les humains. Comme notre nature nous pousse simultanément et contradictoirement à désirer l'égalité, le problème de la justice sociale revient alors à trouver une espèce d'équilibre entre la liberté et l'égalité. Et il faut reconnaître que Proudhon, avec sa dialectique des antinomies, est mieux placé que quiconque pour nous aider à avancer vers la solution. La mutualité telle que l'entendait Proudhon, la fédération agricole-industrielle sont autant de réponses qu'il nous propose et dont nous ferions bien de nous inspirer.

Ainsi, même si Proudhon s'est beaucoup contredit, on l'a vu, il ne faudrait surtout pas que cela décourage de le lire. Après tout, quand on passe sa vie à traquer des contradictions constitutives de notre nature ou de la société, il est bien difficile de ne pas sombrer soi-même, parfois, dans la contradiction<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Nous ne sommes pas le seul, bien sûr, à faire cette remarque. Ainsi par exemple Georges Gurvitch qui prévient ses lecteurs, en termes choisis, au début du petit livre dense qu'il a consacré à Proudhon. « Son angoisse (Proudhon) sincère devant les contradictions qu'il découvre dans les mouvements du réel comme dans les nuances de sa propre pensée, rend celle-ci particulièrement attrayante, mais parfois aussi, difficile à saisir » (Gurvitch, 1965, p. 16). Ou encore Jacques Langlois, apparemment plus soucieux de défendre son auteur : « c'était davantage l'objet de l'analyse de



Repérer des défauts dans la cuirasse de la dialectique proudhonienne doit servir à mettre en lumière certains obstacles sur lesquels toute personne qui se soucie du progrès social tombera un jour. Et connaître une difficulté, c'est le premier pas pour la surmonter : ne jetons pas le bébé avec l'eau du bain !

Quand nous parlons de contradictions, nous n'avons pas seulement en vue les défauts du raisonnement que nous avons pu repérer, ici ou là, aussi bien dans la première partie (philosophie morale) que dans la seconde partie (morale sociale) de cette étude. Ces fautes de logique ne sont cependant pas anodines puisqu'elles risquent de détourner de Proudhon un certain nombre de lecteurs. D'autant que Marx, en mettant lourdement l'accent sur les failles de maintes démonstrations proudhoniennes, a déjà préparé le terrain aux lecteurs sceptiques.

Pour nous en tenir à l'essentiel, le problème n'est pas tant que Proudhon nous propose successivement deux modèles, la césure se situant autour de 1848. Lorsqu'il commence à écrire, Proudhon n'est pas encore en possession de sa dialectique, il n'est pas étonnant que ses idées socialistes le conduisent à privilégier l'égalité<sup>1</sup>. Il est plus choquant de notre point de vue que son deuxième modèle, mutuelliste ou du fédératif, soit autant biaisé vers la liberté, au détriment de l'égalité. De ce point de vue, les propositions de certains disciples de Proudhon – en particulier les membres d'Ordre Nouveau dans les années 1930, puis les tenants du « Fédéralisme global » après la deuxième guerre mondiale – apparaissent plus équilibrées et donc mieux à même de mettre fin

---

Proudhon qui était contradictoire, que les analyses elles-mêmes » (Langlois, 1976, p. 24).

<sup>1</sup> Rappelons quand même que l'article « Individualisme et socialisme », dans lequel Pierre Leroux oppose « *Liberté* et *Société*, les deux pôles égaux de la science sociale », date du printemps 1834 (publié pour la première fois dans un numéro de la *Revue encyclopédique* antidaté à l'automne 1833).

aux injustices les plus criantes auxquelles nos sociétés se trouvent confrontées<sup>1</sup>.

## Bibliographie

Fayol, Henri, *Administration industrielle et générale*, 1916. Paris, Dunod, 1956.

Gurvitch, Georges, *Proudhon, sa vie, son œuvre – avec un exposé de sa philosophie*, Paris, PUF, 1965.

Herland, Michel, *Lettres sur la justice sociale à un ami de l'humanité*, Paris, Le Manuscrit, 2006.

\_\_\_ « De Platon à Proudhon, archéologie d'une morale de l'égalité et du travail ». In *Proudhon, une philosophie du travail*, Actes du colloque de la société P.-J. Proudhon, 19 janvier 2008, Paris, Société P.-J. Proudhon - EHESS, 2008.

\_\_\_ « Le fédéralisme économique : de Proudhon aux 'fédéralistes intégraux' ». In Actes du colloque de la société P.-J. Proudhon, janvier 2010, Paris, Société P.-J. Proudhon - EHESS, 2010.

\_\_\_ « L'anthropologie multiple des Grecs anciens », à paraître en 2012.

Kant, Emmanuel, *Introduction à la métaphysique des mœurs*, 1797. In *Kant*, coll. « Le Monde de la philosophie », Paris, Flammarion, 2008.

Langlois, Jacques, *Défense et actualité de Proudhon*, Paris, Payot, 1976.

Leroux, Pierre, « De l'individualisme et du socialisme », *Encyclopédie nouvelle*, octobre-décembre 1833.

Marx, Karl, *Misère de la philosophie en réponse à la « Philosophie de la misère » de M. Proudhon*, 1847. In Pierre-Joseph Proudhon, *Philosophie de la misère*, Karl Marx, *Misère de la philosophie annotée par P.-J. Proudhon*, Antony, Édition du groupe Fresnes-Antony – Fédération anarchiste, 1983, tome 3.

---

<sup>1</sup> La filiation entre Proudhon, Ordre Nouveau et le Fédéralisme global est étudiée dans Herland (2010).

Proudhon, Pierre-Joseph, *Qu'est-ce que la propriété ? ou Recherches sur le principe du droit et du gouvernement (Premier Mémoire)*, 1840. Paris, Garnier-Flammarion, 1966.

\_\_\_ *Lettre à M. Blanqui sur la propriété (Deuxième Mémoire)*, 1841. In *Avertissement aux propriétaires (2<sup>ème</sup> et 3<sup>ème</sup> mémoires sur la propriété)*, Antony, Édition du groupe Fresnes-Antony – Fédération anarchiste, 1979.

\_\_\_ *Avertissement aux propriétaires ou Lettre à M. Victor Considérant, rédacteur de la Phalange, sur une défense de la propriété (Troisième Mémoire)*, 1842. In *Avertissement aux propriétaires (2<sup>ème</sup> et 3<sup>ème</sup> mémoires sur la propriété)*, Antony, Édition du groupe Fresnes-Antony – Fédération anarchiste, 1979.

\_\_\_ *Explications présentées au Ministère public sur le droit de propriété*, 1842. In *Avertissement aux propriétaires (2<sup>ème</sup> et 3<sup>ème</sup> mémoires sur la propriété)*, Antony, Édition du groupe Fresnes-Antony – Fédération anarchiste, 1979.

\_\_\_ *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère*, 1846. In Pierre-Joseph Proudhon, *Philosophie de la misère*, Karl Marx, *Misère de la philosophie annotée par P.-J. Proudhon*, Antony, Édition du groupe Fresnes-Antony – Fédération anarchiste, 1983, 3 tomes.

\_\_\_ *Idée générale de la Révolution au XIX<sup>ème</sup> siècle*, 1851. Antony, Édition du groupe Fresnes-Antony – Fédération anarchiste, 1979.

\_\_\_ *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église – Études de philosophie pratique adressées à son éminence Mgr le cardinal Mathieu, archevêque de Besançon*, 1858, 1860. « Corpus des œuvres de philosophie en langue française », Paris, Fayard, 1988-1990, 4 tomes.

\_\_\_ *Théorie de l'impôt – Question mise au concours par le Conseil d'État du Canton de Vaud en 1860 – Des réformes toujours ; des utopies jamais*. « Essais d'une philosophie pratique, n° 15 », Bruxelles, Office de publicité, 1861.

\_\_\_ *Du Principe Fédératif et de la Nécessité de Reconstituer le Parti de la Révolution*, 1863. *Œuvres complètes de P.-J. Proudhon – Du Principe fédératif et Œuvres diverses sur les*

*Problèmes politiques européens*, Paris, Librairie Marcel Rivière et Cie, 1923, 1959 (réimpression, Genève et Paris, Slatkine, 1982).

\_\_\_ *De la capacité politique des classes ouvrières*, avec la collaboration de Gustave Chaudey, 1865. Paris, Éditions du Trident, 1989.

Rawls, John, *Political Liberalism*, 1993. Trad. fr., *Libéralisme politique*, Paris, PUF, 1995.

Voyenne, Bernard, *Histoire de l'idée fédéraliste, tome 2, Le Fédéralisme de P.J. Proudhon*, coll. « Réalités du présent », Cahiers publiés sous le patronage du Centre International de Formation Européenne et sous la direction d'Alexandre Marc, cahier n° 12, Paris et Nice, Presses d'Europe, 1973.

## **Du droit de punir à la peine. Interrogations proudhoniennes sur la justice criminelle**

Anne-Sophie Chambost  
(Université Paris Descartes, Sorbonne Paris-Cité)

Négligée des juristes, pour qui elle est desservie par son caractère anarchiste, la pensée de Proudhon témoigne pourtant d'un intérêt incontestable pour les choses du droit, dont atteste le nombre très important des occurrences juridiques. J'ai montré par ailleurs qu'en acceptant de lever le voile anarchiste, on constate l'existence d'une pensée juridique dense et élaborée, dans laquelle l'élimination de l'Etat n'entraîne certainement pas celle du droit<sup>1</sup>. Proudhon est en particulier obsédé par la question de savoir pourquoi on obéit aux normes – spécialement les lois que, dans sa perspective anarchiste, il appréhende dans leur dimension coercitive, associée à la notion de sanction, suggérant que seule l'existence d'une sanction en garantirait finalement le respect<sup>2</sup>. Dans *De la Justice*, il résume même cette affirmation dans des équations explicites : *point de sanction pénale à la Justice, point de Justice ; point de pénalité attachée à l'obligation, point d'obligation*<sup>3</sup>.

Dans cette mesure, on comprend que le droit est associé chez lui à un ordre de contrainte : il prescrit des comportements

---

<sup>1</sup> Chambost, A.S., *La pensée juridique de Pierre-Joseph PROUDHON. Un anarchiste et le droit*, thèse droit, octobre 2000, Jean Moulin – Lyon 3.

<sup>2</sup> Sur la valorisation de l'idée de sanction dans le schéma étatique, voir Rouland, N., *Anthropologie juridique*, Paris, P.U.F., 1988, p. 135 suiv. L'auteur évoque un phénomène de « surdétermination du critère juridique de la sanction » dans l'idée de droit (p. 139).

<sup>3</sup> Proudhon, P.-J., *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, Paris, Rivière, 1935, IV, p. 348. Proudhon cite l'article 1142 du code Civil à l'appui de son argument : « Toute obligation de faire ou de ne pas faire se résout en dommages et intérêts, en cas d'inexécution de la part du débiteur ».

en attachant des sanctions aux transgressions éventuelles<sup>1</sup>. Mais on constate aussi que Proudhon ne retient pratiquement de la sanction que sa dimension *pénale*, négligeant un peu les sanctions civiles. Nul doute à cet égard que la répression pénale heurte particulièrement sa sensibilité anarchiste, en apparaissant comme l'illustration topique du caractère contraignant du droit, source de coercition pour la liberté<sup>2</sup>. Quand il définit le droit pénal, il le présente d'ailleurs comme « une des grandes divisions du droit, le *droit sanctionnateur* »<sup>3</sup>.

Dans le prolongement direct de sa pensée politique, Proudhon s'interroge donc aussi sur la légitimité de ce droit, dans des analyses substantielles dont on peut résumer les grandes lignes à travers deux questions : la société a-t-elle le droit de punir (pourquoi) ? Et si oui, comment punit-elle ?

La réflexion sur le droit de punir se prolonge en effet assez naturellement dans une étude de *politique criminelle* - définie par René Garraud comme « l'art d'adapter les institutions sociales au but général que l'on poursuit »<sup>4</sup>, en l'espèce, l'adaptation des

---

<sup>1</sup> Si la morale prescrit aussi des comportements, elle se distingue du droit en ce que ses prescriptions ne sont pas assorties de sanctions nécessitant l'usage de la force physique. Voir Kelsen, H., *Théorie générale des normes*, Paris, P.U.F., 1996, p. 28-29 ; sur les rapports entre la pensée de Proudhon et celle de Kelsen, on se reportera à l'excellente mise au point faite par Jorge Caggio dans le présent volume.

<sup>2</sup> Cotta, S., « L'innocence et le droit. Notes sur l'ambivalence de la peine », in *Le mythe de la peine*, Actes du colloque de Rome des 7-12 janvier 1967, Paris, Aubier-Montaigne, 1967, p. 43.

<sup>3</sup> Ex. Proudhon, P.J., *De la Justice, op.cit.*, p. 372.

<sup>4</sup> Garraud, R., *Précis de droit criminel*, Paris, Sirey, 1934 (15<sup>ème</sup> éd.), p. 19. L'expression *politique criminelle* est née sous la plume du professeur allemand Feuerbach, qui la désignait dès 1803 comme « l'ensemble des procédés répressifs par lesquels l'Etat réagit contre le crime ». Lorsqu'il fonde en 1975 les *Archives de Politique Criminelle*, Marc Ancel détache la politique criminelle du droit pénal pour en faire une science autonome. Il la présente alors comme « la réaction, organisée et délibérée, de la collectivité contre les activités délictueuses, déviantes, ou anti-sociales ». Elle est à la fois une science d'observation, ainsi qu'une « stratégie méthodique de la

modalités de la répression aux fins poursuivies par la société qui punit. Comme toujours chez Proudhon, on verra que cette réflexion est commandée par la recherche d'un équilibre entre perspective individuelle et perspective sociale (II). Mais pour commencer, un mot sur les lectures pénales de Proudhon (I).

## I – Les lectures *pénales* de Proudhon

Le bagage juridique de Proudhon n'est pas aussi mince qu'on pourrait s'y attendre a priori, conséquence en particulier de son séjour chez le juge Turbat en 1841. Au moment du dépôt de sa candidature à la pension Suard, notre auteur se défendait pourtant du moindre intérêt pour le droit, au motif que tout

« le système de nos lois est fondé sur des principes qui n'ont rien de philosophique, et que repousse la loi naturelle tout aussi bien que la loi révélée. (...) Des conventions humaines, basées sur la conquête, l'esclavage, la force, le privilège ou la barbarie, c'est le fond même de notre droit »<sup>1</sup>.

Le droit est un instrument d'oppression, avec lequel il ne veut rien avoir à faire... Et pourtant, une année à peine après cette affirmation péremptoire, il se trouve propulsé dans le domaine du droit, conséquence du scandale provoqué par la publication du *Premier mémoire* et de la menace de l'Académie bisontine de suspendre sa bourse<sup>2</sup>. Proudhon travaille alors pour un magistrat, le juge Turbat, entre les mois de février et août 1841 – juge

---

réaction anti-criminelle ». Voir Delmas-Marty, M., *Les grands systèmes de la politique criminelle*, Paris, P.U.F., 1992.

<sup>1</sup> Proudhon, P.-J., *Correspondance*, Paris, Lacroix, 1875, I, p. 39-40 (lettre du 21 février 1838).

<sup>2</sup> Proudhon a audacieusement dédié son ouvrage à l'Académie de Besançon, cénacle de petits bourgeois de province qui s'en serait aisément passé : « si j'anéantis la propriété, c'est à vous, messieurs, qu'en revient toute la gloire... ». L'Académie décide d'abord à la majorité des voix de convoquer le pensionnaire (12 août 1840) ; le 24 août, elle désavoue l'ouvrage.

désigné dans sa correspondance comme son *propriétaire-exploiteur*.

On ne sait pas qui a mis les deux hommes en contact, mais la proposition du juge tombe plutôt bien pour le Franc-comtois, que la suspension de sa bourse laisserait sans ressources à Paris. Et pourtant, si les premiers échanges datent de décembre 1840, Proudhon commence par décliner l'offre, à la fois par peur de manquer de temps pour ses propres travaux, et parce qu'il est persuadé que l'Académie n'ira pas au bout de sa menace<sup>1</sup>. La lecture de ses cahiers prouve toutefois que ses premières recherches dans le domaine du droit pénal datent justement du mois de décembre 1840, soit au moment même de cette prise de contact avec Turbat, mais *avant* son installation effective chez le juge, qui n'aura lieu que le 1<sup>er</sup> février 1841. J'émetts donc l'hypothèse que, tout en étant tenté par le projet d'un ouvrage de droit à son propre compte (pour rentrer dans les bonnes grâces de l'Académie), Proudhon ne dédaigne sans doute pas non plus de se

---

<sup>1</sup> L'Académie lui envoie une mise en demeure le 24 décembre 1840, qui a certainement pesé dans sa décision d'accepter la proposition du juge. La correspondance permet de suivre le cheminement de Proudhon. Ex. lettre à Bergmann (1<sup>er</sup> janvier 1841) : « Mes amis, qui connaissent le délabrement de mes affaires et l'urgence de mes besoins, voudraient me voir posté quelque part, dût la publication de mon second mémoire en être retardée. J'ai d'abord partagé leur avis. Un libraire m'a offert 2000fr. pour travailler à une *Encyclopédie catholique* (...) l'homme m'a déjà trompé une fois, et ne m'inspire aucune confiance. Récemment, on m'a proposé d'entrer chez un juge en qualité de secrétaire (...) J'ai d'abord accepté ; puis, considérant qu'il ne me reste réellement plus que six mois disponibles, sentant l'avantage d'en profiter sur-le-champ pour l'achèvement de mon éducation philosophique, ayant d'ailleurs conçu quelques soupçons fâcheux sur l'homme en question, j'ai remercié » ; *Correspondance, op.cit.*, I, p. 260 suiv.. Comp. lettre à Guillaumin (10 janvier 1841) : « Comptant sur mon dernier semestre comme sur les précédents, je m'étais arrangé en conséquence pour travailler encore six mois au moins à mes uniques affaires de philosophie et de droit ; j'avais même refusé la proposition qui m'avait été faite d'un travail littéraire pour le compte d'un homme qui veut devenir auteur, et qui n'en a pas le temps ; mais la lettre de M. Pérennes et ses sinistres révélations m'ont fait changer d'avis » ; *ibid.*, p. 287.



faire désirer, de sorte qu'en ne montrant pas trop d'empressement, il évite de se placer dans une position de dépendance vis-à-vis du juge.

Proudhon décrit à Bergmann les conditions de sa collaboration avec Turbat :

« Je fournis sur chaque chapitre *ma philosophie, mes idées, etc., etc.*, et lui brode quelques fadeurs de pratique ou quelques billevesées qui lui passent par le cerveau, et qu'il croit des choses nouvelles et descendues du Ciel. Il n'a rien lu, et, avec une heureuse mémoire, ne sait que du droit romain ou gallican et des vers »<sup>1</sup>.

Dans sa monumentale biographie de Proudhon, Pierre Hauptmann affirme que l'ouvrage devait porter sur la *prison préventive*<sup>2</sup>, mais l'ensemble de la correspondance et le contenu des *cahiers* et  *carnets* ne nous semble pas confirmer ce choix. Proudhon se vante d'ailleurs dans ses lettres d'avoir infléchi les prétentions de Turbat vers une réflexion sur le fondement et

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 308 suiv. (24 avril 1841). Dans une lettre à Pérennes, il précise : « Nous faisons un livre ensemble, mais il faut que j'en fasse, pour ma part, le fond, la philosophie, l'histoire, la dogmatique, l'application et le style. Il faut que je donne des idées à un homme qui n'en a pas, et un corps à ces idées. Puis, n'étant pas maître de mon sujet et de ma pensée, il faut que j'écrive des ébauches informes que j'entends expliquer avec beaucoup de franchise, c'est-à-dire de vivacité, quelquefois d'incompétence, ce qui me fatigue et me lasse » ; *ibid.*, p. 304 suiv. (28 mars 1841). Même chose dans une lettre à Tissot : « j'écris le plan, la substance, la trame et la meilleure part du style d'un chapitre ; puis il brode là-dessus quelques idées où une billevesée qui lui passe par l'esprit, et qu'il ne manque pas de trouver neuve, car il ne l'a vue nulle part...il n'a rien lu. Pour la philosophie, le système, la partie progressive, psychologique, historique, socialiste (sic !), etc., il s'en rapporte à mes lumières, sauf sa révision et son acceptation, qu'il ne refuse jamais » ; *ibid.*, p. 318 suiv. (25 avril 1841).

<sup>2</sup> Hauptmann, P., *Proudhon*, Paris, Beauchesne, 1982, p. 276. Le biographe se fonde sur une lettre à l'éditeur Guillaumin ; *Correspondance, op.cit.*, I, p. 287 suiv. (10 janvier 1841).

l'administration du droit pénal<sup>1</sup>, pour une sorte de *philosophie de l'instruction criminelle*<sup>2</sup>. Mais là aussi, les notes de lectures prouvent qu'il ne s'est pas non plus limité à cette approche strictement procédurale, prolongeant ses recherches dans une réflexion sur le droit de punir qui retiendra son attention bien après la fin de sa collaboration avec Turbat.

Pour ce qui nous occupe ici, les cahiers se révèlent une fois de plus indispensables, en ce qu'ils permettent de sonder les influences qui pèsent sur la formation et les évolutions de cet aspect de la pensée de Proudhon. Ils permettent de remonter à la source de sa pensée juridique, pour en éclairer les origines et les orientations. A cet égard, une attention particulière doit être portée aux trois cahiers conservés à la Bibliothèque municipale de Besançon<sup>3</sup>, qui contiennent les notes de lectures rédigées pour le juge Turbat<sup>4</sup>. Que les résumés y soient ou non complétés de notes

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 306 (28 mars 1841, lettre à Pérennes) : « Je dois dire, à la louange de mon maître et de ses conseils, qu'ils ont trouvé ingénieuses, excellentes même, certaines idées capitales sur la philosophie de l'histoire, la judiciaire et la psychologique, et que maintenant, on en est à me pousser pour que j'y donne suite et que j'y ramène tout l'ouvrage ». Proudhon poursuit alors : « j'ai d'abord regretté (ce sentiment est de l'amour-propre, mais il est bien naturel) d'avoir livré de belles choses qui me pouvaient faire beaucoup d'honneur ; mais j'en ai bientôt pris mon parti ».

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 318 (25 avril 1841, lettre à Tissot), et p.330 (16 mai 1841, lettre à Ackermann). Voir aussi *Cahier XVIII*, Bibliothèque nationale de France, section des manuscrits occidentaux, N.A.F. 18259, f.18 : résumant le livre de Carnot sur *l'Instruction criminelle*, Proudhon esquisse un plan pour l'ouvrage de Turbat, qui apparaît expressément centré sur l'instruction criminelle. De même cette remarque inscrite dans le *Cahier XIII* (N.A.F. 18258, f.64) : « Titre ostensible de mon livre : Recherches nouvelles sur le principe psychologique de la justice, et sur ses manifestations successives dans l'humanité, son caractère, sa formule et ses lois ».

<sup>3</sup> Bibliothèque municipale de Besançon, Ms. 2839. Ces cahiers sont indissociables des cahiers XIII, XIV, XV, XVI, XVII, XVIII conservés à la Bibliothèque nationale, section des manuscrits occidentaux (Naf.18258 à 18259).

<sup>4</sup> Il existe par ailleurs onze *carnets*, pour la période 1843 à 1864. Plus factuels, ils ont une valeur intellectuelle inestimable, puisque Proudhon ne

personnelles, ils révèlent en tout cas les auteurs auprès desquels s'est forgée sa réflexion sur le droit pénal, avec (par ordre d'apparition) : Locré, Montesquieu, Ayrault, Blackstone, Oudart, Merlin de Douai, Carnot, Rossi<sup>1</sup>, Le Graverend, Ortolan, Lerminier, Laboulaye, Filangieri, Beccaria... ; il est toutefois impossible de déterminer avec certitude si Proudhon était maître du choix des livres lus pour Turbat, ou s'il était guidé en cela par le juge lui-même ; on ne sait pas non plus à vrai dire si ces ouvrages étaient ceux de Turbat ou si Proudhon travaillait en bibliothèque ou dans les nombreux cabinets de lecture de la capitale. Sans indices sûrs, l'hypothèse d'une sélection opérée par le juge paraîtrait sans doute la plus vraisemblable, sauf que les premières lectures pénales furent, on l'a dit, faites avant son entrée chez le juge, dès le mois de décembre 1840.

Reste en tout cas que toutes les notes témoignent en revanche de l'intérêt immédiat de notre auteur pour la question de la légitimité du droit de punir, au point que je me suis demandée si ce n'était pas là la cause de l'échec de la collaboration avec le juge, pour qui la question ne devait évidemment pas se poser<sup>2</sup>. En

---

se contentait pas d'y consigner les événements de son existence : il y esquissait la plupart de ses théories, qui complètent donc les notes des *cahiers de lectures*. Les neuf premiers carnets ont été publiés par l'éditeur Marcel Rivière, en quatre volumes : I (carnets 1 à IV), II (carnets IV à VI), III (carnets VI à VIII), IV (carnets VIII à IX). Les deux derniers carnets sont encore inédits. Tous les carnets sont conservés à la Bibliothèque nationale, section des manuscrits occidentaux, Naf. 14265 à 14275.

<sup>1</sup> Sur la lecture que fait Proudhon de la pensée de Pellegrino Rossi, on voudra bien se reporter à notre article : « Reflexions proudhoniennes sur le droit de punir. Autour de la lecture du *Traité de droit pénal* de Pellegrino Rossi », *L'IRAscible*, n°3 (à paraître).

<sup>2</sup> La *Correspondance* révèle l'intention de Proudhon de diriger le juge à son insu dans des domaines où celui-ci n'avait pas prévu de mettre les pieds. Proudhon entend manifestement diffuser un message personnel sous la signature de Turbat. Voir en particulier la lettre à Bergmann (24 avril 1841) in *Correspondance, op.cit.*, I, p. 312 : « Pour faire accepter à cet homme les doctrines les plus opposées à ses instincts, il suffit de lui présenter sous un aspect particulier ce que l'année prochaine tu me verras généraliser avec une effroyable rigueur. Je suis donc ici comme Satan auprès de notre

effet, même si ce dernier était manifestement dénué de tout approche intellectuelle de son métier, on ne l'imagine pas douter de la légitimité du droit qu'il applique, et on admettra que s'il a commandé un ouvrage de procédure criminelle, ce thème même suppose acquise l'existence d'un droit de punir !

La collaboration prend donc fin en août 1841 ; mais si Turbat n'a jamais publié son ouvrage de droit, Proudhon a en revanche poursuivi sa vie durant la réflexion initiée en 1841 sur le droit pénal, et dont il est question jusque dans la douzième étude de *De la Justice*, dans laquelle on constate même que certains des arguments esquissés pour le juge retrouvent toute leur vigueur dans les développements consacrés à la sanction.

## II. Quelle pensée pénale chez Proudhon ?

Pour rendre compte de la pensée pénale de Proudhon, l'analyse s'articulera autour des deux grands thèmes qui retiennent son attention, à savoir l'existence même du droit de

---

première mère : je fais aller ce pantin comme je veux (...) En un mot ce que je fais maintenant est un véritable *sic vos non vobis*, qui fera mourir de peur mon patron et surprendra le public. Le but de ce petit complot sera de faire d'un magistrat de la capitale de France un anti-proprétaire et un égalitaire renforcé, ou de le faire passer pour un sot ». Voir aussi la lettre à Tissot (25 avril 1841), *ibid.*, p. 318 : « Je prétends faire de lui un égalitaire renforcé, et le faire malgré lui hurler avec les loups ». Pour Arthur Desjardin le fait de se trouver « en somme à la disposition d'un autre, (...) fournit à son orgueil, sans nul doute, un nouveau sujet de rancune contre le genre humain » ; Desjardin, A., *Proudhon, sa vie, son œuvre, sa doctrine*, Paris, Librairie académique Didier, 1896, I, p. 65. Sainte-Beuve est plus positif (après tout, « que voulez-vous ? La servitude et l'oppression enseignent la ruse »), et il regrette que l'ouvrage ne soit jamais paru. Le célèbre critique est en effet convaincu que cet ouvrage aurait indiqué la présence en germe « de plus d'une proposition proudhonienne, que l'auteur réel y a déposée et dont l'auteur putatif ne soupçonnait pas à première vue les conséquences » ; Sainte-Beuve, Ch.-A., *P.J. Proudhon, sa vie, sa correspondance (1838-1848)*, Paris, A. Costes (réédition M. Levy frères, 1873), 1947, p. 92-93.

punir, puis une réflexion sur les modalités de la peine – en l’espèce la peine de prison.

## A – Réflexions sur la légitimité du droit de punir

La réflexion même menée par Proudhon sur la *légitimité du droit de punir* interpelle un peu à vrai dire, à une époque où les philosophes du droit pénal limitaient encore le plus souvent leurs recherches à la seule peine. Proudhon aussi s’y intéresse, mais, tout à son hostilité contre la puissance coercitive de l’Etat, il éprouve d’abord le besoin de résoudre la question du *droit de punir* – comme si sa pensée était orientée autour de ce préalable que le juriste et philosophe belge Isidore Maus résumera ensuite en expliquant que « pour que la punition ou le châtement soit légitime, il ne suffit pas qu’il soit mérité ; il faut encore que son auteur puisse l’infliger »<sup>1</sup>.

Or sur ce point, la réponse du Franc-comtois est d’abord sans nuance, puisqu’il refuse purement et simplement de reconnaître toute légitimité aux juges d’infliger une peine. Il estime en effet que seul l’individu (le coupable, mais aussi éventuellement la victime) peut légitimement s’infliger (ou infliger) une peine<sup>2</sup>. On est bien là déjà dans la logique du principe d’immanence qui commandera toute sa réflexion sur la justice, puisque Proudhon considère en effet que la seule vraie punition relève du for intérieur de l’individu. En vertu de quoi il lui semble que la *répression pénale* qui s’exerce sur les délinquants est incapable d’épuiser l’idée de *punition* : subjective,

---

<sup>1</sup> Maus, I., *De la Justice pénale*, Paris, Alcan, 1891, p. 148.

<sup>2</sup> Il faut admettre que dans la logique individualiste qui anime un temps Proudhon, cette interrogation est logique. Raymond Saleilles a en effet indiqué depuis que la « question du droit de punir, que l’histoire et la sociologie expliquent si simplement comme l’une des fonctions inhérentes à la vie de toute société, est au contraire l’une des plus insolubles au point de vue philosophique, pour qui part de la théorie purement individualiste, ce qui était le cas pour Rousseau et les encyclopédistes ». Saleilles, R., *L’individualisation de la peine*, Paris, Alcan, 1927 (3<sup>ème</sup> éd.), p. 51-52.

celle-ci revêt d'abord la figure du coupable s'infligeant à lui-même une sanction, laquelle relève donc plutôt du jugement moral que le coupable porte sur ses actes, que du domaine juridique.

Il apparaît en effet que dans l'esprit de Proudhon, la sanction interne que le coupable s'inflige à lui-même relève moins de la pénalité que du domaine mi-psychologique mi-religieux du *remords*<sup>1</sup>. Car il convient de rappeler ici que dans sa dimension juridique, la peine est caractérisée par un principe *d'altérité*<sup>2</sup> autant que par un rapport *d'autorité* : elle est infligée au délinquant *de l'extérieur*, décidée par le juge agissant au nom de la société. De sorte que, dans cette mesure, si le remords joue une part non négligeable dans la vocation d'amendement dont on investit parfois la peine, il ne la constitue pas en droit. La perspective n'est d'ailleurs pas non plus la même, puisque la peine réagit à la violation d'une norme positive<sup>3</sup>, quand le remords renvoie au sentiment de culpabilité éprouvé à la suite de la violation d'une norme morale.

---

<sup>1</sup> Proudhon, P.-J., *De la Justice, op.cit.*, p. 371 : « La sanction morale, qu'on a désigné abusivement par le mot de peine, est un fait de conscience, rien de plus, rien de moins ; fait dont la production est toute spontanée, et qui consiste chez le coupable repentant, en une douleur réelle, résultant du remords ; mais que la société est impuissante à faire naître dans la conscience qui s'y refuse, et auquel elle serait elle-même coupable de suppléer par des injures et des coups. (...) ce n'est pas en rendant le mal pour le mal qu'on se réconcilie avec un ennemi, à plus forte raison qu'on ramène un scélérat à la vertu ».

<sup>2</sup> En vertu de quoi Kant estime d'ailleurs que c'est une erreur que de prétendre fonder le droit de punir sur le droit individuel de se punir qui appartient au délinquant. Kant, E., *Doctrine du droit*, Paris, Vrin, 1993 (1796), p. 213 suiv.

<sup>3</sup> Garraud définit la peine comme la souffrance infligée par le pouvoir au coupable d'un délit prévue par la loi, au nom de l'intérêt public représenté par la norme violée, et visant autant que possible la proportion avec le mal commis. Garraud, R., *Traité théorique et pratique de droit pénal français, op.cit.*, I, p. 18 et p. 415.

Dans ces conditions, quand Proudhon considère que la réparation pénale n'est pas une vraie punition, il refuse en définitive de tenir pour un droit de *punir* ce qui n'est d'après lui qu'une simple *défense* opposée par la société aux délinquants, et dont il ne voit que la violence, provoquée par le déséquilibre entre l'individu délinquant et la société qui prétend le punir<sup>1</sup>.

Dans cette première approche, la peine est donc envisagée de manière négative. Sauf que, même si elle ne peut être que limitée dans sa portée, elle n'en est pas moins indispensable à l'équilibre du corps social, qui doit se défendre des infractions qui en perturbent l'ordre. Conscient des limites d'une approche exclusivement subjective et individuelle, Proudhon ne prolonge donc pas la réflexion sur le droit de *se punir*, sans pourtant complètement l'oublier, puisqu'on verra qu'elle fonde sa conception de la peine<sup>2</sup>, dont la finalité doit dépasser la stricte réparation du dommage commis pour favoriser l'amendement du coupable.

Pour sortir de l'impasse où le mène son refus du droit de punir au profit d'un droit de se punir, Proudhon substitue

---

<sup>1</sup> Proudhon, P.-J., *De la Justice, op.cit.*, p. 370 : « La défense de la société menacée, la proportionnalité de la réparation, le retour du coupable à la vertu, la préservation des consciences faibles, tout cela est raisonnable, tout cela est légitime ; il n'y a que le *châtiment*, la *punition*, la *peine*, c'est-à-dire les sévices exercés à titre de vindicte ou représailles sur le criminel, précisément ce que le criminaliste caresse avec le plus d'amour, qu'il faille écarter comme injurieux à la personne et par cela même destructif de la Justice ».

<sup>2</sup> Sans que le Franc-comtois en ait eu conscience, son interrogation sur le fondement du droit de punir recèle des enjeux intéressants, dont le juriste F. Tisseire résume bien les éléments constitutifs. Toute réflexion sur ce sujet est en effet animée d'une part par la quête d'une « explication de la nature de la pénalité » et d'autre part par la recherche d'une « justification de la pénalité ». Dans ces conditions, s'attaquer au fondement du droit de punir, équivaut en fait à répondre à une double question : la nature réelle de la pénalité, et sa justification « aux yeux de la raison et de la justice ». Tisseire, F., *Histoire des systèmes sur le fondement du droit de punir et théorie de la pénalité*, thèse droit, Toulouse, 1890, p. 5-6.

finalement l'expression *droit de poursuivre* à celle de *droit de punir* pour désigner la justice pénale. Dès lors en effet que la véritable punition (celle qui fait expier) est hors d'atteinte pour la sanction juridique, celle-ci doit se limiter à une contrainte physique dont on peut au mieux espérer qu'elle place les condamnés dans les conditions d'un repentir sincère. C'est dans cette mesure, et dans cette mesure *seulement*, que la société poursuit les délinquants pour les condamner – à défaut de véritablement les punir.

Si le droit de la société est donc finalement admis, la recherche sur la légitimité n'est pas finie. Dans sa quête d'un fondement *positif* de légitimité du droit de poursuivre, Proudhon refuse l'idée d'une responsabilité exclusive des délinquants, considérant que du fait de la solidarité qui existe entre ses membres, la société a sa part dans la commission de tous les crimes, part qu'elle doit assumer quand elle prétend exercer son droit de poursuivre. Jouant de la tension entre l'individuel et le social, Proudhon estime donc que la répression menée par la société ne peut-être légitime – c'est-à-dire acceptée comme telle par le délinquant, donc efficace – que si celle-ci assume aussi sa part de responsabilité. Dans *De la Justice*, il pose ainsi que

« la réparation du crime ou délit, pour être rationnelle, juste, efficace, doit avoir en soi une valeur morale positive. Il faut qu'elle profite à la conscience sociale autant et plus que le crime ou délit lui a causé de scandale ; que de plus le pénitent (le terme est significatif) obtienne lui-même, par ses œuvres satisfaisantes, autant de considération que sa faute lui en a fait perdre, en autres termes, que sa réparation soit en même temps pour lui une réhabilitation. Hors de là, la réparation est illusoire ; elle ne fera qu'aggraver le mal, achever la démoralisation d'une conscience malsaine, et ce qui est pis, inoculer la maladie au corps social »<sup>1</sup>.

Le lien qui est ici établi entre responsabilité et légitimité du droit de punir est au cœur de la conception proudhonienne du droit pénal, et il est remarquable de constater que, bien avant les

---

<sup>1</sup> Proudhon, P.-J., *De la Justice*, *op.cit.*, p. 371.



premiers développements de l'école positiviste italienne, son analyse du fondement du droit de *poursuivre* débouche ainsi sur la nécessité de tenir compte du *contexte social* dans l'imputation de l'acte (la culpabilité) et le prononcé des peines – Proudhon incitant le juge à sortir du cadre stricte de l'application de la loi où il a été enfermé par le code en vertu du principe de la légalité des peines. Pour le reste, la société doit donc travailler à son propre amendement « par une révision incessante de ses institutions »<sup>1</sup> - par où l'on voit que la réflexion pénale de Proudhon est toujours animée par une arrière-pensée politique.

Pour conclure sur ce point de la responsabilité, on précisera toutefois qu'on ne trouve rien dans les notes du Franc-comtois sur les *circonstances atténuantes*, qui avaient pourtant été reconnues par des lois de 1825 et 1832 (le prononcé en fut remis d'abord au juge puis aux jurés, afin de lutter contre les acquittements scandaleux provoqués par la peur des jurés de voir infliger des sanctions trop lourdes au regard de l'acte commis) ; les jurés précisément, vis-à-vis desquels Proudhon se montre très sévère, puisque leur composition annule l'idée même du jugement du délinquant *par ses pairs* qui était pourtant au cœur de la création de cette institution – les notables qui fournissent les listes de jurés transportent en effet dans le domaine du droit pénal, les divisions sociales de l'époque, et empêchent par conséquent que le délinquant considère la sanction infligée, comme une sorte de prolongement objectif de sa propre conscience. Pour Proudhon en effet, dans la logique même de sa conception de l'immanence de la justice, la justice criminelle n'est, ne peut être que « le développement de la sanction interne et la manifestation à sa plus haute puissance de la vindicte que la conscience coupable exerce contre elle-même »<sup>2</sup>.

Quant à l'analyse du fondement des *peines*, on observe d'abord que celles-ci n'ont pas en elles-mêmes leur propre fin : elles ne sont appréhendées que comme des *instruments* au service

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 375.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 363.

d'un objectif qui les dépasse ; *réponse* à un acte illégal, la peine doit d'abord *réparer* l'outrage commis, contribuant au rétablissement de l'ordre social. On est alors dans la logique kantienne de la rétribution, où la peine – conçue en terme de tarif pénal - est une obligation morale. Mais ce souci de l'ordre rejoint aussi la logique beccarienne de la dissuasion par la peine, avec cette idée que la sanction infligée dissuadera les honnêtes gens de passer à l'acte. Or Proudhon redoute justement que dans cette dimension sociale de la peine, l'intérêt du condamné soit purement et simplement sacrifié. Sans forcer ses talents d'observation, ses propres expériences carcérales l'amènent en effet – avec beaucoup d'autres - à ce constat que l'exécution des peines tend plutôt à avilir le délinquant qu'à le restaurer dans sa dignité. D'où cette critique de la *théorie contemporaine de la peine*, « outrageuse, démoralisatrice, poussant à l'endurcissement et à la révolte, et à tous les points de vue contradictoire »<sup>1</sup> ; fixée sur l'exemplarité et la répression, la peine sacrifie en effet les délinquants à l'édification de leurs concitoyens.

Proudhon estime au contraire que la peine ne peut être juste que si elle respecte la dignité du condamné (faut-il rappeler ici que pour Proudhon, la Justice se définit précisément par le respect de la dignité de l'individu). Il s'en explique encore dans *De la justice*, où il rappelle que « même chez l'ennemi, même chez l'assassin, la Justice veut qu'il y ait le respect de la dignité humaine ; d'où l'existence du droit de la guerre et du droit pénal »<sup>2</sup>. Plaçant le respect de la dignité du délinquant au cœur de la peine, il pose donc comme principe que « l'homme est une conscience dont la loi est d'être respectée jusque dans ses défaillances ; et surtout dans ses défaillances »<sup>3</sup>. Car si l'homme

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 449.

<sup>2</sup> *Ibid.* I, p. 426.

<sup>3</sup> *Ibid.*, IV, p. 448. Sur ce point, les propos de Proudhon trouvent un écho intéressant dans les développements de maître Henry Leclerc, qui considère d'abord qu'il n'existe pas *de peine juste, mais juste des peines*, avant de préciser, ce que Proudhon n'aurait pas contesté, qu'entre toutes les peines, « la seule différence est celle du respect de la dignité de l'homme. La

est faillible, il est aussi *perfectible*, et c'est précisément la vocation de la peine, que de le redresser.

A son tour (la période est riche de projets sur ce point) Proudhon plaide donc pour une transformation de la politique pénale, fondée sur un équilibre entre réhabilitation des délinquants et ordre social. Sans nier la vertu d'exemplarité de la peine, il lui semble en effet que l'objectif de sécurité ne peut être atteint que si la peine favorise *aussi* la restauration morale des délinquants. Pour ce faire, si l'objectif d'amendement qu'il assigne à la peine n'a pas la force de l'expiation morale (parce que la peine n'atteint que le corps du condamné), il croit au moins possible de favoriser l'amendement par la manière dont on infligera la peine. Par où l'on voit que si la véritable punition reste celle que l'individu s'inflige à lui-même (en conscience), les réflexions sur la peine prolongent les développements initiaux sur le droit de punir, en associant, dans la sanction pénale, rétribution du crime et réhabilitation du condamné.

A cette condition seulement, la peine infligée au nom de la société pourrait bien apparaître comme le vecteur objectif de la punition qui se joue avant tout dans la conscience du délinquant. Par où l'on voit que, d'un bout à l'autre de sa réflexion, Proudhon maintient le cap, puisque les considérations sur la peine prolongent l'hypothèse initiale de la sanction interne. Reste alors à déterminer quelle sanction est effectivement susceptible de satisfaire à un tel objectif.

## **B – Critiques de la prison**

Dans le code pénal de 1791, les révolutionnaires français faisaient de la peine de prison la peine de référence, celle qui devait permettre à la fois de sanctionner la faute des délinquants, de protéger la société, et de favoriser l'amendement et la

---

dignité n'est pas rien. La dignité est un droit, et l'égalité de tous les êtres humains en dignité est peut-être l'ultime et nécessaire fondement de toute justice ». Leclerc, H., « La peine juste », in *De l'injuste au juste*, Actes du colloque des 27 et 28 janvier 1995, Paris, P.U.F., 1995, p. 122.

réinsertion des condamnés. Dans *Surveiller et punir*, Michel Foucault souligne parfaitement l'évidence de la prison dans le mécanisme répressif révolutionnaire, où elle apparaît comme « la peine par excellence dans une société où la liberté est un bien qui appartient à tous de la même façon et auquel chacun est attaché par un sentiment universel et constant »<sup>1</sup>. Mais après que le code pénal de 1810 a fait de la répression la finalité de la peine, au détriment de la réhabilitation des délinquants, la prison devient l'objet de très nombreux débats au cours du XIXe siècle, qui interrogent tous son impuissance à satisfaire les objectifs qui lui avait d'abord été assignés. Proudhon s'en fait l'écho, émettant sur ce point des jugements qui apparaissent encore d'une désespérante actualité.

Alternative salutaire à la peine de mort, qui relève selon lui plus de la vengeance que de la justice, la prison est pour Proudhon une peine *thérapeutique*, qui doit améliorer le délinquant avant de le réintégrer dans le corps social. Joseph Ortolan, professeur de droit pénal à la Faculté de droit de Paris explique aussi à la même époque que l'on « peut obtenir des résultats très divers de la privation de liberté, quant à la *répression* et quant à l'*amendement* des détenus, selon la manière dont on l'établit et dont on l'applique »<sup>2</sup>. Or dès ses notes de 1841 sur Beccaria, Proudhon établissait déjà un lien similaire entre la prison et la liberté individuelle :

« La répression des délits et des crimes est identique à la suspension de la liberté individuelle : il faut donc (...) chercher les principes philosophiques en vertu desquels la liberté peut être à perpétuité ou à temps, ôtée à un citoyen »<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Foucault, M., *Surveiller et punir*, Paris, TEL-Gallimard, 1995 (réédition Gallimard 1975), p. 268.

<sup>2</sup> Ortolan, J., *Éléments de droit pénal*, Paris, Plon, 1886 (5<sup>ème</sup> éd. ; 1<sup>ère</sup> éd. 1856), II, n° 1420.

<sup>3</sup> Proudhon, P.-J., *Cahier XIII*, f. 19.

L'enjeu n'est donc, on le voit, pas tant le choix de la peine de prison – qui ne fait manifestement pas question - que de déterminer la manière de l'administrer. Car mal administrée, la prison devient pour le condamné un fait de guerre, du fait du déséquilibre entre l'individu enfermé et la société qui le condamne.

Proudhon dénonce sur ce point l'utilitarisme du code pénal, dont l'obsession de l'exemplarité justifie la rigueur des peines, rigueur qui tient en premier lieu à la durée de la suspension de liberté qui est infligée aux condamnés<sup>1</sup>. Poussant à l'extrême le principe d'exemplarité, il se demandait déjà en 1841, en raisonnant par l'absurde, « pourquoi la prison n'est-elle pas perpétuelle alors ? L'incapacité du vol serait plus sûre. Pourquoi 2 ans, 3 ans, dix ans de prison ? »<sup>2</sup>. Dans la même veine, la lecture d'un passage de Pellegrino Rossi sur l'impossibilité pour le juge de moduler la durée des peines, lui inspirait encore ce jugement :

« Que dire de cette manière d'appliquer les années de détention par nombres ronds de 10, 15, 20, absolument comme la chronologie des Judons. Est-on bien sûr que dans tel cas de vol avec effraction et récidive, il faille administrer juste 20 ans, au lieu de 17 par exemple ? Et pense-t-on que vers la fin de la 17<sup>ème</sup> année, cette différence de 3 ans, ne serait rien pour le détenu ? »<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Id., *De la Justice, op.cit.*, p. 377 : « Ce serait le lieu de faire la critique de notre code pénal, de ses catégories de délits et de crimes, de sa division des peines en afflictives et infamantes, division qui fait aller le législateur et le juge de pair avec les scélérats qu'ils poursuivent (...). Nous retrouvons ici à chaque pas la trace de l'esprit théologique et matérialiste qui présida à la rédaction de ce code : théorie de la transcendance de la loi morale et de la divinité de sa sanction ; théorie de l'indignité originelle de l'homme et de la nécessité de l'expurger, par des sévices exercés sur son corps, sur son âme et sur toute sa personne. Nulle idée de la communauté juridique, de la réciprocité de la satisfaction, de la nature du paiement qu'on appelle la dette du crime ».

<sup>2</sup> Id., *Cahier I*, f. 46.

<sup>3</sup> Id., *Cahier II*, f. 3.

La légalité des peines, adossée à la rigidité du code pénal, empêche selon lui le juge de moduler la durée de la peine à l'acte effectivement commis, annulant de ce fait le bénéfice de la variabilité de la durée du séjour en prison (une peine trop longue décourage l'amélioration des détenus), sauf que Proudhon ne dit rien ici encore des circonstances atténuantes, pourtant déjà en vigueur à l'époque de ses notes.

Son attention est en revanche largement retenue par la manière dont le condamné subit sa peine, quelle qu'en soit la durée. Pour ce qui le concerne, entre avril et mai 1850, il décrit d'ailleurs dans une série de notes passionnantes les conditions de sa propre incarcération à la forteresse de Doullens<sup>1</sup>. Revenant sur le principe de la légalité des peines, il dénonce la rigueur des conditions d'incarcération en invoquant l'article 82 du titre VII de la constitution de l'an VIII (« toutes rigueurs employées dans les arrestations, détentions ou exécutions, autres que celles autorisées par la loi, sont des crimes »<sup>2</sup>). Comme tant d'autres – mais le propos est évidemment d'autant plus intéressant que l'auteur partage le sort des malheureux évoqués dans ses lignes (même si le sort des prisonniers politiques n'est évidemment pas celui des prisonniers de droit commun) – Proudhon dénonce le traitement infligé aux condamnés en expliquant qu'ils sont les victimes d'une société dont la pénalité est une véritable agression : elle n'est pas « un droit de l'homme sur l'homme » mais « un acte de tyrannie que rien ne légitime ». D'où ce jugement sévère :

« Le *code pénal* est le code du crime organisé par les forts contre les faibles, par les *honnêtes gens* contre les *malhonnêtes gens* si l'on veut (...) mais c'est toujours un crime. (...) Il est temps, grand temps de le dire à la Société. Les Constitutions pénales ont fait leur temps ; l'hypocrisie pénitentiaire doit être abolie ; le châtement est désormais sans moralité, sans sanction, sans droit. On n'y croit pas, c'est le

---

<sup>1</sup> Voir l'ensemble des notes titrées *Passe-temps d'un prisonnier au séquestre* ; *Carnets*, Paris, Rivière, 1974, III, p. 322-325.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 4 mai 1850, p. 355 (Proudhon commet une erreur de datation de la constitution). Proudhon reste à Doullens du 20 avril au 27 mai 1850.

reste le plus honteux, le plus exécration de la tyrannie parmi les hommes »<sup>1</sup>.

Se faisant l'écho du mouvement de réforme né à l'époque de la Restauration, adossé sur les toutes nouvelles études de statistiques, Proudhon impute en particulier l'importance de la récidive aux conditions de détention des condamnés : « que de malheureux, punis d'abord pour des fautes légères, ont déclaré la guerre à la société par suite des avanies dont ils ont été l'objet ! La prison a fait plus de malfaiteurs que tous les vices »<sup>2</sup>. Si ce jugement est évidemment inspiré par la propre condition de Proudhon à cette époque, les notes de 1841 prouvent que notre auteur s'est d'emblée interrogé sur la signification de la prison :

« L'homme n'accepte pas le châtimeut de l'homme ; la peine produit plus d'endurcissement que de repentir. Les coupables qui s'amendent étaient avant leur condamnation de forts honnêtes gens, plutôt surpris par le délit, qu'emportés par une volonté corrompue. La conscience se révolte contre le code pénal »<sup>3</sup>.

Les détenus ne tirent aucune leçon des peines qui leur sont infligées, dont les conditions matérielles sont telles qu'elles leur apparaissent surtout comme une nouvelle preuve de la guerre que leur livre la société.

Ce jugement de Proudhon anticipe une analyse qui est encore aujourd'hui d'actualité, à savoir que l'espace carcéral est un terrain d'expression de l'autorité de l'Etat. Et preuve qu'avec le temps décidément rien ne change, dans *De la Justice*, il déplore encore que la « pénitencerie, au lieu de guérir les coupables, ne produise chez eux qu'endurcissement »<sup>4</sup>. Le temps manque pour entrer vraiment dans les détails, mais la critique de Proudhon est particulièrement acerbe contre les gardiens, dont le fardeau s'ajoute à celui de la peine, contribuant à ruiner l'effet recherché

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.356.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 355.

<sup>3</sup> *Id.*, *Cahier XIV*, f. 3. Comp. *De la Justice, op.cit.*, p. 369.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 378. Voir aussi Note C, p. 448.

d'une resocialisation des condamnés – on verra par exemple, ces propos que lui inspire l'attitude de ceux de Doullens, contre lesquels il s'insurge : « quelle politique détestable de préposer à la garde des prisons des hommes qui se croient le droit d'aggraver par leurs insolences, leurs vexations, leurs sarcasmes, le sort du prisonnier ! Que de haines s'accumulent dans les cœurs par ce moyen ! »<sup>1</sup>.

Dans les notes pour Turbat, on trouve déjà cette idée maintes fois répétée ensuite que le « condamné doit être traité avec les mêmes égards que l'homme libre : c'est un juste tombé qu'il faut réhabiliter »<sup>2</sup>. Mais dans ces conditions, quels sont les éléments d'une réforme du régime des prisons ?

« Rien d'humiliant, rien d'infamant (abolition du carcan), rien qui puisse faire vivre le souvenir du délit (abolition de la surveillance) ; tout au contraire, en vue d'une vraie sanctification dont ce mot théologique exprime seul l'idée (Citation du prophète Isaïe sur le pécheur qu'il faut avertir et corriger) »<sup>3</sup>.

La tonalité vaguement mystique de cette note souligne encore une fois le lien étroit qui existe dans l'esprit de Proudhon entre sanction juridique et sanction morale, rapprochement qui ne lui est toutefois pas spécifique, puisque l'époque était à une sorte de *mystique pénitentiaire* – pour reprendre une expression de Merle et Vitu, pour qui « entre la peine proprement dite (souffrance imposée au délinquant en répression d'une infraction) et la pénitence (souffrance acceptée par le pécheur en expiation du péché), les criminalistes au XIXe faisaient peu de différence »<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Id., *Cahier VIII*, p. 325.

<sup>2</sup> Id., *Cahier XVIII*, f. 4.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Merle, A., Vitu, R., *Traité de droit criminel*, Paris, Cujas, 1984 (6<sup>e</sup> éd.), p. 112. Renée Martinage rappelle de son côté l'ancienneté de « la vertu moralisatrice de l'emprisonnement cellulaire », qui était une idée pratiquée de très longue date par les tribunaux de l'Eglise ; « Les origines de la



La proposition de Proudhon d'une réforme des prisons fait évidemment écho au mouvement de réforme développé depuis les années 1820 en faveur d'un adoucissement du système pénitentiaire, et largement tourné vers l'amendement des condamnés<sup>1</sup>. Il ne dit pourtant rien de l'opposition fameuse à l'époque entre le système de Philadelphie et celui d'Auburn, autrement dit entre l'isolement complet des détenus, et leur travail diurne en commun mais en silence. Si le système de Philadelphie aurait dû avoir la préférence de notre auteur, pour qui « la conscience doit être le bourreau du condamné »<sup>2</sup>, Proudhon s'interroge en revanche sur la question du travail, dont il se demande très tôt sous quelles conditions il peut contribuer à l'amendement des coupables. Car certes le condamné « est plutôt un ennemi que tout autre chose, mais par le fait de son travail, il redevient associé »<sup>3</sup> ; on est ici dans la droite logique d'un Le Peletier de Saint-Fargeau, qui en 1791 expliquait à la Constituante à propos du condamné : « vous l'aurez rendu meilleur, si vous l'avez rendu laborieux ». L'idée de réhabilitation par le travail n'est en effet pas nouvelle, sauf que les dérives dans ce domaine sont très sensibles en ce XIXe siècle où la révolution industrielle

---

pénologie dans le code pénal de 1791 » in *La Révolution et l'ordre juridique privé. Rationalité ou scandale ?*, Paris, P.U.F., 1988, p. 22.

<sup>1</sup> En France, le mouvement est marqué par la personnalité de Charles Lucas, inspecteur général des prisons entre 1830 et 1865 : *Du système pénitentiaire en Europe et aux Etats-Unis*, Paris, Bossange, 1828-1830, 2 vol. ; *De la réforme des prisons, ou de la théorie de l'emprisonnement, de ses principes, de ses moyens et de ses conditions pratiques*, E. Legrand et J. Bergougnieux, 1836-1838, Paris, 3vol. ; « Résumé des faits et des débats législatifs qui ont marqué en France les progrès de la question de l'abolition de la peine de mort depuis 1791 jusqu'à nos jours », *Revue de législation et de jurisprudence*, XXXIV (1849), p. 288-289. Sur la vie et l'œuvre de Charles Lucas, Petit, J.-G., *Ces peines obscures. La prison en France (1780-1875)*, Paris, Fayard, 1990, p. 214-218.

<sup>2</sup> Proudhon, P.-J., *Carnets*, II, p. 173 (août 1847, à propos de l'affaire du duc de Praslin) ; le thème est largement repris par la suite, en particulier dans *De la Justice*, *op.cit.*, p. 363.

<sup>3</sup> Id., *Cahier XIV*, f. 3.

fait sentir aussi ses effets dans les prisons, au point que le travail y apparaît en réalité vécu comme contribuant plutôt à priver les condamnés de leurs droits d'associés. Le travail en prison était en effet assumé soit par des entrepreneurs privés, désignés par voie d'adjudication, soit par l'Etat, qui l'assumait en régie par le biais de l'administration pénitentiaire. Or dans l'un et l'autre cas, le travail mécanisait l'individu, qui se voyait réduit au statut « d'esclave, bête de somme, chose »<sup>1</sup>. D'où ce jugement sans appel du Franc-comtois : le travail est un « double mal : 1° parce qu'il nuit aux ouvriers libres (*les artisans qui pâtissent de la concurrence de ces manufactures carcérales*); parce qu'il est une spoliation des prisonniers »<sup>2</sup>. Comme souvent chez Proudhon, le constat sonne juste mais les notes sont insuffisantes pour comprendre ce qu'aurait pu être une réforme pénitentiaire efficace sur ce point (je me contente ici d'indiquer l'intérêt de Proudhon pour les travaux forcés).

En s'interrogeant sur les fondements de la justice répressive autant que sur les droits et devoirs réciproques de la société et des délinquants, le propos de Proudhon dépasse, on le voit, la simple analyse factuelle des sanctions pour prendre la forme d'une véritable *philosophie pénale*. Or la perspective est assez originale pour l'époque, puisque, si l'on en croit Pierrette Poncella, les pénalistes de la première moitié du XIXe siècle avaient plutôt tendance à se concentrer sur la *philosophie de la peine*, préférée à une *philosophie du droit pénal* qui les auraient contraint à s'interroger sur la légitimité du droit de punir – interrogation évidemment délicate pour une doctrine encore bridée par le pouvoir<sup>3</sup>. Dès lors, même si la validité des arguments du Franc-comtois n'est pas toujours pleinement convaincante ou si les constats pertinents souffrent de n'être pas prolongés dans des propositions constructives, il faut admettre qu'en ce domaine comme en tant d'autres, la réflexion proudhonienne bouscule les

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> *Ibid.*, f. 14.

<sup>3</sup> Poncella, P., « Droit de punir et pouvoir de punir : une problématique de l'Etat », *Archives de Philosophie du Droit*, 1983, p. 123-135.

certitudes et ouvre des perspectives passionnantes, avec évidemment ce regret : que le penseur n'ait jamais réuni sa pensée dans un ouvrage de droit pénal !

## Démocratie et théorie du droit fédératif chez Proudhon et Kelsen

Jorge Cagiao y Conde  
Université François Rabelais de Tours  
[jorge.cagiao@univ-tours.fr]

« C'est dans les choses de l'ordre moral que nous avons surtout à nous défendre de la tyrannie de l'absolu, et tout en le respectant dans sa dignité susceptible, que nous devons l'écartier avec énergie et lui refuser plus que jamais et l'autorité qu'il s'arroge sur la raison comme s'il était lui-même une raison, et la qualité d'objet scientifique, capable de donner lieu à une observation directe, pouvant dès lors servir d'échantillon de l'absolu suprême, créateur et législateur de toutes choses » (Proudhon, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, t. III, p. 1181-1182)

« Celui qui tient des vérités et des valeurs absolues pour fermées à l'esprit humain doit considérer, non seulement sa propre opinion, mais aussi l'opinion d'autrui à tout le moins comme possible. C'est pourquoi l'idée démocratique suppose une philosophie relativiste » (Kelsen, *La démocratie, sa nature, sa valeur*, p. 112-113)

Qu'est-ce qui peut rapprocher deux penseurs *a priori* aussi différents que Proudhon et Hans Kelsen ? La question surprendra assurément plus d'un, tant « le père de l'anarchisme », cet assoiffé de justice, pourfendeur de tous les ordres établis, semble loin de celui que beaucoup considèrent comme le plus grand théoricien du droit au siècle dernier, père, qui plus est, du positivisme et du

normativisme juridiques. On conviendra, en effet, qu'à première vue tout semble les opposer. Et pourtant, l'étude de leurs œuvres laisse apparaître plus que de simples ressemblances occasionnelles, et certainement fortuites, Kelsen ne connaissant sans doute pas très bien l'œuvre de Proudhon<sup>1</sup>. A vrai dire, il est un fil rouge qui traverse l'œuvre proudhonienne et que l'on trouve également dans l'œuvre kelsénienne. Ce fil rouge a comme point de départ la science et comme point d'aboutissement le droit.

Le premier moment, qu'on appellera ici « épistémologique » (1), conduit les deux auteurs à une réflexion sur les conditions de possibilité d'une science objective et, par là-même, à remettre en question toutes les valeurs absolues et transcendantes dont la société de leur temps se servait pour imposer au citoyen l'obéissance et la soumission. Ce premier moment « criticiste » (l'influence de Kant est notable dans les deux cas) sous-tend un deuxième moment positiviste (2) de reconstruction de l'ordre social à partir de valeurs positives et concrètes de la société, sur une base donc pluraliste et relativiste. C'est sur cette base relativiste, et notamment sur l'idée de liberté, que se fonde leur théorie de la démocratie. Le dernier moment (3) est marqué chez Proudhon par l'intérêt accru, dans les dernières années de sa vie, pour le droit et pour le fédéralisme, alors que chez Kelsen on peut voir assez tôt le lien fort qui relie sa théorie pure du droit et ses stimulantes études sur le Droit international à sa théorie de la démocratie et du fédéralisme. Un même point de départ donc pour Proudhon et Kelsen (la science), et une même conclusion : le droit comme garant de la démocratie et de la liberté.

---

<sup>1</sup> Nous tenons de Carlos Miguel Herrera, l'un des meilleurs spécialistes de Kelsen en France, que nous remercions chaleureusement ici, que rien dans l'œuvre de Kelsen ne nous permet de dire qu'il y aurait une influence proudhonienne. Notons cependant qu'il y a dans l'œuvre kelsénienne nombre d'éléments qui rappellent la pensée proudhonienne, par exemple dans *La démocratie, sa nature, sa valeur*, livre dans lequel l'argumentation de Kelsen en faveur de la liberté comme fondement de la démocratie suit de très près le raisonnement que Proudhon (qu'il ne cite pas) a pu produire dans *Du Principe fédératif*, par exemple.

## 1. La science : boussole et symbole de la démocratie

C'est par une réflexion sur la science que débute le travail de Proudhon et de Kelsen en essayant de bien délimiter les contours de la connaissance et du savoir humains (1.1), travail qui pose aussi les bases de la critique qu'ils mèneront des sources de légitimation de l'ordre établi à leur époque (1.2).

### 1.1. La théorie de la connaissance et la question du connaître

La question du savoir scientifique (que peut-on connaître et comment connaître ?) est au cœur du travail de Proudhon et de Kelsen. Si la réflexion épistémologique est omniprésente dans l'œuvre de Kelsen, chez Proudhon, ses premiers pas dans le débat d'idées se font déjà en se réclamant de la science, position qu'il n'abandonnera pas jusqu'à son œuvre de maturité, comme en atteste la septième étude de *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise* (1858)<sup>1</sup>.

Poser la question de la connaissance, c'est s'interroger à la fois sur l'objet ou sur le fond du savoir (à la fois sur la « vérité » et sur les limites de la connaissance) que sur la forme ou la méthode pour parvenir à une connaissance sûre et « vraie » des choses. Les deux questions semblent ainsi indissociables, et on peut même noter comment, dans les deux auteurs, priorité est donnée à la méthode ou à la forme.

Chez Proudhon, c'est sans doute dans *De la Création de l'Ordre dans l'Humanité* que le « scientisme » est le plus visible. Dans cet ouvrage étrange, où le génie côtoie par moments la confusion (Proudhon reconnaîtra plus tard les défauts de son ouvrage<sup>2</sup>), l'ambition de l'auteur n'est autre que d'être reconnu

---

<sup>1</sup> Cf. Navet, G., « Science », *Dictionnaire Proudhon*, Bruxelles, Aden, 2011, p. 473-484.

<sup>2</sup> Par exemple, dans *Les confessions d'un révolutionnaire* (1849 – Paris, Tops-Trinquier, 1997, p. 133), on peut lire : « Toutefois, si défectueux qu'il puisse paraître aujourd'hui [De la Création], il suffit alors à mon objet. L'important était que je m'entendisse avec moi-même : comme la

comme un grand scientifique. C'est du moins ce que sa correspondance laisse apparaître<sup>1</sup>, et c'est en tout cas en tant que savant qu'il entend précisément placer sa critique des systèmes religieux et philosophiques, sous le giron donc de la science, ce qu'il nommera aussi « Métaphysique » :

« Le caractère propre de la Science est, au rebours de la religion et de la philosophie, d'être spéciale, et, selon cette spécialité, d'avoir une méthode d'invention et de démonstration qui exclut le doute et ne laisse rien à l'hypothèse »<sup>2</sup>.

Chez Kelsen, la tentative de construction d'une méthode d'investigation sûre et fiable atteint une sophistication et une systématisme qui fait défaut dans l'œuvre proudhonienne. Sa *Théorie pure du droit* en est sans conteste la meilleure illustration. Cet ouvrage s'ouvre sur les explications de Kelsen sur la « pureté » de sa théorie. Et il dit ceci :

« Pourquoi se dénomme-t-elle elle-même une théorie « pure » du droit ? C'est pour marquer qu'elle souhaiterait simplement assurer une connaissance du droit, du seul droit, en excluant de cette connaissance tout ce qui ne se rattache pas à l'exacte notion de cet objet. En d'autres termes, elle voudrait débarrasser la science du droit de tous les éléments qui lui sont étrangers »<sup>3</sup>.

On peut donc voir, aussi bien chez le Français que chez l'Autrichien, se mettre en place une réflexion épistémologique marquée à la fois par un empirisme, qui cantonne la connaissance au monde de l'expérience et des phénomènes observables par l'homme, et par ce qu'on pourrait appeler un « optimisme de la

---

Contradiction m'avait servi à démolir, la Série devait me servir à édifier [...] ».

<sup>1</sup> Cf. par exemple la série de lettres de Proudhon publiées dans l'édition Tops-Trinquier de *De la Création de l'Ordre dans l'Humanité* (vol. II, Paris, 2000, p. 197 et s.).

<sup>2</sup> Proudhon, P.-J., *De la Création...*, op. cit., t. I, p. 27.

<sup>3</sup> Kelsen, H., *Théorie pure du droit*, Paris, Bruylant-L.G.D.F., 1999, p. 9.

méthode », ou formalisme. C'est précisément cette méthode positiviste qui se trouve à la base du rejet de l'extra-sensible dans les sciences sociales et de leur critique de l'idéologie : « *la cause de la démocratie – dit Kelsen – apparaîtra désespérée si l'on part de l'idée que l'homme peut accéder à des vérités et saisir des valeurs absolues* »<sup>1</sup>. Et il faut dire que la question était des plus importantes, aussi bien du temps de Proudhon, où la démocratie n'était encore qu'une idée encore un peu confuse, que du temps de Kelsen, qui assiste impuissant à la montée des systèmes totalitaires fasciste et communiste. C'est bien l'idéologie qui est visée par la critique des deux auteurs.

## 1.2. La critique de l'idéologie et le rejet des valeurs absolues

La question de la connaissance reçoit, comme on l'a vu, la réponse suivante : seul ce qui appartient au monde de l'expérience peut être connu par l'homme. Par là, on écarte du champ de la connaissance les valeurs et les vérités absolues dont l'existence ne peut reposer que sur la seule croyance de l'homme. En effet, connaître et croire, ce n'est pas la même chose.

L'idée, dénoncée par Proudhon et par Kelsen, que l'homme pourrait atteindre des vérités absolues signifierait aussi que les conditions de possibilité d'un ordre ultime et parfait (et d'une science qui aurait comme objet cet ordre), fondé sur une vérité supérieure cognoscible, seraient bien à la portée de l'homme. Or si l'espoir que la raison souveraine et omnipotente pourrait un jour – faisons cette hypothèse - percer les mystères les plus secrets dans le domaine des sciences de la nature (biologie, chimie, etc.) peut paraître fondé, et en tout cas peu problématique de l'avis de Proudhon (« *il est évident que si, pour les sciences physiques et mathématiques, les recherches sur la matière en soi, la force en soi, l'espace en soi, offrent désormais peu de danger [...]* »<sup>2</sup>), il n'en va pas de même dans les sciences humaines ou

---

<sup>1</sup> Id., *La démocratie. Sa nature, sa valeur*, Paris, Dalloz, 2004, p. 110.

<sup>2</sup> Proudhon, P.-J., *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, t. III, Paris, Fayard, 1990, p. 1151.



normatives. Premièrement, en raison des limites de notre connaissance, incapable d'atteindre ce qui se trouve au-delà de l'expérience ; deuxièmement, parce que, contrairement aux sciences naturelles, où l'objet étudié (une plante, selon l'exemple de Kelsen) ne peut pas dire : « je suis un minéral », l'objet des sciences humaines, l'Etat par exemple, ou le droit, peut bien dire : « moi, je suis la Justice »<sup>1</sup>. On trouve la même mise en garde chez Proudhon :

« Si, pour l'anthropologie, la zoologie et l'histoire, la croyance aux mânes est encore d'une grande innocence, il n'en est plus de même dès qu'il s'agit de la direction de l'entendement et de la conscience. Ici la moindre excentricité engendre les charlatans et les scélérats »<sup>2</sup>.

Les chercheurs en sciences humaines ou normatives doivent par conséquent prendre conscience de ce que, contrairement aux sciences naturelles, leur objet d'étude (le droit, la politique, etc.) n'est pas ce qu'on pourrait appeler un fait de réalité, mais un acte de volonté, autrement dit une prescription<sup>3</sup>, laquelle prescription s'adresse aussi, ne l'oublions pas, au scientifique.

Notons également que si l'on considère l'absolu comme étant quelque chose de cognoscible par la raison humaine, la question de l'interprétation du sens de cet absolu, auquel ne peut atteindre qu'un faible nombre de savants, se pose aussitôt. L'histoire des religions le montre clairement : la connaissance et l'interprétation de l'absolu deviennent le monopole (la volonté) d'une caste de savants (au service des gouvernants) qui, parce

---

<sup>1</sup> L'exemple est cité par Carlos Miguel Herrera (*La philosophie du droit de Hans Kelsen. Une introduction*, Presses de l'Université de Laval, 2004, p. 26). Kelsen dit (il cite Nietzsche), dans *La démocratie, sa nature, sa valeur* (*op. cit.*, p. 16) : « Moi, l'Etat, je suis le peuple ».

<sup>2</sup> Proudhon, P.-J., *De la Justice...*, *op. cit.*, t. III, p. 1151.

<sup>3</sup> Par exemple : « une et indivisible » ne sont pas des propriétés ou des caractéristiques « naturelles » de la nation, comme l'état liquide le serait pour l'eau ou la forme sphérique le serait pour notre planète, mais bien des caractéristiques voulues par une autorité normative selon l'idée particulière (idéologique) qu'elle se fait de la nation. Cf. note 14.

qu'ils sont en possession de cet absolu, peuvent légitimement exiger du plus grand nombre une obéissance qui ne sera pas moins absolue que la prétendue vérité sur laquelle repose cet ordre de domination de l'homme par l'homme<sup>1</sup>. Voilà donc l'un des problèmes que pose l'absolu.

La science bien comprise nous ouvre donc les yeux sur les mythes et les illusions transcendantales qui nous gouvernent. C'est donc une critique que la science mène, au nom de la science, contre l'idéologie et contre ce qu'on pourrait appeler « une mauvaise science », ou une science « impure ». Aussi la science peut-elle être considérée, dans la pensée de Proudhon et de Kelsen, à la fois comme la boussole du progrès et de la démocratie, car seule une science rigoureuse permet de dépurifier les sciences et la raison humaines de leurs idoles, et comme l'un de ses symboles ou manifestations les plus forts, car si la science est nécessaire pour que la démocratie soit, on peut aussi dire, avec Kelsen, que seule la démocratie offre les conditions de possibilité d'une véritable science :

« Telle est en effet la grande question : l'homme peut-il connaître des vérités et appréhender des valeurs absolues ? Et à cette question se rattache l'opposition des philosophies du monde et de la vie, où vient s'insérer l'opposition entre démocratie et autocratie : la croyance à l'existence de vérités et de valeurs absolues pose les bases d'une conception mystico-religieuse du monde. La négation de ce principe, l'opinion que la connaissance humaine ne peut atteindre qu'à des vérités et à des valeurs relatives, et que par suite toute vérité et toute valeur – de même que l'individu qui les trouve – doit être prête en tout temps à s'effacer devant d'autres, conduit à une conception du monde du criticisme et du positivisme, en entendant par là cette direction de la philosophie et de la science qui part du positif, c'est-à-dire du donné, du perceptible, de l'expérience qui peut toujours changer et change incessamment, et qui rejette donc l'idée d'un absolu transcendant à cette expérience. A cette opposition des philosophies du monde correspond une opposition des philosophies des valeurs, et spécialement des attitudes politiques fondamentales. Il existe une certaine connexion entre la conception métaphysico-

---

<sup>1</sup> Kelsen, H., *La démocratie...*, *op. cit.*, p. 110.

absolutiste du monde et une attitude favorable à l'autocratie d'une part, entre une attitude favorable à la démocratie et la conception critique-relativiste du monde de l'autre »<sup>1</sup>.

Cette connexion entre science et démocratie – on pourrait y voir un couple indissociable, au sens où vouloir la démocratie signifierait vouloir aussi la science, et vice versa –, connexion mise en évidence par Proudhon et par Kelsen, nous livre déjà un certain nombre de traits caractéristiques de la démocratie : pluralisme et relativisme des valeurs, et partant tolérance et dialogue.

## **2. Liberté et pluralisme comme fondements de la démocratie**

La science nous montre que les valeurs et les préférences particulières que nous avons en société n'ont pas un caractère absolu, au sens où leur « vérité » serait supérieure à d'autres valeurs ou préférences. Elle nous montre aussi, selon Kelsen, que cette tendance que nous avons à absolutiser et à substantialiser (à réifier) notre objet d'étude est d'autant plus problématique qu'elle concerne des notions qui nous sont très proches et presque trop familières (« peuple » ou « nation », parmi tant d'autres), notions qui sont trop souvent comprises comme s'il s'agissait d'entités parfaitement réelles, identifiables et permanentes, davantage produit de la nature que de l'homme<sup>2</sup>. Selon Proudhon et Kelsen,

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 110-111.

<sup>2</sup> L'effet normatif du dire du scientifique étant alors, comme le note Kelsen, aussi évident qu'inévitable : « Mais d'où peut résulter cette unité [du peuple] ? Car elle apparaît tout à fait problématique tant que l'on ne considère que les faits sensibles. Divisé par des oppositions nationales, religieuses et économiques, le peuple se présente aux regards du sociologue plutôt comme une multiplicité de groupes distincts que comme une masse cohérente d'un seul tenant. La communauté de pensées, de sentiments et de volontés, la solidarité d'intérêts où l'on veut voir le principe de son unité sont, non pas des faits, mais de simples postulats d'ordre éthique ou politique que l'idéologie nationale ou étatique donne pour réalités grâce à

ces fictions doivent être mises en évidence par la science et semblent en tout cas poser problème en démocratie.

Si l'autocratie, selon l'exemple donné par Kelsen, peut, car telle est sa nature, imposer et ériger en absolu ce qui n'est que relatif, la démocratie ne peut que composer avec les valeurs plurielles qui se trouvent en compétition dans le débat d'idées (2.1). Mais le pluralisme social n'est pas seulement une donnée observable avec laquelle la démocratie devrait composer : selon Proudhon et Kelsen, pluralisme et relativisme montrent aussi que le fondement de la démocratie serait moins l'égalité que la liberté (2.2).

## 2.1. Pluralisme de valeurs et égalité

Si nos valeurs et préférences ont un caractère relatif (au sens où ma vérité n'est pas la tienne) l'accord entre individus qui ne partagent pas les mêmes convictions peut surgir de deux manières différentes : selon la volonté d'un seul, ou selon la volonté du plus grand nombre (la volonté de tous étant écartée à la fois comme utopique et anti-démocratique<sup>1</sup>). Dans un régime d'autorité ou autocratique, c'est celui qui commande qui impose sa volonté, érigeant ainsi en absolu pour tous sa propre vérité. C'est évidemment une option qui est écartée par Proudhon et par Kelsen.

Dans un régime démocratique, l'accord entre valeurs ou « vérités » différentes ne peut être trouvé que par le dialogue entre forces et volontés qui se respectent et acceptent de laisser aux vestiaires « leur propre absolu »<sup>2</sup>. C'est ce que Proudhon appelle « rapport » entre forces, d'où surgit ce qu'il nomme « raison publique »<sup>3</sup> ou collective. Chez Kelsen, ce compromis à trouver en société entre vérités relatives distinctes est au cœur d'une

---

une fiction si généralement reçue qu'on ne la critique même plus » (Kelsen, H., *La démocratie...*, *op. cit.*, p. 14).

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>2</sup> Proudhon, P.-J., *De la Justice*, *op. cit.*, t. III, p. 1272-1273.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 1256.

réflexion procédurale et formaliste (la règle de la majorité, les partis politiques, la défense des minorités, etc.) capable d'assurer effectivement la liberté des citoyens<sup>1</sup>. Mais *quid* alors de l'égalité ? La question est très complexe et on ne saurait la traiter convenablement en quelques lignes seulement, mais il apparaît assez clairement que, dans la pensée politique de nos deux auteurs, le principe d'égalité pose problème au pluralisme de valeurs et au relativisme qui se trouvent être une condition nécessaire de la démocratie. Car si par égalité on entend une égalité substantielle, et non une égalité formelle, comme dans le système communiste ou dans l'égalité rousseauiste, on voit aussi l'incompatibilité de l'égalité communiste ou rousseauiste avec le pluralisme de valeurs, qui décroît à mesure que l'égalité et l'unité se renforcent. Le risque est toujours celui de l'égalitarisme – ou syndrome de Procuste –, qui à force de niveler finit par tuer la liberté, et avec elle la démocratie elle-même.

Kelsen attire notre attention sur le fait que l'égalité substantielle doit être rapprochée de la justice (notion centrale dans la pensée proudhonienne), car toute notion ou idée substantielle de l'égalité « veut dire au fond justice »<sup>2</sup> pour l'Autrichien. Or, selon Kelsen, il y aurait autant de sens de la justice que de religions ou d'idées du bien<sup>3</sup>, ce qui nous ramène directement à la problématique précédente : si on impose une idée substantielle de l'égalité, au prétexte qu'elle serait la meilleure (mais, comment le savoir ?), et partant insusceptible de révision, la démocratie serait menacée ; d'où il suit que l'égalité qui intéresse la démocratie, selon nos auteurs, serait surtout une égalité formelle. Kelsen l'affirme d'ailleurs avec force :

« Seule l'égalité formelle dans la liberté, l'égalité des droits politiques, entre dans la notion de démocratie. La preuve la plus

---

<sup>1</sup> Du plus grand nombre de citoyens.

<sup>2</sup> Kelsen, H., *La démocratie...*, *op. cit.*, p. 105.

<sup>3</sup> On trouvera un bon exemple des problèmes que soulève la question de la justice dans l'ouvrage d'Amartya Sen, *l'Idée de Justice* (« trois enfants et une flûte », Paris, Flammarion, 2009, p. 38-41).

claire en est que l'égalité matérielle, économique, pourrait être réalisée aussi bien et peut-être mieux dans un régime dictatorial, autocratique, que dans un régime démocratique »<sup>1</sup>.

On peut imaginer les difficultés que Proudhon pourrait éprouver à suivre Kelsen sur cette voie, tant l'égalité et la justice sont chères au Franc-Comtois. Et pourtant, la lecture de la septième étude de *De la Justice* (« Les idées »), nous montre que la justice sociale est une résultante du rapport ou de la lutte de forces (qu'il appelle aussi « absolus »), chacune de ces forces (ou individus) étant guidée par une idée immanente de la justice (« le respect de notre dignité en autrui »<sup>2</sup>). Cela signifie que cette justice sociale ou raison publique est un produit issu d'un processus de discussion, qu'elle ne saurait devancer sans dénaturer<sup>3</sup>. Ce qui signifie aussi que le résultat (en termes d'égalité ou de justice) importe moins à la démocratie (car toujours révisable) que la procédure au cours de laquelle les « vérités » des uns et des autres se disputent l'adhésion du plus grand nombre.

Ce caractère pour le moins problématique de l'égalité<sup>4</sup>, dont on a perçu le danger pour le pluralisme, conduit aussi bien Proudhon que Kelsen à fonder leur théorie de la démocratie sur la liberté.

## 2.2. La liberté comme fondement de la démocratie

Si Proudhon et Kelsen auraient pu trouver dans l'égalité un sujet propice à la controverse, le thème de la liberté les mettrait sûrement aussitôt d'accord. On a déjà observé à quel point

---

<sup>1</sup> Kelsen, H., *La démocratie...*, *op. cit.*, p. 104-105.

<sup>2</sup> Proudhon, P.-J., *De la Justice...*, *op. cit.*, t. III, p. 1476.

<sup>3</sup> En excluant du débat et du processus de discussion et de formation de la raison publique certaines personnes en raison de leur religion, condition sociale, race, sexe, etc.

<sup>4</sup> L'égalité ne semble s'intéresser qu'à la majorité. Elle se soucie peu de la minorité. Or la minorité importe autant, sinon plus, que la majorité chez Proudhon et Kelsen.

l'argumentation de Kelsen sur cette question est proche de celle de Proudhon, car tous les deux utilisent un même schéma autorité-liberté (autocratie – démocratie chez Kelsen) qui trouve dans la liberté le fondement de la démocratie.

Le livre de Kelsen *La démocratie, sa nature, sa valeur* peut en ce sens être rapproché de *Du Principe fédératif* de Proudhon, livre dans lequel l'auteur part des idées d'autorité et de liberté, de leur caractère absolu, avant d'en venir aux modèles positifs d'organisation politique, que Proudhon range dans deux catégories différentes : les formes de gouvernement autoritaires et les formes de gouvernement de la liberté, parmi lesquelles on trouve la démocratie<sup>1</sup>. Kelsen suit le même schéma et aboutit comme Proudhon à deux formes de gouvernement : selon que l'autorité l'emporte (l'autocratie) ; ou selon que la liberté l'emporte (la démocratie).

C'est la liberté sociale, comme rejet de l'anarchie ou liberté naturelle qui intéresse la démocratie. La liberté sociale serait ainsi la possibilité de participer effectivement à la création de la volonté de la majorité. Mais la démocratie aussi, vue à la lumière de la liberté, cesse d'être un contenu particulier pour devenir plutôt une fonction ou un moyen pour assurer ladite liberté. Notons que, aussi bien chez Proudhon que chez Kelsen, la démocratie rompt de cette manière avec l'idée substantielle de l'égalité que l'on trouve dans les théories égalitaristes et dans certaines cultures politiques démocratiques trop attachées aux fictions politiques que charrie par exemple l'idée de nation (unité, souveraineté, volonté générale, etc.). La raison d'être du rejet du fondement égalitaire est en rapport directement, aussi bien avec leur théorie de la connaissance que, conséquemment, avec leur vision du monde pluraliste et relativiste. En effet, une notion substantielle de l'égalité (l'égalité comme unité et identité culturelle, matérielle, ethnique, etc.) semble poser problème sur au moins deux points :

---

<sup>1</sup> Chapitres 1 à 6 : *Du Principe fédératif* (1863), Paris, Tops-Trinquier, 1997, p. 47-83.

1/ Si la science nous dit qu'il n'est aucune valeur absolue à la portée de la connaissance humaine susceptible de nous éclairer sur la meilleure forme de gouvernement, le fait de prendre une égalité substantielle (un absolu) comme étant quelque chose d'accessible dont la démocratie serait le moyen ne peut vouloir dire que deux choses : ou bien qu'il est une forme d'égalité substantielle meilleure que les autres et cognoscible par l'homme (argument réfuté par la science) ; ou bien qu'une égalité substantielle relative a été promue arbitrairement en valeur absolue par le gouvernement. Dans les deux cas, il y a rupture avec la démocratie ; dans le premier cas, parce que l'idéologie est à l'œuvre et inscrit dans la science (c'est le sens de la critique de Proudhon et de Kelsen) des conclusions normatives indues<sup>1</sup> ; dans le second cas, parce que l'égalité a été imposée<sup>2</sup>.

2/ Si la démocratie est le moyen qui doit assurer la liberté du citoyen (le gouvernement de l'homme par l'homme), et si on peut assurer avec Kelsen que la démocratie est réellement le moyen de la liberté (au sens où, si on veut la liberté, il nous faut la démocratie), on peut aussi remarquer que l'égalité n'a pas en la démocratie son meilleur moyen (au sens kelsénien). En effet, si on veut une égalité substantielle (matérielle ou ethnique, par exemple), la science politique et l'histoire nous montrent que le meilleur moyen pour atteindre cette fin n'est certainement pas la démocratie, mais une forme de gouvernement autoritaire. Les

---

<sup>1</sup> Le gouvernement (pas la science) peut dire que telle option est meilleure que telle autre, parce que telle est sa volonté, la volonté étant d'ailleurs le propre du politique. En revanche, la raison pour laquelle l'option choisie est adoptée n'a aucune connexion avec la science, pas du moins au sens où ce serait la science qui nous montrerait la supériorité de l'option choisie. L'option choisie est volonté, et non connaissance (vérité).

<sup>2</sup> « Une démocratie qui cherche à s'imposer contre la volonté de la majorité ou, à plus forte raison, à s'imposer par la violence a cessé d'être une démocratie » (Kelsen, *Verteidigung der Demokratie*, p. 237, cité par Mathias Jestaedt : « La science comme vision du monde », in Olivier Jouanjan, *Hans Kelsen. Forme du droit et politique de l'autonomie*, Paris, PUF, 2010, p. 193).



différents régimes autoritaires (communistes, fascistes, etc.) en sont sans doute la meilleure illustration<sup>1</sup>.

Les arguments précités montrent le lien entre gouvernement autoritaire et égalité substantielle, et par conséquent la nécessité de poser le principe de liberté à la base de la démocratie<sup>2</sup>. Dès lors, à l'instar de l'effort proudhonien et kelsénien pour purger la science de tous les mythes et absolus qui la paralysent, la démocratie apparaît dans les deux auteurs comme

---

<sup>1</sup> Il convient de noter aussi qu'il y a, à l'intérieur de la forme démocratique, qui est, rappelons-le, une forme de création de la volonté politique par la discussion, différentes façons d'organiser la création d'une volonté majoritaire, selon que la priorité est donnée à l'égalité, d'une part, ou à la liberté d'autre part. En effet, si c'est l'égalité qu'on cherche par le biais de l'élection, autrement dit, un gouvernement fort ayant le soutien d'une large majorité des électeurs (en sièges, pas nécessairement en voix), c'est le système d'élection majoritaire qui est le moyen le plus adéquat pour réaliser cette fin car, comme chacun sait, ce système récompense le parti (la volonté donc) majoritaire avec une surreprésentation établie au détriment des partis (volontés) minoritaires. On sait par ailleurs que le scrutin majoritaire génère une bipolarisation de la volonté politique, qui prend corps généralement en un système de représentation bipartiste et réduit donc le pluralisme politique à sa plus simple expression. Il n'en va pas de même si la focale de la démocratie est la liberté, car si la liberté signifie autodétermination, et si cette autodétermination ne peut être poursuivie que dans un contexte pluraliste dans lequel chaque opinion ou valeur compte et a la possibilité d'être réalisée (de devenir majoritaire), seul un système d'élection proportionnel permet de produire une majorité politique à la fois représentative de la volonté citoyenne et protégeant les volontés minoritaires, qui peuvent ainsi intégrer plus facilement les chambres législatives, et peut-être devenir un jour majoritaires. Là aussi c'est une question de choix, l'important étant de comprendre que la place que l'on fait à la liberté n'est pas la même dans un système et dans l'autre.

<sup>2</sup> Comme le fait remarquer Carlos Miguel Herrera, « Kelsen semble penser que certains buts, notamment la paix, ne sont pas à proprement parler de buts moraux ou politiques, car tout le monde serait au fond d'accord sur leur caractère essentiel » (« Science et politique chez Hans Kelsen », in Olivier Jouanjan (dir.), *op. cit.*, 133). Un accord de ce genre semble en revanche plus difficile à trouver sur une notion forte (substantielle) de l'égalité.

désubstantialisée, autrement dit comme une forme sans fond préétabli qu'il appartiendrait aux citoyens de remplir. A la fiction d'une volonté populaire qui parle d'une seule voix, qui réduit ainsi la volonté minoritaire à une dissidence, et qui se donne à la fois les mécanismes juridiques nécessaires pour verrouiller le système et les fictions ou mythes utiles à l'acceptation de cette forme de domination, Proudhon et Kelsen opposent une forme de démocratie qui prévoit des limites conséquentes à l'action gouvernementale par le renforcement des garanties (juridiques) des citoyens et des minorités. Chez Proudhon, c'est tout un système fédératif de poids et de contrepoids qui se met en place afin d'assurer la liberté et le pluralisme social, et qui rompt radicalement avec la théorie de la démocratie et de l'Etat classiques, préfigurant une pensée juridique particulièrement originale dont on peut penser que l'aboutissement théorique se trouve dans l'œuvre de Kelsen. En effet, les différentes techniques pensées par l'Autrichien pour assurer aussi bien la liberté que le relativisme social (justice constitutionnelle, élection proportionnelle, etc.) font partie d'une importante critique de la pensée et de la science juridiques dont la conséquence logique est le remplacement de l'homme (de sa volonté, mais aussi de sa responsabilité) au centre des systèmes démocratique et juridique. C'est que, comme le rappelle Mathias Jasteadt, ce n'est pas le contenu qui fait qu'il y a de la démocratie dans la démocratie, ou du juridique dans le droit, mais bien la forme ou la procédure qui met de la démocratie dans la démocratie et du juridique (la validité, et non la vérité) dans le droit<sup>1</sup>.

C'est donc sans surprise qu'on voit le dernier Proudhon se tourner vers le droit dans lequel il trouve ce tiers sans lequel les rapports et les luttes de forces tombent au stade de l'animalité (le droit du plus fort) qui était déjà dénoncé par T. Hobbes (qu'il commente d'ailleurs brillamment dans *La Guerre et la Paix*<sup>2</sup>), car c'est justement sa théorie de la démocratie qui l'y conduit. Chez

---

<sup>1</sup> « Art. cit. », p. 210.

<sup>2</sup> Proudhon, P.-J., *La Guerre et la Paix*, t. I, Paris, Dentu, 1861, chapitre VI, p. 169-193.

Kelsen, si le droit peut se passer de démocratie<sup>1</sup>, la démocratie appelle une théorie pure du droit, ou plutôt un droit qui, à défaut de pouvoir être pur, puisse suivre et respecter les enseignements fondamentaux de la théorie pure. Sa théorie de la fédération est aussi un bon exemple de « pureté ».

### 3. Une conception révolutionnaire du droit et de l'Etat ?

Les intuitions juridiques de Proudhon se heurtent à un problème majeur, qui rend d'ailleurs problématique tout essai de reconstruction de sa pensée juridique. L'époque proudhonienne est celle qui correspond en Europe à « l'Etat légal », par opposition à « l'Etat de droit » du siècle de Kelsen, dont l'Autrichien sera d'ailleurs l'un des plus grands promoteurs et théoriciens<sup>2</sup>. Rappelons que l'Etat légal<sup>3</sup> se différencie de l'Etat de droit en ce que le législateur a dans l'Etat de droit un certain nombre de limites à son action, limites qu'il trouve directement dans la Constitution. Dans un système de droit qui respecte la hiérarchie normative, la Constitution, en tant que norme suprême, s'impose à toutes les normes inférieures, prévoyant même, aux fins d'assurer cette supériorité, un mécanisme ou un « gardien » (la justice constitutionnelle) dont l'objectif principal est de contrôler la constitutionnalité des lois votées par le législateur et, le cas échéant, de les annuler. Rien de tel n'existe dans l'Europe du XIXe siècle (contrairement aux Etats-Unis, qui connaissent depuis 1803 le contrôle centralisé de constitutionnalité des lois), et cela se traduit logiquement par la souveraineté et l'omnicompétence du législateur. La France du XIXe siècle ignore ainsi le principe fondamental de la hiérarchie des normes caractéristique du constitutionnalisme au XXe siècle. A la

---

<sup>1</sup> C'est l'idée que le droit peut être le contenant de n'importe quel contenu.

<sup>2</sup> Non pas de l'expression « Etat de droit », que Kelsen trouve pléonastique (tout Etat étant selon lui un Etat de droit : c'est la thèse de l'identité de l'Etat et du droit), mais de son sens et de son caractère fondamental.

<sup>3</sup> Cf. Carré de Malberg, *Contribution à la théorie générale de l'Etat*, 2 vol., Paris, Sirey, 1920, CNRS, 1962.

souveraineté absolue de l'Etat (du législateur), l'Etat de droit opposera la souveraineté du droit, à laquelle l'Etat (le législateur) ne peut se soustraire.

La mise en contexte de la pensée juridique proudhonienne nous permet de mieux comprendre la difficulté, pour un penseur comme Proudhon, d'assumer entièrement les thèses fortes du positivisme juridique dans un siècle comme le sien, caractérisé par les abus d'un pouvoir législatif tout-puissant. En effet, l'idée, acceptée par le positivisme, que seul le droit posé par l'Etat est droit (devant être obéi car posé par une autorité légitime), semble vouloir rendre nulle et non avenue la question de la justice du droit, par exemple<sup>1</sup>. C'est donc dire que le positivisme juridique pouvait être vu au XIXe siècle – et c'est assurément comme cela que Proudhon le percevait – comme une caution des abus de l'Etat légal, et partant comme une théorie du droit et de l'Etat conservatrice. Or Proudhon, qui a, comme on l'a vu, une sensibilité très positiviste, a aussi une veine anti-étatiste qui l'empêche de se rallier complètement au positivisme juridique (à ce qu'il représente alors). C'est cette (appelons-la ainsi) difficulté historique ou contextuelle qui fait que Proudhon, comme le note Anne-Sophie Chambost<sup>2</sup>, semble constamment partagé entre un jusnaturalisme justicier et un juspositivisme scientiste, cette dernière position étant toutefois celle qui s'accommode le mieux, à notre sens, à la fois avec sa théorie de la connaissance et avec sa théorie de la démocratie. En effet, sa critique étatiste (3.1), qui débouche sur une théorie fédérative du droit et de l'Etat, doit être vue aussi comme une critique de l'Etat légal, critique menée par un juspositiviste qui semblait avoir près d'un siècle d'avance sur ses contemporains. La révolution juridique opérée par Kelsen (3.2), l'une des figures de proue du positivisme juridique au XXe

---

<sup>1</sup> Car étant posé par la volonté souveraine et légitime que représente l'Etat, le droit ne pourrait en quelque sorte qu'être juste. Mais la question de la légitimité de l'Etat, et donc du législateur qui pose le droit, pose problème selon Proudhon.

<sup>2</sup> Chambost, A.-S., *Proudhon et la norme. Pensée juridique d'un anarchiste*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2004, p. 215 et s.

siècle, confirme que les intuitions juridiques proudhoniennes avaient la cohérence que Proudhon lui-même cherchait à donner à sa théorie, et que son temps semblait lui dénier.

### 3.1. La théorie du droit et le fédéralisme chez Proudhon

Mathias Jestaedt dit à propos de Kelsen que « son combat doit être mené contre deux adversaires puissants : d'un côté, le *naturalisme* juridique qui déduit un devoir-être d'un être, et, de l'autre côté, le *moralisme* juridique – qui considère le droit fondé sur la morale »<sup>1</sup>. A notre sens, le commentaire conviendrait parfaitement pour décrire aussi le combat proudhonien car, comme on vient de le voir, Proudhon refuse aussi bien un positivisme acritique et complaisant que les théories du droit naturel. Si le positivisme de son siècle traite du droit à la manière du biologiste, en usant d'arguments causalistes impropres aux sciences humaines, le jusnaturalisme fonde le droit sur des valeurs absolues qui se trouvent hors de portée de la science. Si dans le premier cas, il y a « une erreur » évidente de la science (en déduisant un *devoir-être* d'un *être*), c'est d'une mystification qu'il s'agit dans le second cas. Mais cela ne revient-il pas à dire que Proudhon serait plus proche du positivisme que du jusnaturalisme ? En effet, si on peut considérer que l'erreur peut être évitée, voire corrigée, en posant, comme on l'a vu, les conditions et la méthode capables de permettre à la science et aux scientifiques de ne pas s'égarer, aucune correction n'est possible en revanche dès lors que la connaissance (ou la validité de la norme juridique, s'il s'agit d'une norme juridique) est fondée sur des valeurs extra-sensibles. Par conséquent, on se tromperait à penser que Proudhon chercherait une voie médiane entre juspositivisme et jusnaturalisme, ou qu'il s'accommoderait d'un compromis entre les deux, compromis qui semble s'accorder plutôt mal tant avec sa théorie de la connaissance qu'avec sa théorie de la démocratie. Si l'essence de l'Etat réside dans le fait

---

<sup>1</sup> Jestaedt, M., « art. cit. », p. 182.

qu'il transforme le pouvoir en droit, on peut penser qu'à la forme politique de la démocratie (dont le principe est la liberté) doit correspondre, dans le domaine juridique, une théorie du droit fondée sur la volonté, et non sur la vérité (selon le célèbre mot de Hobbes, *auctoritas, non veritas facit legem*). Plusieurs intuitions juridiques de Proudhon, notamment sa théorie fédérative contractualiste, abondent dans le sens d'un positivisme juridique proudhonien, au sens indiqué précédemment.

L'une des plus brillantes intuitions de Proudhon concerne sans doute la question de la souveraineté de l'Etat et ce qu'on pourrait appeler sa « fragmentation » dans le système fédératif. On sait que Proudhon n'est pas un anarchiste au sens où il souhaiterait la fin de l'Etat. Cette possibilité, il l'écarte comme utopique, le régime démocratique ayant besoin selon lui de ce tiers nommé « droit » dont l'Etat est l'organe. A vrai dire, on trouve chez Proudhon une critique de la réalité sociale de son temps qui s'enferme, sans le vouloir, dans un cercle vicieux et qui peut parfois donner l'impression que Proudhon se contredit (il affirme puis il nie tour à tour l'Etat, la propriété, Dieu, etc.). On a en effet par rapport à l'Etat quelque chose de semblable à ce que Proudhon nous dit par exemple à propos de la capacité politique du peuple et de son éducation. Le Franc-Comtois affirme avec force que le peuple a une sagesse et une forme de clairvoyance qu'il porte en lui, de manière immanente. Pourtant, Proudhon doit constater amèrement que chaque fois que le peuple a la possibilité de s'exprimer il se donne un tyran ou un empereur. C'est toute l'incohérence populaire, due fondamentalement à son ignorance, que Proudhon condamne et qu'il espère pouvoir contrer avec une bonne éducation. Mais l'éducation, avant de devenir pendant la IIIe République une affaire d'Etat, était pour l'essentiel sous le contrôle de l'Eglise, et on ne doit pas s'étonner que pareil enseignant, qui fonde son autorité sur un absolu, fasse le nécessaire pour maintenir le peuple enchaîné à l'ignorance et aux mythes qui assurent sa soumission volontaire. Le cercle vicieux est là, et Proudhon aura beau insister sur la nécessité d'éduquer le peuple, rien ne changera au fait que ce sont l'Eglise, d'abord, puis

l'Etat qui, ayant le monopole de l'éducation, façonnent à leur guise les esprits. L'argument proudhonien semble pourtant irréfutable : il faut que le peuple soit éduqué, mais il fait de toute évidence appel à une autre éducation. Il n'y a donc rien de contradictoire dans l'affirmation proudhonienne de la capacité du peuple, d'une part, et de l'irrationalisme qui guide ses choix et ses penchants anti-démocratiques, d'autre part.

On trouve exactement le même problème dans la critique proudhonienne de l'Etat, de la représentation de la volonté populaire et, pour simplifier, de toute cette chaîne logique qui mène de la souveraineté populaire à sa représentation (politique et juridique) dans et par l'Etat. Ce n'est pas le principe de la représentation (nécessaire) qui est condamné par Proudhon, mais la manière dont la représentation se met en place. Election, parlementarisme, Etat, droit, propriété, presse : tout passe à la moulinette proudhonienne, non pas parce que toutes ces choses-là seraient mauvaises en soi, mais parce que l'utilisation qu'on en fait (répondant toutes à la même logique d'autorité et de domination) est nécessairement mauvaise pour le plus grand nombre, et donc contraire à la démocratie. Dès lors, c'est de nouveau la forme ou la procédure qui est visée par Proudhon, car c'est en vérité la forme (le cercle vicieux précité) qui assure le maintien du système, que celui-ci soit bon ou mauvais. L'Etat, un mal ? Non, mais il convient aussi de l'éduquer, de réduire considérablement sa puissance en fragmentant les centres de décision politique et juridique (le fédéralisme) afin que, par exemple :

- Une représentation réelle de la société (pluralisme de valeurs et relativisme) soit assurée ;
- La liberté, individuelle et collective, soit conséquemment assurée en rendant effective et plus directe la participation des citoyens (autogestion politique au niveau de la commune et de la région) ;

- L'Etat fédéral, réduit à un rôle d'arbitre et de gestionnaire des affaires communes, se trouve dans l'incapacité de dominer les parties fédérées ;
- Le droit commun soit réellement débattu et négocié par les parties fédérées, le droit fédéré étant sous la responsabilité de chaque partie, rendant ainsi possible un véritable pluralisme au sein de la fédération (des ordres juridiques distincts) ;
- Les conflits intra-fédératifs soient réglés par l'arbitre qu'est la fédération, et non plus par la force (le droit du plus fort : l'Etat central) ;
- L'Etat, enfin, soit soumis à la société et au droit, thèse qui préfigure déjà l'importante thèse kelsénienne sur l'identité du droit et de l'Etat<sup>1</sup>.

La théorie fédérative proudhonienne porte en elle plusieurs intuitions décisives dont on ne prendra la pleine mesure que plus d'un siècle plus tard. Le contractualisme qui fonde la fédération, Etat à mi-chemin entre le droit international et le droit étatique (la confédération telle que Proudhon la pense<sup>2</sup>) dissout la souveraineté, concept paralysant pour la pensée juridique<sup>3</sup>, tant et si bien que disparaît l'étanchéité voulue par la doctrine juridique publiciste entre droit international et droit national, dont Kelsen sera l'un des plus grands critiques, et pose les conditions de possibilité d'un Etat soumis au droit avant l'avènement de l'Etat de droit. En effet, l'idée proudhonienne d'un Etat (fédéral) faible, gestionnaire des affaires communes et arbitre des conflits intra-fédératifs revient à subordonner la puissance de l'Etat à la puissance du droit fédératif, autrement dit, à empêcher l'Etat de décider de sa propre compétence et des limites de sa propre compétence (la compétence de la compétence). Comme Kelsen l'expliquera plus tard, la thèse de l'auto-limitation de l'Etat, au

---

<sup>1</sup> Kelsen, H., *Théorie pure...*, *op. cit.*, p. 280 et s.

<sup>2</sup> Cf. Proudhon, P.-J., *Du Principe fédératif...*, *op. cit.*

<sup>3</sup> Sur cette question, cf. par exemple Beaud, O., *Théorie de la Fédération*, Paris, PUF, 2007.



sens où c'est l'Etat qui accepte de se soumettre au droit qu'il crée lui-même (c'est une sorte de « grâce » qu'il fait au peuple), est une grande falsification, voire une naïveté. Si c'est l'Etat qui est premier par rapport au droit, c'est l'Etat aussi qui reste maître de sa propre compétence et est donc libre d'outrepasser les règles créées par lui-même, si telle est sa volonté. Une analyse juridique rigoureuse montre en revanche que sous une forme démocratique, l'Etat n'est pas premier par rapport au droit qui pose et habilite précisément l'Etat. Pour le positiviste juridique, tout comme pour le jusnaturaliste d'ailleurs, l'Etat est second par rapport au droit qui le fonde et qui habilite (légitime) son action<sup>1</sup>. On est donc devant une théorie de l'Etat qui désacralise et désubstantialise l'Etat (personnification du peuple, d'une volonté divine, etc.) et qui en fait une simple fonction<sup>2</sup>. Cette brillante intuition proudhonienne trouve chez Kelsen son aboutissement théorique. Mais on peut penser que la nature du fédéralisme et du droit fédératif, droit qui est traversé par une logique (toute politique) de discussion et de négociation entre groupes territoriaux égaux, droit par ailleurs qui doit, de par la complexité propre aux systèmes pluri-législatifs, s'occuper nécessairement du problème du rapport entre ordres juridiques différents, on peut penser, disions-nous, que le fédéralisme et le droit fédératif prédisposaient Proudhon à penser le politique et le juridique d'une manière tout à fait nouvelle.

---

<sup>1</sup> En schématisant, pour le positiviste, c'est l'ordre juridique, avec sa loi suprême (Constitution), qui habilite l'action de l'Etat (le législateur, le gouvernement, le juge) ; pour le jusnaturaliste, la morale est première par rapport à la norme juridique et à l'Etat, dont ils doivent être en quelque sorte l'expression.

<sup>2</sup> Cf. Schönberger, Ch., « De l'Etat comme substance à l'Etat comme fonction : les débuts de la théorie pure du droit dans les *Hauptprobleme der Staatsrechtshre* », in Olivier Jouanjan (dir.), *op. cit.*, p. 47-69.

### 3.2 La « pureté » du droit et de la théorie fédérative kelsénienne

On a déjà vu que la « pureté » visée par Kelsen concernait la science du droit, mais aussi, d'une certaine manière, le droit lui-même. En effet, si par pureté on entend, comme l'Autrichien, une science juridique débarrassée de tout ce qui ne relève pas du juridique, pureté au sens d'objectivité, on voit que l'impératif de pureté s'adresse au scientifique qui construit son objet, auquel la pureté enjoint de laisser de côté ses propres convictions idéologiques. Mais alors, on peut penser que la pureté s'adresse aussi, indirectement, au droit lui-même, à la norme juridique (non pas aux actes de volonté qui la posent, qui peuvent avoir telle ou telle signification, porter telle ou telle valeur, viser telle ou telle fin), que la science du droit contribue à éclairer et à faire avancer sur la voie du progrès. En d'autres mots, la science pure du droit doit comprendre le droit, chasser du domaine juridique ce qui n'est pas juridique (morale, religion, etc.), et, ce faisant, poser aussi les conditions de possibilité d'un droit positif capable de respecter le principe de neutralité axiologique dont la forme démocratique a besoin en raison du pluralisme de valeurs et du relativisme qu'elle doit protéger. Un droit « pur » serait donc un droit qui serait purgé, comme la science, de l'idéologie (au sens fort). Car l'idéologie interfère dans le droit d'une manière qu'on peut considérer comme nocive en ce sens qu'elle nous trompe sur les bons moyens pour atteindre certaines fins. Kelsen n'a pas d'ailleurs à se prononcer sur les fins. Il nous dit simplement que si la démocratie est la forme de gouvernement de la liberté, du pluralisme, du relativisme et de la discussion, il faut prévoir les moyens adéquats aux fins que la démocratie semble, mieux que tout autre forme de gouvernement, capable d'assurer. Et c'est évidemment à la technique juridique que Kelsen pense : quelle majorité pour quel type de loi ? Quel système de représentation ? Comment organiser la séparation des pouvoirs ? Etc.

Pour ne prendre que l'exemple déjà cité plus haut, la forme démocratique exigerait, selon Kelsen, un système d'élection proportionnelle, et non majoritaire. Et pourtant, on voit des

systèmes démocratiques, comme le français ou l'américain, opter pour le scrutin majoritaire. Si l'on suit Kelsen, ce choix peut être considéré comme un mauvais choix technique guidé sans doute moins par la science (politique ou juridique) que par une idéologie qui œuvrerait d'une certaine manière contre la démocratie elle-même.

La réflexion juridique de Kelsen a pu mettre en évidence un certain nombre de conclusions d'une valeur inestimable, qui nous permettent aujourd'hui bien sûr de mieux connaître et comprendre le droit. Si on pense à la hiérarchie des normes, à l'important travail de théoricien et de praticien de la justice constitutionnelle en Autriche (on sait qu'il a participé à la rédaction de la Constitution autrichienne de 1920, puis siégé à la Cour Constitutionnelle), à l'abolition du cloisonnement entre droit national et droit international, ou encore entre droit public et droit privé, à chaque fois, Kelsen a pu montrer avec rigueur les lieux communs produits par l'idéologie ou la morale à l'intérieur de nos systèmes et de nos cultures juridiques. Son entreprise nous offre ainsi une image cohérente, objective, dépassionnée et réaliste du droit. Et naturellement, il ne pouvait pas en être autrement en ce qui concerne le droit fédératif, thème sur lequel il a produit d'importants développements.

Parmi les apports importants de Kelsen à la théorie fédérative, qui nous permettent de faire le lien avec Proudhon, on peut citer bien sûr l'idée contractualiste, renforcée chez Kelsen par une réelle prise en charge du facteur d'internationalité qu'on trouve dans le droit fédératif (que Kelsen, comme Proudhon, situe, pour ainsi dire, à mi-chemin entre le droit international et le droit public interne<sup>1</sup>), et donc l'idée que la fédération est un pacte politique qui prend une forme juridique appelée nécessairement à régler les rapports intra-fédératifs, qui sont des rapports entre ordres juridiques différents. D'où il tire aussi la notion de « parité

---

<sup>1</sup> Dans le même sens abondent les études de : Zoller, E., « Aspects internationaux du droit constitutionnel. Contribution à la théorie de la fédération d'Etats », *RCADI*, 2002, vol. 294 ; Beaud, O., *Théorie de la Fédération*, *op. cit.*

fédérative », appelée, elle, à réfuter l'idée de la subordination des parties fédérées au Tout fédéral, et notamment la doctrine allemande du « Droit fédéral brise droit fédéré », fondée sur une conception étatique et nationaliste de la fédération<sup>1</sup>. Sur toutes ces questions, la proximité de Proudhon et de Kelsen est frappante. C'est ce que nous allons voir maintenant plus en détail.

La doctrine dominante en droit public sur le fédéralisme a bâti une théorie fondée sur les rapports verticaux (ou de subordination) entre l'Etat fédéral, d'une part, et les Etats fédérés, d'autre part. Tout l'attirail technique dont elle se sert pour montrer que, effectivement, les rapports entre le Tout fédéral et ses membres sont des rapports de hiérarchie et non de coordination, confirme la thèse dominante : la souveraineté appartient à l'Etat fédéral, non aux parties fédérées, qui, contrairement aux membres d'une Confédération, restent sous l'autorité de l'Etat fédéral ; en cas de conflit entre une loi fédérale et une loi fédérée, la règle « droit fédéral brise droit fédéré » permettrait aussi de montrer la supériorité de l'ordre juridique fédéral par rapport aux ordres juridiques fédérés ; la théorie des pouvoirs implicites octroierait aussi à l'Etat fédéral (aux Etats-Unis par exemple) un pouvoir de dépenser susceptible d'écarter la compétence des Etats fédérés ; la création d'une Cour constitutionnelle aux fins de résoudre les conflits entre l'ordre juridique fédéral et les ordres juridiques fédérés sera aussi interprétée de telle sorte que, par le biais de la procédure de nomination des magistrats, la Cour restera acquise à l'ordre juridique fédéral, posant ainsi le problème d'un arbitrage partial (la Cour serait en l'espèce juge et partie) ; etc.

Tout comme Proudhon, Kelsen a écrit sur pratiquement toutes les questions soulevées dans le paragraphe précédent en tordant, à chaque fois, le cou aux idées reçues sur lesquelles est fondée la doctrine dominante.

---

<sup>1</sup> Pour une excellente étude sur l'apport kelsénien à la théorie de la fédération, cf. Beaud, O., « Hans Kelsen, théoricien constitutionnel de la Fédération », in Carlos Miguel Herrera (dir.), *Actualité de Kelsen en France*, Bruylant-L.G.D.J., 2001, p. 29-84.

Tout d'abord, Kelsen refuse d'accepter la thèse selon laquelle il faudrait considérer la souveraineté originaire des parties comme éteinte. La fédération peut bien entendu être créée par la décentralisation progressive d'un Etat unitaire et centralisée, mais Kelsen fait remarquer aussi que le plus souvent c'est un traité international qui crée la fédération, ce qui montrerait bien le caractère d'internationalité propre aux structures fédératives :

« La création d'un Etat fédéral au moyen d'un traité international nous en fournit un exemple typique. Dans ce cas, le traité est conclu par des Etats qui, jusque-là, relevaient immédiatement du droit international et qui deviennent par ce traité, c'est-à-dire par la Constitution fédérale qu'il établit, des Etats membres d'un Etat fédéral. Mais ici encore le désir tout politique de maintenir le dogme de la souveraineté empêche – plus ou moins consciemment – la plupart des auteurs de voir le rapport fondamental qui existe entre la naissance de cet Etat fédéral et le droit international »<sup>1</sup>.

Corrélée à cette question de la souveraineté, qui reste acquise à l'Etat fédéral selon la doctrine, se trouve tout un dispositif idéologique qui est dénoncé par Kelsen comme non fondé du point de vue juridique<sup>2</sup>. En effet, la thèse « droit fédéral brise droit fédéré » heurte la logique juridique qui veut que lorsqu'on a un conflit entre deux lois appartenant à deux ordres juridiques différents (fédéral et fédéré), chacune des lois estimant sa compétence comme valide, si aucun mécanisme juridictionnel n'est prévu pour arbitrer le conflit de lois, c'est le principe *lex*

---

<sup>1</sup> Kelsen, H., « Traités internationaux à la charge d'Etats tiers », in Charles Leben, *Hans Kelsen. Ecrits français de droit international*, Paris, PUF, 2001, p. 168 ; Cf. aussi Kelsen, H., *General Theory of Law and State*, Transaction, 2007, p. 318-319.

<sup>2</sup> Par exemple : la question de la nation (une ou plurielle ?) dans la fédération, qui est tranchée systématiquement en faveur du monisme national, d'où découle aussi la question de la volonté générale de la fédération, laquelle volonté générale tend à passer sous silence l'intérêt des différents peuples ou nations membres de la fédération.

*posterior derogat priori* qui serait d'application pour vider le différend, selon Kelsen, et non la thèse précitée. En effet, la thèse « droit fédéral brise droit fédéré » revient à donner à la fédération la compétence de sa propre compétence, l'habilitant ainsi à empiéter sur la compétence des parties fédérées. Or, selon Kelsen, cette compétence souveraine n'est pas seulement acquise à la fédération, elle l'est aussi aux parties fédérées :

« Du point de vue de la constitution du Reich, nul ne peut, à l'exception du législateur du Reich, modifier les frontières de compétence, et du point de vue de la constitution du Land, nul ne le peut à l'exception du législateur du Land »<sup>1</sup>.

Dans un autre passage, Kelsen va un peu plus loin, en expliquant que la thèse dénoncée serait en réalité contraire à la logique du fédéralisme :

« C'est un des paradoxes de la théorie de l'Etat fédéral qu'elle présente le principe « droit d'Empire brise droit de Province » comme répondant à l'essence de l'Etat fédéral et dissimule, par cela seul, la nécessité d'une juridiction constitutionnelle pour l'Etat fédéral. Il est facile de montrer que rien n'est si contraire à l'idée de l'Etat fédéral que le principe, qui fait dépendre l'existence politique et juridique des Etats-membres du bon plaisir de la Confédération à laquelle il permet d'empiéter inconstitutionnellement par des lois ordinaires, et même par de simples règlements, sur leur compétence et de s'arroger ainsi, en contradiction avec la Constitution générale de l'Etat, les compétences des Etats-membres. Le respect véritable de l'idée fédéraliste qui a troublé son expression dans la Constitution générale de l'Etat, exige que le droit d'Etat brise aussi peu le droit provincial que le droit provincial le droit d'Etat, et que tous soient dans leurs rapports réciproques également jugés d'après la Constitution générale qui délimite leur domaine respectif. Un acte juridique de l'Etat central qui, excédant la limite qui lui fixe la Constitution générale, empiète sur le domaine constitutionnellement garanti aux Etats-membres ne doit pas avoir plus de valeur juridique

---

<sup>1</sup> Kelsen, H., « Reichsgesetz und Landgesetz nach österreichischer Verfassung », cité par Beaud, O., « art. cit. », p. 68.

que l'acte d'un Etat-membre qui violerait la compétence de l'Etat central. Ce principe est le seul qui réponde à l'essence de l'Etat fédéral, et il ne peut pas être réalisé autrement que par un tribunal constitutionnel »<sup>1</sup>.

Parce que le fait d'attribuer au niveau fédéral la compétence de sa propre compétence revient en définitive à régler les différends entre le fédéral et le fédéré par la volonté du premier, y compris par la force si besoin est, et parce que cela semble aller à l'encontre de la nature même du fédéralisme (qui impose, entre autres choses, l'abandon du recours à la guerre), les conflits entre le fédéral et le fédéré doivent être confiés, parce qu'égaux en droit (et politiquement), à un tiers impartial (une Cour constitutionnelle) capable de vider équitablement le différend<sup>2</sup>. C'est bien la preuve, pour Kelsen, qu'on a affaire à deux ordres juridiques (et politiques !) parfaitement égaux en droit. On notera en passant que Proudhon, qui a toujours rejeté la verticalité des rapports dans la fédération, aurait sans aucun doute rejoint Kelsen sur cette question.

Mais Kelsen pousse encore plus avant son argumentation, car si l'organisation d'une Cour de justice capable de trancher les conflits entre le fédéral et le fédéré semble nécessaire pour le fédéralisme, il convient aussi de penser la configuration de ladite Cour et sa place dans la fédération afin qu'elle ne se trouve pas en position d'être juge et partie. C'est là qu'intervient la thèse kelsénienne de la structure tripartite de la fédération (à trois

---

<sup>1</sup> Id., « La garantie juridictionnelle de la constitution », cité par Beaud, O., « art. cit », p. 69.

<sup>2</sup> Olivier Beaud a raison de souligner, dans l'article précité, le lien entre fédéralisme et justice constitutionnelle, car, à vrai dire, si la justice constitutionnelle surgit d'abord aux Etats-Unis, puis en Europe à partir de 1920 (Constitution autrichienne) c'est surtout pour régler le problème du conflit de lois entre ordres juridiques distincts (ordre fédéral et ordre fédéré). La question du contrôle de constitutionnalité des lois sera d'ailleurs, on le sait, diversement appréciée, notamment en France, où le législateur négatif kelsénien aura – volonté générale oblige ! - de nombreux opposants.

degrés), composée d'un Etat global, de la fédération et des parties fédérées. Kelsen explique que si la Cour doit régler un différend entre le fédéral et le fédéré, la Cour ne peut pas être un organe de la fédération (du fédéral), mais de l'Etat global, car si elle est conçue comme un organe de la fédération, son impartialité serait compromise. La transformation, nécessaire dans la fédération et dans le droit international, des conflits politiques en conflits juridiques maîtrisables exige toutefois que la pureté (neutralité) de la procédure ne puisse être contestée par aucune des parties, car, telle est aussi la condition de possibilité du juridique comme solution aux conflits politiques, le contraire pousserait l'une ou l'autre des parties à chercher dans la voie politique les solutions qu'une voie juridique perçue comme illégitime lui refuse.

Proudhon, l'un des rares théoriciens du fédéralisme qui a accueilli favorablement la possibilité de la sécession dans la fédération<sup>1</sup>, savait aussi bien que Kelsen que le juridique est toujours préférable au politique, car le politique est, Carl Schmitt l'a expliqué sans doute mieux que personne, une affaire de souveraineté, la souveraineté étant toujours l'arbitraire de celui qui décide de l'état d'exception<sup>2</sup>. Tout comme la démocratie doit rester très vigilante sur les formes et les procédures qui, seules, assurent la participation et le pluralisme qui la définissent, la fédération doit aussi veiller à ce que sa forme, ses procédures restent fidèles à la logique fédérative, logique toute de coordination, non de subordination.

---

<sup>1</sup> Cf. notre étude : « Quelle place pour la sécession dans la théorie du fédéralisme ? », in Cagliaio y Conde, J. (dir.), *Le fédéralisme : le retour ?*, Paris, Société P.-J. Proudhon, 2010, p. 23-39.

<sup>2</sup> On pourrait dire aussi que le politique est une volonté particulière, alors que le juridique est une volonté tierce ou résultante d'une discussion entre volontés particulières. Selon Schmitt, la question de la souveraineté doit rester ouverte (ou pendante) dans la Fédération, car la souveraineté étant selon lui chose politique, et non juridique, la réactivation de cette question (du « conflit existentiel ») au sein de la Fédération provoquerait précisément sa fin. Cf. Schmitt, C., *Théorie de la Constitution*, Paris, PUF, 2008, p. 518-519.



Olivier Jouanjan dit dans un excellent et très récent article que Kelsen a « dénié notre regard sur le droit positif »<sup>1</sup>. Tel est, en effet, l'une des conséquences de sa théorie de la démocratie et du droit. Son apport aux études fédérales est précieux et met en évidence la pertinence et la cohérence (la pureté) de la pensée proudhonienne sur la question.

## Conclusion

L'objectif de cet article était de montrer les similitudes entre Proudhon et Kelsen, notamment concernant leur conception de la fédération et du droit fédératif. Naturellement, les différences existent aussi, et le fédéralisme pourrait aussi être analysé sous cet angle. En effet, si chez Proudhon nulle autre forme ne semble pouvoir accueillir la démocratie et la république mieux que la forme fédérale (« qui dit république, dit fédération, ou ne dit rien ; qui dit socialisme, dit fédération, ou ne dit rien »<sup>2</sup>), Kelsen serait plutôt d'accord avec J. S. Mill ou avec Carl Schmitt sur le fait que l'unité et l'homogénéité linguistique et culturelle seraient nécessaires en démocratie, la démocratie adoptant alors une forme plutôt unitaire. En revanche, là où Kelsen rejoint Proudhon, c'est lorsque, s'agissant d'un Etat composé de plusieurs peuples, nations, cultures et langues différentes, il concède la supériorité et la nécessité de la forme fédérale.

Mais nonobstant les différences, sans doute nombreuses, qui n'ont pas retenu ici notre attention, il apparaît assez clairement que nombre d'éléments rapprochent aussi Proudhon et Kelsen. Parmi eux, nous avons souligné surtout un scientisme et un criticisme qui les conduisent à remettre constamment en question notre savoir sur le monde dans lequel nous vivons. On trouve dans les deux auteurs une même préoccupation (et la même lucidité) par rapport à l'idéologie ou au religieux, qu'il faut combattre bien entendu dans l'arène politique, mais aussi, et peut-

---

<sup>1</sup> Jouanjan, O. (dir.), *op. cit.*, p. 12.

<sup>2</sup> Proudhon, P.-J., *Du Principe fédératif*, *op. cit.*, p. 140.

être plus efficacement, dans et par la science. Cette chaîne que nous avons montrée à l'œuvre dans la pensée des deux auteurs (science-démocratie-droit) est traversée par le même souci de pureté et de rigueur méthodologiques, par la conviction que c'est la forme, et la forme seule, qui permet de véhiculer de manière efficace et convenable les contenus et les valeurs qui importent à nos yeux. Cette chaîne peut s'avérer difficile à reconstruire quand on s'intéresse à l'œuvre de Proudhon, car le Franc-Comtois, auteur qui a beaucoup écrit et tâtonné, et, ayant un goût particulièrement prononcé pour la polémique, n'a pas réussi à donner à son œuvre la forme capable de véhiculer une cohérence, et la force découlant de cette cohérence, qui réussisse à emporter la conviction de ses nombreux lecteurs. Cela fait de l'œuvre proudhonienne, contrairement à l'œuvre de Kelsen, une œuvre ouverte, avec ses avantages sans doute, mais aussi avec un inconvénient majeur : l'impression que, parce que trop facilement interprétable, en un sens et en son contraire, l'œuvre de Proudhon manque de la consistance et de la clarté caractéristiques des œuvres qui comptent. L'œuvre de Kelsen semble en revanche plus à l'abri de ce type de manipulation par voie interprétative. Et c'est là que le rapprochement Proudhon-Kelsen peut s'avérer intéressant pour nous, au moins pour répondre à la question posée par cet ouvrage : Proudhon, droit ou morale ? Si l'on prend comme seule référence l'œuvre proudhonienne, nombreux seront tentés d'opter pour un Proudhon essentiellement moraliste (qu'il fut assurément), et nous ne saurions sans doute les convaincre de la pertinence du choix opposé. Mais le rapprochement ou le parallèle avec l'œuvre kelsénienne, permet à la fois de mettre en évidence l'intérêt d'un certain nombre d'éléments importants que l'on trouve déjà bien présents dans la pensée proudhonienne, et de donner une cohérence toute nouvelle à sa pensée politique et juridique, par exemple au sujet de l'indécision de Proudhon sur le droit naturel et sur le positivisme juridique, ou concernant la théorie fédérative proudhonienne, trop souvent considérée comme défailante. Les études kelséniennes sur le fédéralisme permettent de réhabiliter la théorie proudhonienne de la fédération, comme

une théorie cohérente et pertinente, car l'idéologie et les failles que la doctrine dominante lui prête généralement ne seraient précisément, si l'on suit Kelsen, qu'une vue idéologique de la doctrine. Un certain nombre d'études récentes sur le fédéralisme semblent aussi confirmer cette thèse.

## **Le juste, le Bien et l'anarchie. Une lecture de Proudhon au-delà du clivage entre libéraux et communautariens.**

Edouard Jourdain

Doctorant en Etudes politiques à l'EHESS

Le débat entre libéraux et communautariens, qui provient des Etats-Unis, s'est peu à peu imposé dans les débats en Europe pour bien souvent se réduire à une querelle d'oppositions binaires réductrices qui ignore de nombreuses traditions de pensée permettant pourtant de sortir des impasses conceptuelles mises en exergue dans ce débat. Nous faisons l'hypothèse que la théorie de Proudhon dépasse ce clivage qui distingue, schématiquement, la justice et les droits des individus d'un côté selon un raisonnement abstrait, de l'autre la morale et l'idée d'un Bien ancré dans les traditions de la communauté. La justice, chez Proudhon, nous permet à la fois de concevoir le droit et la morale dans un perspective qui n'est ni individualiste ni communautaire, requérant à la fois en tant que telle une certaine idée du bien commun davantage appuyée sur l'idée d'une morale ordinaire que sur une autorité transcendant l'individu, et sur une logique d'ordre idéo-réaliste qui ne se réduit pas à un procéduralisme « sans lest ni boussole ». Ce lien entre droit et morale est ce qui permet à Proudhon de poser les bases de ce qu'il appelle l' « anarchie positive ».

### **I/ Liberté et morale**

Rappelons tout d'abord à grand traits les termes du débat qui oppose les libéraux et les communautariens :

« Les communautariens d'aujourd'hui, comme les sceptiques ou les néo-aristotéliens, s'opposent tous à l'idée qu'il puisse exister des obligations morales abstraites qui s'imposeraient à l'individu indépendamment de ses désirs, de son histoire, de ses projets ou de la communauté, voir la culture à laquelle il appartient. En revanche les

contractualises kantien ou utilitaristes contemporains soulignent qu'aucune valeur morale ne peut être accordée en tant que telle au fait d'appartenir à une communauté ou à une tradition et que faire d'une telle appartenance la source de la moralité serait renoncer à l'universalité et l'impartialité »<sup>1</sup>.

Plus largement, ce clivage se retrouve dans l'opposition entre le juste et le bien, la procédure et la substance, ainsi qu'entre la déontologie et la téléologie.

Avec le libéralisme nous retrouvons notamment l'idée centrale qui consiste à postuler l'impossibilité de réaliser un quelconque idéal philosophique supposant une certaine conception de la vie bonne ou du bien commun qui supposerait inéluctablement un retour à la guerre des religions. Dès lors, chaque être collectif doit avoir la possibilité de protéger sa conception privée de la vie bonne, chose que le libéralisme nomme liberté individuelle, et qui s'accompagne d'une défiance généralisée des uns envers les autres comme on le voit dans l'œuvre de Hobbes (Hobbes parle des liens entre les hommes qui ne sont autres que des « amitiés mercantiles<sup>2</sup> »). En effet, chacun considérant sa liberté et sa conception de la vie bonne comme non négociables, se multiplient alors les interdits et les censures résultant du perpétuel rapport de force qui travaille la société, et dont le théâtre est devenu le tribunal (le problème étant notamment que les choix prétendument privés peuvent avoir des répercussions sur la vie commune, d'où la multiplication de conflits entre monades étendant leur empire à mesure de leur prétention à obtenir des droits censés protéger leurs intérêts). Cette liberté individuelle ne peut être garantie que par l'institution d'un pouvoir axiologiquement neutre, ou tout du moins censé l'être, permettant à tous de vivre dans une paix où chacun puisse vivre selon sa définition de la vie bonne. Le seul lien commun aux hommes devient le marché (capitaliste) qui est l'espace au

---

<sup>1</sup> Raynaud, P., Rials., S. (dir.), *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, PUF, 2003, p. 560.

<sup>2</sup> Cf. *De Cive*, partie 1, chapitre 1.

sein duquel les hommes peuvent agir selon leurs intérêts particuliers. Le droit procédural des libéraux ne peut ainsi être viable que grâce au marché qui demeure l'unique ressource philosophique capable de soutenir, de résoudre et de légitimer les divisions et les conflits résultant de la privatisation de la vie bonne. Cette double conviction, la nécessité des privatisations de la vie bonne et la possibilité d'un pouvoir axiologiquement neutre, renvoie à la fois au relativisme moral et culturel<sup>1</sup>, et au culte du positivisme, supposé fonder un discours sans sujet.

Dans la théorie libérale, les individus peuvent avoir une conception substantielle du bien en vertu du principe de neutralité. Seulement, un individu qui considère que le bien doit constituer un ensemble de fins partagées par tous,

« ne peut pas poursuivre le bien comme il le comprend dans un cadre libéral parce que sa conceptualisation des conceptions du bien nie la chose même que le libéralisme présuppose – que les conceptions du bien sont assumées de façon première par des sujets distincts »<sup>2</sup>.

Autrement dit, la métathéorie du bien conçue par cet individu ne peut se concrétiser à moins de rompre le cadre libéral au sein duquel il ne peut exister que des conceptions individuelles et non collectives du bien. Cela suppose que la théorie libérale n'est pas tant neutre que neutralisante. « La politique de la neutralité est menée dans un langage qui est, comme ses concurrents, non neutre ; ceux qui ne le parlent pas naturellement reçoivent, dans les sociétés libérales, parfois contre leur gré, un

---

<sup>1</sup> Comme a pu le souligner Jean-Claude Michéa (voir notamment *L'Empire du moindre mal : essai sur la civilisation libérale*, Paris, Climats, 2007, et *La double pensée. Retour sur la question libérale*, Paris, Champs-Flammarion, 2008) c'est ainsi que les radicalités post-modernes peuvent rejoindre les fondements philosophiques du libéralisme. Ainsi Chomsky pouvait dire à propos de Foucault : « Ce qui m'a frappé chez lui, c'est son amoralisme total. Je n'avais jamais rencontré quelqu'un qui manquât à ce point de moralité. » (Entretien avec James Miller du 16 janvier 1990.)

<sup>2</sup> Neal, P., « Une théorie libérale du bien ? » in Bertin, A., Da Silveira, P., Pourtois, H. (dir.), *Libéraux et communautariens*, Paris, PUF, 1997, p. 132.

traducteur. En dernière analyse, ce traducteur, c'est l'Etat.<sup>1</sup> » Hobbes pousse cette logique dans ses ultimes conséquences lorsqu'il déclare ennemi de l'Etat le fou, le saint et le rebelle qui sont autant d'individus dont les conceptions ne peuvent pas être traduites dans le langage de la métathéorie libérale.

Contre la théorie libérale de la justice, le communautarisme considère qu'il est tout simplement impossible de concevoir l'individu en-dehors de sa communauté dont les valeurs et les pratiques constituent son identité. Le moi est ainsi découvert et non pas choisi dans le sens où il est impossible de choisir ce qui n'est pas déjà donné. La question communautarienne ne porte donc pas tant sur la justice que sur l'identité du sujet qui lui permet de concevoir une vie bonne en se demandant « qui suis-je ? ». Contre la théorie libérale, la philosophie aristotélicienne des communautariens peut rejoindre celle de Proudhon lorsque celui-ci affirme que « L'homme est un animal sociable, le plus sociable de tous les animaux. Il ne peut se développer et vivre autrement qu'en société »<sup>2</sup>. C'est qu'« En dehors d'une communauté linguistique de pratiques partagées, il y aurait bien cette abstraction logique qu'est l'homo sapiens biologique, mais il n'y aurait pas d'êtres humains »<sup>3</sup>. Ce constat rend compte de l'évolution du droit dans l'histoire, ainsi pour Proudhon

« La loi part de l'hypothèse d'une commune ignorance ; elle statue d'après la donnée de l'opinion universelle, qui pose l'esclavage comme nécessaire, et ne reconnaît pas dans la raison des personnes un motif de le nier. Que si plus tard, avec le temps et l'expérience, la même opinion vient à changer sur le fait de la servitude ; s'il est reconnu qu'un tel régime est contraire à la raison et à l'humanité, destructif de la personne et nuisible à tous les intérêts ; en un mot si

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> Proudhon, P.-J., *De la justice dans la révolution et dans l'Eglise*, Paris, Garnier frères, 1858, tome 1, p. 66.

<sup>3</sup> Sullivan, *Reconstructing Public Philosophy*, Berkeley, University of California Press, p. 173.

l'idée sociale, en s'élevant, répudie la servitude, alors, que le législateur fasse son devoir »<sup>1</sup>.

Au contraire des libéraux qui affirment qu'une action rationnelle ne peut avoir lieu que si elle est réalisée en vertu de règles explicites et explicitées, Proudhon rejoint ici les communautariens qui avancent que

« des règles, aussi développées et détaillées qu'elles puissent être, ne s'appliquent pas d'elles-mêmes. Les normes et les idéaux exigent, dans des circonstances toujours nouvelles, des interprétations toujours renouvelées »<sup>2</sup>.

Cependant, pour les communautariens, la morale résulte uniquement de la communauté dans laquelle l'individu est inscrit : or si l'on suit ce raisonnement jusque dans ses derniers retranchements, dans une société libérale, la morale se réduit à une morale libérale. Ici le contextualisme se retourne contre les thèses communautariennes.

La philosophie morale de Proudhon recoupe ces deux conceptions communautarienne et libérale et à la fois les dépasse : l'individu n'est pas pour lui un être fictif que l'on peut séparer de la société et donc du milieu et de l'époque à laquelle il vit. L'apprentissage de la réciprocité et de la morale la plus élémentaire passe par une relation de face à face avec le donné, que ce soit par exemple nos voisins ou les membres de notre famille, qui n'est pas une affaire de choix. C'est tout d'abord ce rapport à l'autre comme proche qui constitue une condition d'accès à l'universel. D'autre part, si nous pouvons concevoir que nous ne pouvons choisir ce qui n'est pas donné, ce n'est pas pour autant que nous ne pouvons pas choisir les modalités de rapport avec ce donné présent ou à venir. D'où notamment les fonctions fondamentales à la fois de l'imagination et de la science qui sont

---

<sup>1</sup> Proudhon, P.-J., *De la justice dans la révolution et dans l'Eglise*, tome 2, *op.cit.*, p. 454.

<sup>2</sup> Taylor, « Le juste et le bien », *Revue de métaphysique et de morale*, 93/1, p. 42.



susceptibles de faire émerger du réel un monde supplémentaire. Monde pouvant être évalué, jugé, à la fois en tant que tel et dans ses modalités d'émergence, selon des règles, des principes, autrement dit selon la Justice. Car Proudhon affirme aussi l'universalité de la nature humaine et de la Justice : par l'intersubjectivité des êtres collectifs se forment des séries singulières, expressions d'un « en-commun », ces séries constituant un faisceau au sein de la série universelle qu'est la Justice.

En abordant la question morale, Proudhon nous avertit qu'elle « est la plus grave de toute et la plus sublime »<sup>1</sup>. La morale ne se réduit pas à la sociologie, à l'économie, à l'hygiène, encore moins à la théologie, car la conscience est déjà en possession de ses critères. Chaque homme a un point de vue particulier constitutif d'une totalité pluraliste qui réside en lui, la morale subjective telle que Proudhon l'entend ne relève donc pas d'un relativisme absolu. Tout ne se vaut pas : la morale est constitutive de la Justice qui est une réalité objective se dévoilant en raison de la multiplication des rapports des subjectivités. La société influe certes sur les jugements que porte l'individu, mais la Justice est déjà préconstituée dans le cœur de l'homme et n'attend qu'à s'exercer. Par l'intersubjectivité qui considère qu'autrui est « un autre moi pensant », Proudhon échappe notamment à l'idéalisme kantien qui envisage le droit exclusivement à partir de l'individu. Ainsi, la philosophie de Proudhon nous permet de dépasser le clivage entre la *Sittlichkeit* hegelienne, qui se rapporte aux obligations morales se fondant sur les coutumes et les mœurs de la communauté, et la *Moralität* kantienne liée aux obligations catégoriques d'un individu autonome et rationnel.

Soulignons aussi chez Proudhon sa conception de la liberté qui nous permet de trancher le débat entre libéraux et communautariens en concevant plus justement la relation entre

---

<sup>1</sup> Proudhon, P.-J., *De la Justice dans la révolution et dans l'Église*, tome 3, *op.cit.*, p. 398.

individu et société. En témoigne tout d'abord ce passage qui sonne comme une objection adressée aux libéraux :

« La liberté, dites-vous, est la puissance qui se manifeste dans l'homme à mesure qu'il se débarrasse des obstacles qui entravaient sa puissance. Or, pour que l'homme se débarrasse, il faut déjà de la puissance »<sup>1</sup>.

C'est que, comme nous avons déjà pu en avoir un aperçu, la liberté ne peut se concevoir sans la société dans laquelle l'homme naît. Nous retrouvons ici le Proudhon sociologue qui conçoit le concept de force collective : en effet,

« (...) il est de l'essence de toute collectivité que sa résultante diffère en qualité de chacun des éléments dont le groupe se compose, et surpasse en puissance leur somme : la fonction de la liberté consistera donc à porter le sujet au-delà de toutes les manifestations, appétences et lois, tant de la matière que de la vie et de l'esprit ; de lui donner un caractère pour ainsi dire sur-nature, et qui distinguera par excellence l'humanité »<sup>2</sup>.

Proudhon distingue ainsi la liberté simple, qui est la liberté de l'individu dans le libéralisme et la liberté de la communauté chez les communautariens, de la liberté composée qui implique la libre association et l'équilibre des forces; mais surtout elle exprime le principe de sociabilité cher à Proudhon selon lequel la liberté des uns ne trouve pas une limite dans celle des autres, mais au contraire un auxiliaire, de telle sorte que individu et société sont interdépendants, l'un étant indispensable à la réalisation de l'autre.

« La liberté est de deux sortes : simple, c'est celle du barbare, du civilisé même qui 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

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, tome 2, p. 493.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 518.

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 dans la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1793, mais un auxiliaire, l'homme le plus libre est celui qui a le plus de relations avec ses semblables. Ces deux manières de concevoir la liberté s'excluant l'une l'autre, il en résulte que la liberté du sauvage ne peut pas être rationnellement et justement revendiquée par l'homme vivant en société : il faut choisir »<sup>1</sup>.

Ainsi la liberté se développe et croît, comme la force, par l'union. Tout groupe est la résultante de cette liberté (composée) et toute liberté est la résultante du groupe : la cause première est absente de cette relation, c'est l'action (rapport) qui permet l'accomplissement de ce cycle. On retrouve ici le concept clé chez Proudhon d'« être collectif » qui est à la fois un composé de puissances, cherchant l'unité à l'extérieur (composition avec d'autres êtres collectifs suivant un « en commun »), et une singularité qui se tourne vers la pluralité du dehors pour s'enrichir et développer sa puissance grâce à l'apport de la multiplicité des forces rencontrées. La sociabilité est donc autant l'affirmation du *moi* que du *groupe* qui sont, au fond, identiques: « L'essence étant identique et une pour tous les hommes, chacun de nous se sent tout à la fois comme personne et comme collectivité.<sup>2</sup> » Là encore Proudhon nous permet de dépasser l'opposition entre l'individu auquel les libéraux accordent une priorité ontologique et la collectivité à laquelle les communautariens accordent une telle priorité. Sans doute est-ce la justice qui nous permet d'explicitier plus complètement la possibilité de ce dépassement.

---

<sup>1</sup> *Id.*, *Confessions d'un révolutionnaire*, Paris, Tops/Trinquier, 1997 (1848), p. 203.

<sup>2</sup> Proudhon, P.-J., *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, tome 1, *op.cit.*, p. 173.

## II / Justice et morale

Pour Proudhon en effet,

« (...) la Justice, comme instinct de sociabilité, pré-existe au libre-arbitre ; (...) ainsi l'idée du monde préexiste au libre-arbitre », mais c'est par la liberté que l'homme « s'excite lui-même à bien faire ; elle est cette grâce que la théologie place, avec la Justice et le libre-arbitre, dans l'Être divin, et qui donne l'attrait à la Justice et à ses œuvres »<sup>1</sup>.

Ce n'est donc pas la communauté qui préexiste à la liberté, et la liberté ne se suffit pas à elle-même : en effet

« Les œuvres même de la liberté, en tant qu'on les séparerait de l'œuvre pivotale pour laquelle elles sont données, à savoir la Justice, seraient également de nulle valeur ; considérées comme fin elles sont mauvaises »<sup>2</sup>.

C'est pourquoi « la liberté ne crée pas les idées et les choses, elle les fait autres, elle ne les supplée ni ne les devance, elle les prend pour matériaux »<sup>3</sup>. Ici la théorie de la liberté de Proudhon conduit à la fois à une critique de la liberté négative et à une critique de l'intérêt comme motivation de constitution de contrat social, ce qui le conduit notamment à une critique de Kant et de Hobbes. La liberté libérale, qui suppose la liberté de faire tout ce qui n'est pas interdit par la loi, n'offre aucunement la possibilité pour l'individu de devenir réellement autonome dans le sens notamment où elle ne prend pas en compte la notion d'aliénation, que ce soit par exemple par rapport à la marchandise, à la drogue, etc. Un comportement qui ne nuit pas à autrui peut être justifié, mais pour autant cette liberté ne permet pas de concevoir une société véritablement autonome et désaliénée. C'est dans cette

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, tome 2, p. 519.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 527.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 518.

perspective, nous semble-t-il, que l'on peut entendre la critique qu'il adresse à Kant :

« Kant s'efforce de construire la morale, comme la géométrie et la logique, sur une conception a priori en dehors de tout empirisme, et ne réussit pas. Son principe fondamental, le commandement absolu, ou impératif catégorique, de la Justice, est un fait d'expérience, dont sa métaphysique est impuissante à donner l'interprétation. Le Droit, dit-il, est l'accord de ma liberté avec la liberté de tous. De là sa maxime imitée de Wolf : *Agis en toute chose de manière que ton action puisse être prise pour règle générale*. Le moindre défaut de ces propositions de Kant est qu'au lieu de définir la justice, elles en posent le problème. Comment obtenir cet accord des libertés ? En vertu de quel principe ? D'où puis-je savoir que mon action peut ou non servir de règle générale ? Et que m'importe qu'elle en serve ? Que me fait cette abstraction ? »<sup>1</sup>.

De manière générale, considérer la liberté de choix comme valeur intrinsèque suppose qu'une remise en cause perpétuelle de ce que l'on est, de nos engagements et de nos relations, possède une valeur normative alors que précisément ceux-ci constituent l'épaisseur sociale à partir de laquelle la morale est concevable. D'autre part, agir ou choisir librement ne donne aucune indication sur la finalité de ces actions. La liberté d'écrire un livre par exemple n'a pas de valeur en soi mais dans la mesure où ce qui est écrit vaut la peine d'être lu. Enfin, baser le principe moral sur la seule autodétermination du sujet en réduisant toute finalité à ses choix réduirait la politique à un nihilisme basé sur les seuls rapports de force<sup>2</sup>. C'est ce que nous retrouvons dans la logique philosophique de Hobbes : comme l'a écrit Proudhon

« (...) l'homme n'est point seulement convié à l'état social et juridique par un simple calcul d'intérêt ou de nécessité, comme le dit Hobbes ; le motif d'intérêt eût été impuissant par lui-même à maintenir l'état social. Chacun voulant bien de la paix tant qu'elle lui

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>2</sup> Cf. Mac Intyre, A., *After Virtue. A study in Moral Theory*, Londres, Duckworth, 1981.

est utile, mais la repoussant et déchirant le pacte dès qu'il la juge défavorable à son égoïsme, la multitude humaine aurait vécu dans un état de dissolution perpétuelle »<sup>1</sup>.

Cet état de dissolution, qui n'est pas total grâce à la résistance de la morale ordinaire, à ce sens de la justice « spontanément éprouvé », est caractéristique de nos sociétés libérales dans lesquelles l'inflation de la politique des droits résulte de la maximisation des intérêts privés ou communautaires, fut-ce au détriment des autres. Cette inflation se réalise dans un horizon qui est toujours celui de la liberté négative, autrement dit celui de la négation de la responsabilité politique. L'individu libéral est ainsi paradoxalement fondamentalement délié en tant que figure abstraite, mais aussi foncièrement encastré dans la logique étatique renforcée par son attitude de sujet hystérique au sens lacanien du terme. Autrement dit l'individu libéral ne veut rien devoir à la société incarnée pour lui par l'Etat mais réclame tout d'elle, tout du moins juridiquement. Cette situation est liée à la fois à la perte du sens de la chose publique et de la morale ordinaire, situation que nous retrouvons décrite chez Proudhon qui lui-même cite Tacite écrivant à l'occasion de la loi *Papia Poppoea*, rendue par Auguste contre les célibataires :

« (...) quand l'égalité commença à disparaître, qu'à la place du sentiment des mœurs et du respect des institutions- *pro modestia ac pudore*- l'ambition et la violence marchèrent à découvert; alors commencèrent les oppressions de toutes sortes, et à leur suite la tyrannie des lois. Quand on fut las des princes, on se livra aux faiseurs de loi. Elles furent d'abord simples comme il convenait à des natures simples: telles furent celles de Minos, de Lycurgue, de Solon, de Numa. Avec le temps, la faculté de légiférer devint un autre moyen de discorde et de trouble : on ne se contenta pas de statuer sur les choses d'intérêt commun ; l'inquisition atteignit jusqu'à la vie privée, et la corruption de la République fut marquée chaque année

---

<sup>1</sup> Proudhon, P.-J., *La guerre et la paix*, tome 1, Paris, E. Dantu, 1861, p. 186.

par la multitude des décrets. Autant on avait souffert du déluge des crimes, autant on souffrait maintenant de l'avalanche des lois »<sup>1</sup>.

Pour éviter cette forme de décadence, que Proudhon concevait au même titre que la possibilité de progrès, « une force de cohésion est ici indispensable ; cette force, nous la trouvons dans le principe de justice, qui, plus puissant sur les cœurs, à la longue, que l'intérêt et la nécessité, pousse l'homme à l'association, fait et maintient les Etats »<sup>2</sup>. En effet, la justice énonce un fait, à « savoir que, s'il n'y a pas toujours et nécessairement communauté d'intérêts entre les hommes, il y a toujours et essentiellement solidarité de dignité, chose supérieure à l'intérêt »<sup>3</sup>.

Or, nous pensons ici que nous pouvons retrouver chez Proudhon une certaine conception du bien commun qui se distingue tout à la fois des conceptions anciennes du Bien commun (entendu dans son sens grec ou médiéval) que de la prétendue neutralité axiologique libérale. Ce n'est d'ailleurs sans doute pas un hasard si Proudhon, dans son premier mémoire sur la propriété, préfère se réclamer républicain (pour la *Res Publica*, la chose publique) que démocrate. Cette conception du bien commun nous semble t-il s'articule à partir de la justice, rompant ainsi la dichotomie mise en exergue par les libéraux et les communautariens. Selon Proudhon,

« (...) la justice ne se réduit pas à la simple notion d'un rapport déclaré par la raison pure comme nécessaire à l'ordre social ; mais (...) elle est aussi le produit d'une faculté ou fonction qui a pour objet de réaliser ce rapport, et qui entre en jeu aussitôt que l'homme se trouve en présence de l'homme »<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> *Id.*, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, tome 1, *op.cit.*, p. 124-125.

<sup>2</sup> *Id.*, *La guerre et la paix*, tome 1, *op.cit.*, p. 186.

<sup>3</sup> *Id.*, *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*, tome I, *op.cit.*, p. 184.

<sup>4</sup> *Id.*, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, tome III, *op.cit.*, p. 342-343.

Ainsi la justice n'est pas un absolu en soi mais elle demeure l'objet d'une certitude qui ne peut se réduire au produit d'une simple subjectivité : « (...) il est clair que la justice, que je prends pour base de ma philosophie, n'est point l'absolu, bien qu'elle soit pour moi d'une réalité et d'une certitude absolues »<sup>1</sup>. Nous pouvons nous sembler t-il dégager au moins deux lois qui la définissent et qui ne peuvent être l'objet d'aucune transaction ni d'aucun « éclectisme » comme pouvait dire Proudhon. La première concerne essentiellement les personnes : la Justice « est le respect, spontanément éprouvé et réciproquement garanti, de la dignité humaine, en quelque personne et dans quelque circonstance qu'elle se trouve compromise et à quelque risque que nous expose sa défense »<sup>2</sup>.

Nous noterons ici que le respect de la dignité est spontanément éprouvé, renvoyant ainsi à une morale ordinaire qu'Orwell qualifiait de « Common decency », qu'il doit parfois mobiliser le courage (Proudhon rejoint ici le républicanisme civique qui insiste sur les nécessités de la vertu) et faire l'objet de garanties, ce qui nous amène à la seconde définition de la justice dont les implications sont plus générales (notamment en matières politique et économique) :

« (...) La Justice, en soi, est la balance des antinomies, c'est-à-dire la réduction à l'équilibre des forces en lutte, l'équation, en un mot, de leurs prétentions respectives. C'est pour cela que je n'ai point pris pour devise la liberté, qui est une force indéfinie, absorbante, qu'on peut écraser mais non pas convaincre ; j'ai mis au-dessus d'elle *la Justice, qui juge, règle et distribue*. La liberté est la force de la collectivité souveraine ; la Justice est sa loi »<sup>3</sup>.

Tous les hommes ont nécessairement des mœurs, or l'enjeu d'une science des mœurs permettant la réalisation de la justice consiste à considérer le rapport des mœurs entre le sujet et la

---

<sup>1</sup> *Id.*, *La Pornocratie*, Paris, éditions Lacroix, 1875, p. 388.

<sup>2</sup> *Id.*, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, tome I, *op.cit.*, p. 182-183.

<sup>3</sup> *Id.*, *Correspondance*, XXI, Paris, Lacroix, 1875, p. 308.



société. La seule façon d'y parvenir est de considérer les mœurs dans le sujet à la fois comme réalité et idée :

« réalité, puisqu'elles ne sont autre chose que le sujet même considéré dans la généralité de son essence et dans l'exercice de ses facultés ; idée ou rapport puisqu'elles résultent de la communion du sujet avec la nature et les autres êtres »<sup>1</sup>.

Or la justice, « qui est le nom générique donné aux mœurs du sujet constitué en société »<sup>2</sup> doit être à la fois réalité et idée pour avoir la consistance permettant à l'homme de connaître une augmentation de sa dignité par le biais de la société. La justice est ainsi cette force qui permet le développement conjoint des êtres individuels et collectifs. En effet chacun pense, raisonne par lui-même et argumente pour défendre sa position personnelle, tout en participant à un dialogue où la réception de nouveaux points de vue enrichit et transforme les subjectivités de chacun. Ainsi chaque membre social a

« pour ainsi dire, deux esprits et deux langages, un esprit d'intérêt, de spéculation et de justice propre, et un esprit d'intérêt général, de philosophie synthétique, et de justice universelle... Une langue pour nos idées particulières et une langue pour nos idées générales »<sup>3</sup>.

Cette combinaison du particulier et du général, du singulier et de l'universel, renvoie dos à dos les conceptions libérales et communautariennes comme l'a bien remarqué Mac Intyre lorsqu'il examine leur rapport à la patrie :

« Tandis que le moraliste libéral se montre capable de démontrer que le patriotisme constitue une source permanente de dangers, en ce qu'il donne à notre attachement à la nation la priorité sur notre

---

<sup>1</sup> *Id.*, *De la justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, tome 1, *op.cit.*, p. 72.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>3</sup> *Id.*, *Cours d'économie politique*, cité par Chambost, A.-S., *Proudhon et la norme*, Rennes, PUR, 2004, p. 248.

attachement à une critique rationnelle, le moraliste qui défend le patriotisme se montre capable de démontrer que la morale libérale constitue une source permanente de danger, dans la mesure où le criticisme moral, auquel elle invite fragilise nos liens sociaux et moraux. Et chacun des partis en présence a, en fait, raison »<sup>1</sup>.

Et, pourrions nous ajouter à l'argument de Mac Intyre, chacun des partis a tort, car ici la morale, pour dépasser ce type d'impasse, doit rencontrer la question politique. En effet si même avec les meilleures institutions du monde il ne peut y avoir de société juste et autonome sans individus moraux, l'inverse est aussi vrai : une société d'anges peut se transformer en une armée du diable avec de mauvaises institutions. C'est ce que Proudhon sous-entend lorsqu'il écrit dans ses *Confessions d'un révolutionnaire* : « Mettez un Saint Vincent de Paul au pouvoir, il y sera Guizot ou Talleyrand ». Si la nationalité, dès lors qu'on l'identifie à l'État, est une chimère, elle peut néanmoins retrouver une dimension réelle grâce à l'institution d'une nouvelle forme d'organisation sociale qui lui rendra pour ainsi dire justice :

« J'ai méconnu, selon M.Morin, l'idée moderne de nationalité. Mais ce qu'il appelle avec tant d'autres nationalité, est le produit de la politique bien plus que de la nature : or, la Politique ayant été jusqu'à ce jour aussi fautive que les gouvernements dont elle est le verbe, quelle valeur puis-je accorder aux nationalités, sorties de ses mains ? Elles n'ont même pas le mérite du fait accompli, puisque l'institution qui leur a donné naissance étant précaire, les soi-disant nationalités, œuvre d'un vain empirisme, sont aussi précaires qu'elles naissent et disparaissent avec elle ».

Au contraire dans le fédéralisme intégral et libertaire,

« les influences de race et de climat reprenant leur empire, des différences se feraient peu à peu remarquer dans l'interprétation des lois, puis dans le texte; des coutumes locales acquerraient autorité législative, tant et si bien que les États seraient conduits à ajouter à

---

<sup>1</sup> Mac Intyre, A., « Le patriotisme est-il une vertu ? » in *Libéraux et communautariens, op.cit.*, p. 307.

leurs prérogatives celle de la législature même. Alors vous verriez les nationalités, dont la fusion, plus ou moins arbitraire et violente, compose la France actuelle, reparaître dans leur pureté naïve et leur développement original, fort différentes de la figure de fantaisie que vous saluez aujourd'hui »<sup>1</sup>.

Ainsi vient s'adosser en contrefort d'une philosophie morale, une philosophie politique, les deux se soutenant l'une l'autre. Philosophie politique qui n'est autre que cette anarchie positive dont parle Proudhon, où la liberté et l'égalité ne s'opposent pas mais sont nécessairement solidaires, que ce soit politiquement ou économiquement.

Pour reprendre un mot de Michael Walzer, nous pourrions dire qu'« Un jour peut-être, de même qu'on est passé des culottes aristocratiques au pantalon plébéien, on assistera à une transformation plus radicale, qui rendra le libéralisme et sa critique tous deux hors de propos.<sup>2</sup> » Les intuitions de Proudhon nous semblent avoir posé les jalons d'une telle transformation et ne demandent qu'à être développées.

Nous voudrions terminer ici avec cette réflexion de Proudhon sur l'immortalité, qui ne nous éloigne pas de notre sujet tant elle est liée à la philosophie morale, mais qui reste pourtant étrangère au débat entre libéraux et communautariens, signe sans doute de l'insuffisance de leurs théories :

« Servir son pays et l'Humanité, sauver la vie à un homme, produire une bonne action, réparer une injustice, se relever du crime par les confessions et les larmes : Tout cela est engendrer ; c'est se reproduire dans la vie sociale, comme devenir père est se reproduire dans la vie organique ; je dirais presque, s'il m'étais permis de parler cette langue, c'est se rendre participant de la Divinité.[...] Voilà ce qu'est la mort : acte d'amour final de la créature parvenue à la

---

<sup>1</sup> Proudhon P.-J., *Du principe fédératif*, Paris, Rivière, 1959 (1863), p. 243.

<sup>2</sup> Walzer, M., « La critique communautarienne du libéralisme » in *Libéraux et communautariens*, *op.cit.*, p. 312.

plénitude de l'existence physique, intellectuelle et morale, et rendant son âme dans un paternel baiser »<sup>1</sup>.

L'homme peut donc être satisfait de sa vie lorsqu'il a rempli trois conditions principales: il faut tout d'abord, grâce à l'amour et à la famille, qu'il se reproduise, c'est la transmission charnelle (qui n'est autre qu'une « extension » de son être), il faut ensuite que, par le travail, il perpétue son être par son action sur la nature (avec laquelle il doit s'unir progressivement en découvrant ses lois), enfin il doit autant que possible contribuer au progrès de l'humanité en participant à la vie de la société et contribuer à l'avènement de la justice.

---

<sup>1</sup> Proudhon, P.-J., *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, tome 2, *op.cit.*, p. 129.

## Le droit mutuel selon Proudhon

Alexis Dabin

### Introduction

J'aborde la philosophie de Proudhon à partir de ce qui me paraît être les deux principes essentiels de sa pensée : la Justice et la mutualité. A mon sens, ces deux concepts constituent la grille de lecture de l'ensemble de son œuvre. Proudhon envisage autant les relations interpersonnelles, les rapports économiques ou encore les rapports politiques à travers le prisme de ces deux principes. Ils lui permettent de s'orienter dans les méandres des questions sociales et de donner des réponses concrètes aux multiples problèmes qui traversent la société.

Dans cet exposé, je vais tâcher de montrer comment ces deux principes, intrinsèquement liés, permettent également de comprendre son approche des questions juridiques. En suivant cette perspective, il est possible de comprendre la philosophie de Proudhon comme une philosophie du droit. La propriété, les « contradictions » de l'économie, la place et le rôle de l'État dans la société, sont autant de problèmes que Proudhon conçoit comme relevant du droit. Ces questions concernent en effet les règles et les institutions que les hommes se donnent pour organiser leurs relations et leur vie en commun. Or, selon Proudhon, le droit en vigueur à son époque ne suffit pas à résoudre les problèmes traversant la société, en particulier dans le domaine économique. Face à des questions aussi vitales, le droit demeure muet : il ne fournit ni règles, ni moyens d'action. Pire, par la logique qui lui est propre, il tend à perpétuer un système économique et social inique. Pour affronter ces injustices, Proudhon estime nécessaire de poser les bases de ce qu'il nomme un « droit nouveau » qu'on peut également, il me semble, appeler « droit mutuel ». Ce droit se distingue, dans sa logique et dans son esprit, de ce que Proudhon désigne alors comme « l'ancien droit », qu'il est voué à remplacer.

Proudhon voit les prémices de ce droit nouveau dans l'organisation spontanée du mouvement ouvrier dont l'idée essentielle se résume dans le principe de mutualité. Le droit mutuel se développe en effet d'ores et déjà dans cette auto-organisation du mouvement ouvrier. La philosophie du droit de Proudhon peut ainsi se comprendre comme une tentative de définition des éléments constitutifs de ce droit mutuel en émergence dont je chercherai ici à dégager ses principes et ses valeurs fondateurs, ainsi que ses modes de formulation et moyens pratiques de mise en œuvre.

## **1. La Révolution française**

La Révolution française constitue une étape charnière dans l'histoire du droit. Dans l'Ancien Régime, la société était organisée hiérarchiquement ; les hommes étaient considérés comme foncièrement inégaux. Proudhon affirme qu'avec la Révolution française, « l'esprit des mœurs et des lois [change] 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 »<sup>1</sup>. Selon lui, avec la proclamation en 1789 des principes de liberté et d'égalité des droits, l'ordre social est virtuellement transformé.

Mais, si la Révolution a formellement aboli l'ancien ordre social et posé les principes d'une nouvelle organisation de la société, les révolutionnaires n'ont pas pu en déduire toutes les conséquences pratiques. Ils ne sont pas parvenus à dégager les règles concrètes d'organisation de la société garantissant à tous la liberté et l'égalité des droits. Le droit n'a pas été réformé dans toutes ses branches en fonction des principes nouvellement proclamés. Comme cette réforme n'a pas été totalement accomplie, la société du XIX<sup>ème</sup> siècle demeure, pour une large part, soumise aux règles de l'ancien ordre juridique. L'arbitraire

---

<sup>1</sup> Proudhon, P.-J., *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, Paris, Rivière, 1934, T. II, p. 65.

des normes, le système des privilèges et les inégalités sociales que l'on espérait avoir abolies, perdurent, de manière plus virulente encore, que sous l'Ancien Régime.

La philosophie de Proudhon entend donner le vrai et complet développement des principes et des valeurs de 1789. Il entend en montrer toute la portée et en tirer toutes les conséquences, tant au plan des idées et de la morale, qu'au niveau des règles et des institutions régissant la société. En effet, selon Proudhon, les principes posés en 1789 renferment la réponse à toutes les questions économiques et sociales. Dorénavant, elles « peuvent, quand on voudra, recevoir leur solution »<sup>1</sup>. L'étude de ces questions tranchée « jusqu'ici, dit-il, par le sabre du despotisme, la lance du noble et le glaive de l'Église, va s'élaborer en équations rigoureuses »<sup>2</sup>. L'ordre économique et social a en effet trouvé sa loi : l'égalité. C'est dans cette optique que Proudhon présentera son œuvre majeure *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église* comme un « simple commentaire » de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen.

Dans cet ouvrage, Proudhon veut prouver que la « Justice » constitue le principe fondamental de la Révolution française et la base à partir de laquelle élaborer le droit nouveau. Il donne une signification nouvelle à la Justice, en la définissant comme le respect égal et réciproque de la dignité humaine. Selon lui, la dignité de l'homme réside précisément dans sa liberté. La Justice doit donc se comprendre comme une exigence inconditionnelle de respect de la liberté de chacun et une exigence d'égalité et de réciprocité dans les relations.

Avant 1789, la Justice n'a été comprise que dans l'interprétation qu'en donnait le christianisme. Si elle était encouragée, elle se réduisait finalement à de la charité. La Justice était seconde. Elle n'était qu'une sorte de formule de bienfaisance permettant de suppléer les lacunes et les injustices du droit en vigueur. Avec la Révolution française, la Justice change de sens.

---

<sup>1</sup> *Id.*

<sup>2</sup> *Id.*

Elle s'affirme comme immanente à l'homme et comme la loi de son existence sociale. Elle devient une véritable obligation juridique, un précepte de droit. Justice et droit, depuis la Révolution, se définissent l'une en fonction de l'autre. Le droit doit désormais avoir pour rôle de formuler et de garantir, dans toutes les formes de relations sociales, ce respect mutuel des libertés. Par ailleurs, la conscience, que Proudhon conçoit comme le foyer de la Justice, constitue dorénavant le véritable fondement du droit.

## **2. Régime de droit divin et régime de droit humain**

Proudhon parle d'un « régime de droit humain » pour caractériser l'ordre juridique nouveau instauré par la Révolution française. Il l'oppose au « régime de droit divin » qui gouvernait la société de l'Ancien régime et qui, en dépit de la Révolution française, se perpétue au XIX<sup>ème</sup> siècle. Dans l'antagonisme entre ces deux régimes juridiques, Proudhon oppose en fait deux principes constitutifs de l'ordre social et donc deux sources du droit : l'autorité et la liberté. Dans un régime de droit divin, les règles du droit - et donc toutes les normes d'organisation de la vie sociale - ont leur fondement dans l'autorité, que celle-ci renvoie à une quelconque divinité ou qu'elle s'incarne dans un État qui les impose aux personnes et aux groupes. Dans un régime de droit humain, au contraire, le droit trouve son fondement dans la liberté elle-même. Dans ce cas, l'homme s'affirme comme son propre législateur. En tant qu'être libre en effet, il ne s'estime obligé d'obéir à une règle que dans la mesure où celle-ci a été reconnue par sa raison et par sa conscience. Il n'est lié que par les règles auxquelles il a lui-même librement consenti, de telle sorte que, en les observant, il ne fait au fond qu'obéir à sa propre volonté. La légitimité du droit repose alors sur l'accord des libertés et sur leur consentement réciproque.

Proudhon entend de la sorte opérer un renversement complet quant à la manière de comprendre le droit. Il n'est plus dorénavant, suivant une expression chère à Proudhon, la



« dominante » des libertés, mais la « résultante » des choix et des institutions que les hommes ont eux-mêmes créées. L'organisation sociale, selon lui, doit être le fruit de l'initiative des hommes eux-mêmes, des combinaisons et des modes pratiques d'organisation qu'ils se donnent pour régler leurs rapports, sortir de leurs conflits, se répartir les richesses produites collectivement et résoudre les problèmes qui se présentent à eux. Le droit doit ainsi être véritablement institué par les personnes et par les groupes eux-mêmes et il a pour fonction de leur faciliter et de leur garantir le plein exercice de leur liberté.

### **3. La loi et le contrat**

Dans cette opposition entre régime d'autorité et régime de liberté, droit divin et droit humain, Proudhon met en avant l'idée de contrat comme moyen de formuler et de garantir le droit ainsi compris. Il l'oppose alors à la notion de loi positive, édictée par l'État qui incarne le principe d'autorité. Si le contrat suppose que les contractants soient leurs propres législateurs, la loi, au contraire, est faite sans la participation des sujets qui sont censés lui obéir. Elle s'impose à eux. Dans un contrat, les obligations juridiques résultent directement de l'accord des volontés et de leur engagement réciproque. Le contrat est donc, selon Proudhon, destiné à se substituer à la loi comme mode d'expression du droit. A terme, il est appelé à régir l'ensemble des rapports sociaux, depuis les relations économiques jusqu'à la constitution de l'État lui-même, dont la base serait le contrat de fédération.

Il me semble qu'il convient ici de bien préciser le sens que Proudhon donne au terme « contrat » comme instrument d'expression du droit. Il lui donne en effet une signification singulière qui le différencie radicalement du contrat tel qu'il est compris actuellement. Les juristes, en effet, posent au fondement du contrat le principe de l'autonomie de la volonté. Ce principe signifie que les contractants peuvent déterminer comme ils l'entendent les règles qui régissent leur contrat, pour autant que celles-ci respectent les lois en vigueur. Les règles édictées dans un

contrat peuvent donc n'avoir aucun rapport avec la Justice telle que Proudhon la conçoit. Dans un contrat de bail, par exemple, le prix du loyer peut ainsi s'avérer être exorbitant pour le locataire. Proudhon dénoncera dans le même esprit le fait que, dans le contrat de travail, le salaire versé au travailleur ne correspond pas aux richesses qu'il a produites et qui profitent exclusivement au patron qui l'emploie. Proudhon s'oppose fermement à cette conception de l'autonomie de la volonté défendue par les juristes. Selon lui, le contrat doit nécessairement répondre aux strictes exigences d'égalité et de réciprocité, pour être valide et obliger les libertés.

Toute la philosophie de Proudhon est orientée par la conviction que, dans tous les types de relations, il est possible de parvenir à une détermination objective, « mathématique » dira-t-il même, de la Justice. Celle-ci consiste alors en ce que les contractants se donnent et se rendent autant que ce qu'ils ont eux-mêmes donné et reçu. Les engagements et les prestations des uns et des autres doivent ainsi s'équivaloir. C'est le principe égalitaire du donnant, donnant.

Proudhon affirme, dans cet esprit, l'existence dans le domaine économique d'un « juste prix », déterminé à partir du prix de revient des produits et services échangés. Ce « juste prix » doit permettre d'égaliser les relations d'échange et assurer de la sorte un respect réciproque des personnes en relation. De même, dans une relation de crédit, grâce à la création d'une banque de crédit mutuel, la Justice consiste à restituer au prêteur la somme empruntée ni plus ni moins, sans exiger d'intérêt.

Le contrat a donc pour fonction de formuler et de garantir cette double exigence d'égalité et de réciprocité dans les relations. Toute la gageure de la philosophie de Proudhon est de démontrer la possibilité de dégager et de mettre en œuvre cette Justice dans tous les cas de figures, sans, pour autant, tomber dans une nouvelle forme de dogmatisme.

#### **4. L'inadéquation du droit en vigueur aux questions économiques et sociales**

En fait, Proudhon cherche à dissocier le droit et l'État. Pour la grande majorité des juristes, le droit s'identifie à l'État qui en constitue, sinon la source exclusive - on peut songer à la coutume - du moins le garant ultime. Proudhon s'efforce de tracer le cadre de production et de compréhension d'un droit qui réponde à la fois aux exigences de liberté et de Justice. A cette fin, il lui paraît nécessaire de se défaire de cette assimilation systématique entre droit et État.

Mais l'opposition de Proudhon au droit étatique ne tient pas seulement à son aversion pour l'autorité. Ses raisons sont aussi d'ordre pragmatique. Selon lui, le droit étatique est, de fait, incapable de réaliser la Justice et de mettre en œuvre les principes de la Révolution française. Ces principes apparaissent alors comme de simples mots, des hypocrisies, sans portée pratique. Ainsi, par exemple, l'affirmation du principe de l'égalité des droits paraît futile lorsque se posent les questions de la misère ouvrière et des inégalités sociales. Nul gouvernement ne peut répondre pleinement et de manière satisfaisante à ces situations intolérables et imposer une authentique égalisation des conditions et des fortunes. Non seulement, placer l'espoir d'une justice sociale dans l'autorité d'un État se révèle chimérique mais, surtout, cela conduirait fatalement à sacrifier la liberté, au nom des idéaux d'égalité. Il n'est pas question, pour Proudhon, de dépouiller de force les classes possédantes de leurs richesses. La réalisation de la Justice sociale nécessite la recherche d'autres voies et d'autres moyens que ceux offerts par l'autorité de l'État. L'égalité sociale et la liberté ne pourront résulter, selon Proudhon, que de l'organisation autonome des travailleurs, des garanties qu'ils s'accordent réciproquement et des transactions qu'ils concluent entre eux.

Les questions économiques et sociales apparaissent insolubles lorsqu'elles sont envisagées dans une logique étatique, captives de ce que Proudhon nomme « le préjugé

gouvernemental ». Et, de fait, dans le cadre de pensée offert par le droit étatique, elles le sont. Le droit étatique se montre incapable de définir les principes économiques fondamentaux permettant de régler ces problèmes. Au fond, Proudhon reproche moins au droit étatique ses contradictions avec les principes de 1789 et ceux de la Justice, que ses manquements et ses silences sur les questions économiques et sociales ; manquements et silences qui sont précisément consécutifs à cette logique d'autorité qui anime le droit étatique. Proudhon constate ainsi que

« dans l'état actuel de la société, le commerce, le crédit, les assurances, sont livrés à la plus complète anarchie, sans direction, sans renseignements, sans points de repère, sans principe »<sup>1</sup>.

« Sur les choses les plus importantes de l'économie sociale, nous sommes encore [des] sauvages »<sup>2</sup>.

Nulla règle de droit ne fournit les principes suivant lesquels organiser les relations économiques. L'arbitraire et la force y règnent finalement seuls. Si par exemple, comme l'explique Proudhon, la loi réprime bien les cas les plus visibles de vol, elle demeure totalement muette quant aux spoliations subies par les travailleurs dans le régime capitaliste. La loi laisse faire et tolère les formes les plus honteuses de spéculation. Il paraît alors normal que certains puissent faire leur fortune en s'enrichissant aux dépens des travailleurs. « Nous n'avons marché qu'à l'aide du bourreau et de la police »<sup>3</sup>, dit-il, il est désormais temps, hors de la logique étatique, de constituer un authentique « droit économique ».

---

<sup>1</sup> Proudhon, P.-J., *De la Capacité politique des classes ouvrières*, Paris, Rivière, 1924, p. 154.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>3</sup> *Id.*

## 5. « La capacité politique des classes ouvrières »

Ce qui me paraît le plus appréciable chez Proudhon et ce qui constitue, à mon sens, sa force, tient au caractère à la fois critique et constructif de sa pensée. S'il est l'un de ceux qui a dénoncé et critiqué avec le plus de virulence la logique mortifère du capitalisme, le préjugé gouvernemental qui anime tant de réformateurs sociaux, ou encore la perversité de la morale chrétienne, il a cherché non moins systématiquement à dégager les principes et les moyens par lesquels assurer l'ordre dans la société, égaliser les relations d'échanges économiques, garantir les libertés et, finalement, institutionnaliser cette Justice que tous invoquent mais sans pouvoir dire comment la réaliser. La philosophie de Proudhon abonde en développements sur les moyens à mettre en œuvre pour répondre aux « contradictions » sociales. C'est particulièrement le cas pour son dernier ouvrage, *La Capacité politique des classes ouvrières*, que l'on peut considérer comme son testament politique. Proudhon a tenté d'y formuler les différentes règles et les différents principes à la base d'un droit économique et social nouveau : la détermination de la norme des salaires, la théorie de l'égalité dans les échanges opposée à l'hypocrite loi de l'offre et de la demande, l'assurance mutuelle, le crédit gratuit, la question de la réduction des loyers, l'organisation des services publics, le fédéralisme enfin. Pour être exhaustif, je raccrocherai à ce dernier livre, la *Théorie de la propriété*, ouvrage posthume dans lequel il tente de donner une réponse à ce problème essentiel de la propriété.

L'une des originalités de la démarche de Proudhon tient aussi à son réalisme. Les principes d'organisation sociale dont il fait l'exposé dans la *Capacité politique* ne sont pas, comme il le dit, le fruit de son imagination. Il prétend les dégager de l'observation et de l'étude de la vie économique et sociale, ainsi que des expériences concrètes d'auto-organisation du mouvement ouvrier. Spontanément, sans attendre l'initiative d'un État ou les révélations d'un nouveau prophète tel que Proudhon pourrait apparaître, les ouvriers s'organisent. Ils ont en effet eux-mêmes

mis en place toute une série d'institutions : sociétés de secours mutuel, sociétés de crédit mutuel, associations ouvrières, etc., pour faire face à la misère et aux injustices sociales qui les frappent.

Proudhon voit dans ces réalisations les germes du nouveau droit, se développant à l'ombre du droit étatique. Dans la *Capacité politique*, Proudhon cherche à donner un plein essor à ces pratiques en exposant les principes qui y sont à l'œuvre. Il veut montrer aux ouvriers comment, dès maintenant, par leurs propres modes d'organisation, ils posent de fait les prémices du nouveau droit. Au moyen de ce travail d'élucidation, Proudhon veut donc inciter les ouvriers à se saisir pleinement, en toute connaissance de cause, de ces principes pour qu'ils puissent en déduire toutes les conséquences quant à une réorganisation de la société.

## 6. L'idée de mutualité

J'en viens maintenant à la mutualité en tant que telle. L'« idée » centrale, en effet, qui anime les pratiques d'auto-organisation du mouvement ouvrier est bien celle de mutualité. Selon Proudhon, son application systématique dans les relations économiques et sociales doit permettre de garantir la liberté et faire de l'égalité sociale une réalité ; choses que l'« ancien droit » étatique se montrait incapable de faire.

Proudhon rattache directement l'idée de mutualité au principe de la Justice tel qu'il est exprimé dans la maxime : « Ne faites pas aux autres ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fit ; Faites constamment aux autres le bien que vous voudriez en recevoir »<sup>1</sup>. Jusqu'à présent cette maxime n'a été pour les peuples, qu' une sorte de conseil. « Par l'importance qu'elle reçoit aujourd'hui, dit-il, et par la manière dont les classes ouvrières demandent qu'on l'applique, elle tend [...] à conquérir force de loi »<sup>2</sup>. Ainsi, avec l'idée de mutualité, « le principe le plus

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>2</sup> *Id.*

élémentaire de la morale tend à devenir le fondement du droit [...] et le pivot de nouvelles institutions »<sup>1</sup>.

Techniquement, Proudhon définit la mutualité comme une formule d'organisation des échanges en vertu de laquelle des personnes et des groupes

« se promettent et se garantissent réciproquement service pour service, crédit pour crédit, gage pour gage, sûreté pour sûreté, valeur pour valeur, information pour information, bonne foi pour bonne foi, vérité pour vérité, liberté pour liberté, propriété pour propriété... »<sup>2</sup>.

De cette formule, découlent toutes les institutions du mutualisme. Proudhon donne différents exemples de mise en œuvre de ce principe dans la *Capacité politique*.

Ainsi, dans une société d'assurance mutuelle, ses membres s'assurent réciproquement contre les risques de sinistre grâce à la création d'une caisse commune. A la différence des compagnies d'assurance capitaliste, ils s'engagent à se secourir les uns les autres sans qu'aucun d'eux ne tire profit de l'argent ainsi collecté. Lorsque tous les dommages ont été indemnisés, s'il reste de l'argent dans la caisse commune à la fin de l'année, celui-ci n'ira pas nourrir les bénéficiaires d'actionnaires mais il sera reversé à chacun des membres. Comme l'explique Proudhon, ces sociétés sont ainsi formées, « non pas directement en vue d'un bénéfice, mais d'une garantie »<sup>3</sup>. Ce qui change tout.

Un autre exemple d'application de cette idée de mutualité est donné par les sociétés d'échange mutuel. Dans ces sociétés, les producteurs et les consommateurs s'engagent à acheter et à vendre leurs produits et services sur la base d'une stricte équivalence entre leurs valeurs respectives. Pour y parvenir, ils déterminent la valeur de leurs produits en fonction de leur prix de revient, ni plus, ni moins. (Ce prix de revient se définit lui-même à partir du

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 204.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 196.

temps de travail et des frais de production : prix des matières premières, amortissement, salaires, etc.).

Aujourd'hui encore, cette logique mutualiste pourrait très simplement être mise en place. On peut imaginer que, dans un quartier par exemple, tous les commerçants conviennent de se vendre et de s'acheter leurs marchandises en décidant qu'aucun d'entre eux ne prenne de bénéfices sur les autres. Les prix pratiqués seront alors inférieurs à ceux du marché. Chacun des commerçants participant à ce système peut ainsi trouver les produits susceptibles de l'intéresser auprès des autres commerçants à un prix défiant toute concurrence. Réciproquement, en tant que vendeur, s'il obtient moins d'argent lors de ses ventes, par contre, en entrant dans ce système d'échanges mutuels, il a la certitude de pouvoir écouler une partie de ses marchandises auprès des autres commerçants. Dans la logique capitaliste, le bénéfice que tire le commerçant lors de ses ventes est vital pour le maintien de son activité. Dans une logique mutualiste, l'assurance de pouvoir vivre de son travail ne dépend plus du seul bénéfice mais des garanties que s'accordent réciproquement les participants à ces systèmes : d'une part, la garantie de pouvoir acheter des produits et des services à « bon marché » ; d'autre part, la garantie, pour les producteurs et les commerçants, de trouver un débouché pour leurs marchandises auprès des autres membres du système mis en place entre eux.

Les sociétés de crédit mutuel s'appuient sur le même principe contractuel. Dans ce cas, leurs membres s'engagent à s'accorder réciproquement le crédit dont ils ont besoin sans exiger d'intérêt en contrepartie, gratuitement donc. A travers l'institutionnalisation d'une banque, ils mutualisent leur crédit.

La gestion des services publics, quant à elle, doit être confiée à des associations ouvrières, estime Proudhon. Celles-ci, « responsables de leurs actes » et « soumises à la loi de la concurrence », sont « liées vis-à-vis de la société qui les emploie par le devoir mutualiste, qui est de faire jouir de leurs services au



meilleur marché possible »<sup>1</sup>. Dans l'organisation des chemins de fer, par exemple, le contrat de mutualité consiste alors en ce que les compagnies de transport offrent de fournir des services au meilleur prix en échange de quoi les localités qui sont desservies par ces compagnies de transport et les entreprises qui bénéficient de leurs prestations s'engagent à utiliser en priorité et durant un temps déterminé leurs services de voiturage. En contrepartie du bon marché des transports, les industriels, les commerçants, les villes offrent aux fournisseurs de transport une garantie de débouchés pour leurs services.

La mutualité invite ainsi, systématiquement, à se placer dans ce que l'on pourrait nommer l'entre-deux des relations, afin d'y chercher un principe d'équilibration. Elle consiste à déterminer comment, dans tous les types de relations d'échange, chacun des protagonistes peut, simultanément, être avantagé par le rapport qu'il noue avec d'autres.

La réalisation du principe de mutualité et la formation de ces nouvelles institutions résultent finalement des seuls contrats d'échange, sans intervention d'une tierce instance étatique. Les échangistes s'engagent directement, les uns vis-à-vis des autres, à appliquer, quel que soit l'objet de leur transaction, un principe d'égalité et de réciprocité dans leurs contrats. Toute mutualité suppose donc un contrat comme moyen de formulation des engagements réciproques des personnes en relation, comme elle suppose aussi la mise en œuvre de la Justice dans les rapports.

Dans chaque cas de figure, il s'agit au fond de la même formule de Justice. Par les applications et les développements qui peuvent lui être données, la mutualité est destinée à subvertir le droit existant dans toutes ses branches. « En entrant dans la législation et les mœurs », explique en ce sens Proudhon, en créant ce qu'il nomme « le droit économique », le principe de mutualité

« renouvelle de fond en comble le droit civil, le droit commercial et administratif, le droit public et le droit des gens. [...] Il fait voir,

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 214.

mieux qu'on ne l'avait aperçu jusqu'alors, que le droit est un et identique, que toutes ses prescriptions sont uniformes, toutes ses maximes des corollaires les unes des autres, toutes ses lois, des variantes de la même loi »<sup>1</sup>.

Ainsi, comme il l'explique, « le principe du droit changé, tout change : état des personnes, rapports des intérêts, forme du gouvernement, politique, esprit public, philosophie et jusqu'à la littérature »<sup>2</sup>.

## 7. Le Garantisme

Proudhon utilise à plusieurs reprises le terme de « garantisme »<sup>3</sup> pour désigner cet ordre juridique nouveau basé sur la mutualité. Quoique le mot ne soit pas fort élégant, il rend néanmoins bien compte de la philosophie du droit mutuel. Si, dans l'ancien droit, l'autorité joue, dans les relations entre les libertés, le rôle de tiers extérieur, de figure tutélaire garant de l'ordre social, dans le droit nouveau, la mutualité se substitue à l'autorité et à la charité comme principe d'ordre. Les hommes s'y portent directement garants les uns les autres de la Justice. L'ordre dans la société résulte alors du seul engagement mutuel des libertés à se respecter et à observer les termes de leurs transactions.

Sans doute, est-ce avec le fédéralisme que cette logique de garanties mutuelles se laisse le mieux percevoir. Proudhon présente le pacte de fédération comme un contrat en vertu duquel chaque groupe, chaque cité s'engage vis-à-vis des autres, d'une part à préserver leur autonomie et indépendance respective, et d'autre part, à se prêter mutuellement assistance et à se concerter pour toutes les questions et tous les objets qui leur paraissent

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 220.

<sup>2</sup> Proudhon, P.-J., *La Justice poursuivie par l'Eglise*, Paris, Rivière, 1946, p. 192.

<sup>3</sup> *Id.*, *De la capacité...*, *op. cit.*, p. 198.

utile<sup>1</sup>. Dans ce contrat, « les souverainetés des contractants, au lieu de s'absorber » dans une autorité centrale, « servent de garanties positives à la liberté » des entités fédérées : États, communes, industries ou encore individus<sup>2</sup>. Comme on peut le voir, Proudhon ne nie donc pas la nécessité d'un État pour répondre à un certain nombre de problématiques, pas plus d'ailleurs qu'il ne conteste l'importance de tribunaux pour juger des conflits, mais, selon lui, ces institutions doivent se fonder sur une logique de liberté, d'égalité et de réciprocité afin de répondre de manière juste et efficace aux problèmes qui se présentent.

Dans le domaine du commerce, la logique de garanties mutuelles est la même. Proudhon propose de répondre aux abus qui l'entachent « non point, dit-il, en entravant la liberté du commerce » par de nouvelles réglementations étatiques qui, par exemple, imposeraient des prix,

« remède pire que le mal, mais en traitant [cette question] comme l'assurance, [c'est-à-dire] en l'entourant de toutes les garanties publiques. [...] 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 bénéfices en *maximum* et en *minimum*, selon les difficultés et les risques ; l'organisation de sociétés régulatrices : tel est à peu près l'ensemble des mesures au moyen desquelles [les partisans de la mutualité] songent à discipliner le marché »<sup>3</sup>. « Organisons le droit, proclame Proudhon, et laissons faire la boutique »<sup>4</sup>.

Ce qu'il convient de remarquer, c'est que la mutualité substitue ainsi un « droit rigoureux à une charité languissante » qui constituait la seule réponse concrète donnée jusqu'alors aux abus de l'économie. Elle oppose à « l'arbitraire des échanges »

---

<sup>1</sup> *Id.*

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 216.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 192.

dans le régime capitaliste « la certitude du contrat ». Elle écarte « toute possibilité d'agiotage, réduisant à sa plus simple expression tout élément aléatoire, rendant le risque commun » grâce à la mise en place de sociétés régulatrices des échanges et de sociétés d'assurance mutuelle<sup>1</sup>.

Proudhon propose ainsi de réguler le marché et l'économie non pas, comme on nous le présente aujourd'hui, au moyen de la seule action de l'État, mais à partir de l'action autonome et concertée des producteurs, des commerçants et des consommateurs. Au final, le système de garanties mutuelles qu'il avance apparaît bien plus exigeant que celui à l'œuvre dans le droit étatique. Proudhon estime en effet nécessaire de multiplier les moyens d'action pour organiser les relations économiques et sociales. Dans la *Théorie de la propriété*, après avoir exposé comment un État fédéral et la propriété elle-même peuvent servir de garanties aux libertés et devenir de véritables organes de justice sociale, Proudhon énumère toutes une série d'institutions destinées à jouer, elles aussi, le rôle de garant de l'ordre dans la société :

« le crédit mutuel et gratuit ; l'impôt ; les entrepôts, docks et marchés ; l'assurance mutuelle et la balance de commerce ; l'instruction publique, universelle et égale ; les associations industrielles et agricoles ; l'organisation des services publics : canaux, chemins de fer, routes, ports, postes, télégraphes, dessèchements, irrigations »<sup>2</sup>.

Autant de sujets d'étude sur lesquels Proudhon s'est penché tout au long de son œuvre.

Pour conclure, il est important de souligner le caractère essentiellement « positif » du droit mutuel qui, en cela, le différencie fondamentalement du droit étatique.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>2</sup> Proudhon, P.-J., *Théorie de la propriété*, Paris, l'Harmattan, 1997, p. 239.

« L'ancien droit, explique Proudhon, avait pour caractère général [...] d'être *négatif* ; d'empêcher plutôt que de permettre ; de prévenir les conflits, plutôt que de créer des garanties ; de réprimer un certain nombre de violences et de fraudes, plutôt que d'assurer, contre toute fraude et violence, la création de la richesse et la félicité commune »<sup>1</sup>.

« Le nouveau droit est au contraire essentiellement *positif* », soulignera Proudhon. Il a pour

« but [...] de procurer, avec certitude et ampleur, tout ce que l'ancien droit permettait simplement de faire, [en] l'attendant [de la seule bonne volonté des hommes], mais sans en chercher les garanties ni les moyens, sans même exprimer à cet égard ni approbation ni désapprobation. Manquer à la garantie, à la solidarité sociale ; persister dans les pratiques de l'anarchie mercantile, de la dissimulation, du monopole, de l'agiotage, est réputé désormais, de par le nouveau droit, un acte aussi répréhensible que toutes les escroqueries, les abus de confiance, les faux, les vols à main armée [...] dont la loi s'est jusqu'à jour occupée presque exclusivement. Ce caractère positif du Droit nouveau, les obligations nouvelles qui en résultent, la liberté et la richesse qui en sont le fruit »<sup>2</sup>.

C'est, conclut Proudhon, ce qu'il a essayé de démontrer tout au long de son dernier ouvrage, la *Capacité politique des classes ouvrières*, qui expose, dans toute sa profondeur et toute sa complexité, cette idée de mutualité qui, plus que jamais, me paraît pouvoir être actualisée.

---

<sup>1</sup> *Id., De la Capacité..., op. cit.*, p. 220.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 221.

## Pour le droit et contre la loi : les origines ouvrières de l'anarchisme proudhonien

Samuel Hayat

Au cœur de la pensée de Proudhon mais aussi de toute la pensée et la pratique anarchiste ou libertaire, il existe un problème qui touche au lien juridique entre l'Etat et l'individu, à la question des droits et du droit. Il vient du fait qu'on (les proudhoniens, les libertaires, les anarchistes, les socialistes anti-autoritaires...) essaie de faire tenir ensemble deux choses : d'une part, le refus du gouvernement, de la loi comme imposition à la société d'une règle qui lui est étrangère, par en haut ; d'autre part, l'attachement à ce que quelque chose, qui ne peut être la simple bonne volonté des individus, garantisse à chacun un certain nombre de droits, et même de plus en plus de droits. Comment peut-on vouloir de plus en plus de droits pour les individus, et de moins en moins de lois ? Est-on là dans une absurdité un peu infantile, ou y a-t-il dans cette contradiction quelque chose de central pour la constitution d'une politique anarchiste ? Pour répondre à ces questions, je n'emprunterai pas les chemins de la réflexion juridique et philosophique, notamment parce que le livre d'Anne-Sophie Chambost me semble fournir, sur ce plan, des réponses très pertinentes<sup>1</sup>. J'essaierai plutôt de montrer, à travers une relecture de la façon dont se cristallise historiquement cette contradiction, chez Proudhon et dans les tout premiers temps du mouvement ouvrier français, qu'il y a bien là quelque chose de fondamental, et dont il faut restituer l'importance. J'essaierai de montrer que loin d'être une absurdité, la volonté de faire tenir ensemble garantie des droits égaux et refus du gouvernement est le résultat d'un processus historique constitutif du socialisme, et amène à une reconceptualisation de l'appareil collectif de

---

<sup>1</sup> Chambost, A.-S., *Proudhon et la norme : pensée juridique d'un anarchiste*, Presses universitaires de Rennes, 2004. Voir en particulier la seconde partie, « le contrat, norme négociée ».

contrainte, et donc à une nouvelle forme de lien entre l'individu et la collectivité.

## **I. Généalogie du paradoxe.**

Ni le refus de la loi ni la revendication de droits ne sont des formes évidentes ou naturelles de lutte contre l'oppression, l'exploitation et la domination. C'est vrai a fortiori pour les travailleurs : si le mouvement ouvrier se constitue à la fois sur un refus des lois bourgeoises et sur la revendication de nouveaux droits pour les travailleurs, c'est parce qu'il s'inscrit dans une histoire qui donne son sens à ce paradoxe apparent.

### **1) L'origine de la logique des droits.**

Il ne saurait être question ici de faire l'histoire de l'idée de droit, et en particulier de l'idée qu'il existerait un droit en-deçà de la loi, préexistant à la loi. On peut néanmoins rappeler un aspect important de l'émergence de cette idée : originellement formulés par les philosophes dits des Lumières, les droits naturels de la personne sont inséparables d'une réflexion sur la souveraineté. C'est dans le même mouvement qu'on pense, en Europe, l'Etat et l'individu. Et ce qui est intéressant est bien qu'on les pense, d'une certaine façon, contre les entités qui constituaient jusque là l'essentiel des dispositifs de pouvoir : les seigneuries de divers type, les états, les parlements, les corporations, et bien sûr l'Eglise, tous les « pouvoirs intermédiaires » nés d'un bon millénaire de désordre, depuis la fin de l'Empire romain d'Occident. L'Etat moderne, centralisé, tente de remplacer les autres types de pouvoir, ou plus exactement de les subordonner à son autorité, en utilisant diverses stratégies, allant de la récupération jusqu'au conflit armé. Le mouvement commence en Europe très tôt, mais c'est à partir du seizième siècle, dans le cadre des guerres de religion, qu'il devient pensé et théorisé ; et c'est la fin de la guerre de Trente ans, avec les traités de Vienne de 1648, qui consacre dans le droit international cette vision qui

nous est si familière d'Etats unitaires aux frontières définies coexistant dans l'espace européen. L'Etat est donc une forme très moderne d'organisation politique, et qui apparaît dans un mouvement de centralisation et de monopolisation du pouvoir, non pas contre les individus, mais bien contre les pouvoirs intermédiaires<sup>1</sup>. Et ce sont les mêmes auteurs, aux XVII et XVIIIème siècle, qui pensent la fin des corps intermédiaires, l'absolutisation de la forme étatique, et ce qu'on appelle les droits naturels, les droits inaliénables des individus : Bodin, Hobbes, Locke, Grotius, Rousseau, etc. L'opposition est entre une forme archaïque d'organisation du pouvoir, fondée sur les corps intermédiaires, et une forme moderne, fondée sur un Etat dont la puissance n'est arrêtée que par les droits des individus qui le composent. La révolution française de 1789, loin de mettre en question cette opposition, la radicalise : l'Etat devient une forme encore plus tutélaire, centralisée et abstraite, la résistance des corps intermédiaires, c'est-à-dire des nobles, est définitivement écrasée, et ne subsistent en face de l'Etat que des individus, dotés de droits constitutionnellement garantis, et également soumis à une loi unique<sup>2</sup>.

## **2) La récupération ouvrière de la logique des droits.**

Les choses auraient pu en rester là. On peut imaginer des sociétés composées d'individus libres, tous soumis à la seule loi de l'Etat, et qui s'occupent principalement, en tant qu'individus, de leurs affaires privées, et parfois, en tant que citoyens, d'affaires publiques, mais seulement en tant qu'il faut bien produire une loi. C'est un rêve commun à nombre de philosophes des Lumières, un

---

<sup>1</sup> Pour une première approche de ces questions, voir Foucault, M., « *Il faut défendre la société* », Seuil, 1997 et *Sécurité, territoire, population*, Seuil, 2004, ainsi que Skinner, Q., « The State », in Ball, T., Farr, J., et Hanson, R.L. (éd.), *Political innovation and conceptual change*, Cambridge University Press, 1989, p. 90-131.

<sup>2</sup> Tocqueville, A. (de), *L'Ancien Régime et la révolution*, 1856 ; Furet, F., *La révolution française*, Gallimard, 2007.



rêve largement repris par le libéralisme. Cependant, un grain de sable vient s'insérer dans cette belle mécanique en voie de constitution au début du dix-neuvième siècle. Ce grain de sable, c'est le prolétariat. Qu'est-ce que le prolétariat ? Vaste question, à laquelle je vais essayer de répondre de façon synthétique, et dont vous allez comprendre qu'elle est au centre de notre propos. Reprenons le raisonnement : la révolution française laisse en face à face, comme seules entités politiques pertinentes, l'Etat, avec ses lois, et l'individu, avec ses droits. Ce qu'il y a de scandaleux, dans le prolétariat, dans l'idée de prolétariat, c'est qu'on entend introduire un élément nouveau, une classe sociale, dans cette machine, une classe sociale qui se définit justement par son manque de droits, et qui vient en réclamant collectivement des droits. Détaillons un peu le processus historique, en suivant principalement William Sewell, et son ouvrage fondamental, *Gens de métiers et révolution*<sup>1</sup>. Alors qu'en 1820, personne ne parle de classe ouvrière, et que les ouvriers se définissent avant tout par leur métier, à partir des années 1840, « la spécificité de la "classe ouvrière" était une vérité acceptée dans tous les cercles ouvriers. »<sup>2</sup> Que s'est-il passé entre temps ? Contrairement à ce que pourrait laisser penser l'interprétation marxiste, cette apparition d'une identité de classe n'est pas directement due à l'industrialisation de l'appareil productif<sup>3</sup>, qui n'a pas encore eu lieu, en France, en tout cas pas de façon massive. Ce n'est donc pas le rapprochement des conditions objectives d'exercice des différents métiers qui a créé la conscience de classe ouvrière :

---

<sup>1</sup> Sewell, W., *Gens de metier et revolution*, Aubier, 1983.

<sup>2</sup> Judt, T., *Marxism and the French left: Studies in labour and politics in France, 1830-1981*, Clarendon, 1986, p. 62.

<sup>3</sup> Pour une approche comparative de la formation de la classe ouvrière en France, en Allemagne et aux États-Unis, voir Katznelson, I., et Solberg, A.Z.(ed.), *Working-class formation: nineteenth-century patterns in Western Europe and the United States*, Princeton University Press, 1986. Pour le cas français, voir Sewell, W., *op.cit.*, et Moss, B.H., *Aux origines du mouvement ouvrier français : le socialisme des ouvriers de métier, 1830-1914*, [1976], Belles Lettres, 1985.

« Ce qui se passe entre 1830 et 1834, c'est que beaucoup d'artisans urbains, déjà organisés sous la Restauration, envisagent d'une façon nouvelle leur place dans la société, commencent à justifier différemment leurs actes et à concevoir autrement leurs organisations – à développer ce que Faure et Rancière ont appelé « une parole ouvrière ». Le changement fondamental de ces années est d'ordre conceptuel : cette transformation de la mentalité des ouvriers leur permet de se considérer comme une classe sociale distincte et solidaire, luttant pour les droits des travailleurs contre une bourgeoisie propriétaire. »<sup>1</sup> En un mot, ces corps intermédiaires, les corporations, les sociétés de compagnonnage ou de secours mutuels, toutes ces organisations éclatées qui forment la trame du monde du travail avant la révolution, se mettent à se considérer comme une seule et même classe, la classe ouvrière. C'est le résultat de l'activité d'une minorité ouvrière, au début des années 1830, principalement organisée autour de journaux dirigés et écrits exclusivement par des ouvriers (*L'Artisan, journal de la classe ouvrière* ; *Le journal des ouvriers* ; et *Le Peuple, journal général des ouvriers, rédigé par eux-mêmes*<sup>2</sup>). Quels sont les arguments de ces travailleurs ? Dans ces journaux, les ouvriers récupèrent le vocabulaire révolutionnaire, l'opposition entre la nation et le privilège, et le retournent à leur avantage. Ils disent en substance que le prolétariat est le nouveau Tiers-Etat, et la bourgeoisie une nouvelle noblesse, dont le privilège est la propriété. Mais en reprenant cette terminologie, ils en modifient complètement le sens : le but de la rhétorique révolutionnaire était de justifier l'égalisation des droits de tous les individus, en se débarrassant de corps intermédiaires effectivement existant, notamment la noblesse et le clergé, avec leurs droits et leurs privilèges. En disant que la classe ouvrière est le nouveau Tiers-Etat, le mouvement ouvrier naissant fait exactement le contraire : là où la

---

<sup>1</sup> Sewell, W., « La confraternité des prolétaires : conscience de classe sous la monarchie de Juillet », *Annales. Histoire, sciences sociales*, vol. 36, n°4, 1981, p. 650-651.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 654.

société nouvelle ne voit que des individus libres et égaux, les ouvriers entendent montrer qu'il existe un corps, le prolétariat, qui se caractérise par une particularité, le fait d'être exploité. S'il s'agit à terme de faire disparaître aussi les corps intermédiaires que constituent la bourgeoisie et la classe ouvrière, en attendant, on les fait advenir, on les construit, en essayant de prouver qu'ils existent de façon cachée.

### **3) L'association contre l'Etat.**

Quel rapport avec la loi de l'Etat et le droit des individus ? C'est tout d'abord le simple fait, scandaleux en soi, de dire qu'il n'y a pas que des individus, mais bien des classes sociales ; et que si les individus abstraits sont censés avoir les mêmes droits, en tant que classes, ce n'est pas le cas. Comme le Tiers-Etat, la classe ouvrière se voit nier l'exercice d'un droit fondamental, la propriété, qui est le privilège de la bourgeoisie. La conséquence logique de cette assertion, c'est que les ouvriers doivent s'organiser comme force politique pour obtenir une modification de cette situation, et donc créer des « corps intermédiaires » ouvriers, qui se différencieraient des corps d'état par l'existence d'une solidarité de classe. Le mot qui résume cette ambition, et qui constitue le mot d'ordre du mouvement ouvrier naissant, c'est l'association. Il revient à un ouvrier cordonnier, Efrahem, d'avoir formulé avec le plus de force la nécessité d'en passer des associations de métier à l'association ouvrière, dans un pamphlet de 1833 qui mérite d'être longuement cité :

« Des ouvriers de différents états se plaignent de l'insuffisance de leurs salaires pour satisfaire leurs besoins. [...] Je crois que nous trouverons [le remède] dans *l'association*. [...] D'abord, les ouvriers du même état doivent former entre eux un corps ; ils doivent choisir, dans le sein de cette société, une commission chargée de la représenter dans les débats avec les maîtres, et de fixer les salaires d'après le tarif délibéré et arrêté entre ses membres. [...] Mais, Citoyens, nous n'auriez pas atteint le but que vous vous proposez, si vous n'appliquiez aux corps d'état

entre eux le principe d'association. [...] Il faut, qu'après avoir formé des sociétés partielles des travailleurs, vous mettiez ces différentes sociétés en rapport entre elles [...]. Les droits, les intérêts des ouvriers, à quelque corps qu'ils appartiennent, sont toujours les mêmes ; en défendant les droits et les intérêts d'un corps d'état, on protège les droits et les intérêts de tous les autres. »<sup>1</sup>

Il faut prendre la mesure du caractère révolutionnaire de cette proposition, mais aussi, avec le recul que nous permet notre position, sa portée historique : c'est bien à l'organisation de la classe ouvrière qu'Efrahem en appelle. Il s'agit de créer de toute pièce un corps intermédiaire, représentant les ouvriers, capable de défendre leurs droits, qui sont en fait les droits de tous les individus (la propriété, le travail), mais dont les ouvriers sont singulièrement, scandaleusement dépourvus. On voit donc là très bien l'origine d'un aspect crucial du mouvement ouvrier : la lutte pour les droits. C'est le but premier du mouvement ouvrier de faire reconnaître ses droits, ou plutôt l'application aux ouvriers des droits qui sont communs à tous les individus de la société.

Mais comment faire reconnaître ses droits ? C'est là qu'intervient l'opposition séculaire entre l'Etat et les corps intermédiaires. Du point de vue de l'Etat, il ne saurait être question de reconnaître des intérêts particuliers, fussent-ils les intérêts des travailleurs. La forme même de la loi, dans sa généralité, est incompatible avec la reconnaissance d'une spécificité ouvrière. Et le contexte de la monarchie de Juillet, qui est une monarchie qui reconnaît la révolution de 1789, une monarchie qui se pense dans la continuité de cette révolution, est un contexte totalement défavorable à la reconnaissance par l'Etat d'une association des ouvriers. D'abord parce que ceux-ci n'étant pas assez riches, ils n'ont pas le droit de vote ; ensuite parce que les coalitions, depuis la Révolution et le vote de la loi Le Chapelier, sont strictement interdites ; enfin parce qu'après 1835,

---

<sup>1</sup> Efrahem, *De l'association des ouvriers de tous les corps d'état*, 1833, p. 1-2.

et conséquemment aux insurrections ouvrières qui marquent le début du régime, les associations sont illégales. En conséquence, il ne saurait être question pour l'association ouvrière naissante de demander des lois en sa faveur. Les lois sont « faites par les riches et pour les riches », comme le souligne la société des droits de l'homme au moment de sa constitution, en 1832. Espérer des lois en faveur des ouvriers, c'est en tout point absurde ; la seule chose que demande l'association ouvrière, c'est de pouvoir librement négocier avec les maîtres pour fixer un tarif, organiser librement le secours mutuel entre travailleurs, autant de choses que les lois existantes empêchent. Comme le conclut Efrahem, dans l'état actuel des choses, « il ne faut remettre qu'à nous-mêmes le soin d'améliorer notre sort physique et moral. » Et cette amélioration passe indiscutablement à la fois par la conquête de droits qui sont les droits de tous, et par la lutte contre les lois qui empêchent l'obtention de ces droits.

On voit donc comment, au début des années 1830, le mouvement ouvrier se constitue autour des deux thèmes, pour nous contradictoires, de la revendication de droits et de refus de la loi. Dans leur revendication d'autonomie, insupportable à la logique séculaire de centralisation et de monopolisation du pouvoir par l'Etat, les ouvriers posent historiquement les fondements d'une revendication de justice qui ne passe pas par la loi. Mais il demeure une inconnue : cette situation est-elle transitoire ? Je reprends la phrase d'Efrahem dans son contexte.

« Un jour nous aurons nous aussi, des représentants dans le pouvoir législatif, des orateurs à la tribune. En attendant que la réforme politique [...] amène la grande réformation industrielle et sociale, il ne faut remettre qu'à nous-mêmes le soin d'améliorer notre sort physique et moral. »<sup>1</sup>

L'autonomie ouvrière apparaît ici clairement transitoire. La lutte contre l'Etat n'a lieu d'être que parce que l'Etat tel qu'il existe est défavorable aux ouvriers et à la reconnaissance de leurs

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 4.

droits. Mais si l'autonomie que permet l'association ouvrière est un palliatif à l'absence de représentation légale, quelle pourra être l'avenir de cette association ouvrière une fois que la réforme électorale aura permis la représentation de tous à la Chambre ? La lutte pour les droits et contre les lois est-elle au fond un accident, une incohérence, qu'on peut imaginer résolues dans le cadre de l'égalité civile de 1789 ?

## II. L'invention proudhonienne

C'est ici qu'intervient Proudhon. La tendance majoritaire chez les socialistes, c'est de considérer que l'opposition entre l'existence de l'Etat et des lois, d'une part, et la reconnaissance des droits des ouvriers, d'autre part, est une opposition contingente, transitoire, due au fait que l'Etat est accaparé par les riches. Dans la lignée de la Révolution française, qui a fait de l'appareil d'Etat un appareil au service des roturiers, et non plus du privilège, les socialistes étatistes entendent faire de l'appareil d'Etat un appareil au service des ouvriers, et non plus de la bourgeoisie. La spécificité de Proudhon, c'est qu'il prend le contrepied de cette tendance majoritaire, avec un argument qu'on pourrait résumer de la façon suivante, en deux temps : 1) l'opposition de l'Etat aux droits des ouvriers n'est pas contingente, mais nécessaire, elle est consubstantielle à la nature même de l'Etat centralisé ; 2) parce que l'Etat est aux mains des riches, les ouvriers ont dû inventer de nouvelles façons de garantir leurs droits ; et c'est sur ces façons spécifiquement ouvrières de garantie des droits qu'il faut se fonder pour penser la « république du travail »<sup>1</sup>, pour inventer une forme d'organisation politique spécifiquement ouvrière. En un mot, l'idée de la classe ouvrière, fondée sur la garantie de droits autrement que par la loi, doit être la base d'une constitution non-étatique de la société.

---

<sup>1</sup> Proudhon, P.-J., « Cavaignac », in *Idées révolutionnaires* [1849], Tops/Trinquier, 1996, p. 207.

## 1) L'Etat contre les ouvriers.

L'idée selon laquelle la forme étatique serait intrinsèquement incompatible avec les droits des travailleurs résulte directement de l'observation des événements de 1848, dont Proudhon a été à la fois un témoin, un acteur, et un historien majeur. Je vais donner quelques éléments de contexte, en présentant rapidement l'histoire du droit au travail en 1848.

Le 25 février 1848, le lendemain de la révolution, les ouvriers parisiens, encore en armes, menacent le Gouvernement provisoire de reprendre la lutte s'ils n'obtiennent pas le droit au travail, c'est-à-dire la garantie d'un emploi rémunéré en cas de chômage (qui est alors massif à Paris). Le décret du 25 février non seulement garantit le travail, mais pose les bases de sa réorganisation :

« Le gouvernement provisoire s'engage à garantir l'existence de l'ouvrier par le travail. Il s'engage à garantir le travail à tous les citoyens. Il reconnaît que les ouvriers doivent s'associer entre eux pour jouir du bénéfice de leur travail. »<sup>1</sup>

Pour honorer cet engagement, le Gouvernement provisoire met en place des Ateliers nationaux, qui sont en fait des ateliers de charité assez classiques où l'on occupe les ouvriers en leur faisant effectuer des travaux dépourvus de sens, et sans lien avec leur spécialité. L'élection d'une assemblée conservatrice en avril 1848 et l'affluence d'ouvriers sans travail vers la capitale mettent en péril ce bien maigre moyen de subsistance pour les ouvriers parisiens. Le 22 juin, la nouvelle de la dissolution des Ateliers nationaux, perçue comme une rupture de l'engagement pris au lendemain de la révolution de Février, pousse les ouvriers à s'insurger. Le mouvement échoue, les ateliers nationaux sont effectivement dissous, et le droit au travail est enterré avec lui dans les faits. Il le sera formellement au cours de la discussion du préambule de la Constitution : alors que le projet initial contenait

---

<sup>1</sup> *Actes du Gouvernement provisoire*, 1848, p. 12.

le droit au travail parmi les droits constitutionnellement reconnus, l'inscription de ce droit est abandonnée au cours de la discussion.

Avant de rentrer dans le détail de l'analyse proudhonienne de cet échec, je voudrais insister sur une chose : le droit au travail est très exactement au cœur de la lutte paradoxale du mouvement ouvrier pour les droits et contre la loi. Ce que demandent les ouvriers, à travers le droit au travail, c'est simplement la reconnaissance de l'égalité des droits censée être garantie par l'Etat moderne, qui ne reconnaît sous lui que des individus égaux en droit. En effet, la protection par la loi des privilèges de la propriété fait selon les ouvriers apparaître une classe, la bourgeoisie, qui détient un pouvoir indu sur les travailleurs : celui de décider s'ils peuvent ou non vivre en travaillant, et à quelles conditions, en gardant le privilège de l'accès exclusif aux moyens de production. Demander le droit au travail, de ce point de vue, ce n'est pas nécessairement demander à l'Etat de prendre en charge les ouvriers ; mais bien d'arrêter de protéger le privilège de la propriété, qui fait naître une division du peuple en deux classes inégales en droit.

Revenant en 1849, dans les *Confessions d'un révolutionnaire*, sur l'échec du droit au travail, Proudhon pose les bases de son analyse de l'incompatibilité entre la loi de l'Etat et les droits des ouvriers. J'en cite un peu longuement une série d'extraits du chapitre VI :

« Le 24 février avait eu lieu la déchéance du Capital ; le 25 fut inauguré le gouvernement du *Travail*. Le décret du Gouvernement provisoire qui garantit le droit au travail fut l'acte de naissance de la République de février. [...] Mais qu'est-ce que le gouvernement du travail ? Le travail peut-il devenir gouvernement ? Le travail peut-il gouverner ou être gouverné ? Qu'y a-t-il de commun entre le travail et le pouvoir ? Une pareille question, nul ne l'avait prévue : n'importe. Entraîné par le préjugé gouvernemental, le peuple n'eut rien de plus pressé que de se refaire tout d'abord un gouvernement. Le pouvoir, tombé dans ses mains laborieuses, fut incontinent remis par lui à un certain nombre d'hommes de son choix, chargés de fonder la



République, et de résoudre, avec le problème politique, le problème social, le problème du prolétariat. »<sup>1</sup>

On est ici très exactement dans le cas défini plus haut : si les lois de l'Etat et les droits des travailleurs ne sont incompatibles que de façon contingente, alors un Etat dirigé par des hommes qui veulent garantir les droits des ouvriers ne devrait pas avoir de problèmes à le faire. C'est justement la position inverse que Proudhon défend :

« Comment, après avoir garanti par un décret le droit au travail, ne parurent-ils s'occuper, tout le temps qu'ils furent aux affaires, que des moyens de ne pas remplir leur promesse? [...] Comment ! pourquoi ! faut-il que je le dise? faut-il que ce soit moi, socialiste, qui justifie le Gouvernement provisoire? C'est, voyez-vous, qu'ils étaient le gouvernement, et qu'en matière de révolution l'initiative répugne à l'Etat, autant, au moins, que le travail répugne au capital ; c'est que le gouvernement et le travail sont incompatibles, comme la raison et la foi. [...] C'est ici le lieu d'exposer la raison juridique de l'incapacité révolutionnaire de tout gouvernement. Ce qui fait que le gouvernement est par nature immobiliste, conservateur, réfractaire à toute initiative, disons même contre-révolutionnaire, c'est qu'une révolution est chose *organique*, chose de *création*, et que le pouvoir est chose mécanique ou d'exécution. »<sup>2</sup>

On est là au cœur du propos proudhonien, qui finalement n'est que développé dans les ouvrages suivants : par nature, la loi ne peut prendre l'initiative d'un changement profond dans la société, car c'est la société elle-même, c'est le peuple comme personnalité collective, qui peut seul être à l'initiative d'un changement organique. Le travail, comme activité organique par excellence, ne peut pas être réorganisé par l'Etat, mais seulement par son propre développement. Donc de deux choses l'une : soit

---

<sup>1</sup> Proudhon, P.-J., *Confessions d'un révolutionnaire* [1849], Tops/Trinquier, 1997, p. 65-67.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 68.

les lois de l'Etat ne font que suivre les changements organiques de la société, et alors ce ne sont plus des lois, mais simplement la transcription juridique de faits déjà existants ; soit les lois de l'Etat différent de ces changements organiques, et alors effectivement il s'agit bien de loi, mais elles sont intrinsèquement opposées au travail. Et Proudhon de conclure :

« *L'organisation du travail*, dont on sollicitait, après février, le Gouvernement provisoire de prendre l'initiative, touchait à la propriété, et, par suite, au mariage et à la famille ; elle impliquait même, dans les termes où elle était posée, une abolition, si l'on aime mieux un rachat de la propriété. [...] Le Gouvernement provisoire, avant d'agir, avant de prendre aucune délibération, devait donc et préalablement distinguer la *question organique* de la *question exécutive*, en autres termes, ce qui était de la compétence du pouvoir et ce qui n'en était pas. Puis, cette distinction faite, son unique devoir, son seul droit, était d'inviter les citoyens à produire eux-mêmes, par le plein exercice de leur liberté, les faits nouveaux sur lesquels lui, gouvernement, serait plus tard appelé à exercer, soit une surveillance, soit, au besoin, une direction. »<sup>1</sup>

Cette opposition entre l'Etat et la société se trouve ensuite développée dans ses ouvrages suivants, de l'*Idée générale de la révolution* à la *Capacité politique des classes ouvrières*, avec l'introduction de concepts, notamment ceux d'autorité, de pouvoir, de constitution économique, qui sont très utiles, mais ne modifient pas fondamentalement le propos<sup>2</sup>. Dans le rapport entre l'Etat et les travailleurs, l'Etat est au mieux superflu, au pire cause de désordre.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 70-71.

<sup>2</sup> Pour une présentation de ces concepts, voir Gaillard, Ch., Navet, G., (éd.), *Dictionnaire Proudhon*, Aden, 2011.

## 2) La mutualité.

Quelles sont les conséquences de cette affirmation ? Tout simplement qu'il ne faut pas attendre des lois qu'elles garantissent les droits des travailleurs, mais qu'il faut aller chercher la définition et la garantie de ces droits dans la manière dont les travailleurs s'organisent quand ils ne sont pas soumis à l'Etat. C'est là la deuxième partie de la réponse proudhonienne au problème des lois et des droits. La spécificité du socialisme est à chercher dans les solutions que les travailleurs ont eux-mêmes inaugurées pour garantir leurs droits. Je ne m'appesantis pas là-dessus, car ces problématiques sont bien connues des proudhoniens : c'est dans le principe de mutualité, dans la garantie mutuelle entre travailleurs de débouchés pour leurs produits, que repose véritablement le droit au travail. C'est par le contrat que ce droit peut avoir une valeur juridique, c'est-à-dire une valeur contraignante pour les contractants, permettant une garantie effective pour les contractants de voir leurs droits respectés. Et je cite pour finir, un peu longuement encore, la *Capacité politique des classes ouvrières*, pour bien montrer comment ce remplacement de la loi par la garantie mutuelle des droits peut, selon Proudhon, transformer l'ensemble des rapports entre l'individu et la collectivité :

« Ne faites pas aux autres ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fit ; Faites constamment aux autres le bien que vous voudriez en recevoir. [...] Jusqu'à présent cette belle maxime n'a été pour les peuples, selon le langage des théologiens moralistes, qu'une sorte de *conseil*. Par l'importance qu'elle reçoit aujourd'hui et par la manière dont les classes ouvrières demandent qu'on l'applique, elle tend à devenir Précepte, à prendre un caractère décidément obligatoire, en un mot, à conquérir *force de loi*. »<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Proudhon, *De la capacité politique des classes ouvrières* [1865], Editions du Monde libertaire, 1977, p. 81.

Toute la question est alors de savoir comment cette maxime pourrait avoir un caractère obligatoire, si ce n'est en s'appuyant sur la force étatique, incarnée dans ses lois et dans l'appareil d'exécution de ses lois. Proudhon appelle « conception gouvernementale » cette façon de réaliser l'application de cette maxime, et plus généralement de régler les rapports entre les hommes. Or il voit chez les ouvriers de son temps une façon concurrente de penser ces rapports :

« A [la] 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 rangs et de classes. Or, voici comment raisonnent et concluent ces anti-autoritaires, ou libéraux. [...] Ils disent donc que l'État n'est autre chose que la résultante de l'union librement formée entre sujets égaux, indépendants, et tous justiciers [...] qu'en conséquence il n'y a pas, dans la société, d'autre prérogative que la liberté, d'autre suprématie que celle du Droit. L'autorité et la charité, disent-ils, ont fait leur temps; à leur place nous voulons la justice.

De ces prémisses, [...] ils concluent à une organisation sur la plus vaste échelle du principe mutuelliste. — Service pour service, disent-ils, produit pour produit, prêt pour prêt, assurance pour assurance, crédit pour crédit, caution pour caution, garantie pour garantie, etc. : telle est la loi. [...] De là toutes les institutions du mutuellisme : assurances mutuelles, crédit mutuel, secours mutuels, enseignement mutuel ; garanties réciproques de débouché, d'échange, de travail, de bonne qualité et de juste prix des marchandises, etc. Voilà ce dont le mutuellisme prétend faire, à l'aide de certaines institutions, un principe d'État, une loi d'État, j'irai jusqu'à dire une sorte de religion d'État. »<sup>1</sup>

Et plus loin dans le même ouvrage :

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 86-87.

« Transporté dans la sphère politique, ce que nous avons appelé jusqu'à présent mutuellisme ou garantisme prend le nom de fédéralisme. Dans une simple synonymie, nous est donnée la révolution tout entière, politique et économique.... »<sup>1</sup>

Mutuellisme et fédéralisme, on en revient toujours là, par différents biais. Si le mouvement ouvrier se constitue historiquement à la fois contre la loi de l'Etat et pour le droit des travailleurs, ce n'est pas par accident : c'est parce qu'il y a là l'invention d'un mode de coordination économique et politique adéquat aux conditions organiques d'une société de producteurs librement associés, société produite par le développement conjoint du travail, de la liberté et de l'égalité, constitutifs de la modernité démocratique. Dans ces conditions, pour reprendre mon propos introductif, demander la garantie de droits ne veut pas dire nécessairement demander des lois à l'Etat : c'est aux autres citoyens qu'on demande cette garantie. Ce que visent les luttes d'hier et d'aujourd'hui, c'est bien le renouvellement et la discussion constante des termes du pacte social qui nous lie à nos égaux.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 173.

## Action, volonté et morale chez Proudhon

Fawzia Tobgui

Le thème de l'action est récurrent chez Proudhon. Il en existe plusieurs angles d'approche : certains conférenciers se sont concentrés sur un aspect plus juridique et politique; dans cette contribution, on cherchera à mettre l'accent sur l'aspect philosophique.

Quelle signification revêt le concept d'«action» chez Proudhon ? Qu'est-ce qui la motive ? A quels critères une action doit-elle répondre pour être morale ? Vers quel but tend-elle ? Autant de questions auxquelles nous essayerons de répondre dans une perspective proudhonienne.

Pour commencer, une remarque d'ordre général: action et politique sont étroitement mêlés chez Proudhon; les textes traitent pour la plupart de l'action dans un contexte politique, que ce soit dans un sens critique, pédagogique ou programmatique. Le problème plus général de l'explication de ce qu'est une action humaine ne l'intéresse pas. Par ailleurs, on note chez lui une discrèpance entre l'engagement dans l'action politique et la réflexion sur cet engagement. Trois temps caractérisent son engagement en politique: avant, pendant et après la Révolution de 1848.

Avant 1848, le constat de la nécessité de transformer la société en une structure plus égalitaire se traduit par un discours anarchiste de remise en question radicale de l'appareil étatique. Durant cette première étape de sa pensée, Proudhon entame une phase qu'il nommera plus tard sa période critique<sup>1</sup>, mais paradoxalement, il ne s'engage pas à proprement parler en politique et n'adhère à aucun groupe. Son action se limite à une critique systématique des institutions.

---

<sup>1</sup> *Correspondance*, [= *Corr.*], t. I-XIV, Paris, éd. Lacroix, 1875, t. VI, à Micaud, 25 décembre 1855, pp. 285-286.

Lorsqu'en 1848, Proudhon a l'occasion de participer activement à la mise en place d'une nouvelle forme de gouvernement, il se marginalise au point de s'attirer l'hostilité des autres politiciens de gauche. Sa tentative d'entrer activement en politique se solde par un échec. Dès lors, dans un troisième temps, il reste en retrait de l'action politique, préférant se manifester par le biais de l'écriture.

Cette défiance à l'égard de l'engagement en politique apparaît tout au long de l'œuvre de Proudhon. Nombreux sont les textes qui mettent l'accent sur le manque de contenu des discours politiques et sur le manque de cervelle des politiciens. Il écrit à propos de Garibaldi: « un grand cœur si vous voulez, mais dépourvu de cervelle »<sup>1</sup>. Aux discours politiques et aux coups d'éclats, Proudhon préfère la réflexion. Proudhon cherche une solution aux problèmes de société en dehors de ce qu'il nomme, déjà en 1846 dans sa célèbre lettre à Marx, les « secousses révolutionnaires » :

« J'ai aussi à vous faire quelques observations sur ce mot de votre lettre : *Au moment de l'action*. Peut-être conservez-vous encore l'opinion qu'aucune réforme n'est actuellement possible sans un coup de main, sans ce qu'on appelait jadis une révolution, et qui n'est tout bonnement qu'une secousse. Cette opinion, que je conçois, que j'excuse, que je discuterais volontiers, l'ayant moi-même partagée, je vous avoue que mes dernières études m'en ont fait complètement revenir. Je crois que nous n'avons pas besoin de cela pour réussir; et qu'en conséquence, nous ne devons point poser l'action révolutionnaire comme moyen de réforme sociale, parce que ce prétendu moyen serait tout simplement un appel à la force, à l'arbitraire »<sup>2</sup>.

Ce qui importe pour Proudhon est la manière dont s'effectuent les changements sociaux. Après avoir adhéré au *credo* révolutionnaire, il exprime désormais sa défiance à l'égard

---

<sup>1</sup> *Corr.*, t. XI, à Pilhes, 26 avril 1861, p. 43, cf. aussi, *Corr.*, t. IV, à Mathey, 9 déc. 1851, p. 132.

<sup>2</sup> *Corr.*, t. II, à Marx, 17 mai 1846, pp. 199-200.

d'un mode d'action ayant recours à la force. Au lieu de se lancer tête baissée dans l'action révolutionnaire, il pense nécessaire d'une part d'approfondir le travail de réflexion visant à fixer les objectifs à atteindre, d'autre part de déterminer les stratégies de mise en place non violente des objectifs ainsi définis.

Proudhon est d'avis que la transformation de la réalité sociale ne s'effectue pas de façon rectiligne et qu'il faut faire preuve de patience pour atteindre ce but. Sans pour autant adopter une attitude résignée, Proudhon, qui croit en la vertu pédagogique des écrits, est intimement convaincu que la précipitation n'amène rien de bon et que « les idées libératrices » feront déjà d'elles-mêmes une partie du travail dans la société<sup>1</sup>. Bref l'art de la politique requiert réflexion — et réfléchir c'est déjà agir — observation et sagesse<sup>2</sup>. En se retirant de la politique active, Proudhon entend remédier à cette faiblesse qu'il croit déceler chez ses confrères politiques. Dans un futur encore éloigné, après le passage de la théorie à la praxis, il s'agira d'éviter le piège de la

---

<sup>1</sup> « L'action, sachez-le donc, c'est l'idée; et l'on agit suffisamment dès lors qu'on répand dans l'atmosphère intellectuelle les germes de la société future. Est-ce que ce n'est pas en conséquence de l'idée que tout s'exécute. Est-ce que, par exemple, ce n'est pas par antagonisme à la théorie *anarchique, anticatholique et antipropriétaire*, que se fait tout ce que vous voyez; conséquemment, n'est-il pas clair que la révolution se dessine de plus en plus dans les termes par nous posés ? eh bien, de même, travaillons à grossir, diriger le courant d'idées libératrices : voilà l'action. Quant à l'exécution, nous y prendrons chacun la part qu'il appartiendra », *Corr.*, t. IV, à Edmond, 24 janv. 1852, pp. 197-198.

<sup>2</sup> *De la Justice dans la révolution et dans l'église*, (= *Justice*), t. 1-4, éd. Rivière, Paris, 1930, t. 2, p. 161. À propos du gouvernement, Proudhon note dans un passage que le « sage » « s'en éloigne » et que le « philosophe » le considère comme un « *Mal nécessaire* », justifiant ainsi sa position de retrait par rapport à l'exercice de la politique. Proudhon qui avait jusqu'alors critiqué la structure étatique commence à admettre à la fin des années 50 que celle-ci serait inévitable, mais en sage il se retire du pouvoir pour pouvoir réfléchir sans précipitation à la forme de gouvernement la plus adéquate.



démagogie<sup>1</sup> et de la corruption du libre-arbitre<sup>2</sup>, dans lequel les contemporains sont tombés. Le « sage » serait aussi un prudent qui se place sous l'égide de la morale. La lettre à Marx nous transpose au cœur du débat sur la nature de l'action, qui relève de concepts tels que l'intentionnalité, la liberté et la morale. Cependant une philosophie de l'action à proprement parler, Proudhon n'en développe pas. Elle est implicitement contenue dans sa philosophie politique de la liberté.

Avant de dégager l'articulation entre les concepts d'action, de volonté et de morale, nous commencerons par examiner comment chez Proudhon la problématique de l'action s'inscrit dans le cadre de sa philosophie de la liberté et comment s'opère le passage de la théorie à la pratique.

## **I Le thème de l'action dans la philosophie de la liberté**

Pour mieux comprendre comment le thème de l'action s'articule dans le système de la liberté chez Proudhon, il convient de tracer dans les grandes lignes les principes fondamentaux du fédéralisme.

Dans une lettre à Delarageaz, Proudhon écrit que tout est faux en politique hormi ce qui est conforme à la raison, à la justice et à la liberté<sup>3</sup>. Ce système de la liberté que Proudhon nomme fédéralisme dans les œuvres de maturité se fonde sur une

---

<sup>1</sup> *Corr.*, t. V, à Delarageaz, 7 août 1852, p. 376. Proudhon critique sans indulgence les hommes politiques de son temps que l'exercice du pouvoir a corrompus: « Profondément dégoûté de la stupidité démagogique, écrit-il, je n'attends plus rien que du progrès de l'opinion, et de la conviction des hommes de bonne volonté. J'agis donc en vue de ce progrès [...]. N'est-il pas vrai que partout l'intelligence révolutionnaire est éteinte par ceux-là même qui sont censés représenter la Révolution ».

<sup>2</sup> « La raison de cela est l'hébétude parlementaire dont on est atteint dans cet isoloir qu'est l'Assemblée nationale », in: *Les Confessions d'un Révolutionnaire pour servir à l'Histoire de la Révolution de février*, [=Confessions], Paris, éd. Rivière, 1929, p. 69.

<sup>3</sup> *Corr.*, t. X, à Delarageaz, 17 août 1860, p. 134 : «La justice, la science, la liberté, voilà la Trinité moderne. Le reste est pure déception».

dialectique<sup>1</sup> qui en lie toutes les parties. La solution politique qu'il propose repose sur la notion d'équilibre, d'égalité et de pluralisme. Pour renforcer cette structure non hiérarchisée que propose le fédéralisme, Proudhon l'appuie sur le mutuellisme, une sorte de pacte par lequel des hommes égaux en droit contractent librement les uns envers les autres des engagements que garantissent des obligations morales. En affirmant la possibilité d'une action libre de l'homme, Proudhon s'inscrit résolument dans une pensée de la liberté qui récuse tout fatalisme; le cours de l'histoire est le fait de l'action de l'homme et non d'une intervention extérieure. Au cœur du questionnement proudhonien se situe le problème du rapport entre la philosophie et la politique, autrement dit entre la pensée et l'action. Pour l'exprimer dans un langage proudhonien, pensée et action se trouvent dans la société dans un rapport dialectique d'opposition qu'il s'agit de « réconcilier ».

### **a) Pensée et action**

La loi de la dialectique que Proudhon utilise comme principe d'explication dans tous les domaines de réflexion s'applique également au mécanisme de l'action.

Selon cette loi que Proudhon appelle également la loi de l'antinomie, aussi bien la nature que la pensée résultent de la contradiction ; par conséquent, la pensée ne peut s'exercer que là où il y a opposition : « toutes nos idées élémentaires sont antinomiques »<sup>2</sup>, écrit Proudhon. La pensée est un produit de « la synthèse de deux forces antithétiques, l'unité subjective et la multiplicité objective », soit de la synthèse du Moi et du Non-Moi.

Dans un autre passage, Proudhon souligne que le thème de l'action, à son tour profondément antinomique, prend sa source dans l'essence même de l'homme. « La condition par excellence

---

<sup>1</sup> Cf. l'article sur la dialectique paru dans les *Archives proudhoniennes*, 1997.

<sup>2</sup> *Carnets*, t. 1-4, Paris, éd. Rivière, 1960-1974, t. 1, p. 259.

de la vie [chez l'homme] est l'action [...]. Or qu'est-ce que l'agir? Pour qu'il y ait action, exercice physique, intellectuel ou moral, il faut un milieu en rapport avec le sujet agissant, un Non-Moi qui se pose devant son moi comme lieu et matière d'action, qui lui résiste et le contredise. L'action sera donc une lutte: agir, c'est combattre »<sup>1</sup>. L'homme ne peut agir qu'en réagissant à ce qui le contredit. La pensée, qui, en tant qu'« exercice intellectuel », est une forme d'action, est en même temps la reproduction, sous une forme antinomique, de l'antinomie qui sous-tend toute la vie pratique de l'homme.

La loi de l'antinomie régit non seulement la vie naturelle, la vie intellectuelle et pratique, mais également la vie morale<sup>2</sup> et sociale. « Être organisé, intelligent, moral et libre, l'homme est [...] en lutte, c'est-à-dire en rapport d'action et de réaction, d'abord avec la nature. [...] Mais l'homme n'a pas seulement affaire avec la nature; il rencontre aussi l'homme sur son chemin »<sup>3</sup>, et, selon la définition de Proudhon, en vertu de son essence d'« être intelligent, moral et libre » dont la « condition par excellence » est l'action, l'homme doit nécessairement s'opposer à l'homme; il se trouve ainsi dans un rapport de lutte avec tous les hommes qui composent le champ social. À l'instar de la sphère naturelle, la sphère sociale est composée d'une pluralité de forces antithétiques irréductibles<sup>4</sup>, où la volonté de chaque homme constitue une force.

A la différence de la nature, qui est soumise à la loi de la nécessité et qui semble posséder un mécanisme d'autorégulation qui rétablirait naturellement l'équilibre des forces, la société, en tant que production de l'homme, ce qui veut dire de la liberté,

---

<sup>1</sup> *La guerre et la paix*, Paris, éd. Rivière, 1927, p. 53.

<sup>2</sup> *Idem*, p. 53.

<sup>3</sup> *Idem*, p. 54.

<sup>4</sup> *Théorie de la propriété*, Paris, éd. Lacroix, 1866, reprint sous la direction de Chantal Gaillard, l'Harmattan, 1997, p. 213: « Le monde moral comme le monde physique repose sur une pluralité d'éléments irréductibles et antagoniques, et c'est de la contradiction de ces éléments que résulte la vie et le mouvement de l'univers ».

n'est pas soumise à un processus d'autorégulation nécessaire. Pour échapper au chaos qui résulterait de l'affrontement des forces en opposition, elle ne peut s'en remettre qu'à elle-même et c'est à l'homme que revient le rôle d'équilibrer artificiellement les problèmes dans la société. Comme l'explique Proudhon à Charpentier: « Toutes les forces qui constituent la société [...] se combattent et se détruisent si l'homme, par sa raison, ne trouve le moyen de les comprendre, de les gouverner et de les tenir en équilibre »<sup>1</sup>. C'est l'homme qui, grâce à l'usage qu'il fait de sa raison, est seul responsable de l'équilibre social; c'est lui seul qui est maître de son destin. En faisant porter à l'homme le poids de la responsabilité dans la direction que prend la société, Proudhon se démarque de toute pensée fataliste. Proudhon ne doute pas de la capacité de l'homme à « écouter sa raison » et à faire bon usage de sa liberté. Cette conviction traduit un certain optimisme à l'égard de l'évolution sociale; cependant, le progrès, lié à la marche de la société vers le fédéralisme, ne s'inscrit pas de façon linéaire dans l'histoire. Bien que le mouvement de l'histoire suive une courbe ascendante<sup>2</sup>, il est soumis, de par sa nature dialectique, à des oscillations; des phases de régression<sup>3</sup> sont toujours possibles. L'homme n'a pas le droit de relâcher son effort s'il veut redresser la situation, le progrès n'est possible que dans la mesure où l'homme est capable de récupérer dialectiquement les moments négatifs de l'histoire. Pour parvenir à ses fins, Proudhon mise sur la dimension pédagogique de ses écrits. En mettant l'accent sur la responsabilité de l'homme dans la construction créative de la société, il fait de sa philosophie une philosophie de la liberté. Ainsi donc, dans la société, le domaine de l'action est perçu comme espace de réalisation par excellence de la liberté.

Dans l'acte de penser, l'homme possède donc la liberté de vouloir quelque chose, c'est la volonté qui caractérise l'action; mais le mécanisme de la volonté dépend-il du seul usage de la raison, comme semble le dire Proudhon ou l'homme ne peut-il

---

<sup>1</sup> *Corr.*, t. VII, à Charpentier, 24 août 1856, p. 117.

<sup>2</sup> *Carnets*, t. 2, p. 60.

<sup>3</sup> *Justice*, t. 1, p. 233.

s'empêcher de se soumettre à des impulsions, des désirs qui vont à l'encontre de la liberté à laquelle il prétend ?

## **b) Action et volonté**

Proudhon ne s'attarde guère sur le problème de la volonté; ce dernier est lui aussi implicitement contenu dans sa philosophie de la liberté. Il ressort de ses textes que la volonté est une faculté qui permet à l'homme d'entreprendre une action selon des principes qui sont soit conformes à la morale et/ou au droit, soit qui leur sont contraires. La volonté, qui s'oppose à l'instinct, fait appel à la réflexion; elle est l'expression du libre arbitre et signale la capacité d'un sujet à choisir par lui-même, sans contrainte de l'extérieur, en toute autonomie. La volonté est une faculté qui permet à l'homme de se gouverner librement et de dépasser ses instincts naturels; avec ce thème de l'autonomie de la volonté, Proudhon reste foncièrement proche de Kant. La volonté, c'est ce qui permet à Proudhon de se soustraire à ce qu'il nomme, dans la lettre à Marx, « l'arbitraire ».

Proudhon reconnaît ainsi à la volonté un caractère absolu, dans la mesure où rien ne peut empêcher l'homme d'en réaliser l'objet, pour autant du moins que cela soit en son pouvoir; par contre l'homme peut se tromper dans son choix, qui dépend de la capacité de son entendement à distinguer le vrai du faux. La difficulté réside dans la détermination de l'objet de la volonté à réaliser, d'où l'importance de notre éducation. Proudhon note que le champ social est traversé de volontés antagonistes: l'homme est confronté à un monde en perpétuel mouvement, où des forces en opposition s'affrontent. La recherche du critère de la volonté bonne devra permettre de trouver une solution au problème de cette multiplicité de volontés antagonistes. La définition du concept de volonté est étroitement liée à celle du devoir dont dépendent la conception de la liberté et de la responsabilité. Agir conformément au devoir, c'est agir dans le respect de la liberté d'autrui en sachant faire taire les désirs; c'est également agir

librement, puisqu'en tant qu'être rationnel l'homme se fixe librement cette fin.

## **II Action morale et action conforme au droit**

Comme nous venons de le voir, l'action a sa source dans l'individu, mais sa réalisation a lieu dans la société. Or dans la société, la conduite humaine est limitée par des règles qui édictent, autorisent ou interdisent. Ces règles peuvent être coutumières, morales ou juridiques. Elles sont normatives et définissent les obligations des individus les uns envers les autres. La problématique de l'action relève en dernier lieu de l'éthique et du juridique.

Quels sont les critères selon Proudhon qui permettent de déterminer si une action est bonne ou mauvaise? Comme la volonté n'est pas intrinsèquement morale, elle peut se fixer pour objet une action qui empiète sur la liberté d'autrui. Chez Proudhon, la société est un produit de la libre volonté de l'homme<sup>1</sup>; c'est grâce à la vie en société que l'individu prend conscience de l'existence d'autrui et de son obligation morale envers lui. Il convient de distinguer entre la volonté particulière de l'individu et la volonté générale, entendue comme somme de toutes les volontés dont se composent le champ social. La volonté générale repose sur le contrat, et représente ce que chacun devrait vouloir pour le bien de tous et non uniquement pour son propre intérêt. La morale immanente à l'individu lui est pourtant révélée dans un rapport intersubjectif. Sans la reconnaissance de cette obligation morale, l'individu ne parviendrait pas à dépasser le stade de l'instinct que Proudhon nomme "égoïsme". C'est le principe d'autonomie de la volonté qui permet à l'homme de fixer sa propre loi, non selon des critères égoïstes mais dans le but du bien commun.

Penser l'action dans un sens moral devient un devoir de l'homme social. En tant qu'artisan du progrès moral dans la

---

<sup>1</sup> *Justice*, t. I, p. 299.

société, c'est à l'homme que revient la responsabilité de la direction que prend son destin ainsi que l'équilibre social. C'est également de lui que dépend l'instauration du règne de la justice qui constitue sa destination<sup>1</sup>.

Proudhon note dans la *Justice*<sup>2</sup> que la loi morale, tout comme l'idée de justice qui sert de fondement au droit, se trouvent inscrites au plus profond de la conscience humaine. L'action morale et l'action conforme au droit sont donc rendues possible par la libre volonté de chacun, puisqu'elles sont l'œuvre d'un sujet libre qui donne son assentiment. La loi morale et l'idéal de justice sont strictement immanents, ils ne peuvent pas être imposés du dehors<sup>3</sup>: « L'homme ne reconnaît en dernière analyse d'autre loi que celle avouée par sa raison et sa conscience; toute obéissance de sa part, fondée sur d'autres considérations, est un commencement d'immoralité »<sup>4</sup>; ils ne dépendent donc pas de la sanction d'une tierce personne : « L'intervention d'une autorité extérieure, [...] dans l'ordre de la Justice et comme sanction de la Justice, est destructive de la Justice »<sup>5</sup>. L'homme devient son propre législateur et trouve en lui-même sa propre sanction, qui a pour norme la dignité humaine<sup>6</sup>.

Proudhon fait une distinction entre la loi interne, qui relève de l'éthique, et la loi externe, qui relève du domaine social. Proche de Kant dans son éthique, Proudhon pense qu'un acte sera moral seulement si l'intention qui en est à l'origine est l'expression d'une volonté dépouillée de tout intérêt bassement personnel. La vie en société de son côté doit être réglée en sorte qu'elle repose sur la reconnaissance des droits et devoirs mutuels

---

<sup>1</sup> *Justice*, t. I, p. 234.

<sup>2</sup> *Idem*, t. I, p. 325.

<sup>3</sup> Dans tout autre système : «[...] l'individu n'a pas d'existence juridique; il n'est rien par lui-même; il ne peut invoquer de droits, il n'a que des devoirs. La société le produit comme son expression [...], il lui doit tout, elle ne lui doit rien», *Justice*, t. I, p. 299, ou encore *Idem*, t. II, p. 475.

<sup>4</sup> *Idem*, t. IV, p. 350.

<sup>5</sup> *Idem*, t. I, p. 449.

<sup>6</sup> *Idem*, t. IV, p. 354.

d'individus réputés libres et conscients. Enfin l'articulation entre les deux ordres de loi consiste d'un côté en la sanction de l'ordre juridique par l'ordre moral par libre acceptation : « Il n'y a d'autorité légitime que celle qui est librement subie, comme il n'y a de communauté utile et juste que celle à laquelle l'individu donne son consentement »<sup>1</sup>. D'un autre côté, le droit prépare la morale en remplissant les conditions de possibilité de développement d'individus susceptibles de devenir moraux.

Le droit devient ainsi le garant des multiples libertés qui constituent la société, son domaine est circonscrit uniquement à la protection des intérêts individuels et de la liberté. Le système fédéraliste de Proudhon, garanti par le mutuellisme et la libre adhésion de chacun, repose sur le concept de bonne volonté. Celle-ci ne dépend pas uniquement du but de l'action, elle obéit à une maxime de la raison guidée par une représentation de la morale. La loi morale étant universelle et immanente à l'homme, c'est elle qui garantit la rectitude de l'action. Chez Kant comme chez Proudhon, agir, c'est vouloir pour soi ce que l'on veut universellement. Chaque individu exerce son activité en prenant en compte les intérêts des autres, c'est-à-dire leur liberté. L'harmonie, l'équilibre et, par extension, la justice qui en est l'artisan, ne sont pas imposés par le plus fort, mais ils sont rendus possibles par le biais du droit, qui veille à l'équilibre et régule le comportement des déviants.

Puisque la loi morale est en nous, comment expliquer l'état de déchéance que Proudhon constate autour de lui ? Là où Kant parlait de ruse de la nature et Hegel de ruse de la raison, on pourrait voir chez Proudhon une ruse de la dialectique. En effet le progrès moral n'est pas linéaire, il est soumis au mouvement dialectique.

Le respect du droit ne se fait pas pour servir les intérêts de l'Etat mais pour préserver la liberté individuelle. Proudhon refuse à l'Etat tout pouvoir de contrainte et situe le principe d'obéissance

---

<sup>1</sup> *Théorie de la propriété*, p. 80.



aux lois dans le seul fait que nous nous les imposons à nous-mêmes. Le droit se définit à partir de l'éthique et non du politique.

La loi juridique a uniquement un rôle protecteur, elle sert à redresser les entorses faites à la liberté individuelle. Pour remédier aux problèmes de dérives et d'abus, Proudhon a recours à un droit arbitral qui sanctionne les contrevenants : « La liberté, c'est le droit qui appartient à l'homme d'user de ses facultés comme il lui plaît. Ce droit ne va pas sans doute jusqu'à celui d'abuser. [...] Tant que l'homme n'abuse que contre lui-même, la société n'a pas le droit d'intervenir; si elle intervient, elle abuse »<sup>1</sup>.

Si la nécessité du droit ne repose pas sur la morale, il faut la fonder sur d'autres critères, Proudhon fait intervenir la notion de calcul d'intérêt et d'utilité<sup>2</sup>. Alors que la communauté repose sur un système hiérarchique centralisé qui implique la subordination des individus, la mutualité<sup>3</sup>, par son système d'équilibre des forces, est le seul système qui, selon Proudhon, assurerait la liberté. L'individu cautionne ce système car il y trouve aussi son propre intérêt. Ce cautionnement est le fait du libre arbitre, il est l'affirmation de la volonté libre dans la mesure où l'individu est maître de son vouloir. Grâce à cette volonté, l'homme peut assurer dans un contexte social en tension l'instauration de liens sociaux respectueux des diverses volontés individuelles, permettant ainsi la vie en collectivité.

Le droit, dont la fonction est de limiter la liberté de chacun en sorte qu'elle respecte celle d'autrui, et en particulier le droit économique, dont la fonction est notamment de limiter la propriété individuelle en sorte qu'elle respecte celle d'autrui, gagne dans le "mutuellisme" une autre dimension : en favorisant

---

<sup>1</sup> *Théorie de la propriété*, p. 29.

<sup>2</sup> *De la capacité politique des classes ouvrières* [= *Capacité*], Paris, éd. Rivière, 1924, p. 221.

<sup>3</sup> *Capacité*, p. 124. Faisant fond sur la liberté, le "principe de mutualité" qui met en place tout un système d'échange dépasse largement le cadre économique. La mutualité qui s'oppose à la notion de communauté indique un rapport de réciprocité, d'échange et de justice.

l'échange, il permet un enrichissement aussi bien économique que moral.

## **Conclusion**

Même si Proudhon s'est pour un bref laps de temps engagé en politique, c'est surtout une idée de méfiance à l'égard de celle-ci qui se dégage de son œuvre. Loin de prôner un activisme pur et dur, il souligne l'importance de la mise en place d'un programme pédagogique et, contre la voie révolutionnaire, préconise un réformisme soucieux d'éviter tout recours à la force.

Dans une ligne très kantienne, Proudhon défend l'autonomie de la volonté, fait du droit une propédeutique à la morale, et de la morale une justification au droit. Il s'applique à cantonner l'Etat dans un rôle aussi restreint que possible, lui assignant comme tâche principale de garantir les intérêts individuels. Faisant fond sur la liberté, le "principe de mutualité" qui met en place tout un système d'échange dépasse largement le cadre économique. La notion de mutualité qui s'oppose à celle de communauté indique un rapport de réciprocité, d'échange et de justice.

Proudhon développe une philosophie de la liberté plus qu'une philosophie de la volonté. Même si la volonté sous-tend l'action, elle est mise au service de la liberté. D'autre part, Proudhon note que la volonté en soi n'est pas morale, aussi faut-il mettre en place un dispositif visant à la guider; si l'action empiète sur la liberté d'autrui, le droit sert à rétablir l'équilibre rompu. C'est l'action juste, en vue de la réalisation d'un idéal encore à venir qui permet la réalisation de la liberté dans la sphère sociale.

## SOMMAIRE

<b>Introduction</b> .....	p.1
<b>NAVET G.</b> Proudhon et Kant : contrainte et sanction.....	p.4
<b>HERLAND M.</b> Proudhon ou les contradictions de la morale.....	p.21
<b>CHAMBOST A.-S.</b> Du droit de punir à la peine. Interrogations proudhoniennes sur la justice criminelle.....	p.59
<b>CAGIAO Y CONDE J.</b> Démocratie et théorie du droit fédératif chez Proudhon et Kelsen.....	p.82
<b>JOURDAIN E.</b> Le juste, le Bien et l’anarchie. Une lecture de Proudhon au-delà du clivage entre libéraux et communautariens.....	p.114
<b>DABIN A.</b> Le droit mutuel selon Proudhon.....	p.131
<b>HAYAT S.</b> Pour le droit et contre la loi : les origines ouvrières de l’anarchisme proudhonien.....	p.148
<b>TOBGUI F.</b> Action, volonté et morale chez Proudhon.....	p.164

Achévé d'imprimer sur les presses  
de l'imprimerie La Botellerie,  
à Vauchrétien (Maine-et-Loire)  
en octobre 2011.

Dépôt légal : 4<sup>e</sup> trimestre 2011.