

CAHIERS DE LA SOCIÉTÉ P.-J. PROUDHON

PROUDHON, UNE PHILOSOPHIE DU TRAVAIL

Actes du Colloque de la Société P.-J. Proudhon

Paris, 19 janvier 2008

Publié avec le concours du
Centre National du Livre

P. ANSART, N. BRÉMAND, O. CHAÏBI, R. CHENAVIER,
S. HAYAT, M. HERLAND, É. LECERF, S.PASTEUR

Publications
de la Société P.-J. Proudhon

ISBN 2-906096-32-6

© Société P.-J. Proudhon - EHESS
54 bd Raspail, 75006 PARIS

2008

Présentation générale

Georges Navet

S'il est un fil rouge qui traverse, relie et anime les écrits de Proudhon de *L'utilité de la célébration du dimanche* à *De la capacité politique des classes ouvrières* en passant par les interventions de 1848, c'est bien la thématique du travail. Les approches sont multiples – de l'organisation temporelle et sociale de la semaine à la répartition des tâches entre les époux, du refus du droit d'aubaine à la logique du groupe producteur, de la circulation des hommes et des marchandises à l'éducation des enfants –, le souci est toujours présent, qu'il se manifeste sous l'angle économique, politique, social, « juridique », « sociologique », ou métaphysique.

Le travail n'est chez Proudhon ni une simple activité parmi d'autres, ni un « objet » susceptible d'être considéré de l'extérieur. Il faudrait pouvoir citer ici l'intégralité des paragraphes XXXI à XXXV de la Sixième étude de *De la justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, qui a précisément pour titre *Le travail*¹. Alors que l'animal procède par un instinct qui permet au castor d'élever sa maçonnerie, à l'araignée de tendre sa toile ou à l'abeille de construire son rayon « d'après un type intérieur » dont il ou elle ne s'écartera jamais, l'homme, nous dit Proudhon, « n'a pas d'industrie prédéterminée, bornée à une construction unique et immuable »². L'instinct procède d'une intuition (ou d'une contemplation) synthétique, immuable

¹ Op. cit., éd. Rivière (1923-1959), vol. VIII, t. 3, p. 68-81.

² Ib., XXXV, p. 78.

et spécialisée ; l'homme part aussi d'une intuition synthétique, mais qui, parce qu'elle varie avec les lieux et les circonstances sans être déterminée par eux, cesse d'être figée et donne lieu à une « variété industrielle » qui s'achèverait en stérile dispersion, l'individu cessant de s'entendre avec ses semblables et avec lui-même, si l'homme n'apprenait à se « rendre compte » de ce qui lui advient de la sorte. Etonné par sa propre industrie et par ce qu'il découvre ainsi de lui-même, l'homme apprend à y porter son attention, à l'analyser, à le formuler devant lui-même et devant les autres. L'industrie humaine, ou plus exactement « la variété industrielle », est « l'aiguillon qui fait sortir l'intelligence de son sommeil et donne naissance à la philosophie »¹, conclut Proudhon.

Sans doute pourrait-on arguer que l'« industrie », même prise au sens classique du mot, n'est pas le travail. Cependant, Proudhon a écrit plus haut que « le mouvement seul, imprimé à la matière, ne lui donne pas la forme voulue, ne constitue pas le travail : il faut que ce mouvement soit en rapport avec le but à atteindre, en équation avec son idée »² ; dans la mesure où l'« industrie » ne va pas sans une « intuition » qui n'est encore que l'esquisse d'une idée, elle apparaît comme une préfiguration du travail – le travail avant qu'il ne soit réfléchi et socialisé.

Dans une telle perspective, le travail est l'activité humaine par excellence, l'activité sans laquelle l'humanité ne serait pas ou serait différente ; l'humanité ne se déploie et ne prend conscience d'elle-même, c'est-à-dire de sa dignité et de sa liberté, que dans et par le mouvement qu'il engendre. L'« industrie » n'est en effet pas seulement corrélative d'un rapport à l'espace qui n'a plus rien d'animal (en ce sens que l'homme n'a plus besoin d'un espace spécifique ou adapté à son instinct), elle introduit en outre et surtout dans une temporalité qui n'est plus répétitive, mais historique, sans que l'histoire promue ait de terme assignable ou déterminable.

¹ Ib., p. 79.

² Ib., XXXIV, p. 76.

L'histoire, pour s'enclencher, pour être autre chose qu'une stérile accumulation de manières d'être et de faire aussitôt oubliées qu'inventées, a besoin de prendre appui sur des échanges entre les humains qui ne se réduisent pas à être des échanges de produits ou même de procédés de fabrication : sur des échanges qui, via l'étonnement et l'analyse, portent sur la découverte de soi, de l'autre, de l'intercompréhension et de valeurs qui, à tout le moins, n'obstruent pas l'ouverture et ne bloquent pas le mouvement vers davantage de liberté pour chacun et pour tous.

En bref, humanité et travail sont indissociables, et toute tentative de les penser de manière séparée revient à les aliéner l'une et l'autre et à verser dans un « spiritualisme » qui, lénifiant ou brutal, justifie et renforce la hiérarchie entre ceux qui sont censés penser et ceux qui sont censés n'être bons (au mieux) qu'à travailler. S'il est vrai, comme l'affirme Proudhon, que c'est par le travail et grâce à lui, que les hommes prennent connaissance aussi bien de la nature que de leurs propres capacités, alors il est au principe de tout savoir, et en conséquence au principe du savoir qui porte sur lui-même. Et Proudhon ne fait rien d'autre que d'aller au bout de sa logique lorsqu'il écrit dans le *Programme de Philosophie populaire* qui sert de prélude à *De la justice...* : « mais le peuple est-il capable de philosophie? Sans hésiter nous répondons: oui, aussi bien que de lecture, d'écriture ou de calcul; aussi bien que d'apprendre le catéchisme et d'exercer un métier. Nous allons même jusqu'à penser que la philosophie peut se trouver tout entière dans cette partie essentielle de l'éducation populaire, le métier: affaire d'attention et d'habitude »¹. Et, plus loin : « nous croyons que les questions dont s'occupe la philosophie sont toutes de sens commun », puis : « qui travaille prie, dit un vieux proverbe. Ne pouvons-nous dire encore: Qui travaille, pour peu qu'il apporte d'attention à son travail, philosophe ? »²

¹ Op. cit., t. 1, p. 188.

² Ib., p. 190.

Les contributions qui composent ces Actes pourraient, compte tenu des limites de ce genre de classification, être distribuées en quatre rubriques de volumes inégaux : la présentation du contexte historique ou intellectuel de l'époque, la relecture de Proudhon ou de l'un de ses textes, l'analyse d'interprétations divergentes ou antagonistes, enfin l'abord de problématiques plus contemporaines d'auteurs qui ne se réclament pas forcément du Bisontin.

Appartient à la première rubrique l'article d'Olivier Chaïbi qui porte sur *La question du travail en 1848* et analyse les différends relatifs au droit du travail et à sa mise en œuvre dans l'atmosphère de l'époque.

La deuxième rubrique est, comme on pouvait s'y attendre, la plus fournie. Nathalie Brémand revient, avec *Proudhon et le travail des enfants*, sur la question, qui pourrait sembler étrange ou même choquante pour beaucoup de nos contemporains, de l'apprentissage par le travail. Michel Herland analyse pour sa part, après en avoir retracé brièvement l'histoire depuis Platon, la conception de l'égalité qu'élabore Proudhon (*De Platon à Proudhon, une archéologie d'une morale de l'égalité (et du travail)*). Pierre Ansart s'intéresse à ce que signifie l'insistance de Proudhon sur le caractère « pratique » (par opposition à « théorique ») de sa philosophie du travail (*Proudhon, une philosophie pratique du travail*). Sébastien Pasteur, enfin, choisit l'angle de l'organisation la plus concrète de la temporalité, en se penchant sur le problème *Des liens à opérer entre le travail, le mariage et le repos*.

De la troisième rubrique relève l'article d'Eric Lecerf, *Proudhon, science ou métaphysique du travail*, qui questionne l'auteur et sa manière de concevoir le travail à partir des lectures opposées qu'en font Célestin Bouglé (le « scientifique ») et Georges Sorel (le « métaphysicien »).

La quatrième rubrique « décolle », pour ainsi dire, de Proudhon compris *stricto sensu*, mais n'est-elle pas au moins en partie justifiée par une pensée qui, toujours soucieuse des évolutions et des circonstances, restait attentive aux formes historiques de son organisation ? Soulignant les « divergences de rationalité » qui séparent Simone Weil, Hannah Arendt et André Gorz, Robert Chenavier nous

présente en eux trois *Figures de la philosophie contemporaine du travail*. Samuel Hayat expose quant à lui différents avatars de ce type de pensée qui, au rebours du socialisme classique, défend un droit généralisé au revenu, séparant ainsi radicalement la question du revenu de celle de l'emploi (*Déconnecter les revenus de l'emploi : une nouvelle philosophie du travail ?*). La question est inévitable : ne sommes-nous pas ainsi aux antipodes du « proudhonisme » ?

Le colloque correspondant à ces Actes s'était donné pour tâche, sans prétendre à l'exhaustivité, d'explorer, la logique inhérente à la pensée de Proudhon sur le travail, d'analyser ses enjeux et ses horizons aussi bien que l'intelligibilité qu'elle apporte et l'actualité que, peut-être, elle garde. Au lecteur de juger maintenant dans quelle mesure le programme a été respecté...

Georges Navet

Professeur de Philosophie à l'Université Paris VIII

La « question du travail » en 1848.

Une question encore d'actualité ?

Olivier Chaïbi

Durant la campagne précédant le référendum sur le traité constitutionnel européen, un grand nombre de partisans du « non de gauche » ont souligné que le projet de Constitution pour l'Europe ne reconnaissait pas le « droit au travail¹ ». Ces militants étaient-ils conscients que ce droit n'est pas non plus reconnu par la Constitution de la Ve République française² ? Aucune des différentes Constitutions qu'a connues la France, à l'exception de celle de 1793³, n'a proclamé le droit au travail. Par contre, les droits des travailleurs se sont considérablement développés depuis. Cela suffit-il à compenser l'absence du « droit au travail » ? Pour un courant de pensées marginal allant de Paul Lafargue⁴ à Pierre Carles⁵, il serait bien futile de revendiquer un tel droit. Mais la stigmatisation du chômage et les discours sur la « valeur travail » témoignent encore de la difficulté à être exclu du marché

¹ Ce fut le cas entre autres de plusieurs sections syndicales CGT, de sections locales du PCF, de la LCR, de différents collectifs tel ATTAC, mais aussi de citoyens indépendants. Une recherche sur Internet contenant « constitution européenne droit au travail » témoigne du nombre important de sites sur le sujet.

² Le préambule de la Constitution du 4 octobre 1958 stipule : « Le peuple français proclame solennellement son attachement aux Droits de l'homme et aux principes de la souveraineté nationale tels qu'ils ont été définis par la Déclaration de 1789, confirmée et complétée par le préambule de la Constitution de 1946... » Or le préambule de la Constitution de 1946 dit : « Chacun a le devoir de travailler et le droit d'obtenir un emploi. Nul ne peut être lésé, dans son travail ou son emploi, en raison de ses origines, de ses opinions ou de ses croyances. » Cela ne constitue pas le « droit au travail » tel qu'il était entendu en 1848.

³ Constitution du 24 juin 1793, Article 21. – « Les secours publics sont une dette sacrée. La société doit la subsistance aux citoyens malheureux, soit en leur procurant du travail, soit en assurant les moyens d'exister à ceux qui sont hors d'état de travailler. »

⁴ Paul Lafargue, *le Droit à la paresse*, 1880.

⁵ *Danger Travail*, documentaire de Pierre Carles, 2003.

de l'emploi. Les débats de 1848 sont-ils encore d'actualité ? Pour y répondre objectivement, il faut bien sûr séparer les principes des réalités sociales. La France active du 19^{ème} siècle était bien différente de celle d'aujourd'hui et le terme polysémique de travail recouvrait des définitions bien différentes¹. Toutefois, revenir à la source des débats sur la question du travail dans une démocratie sociale permet aussi de lever bien des ambiguïtés qui faussent souvent la réflexion et les discours politiques.

Prétendre pouvoir traiter une telle question en un article serait bien présomptueux, tant ce sujet offre de possibilités d'analyses et de recherches différentes². La Révolution de 1848 a introduit d'une manière incontestable la « question sociale » dans la vie politique française. A partir de la Seconde République, les parlementaires et les gouvernements français, même les plus libéraux, ne purent plus nier la nécessité d'intervenir dans la sphère économique et sociale³. Les questions soulevées dans les deux décennies précédentes par les penseurs qualifiés un peu hâtivement de « socialistes » en 1848 ont fait l'objet des

¹ Dans plusieurs dictionnaires du 19^e siècle, la définition de travail renvoie d'abord à l'outil agricole ou au terme médical. Dans la 1^{ère} édition du Littré, à l'article « travail », on trouve : 1, nom donné à des machines pour l'assujettissement des animaux ; 2, gêne, fatigue ; 3, soins, soucis de l'ambition ; 4, inquiétude ; 5, douleurs de l'enfantement ; 6, peine. C'est seulement dans les lignes suivantes que l'on voit apparaître des définitions proches du sens donné dans la majorité des dictionnaires contemporains, à savoir l'association du travail à des activités humaines de production.

² Une étude sur « le travail en 1848 » pourrait traiter des différents secteurs d'activités, des conditions de travail ou encore du rôle du travail dans le développement économique. Par la « question du travail », on reprend un terme de l'époque qui envisage davantage le travail sous ses aspects juridique et politique qu'économique et social. Il prend même une dimension morale puisque Félicité de La Mennais a écrit un ouvrage intitulé *Question du travail*. Cela n'empêcha pas pour autant les différents utilisateurs du terme « question du travail » d'avoir souvent un projet bien plus pratique que théorique en tête : Ce fut le cas de Louis Laty, « entrepreneur d'usines à gaz », du citoyen Bezançon sur « le travail agricole », de F. Kérizouet pour « le rachat des chemins de fer » ou encore de Bertrand-Geoffroy, « Doyen des travailleurs à ses concitoyens les chefs industriels et travailleurs de l'industrie. (Voir catalogue BNF, recherche par titre et année : question travail + 1848).

³ Même Adolphe Thiers prétendit en 1848 avoir un plan d'organisation du travail par l'Etat pour 300 000 ouvriers. (Voir F. Lavalette, *le droit au travail en 1848*, Paris, 1912).

débats les plus animés au parlement et dans les journaux. Au cœur de ces débats, la question du travail suscita l'émergence d'une littérature abondante¹ et détermina l'issue tragique de la « révolution sociale² ». Trop souvent méconnue par un grand nombre de contemporains, 1848 a eu une influence considérable sur la plupart des penseurs du travail pendant près d'un siècle³. La question posée alors est-elle toujours d'actualité ? Peut-elle d'ailleurs encore être entendue de la même manière sans risque d'anachronisme ?

La question du travail en 1848 se décline en deux thématiques majeures, une première plus théorique, celle du droit au travail ; une seconde plus pratique, celle de l'organisation du travail. La première émane de l'apparition du chômage qui poussa la plupart des philanthropes à estimer que l'Etat devait garantir à tout individu du travail afin qu'il puisse en vivre. Mais les émeutes de juin liées à la dissolution des ateliers nationaux finirent de persuader les conservateurs et les libéraux du danger de garantir le droit au travail. L'organisation du travail fut un thème plus consensuel car toute organisation du travail ne suppose pas nécessairement l'intervention de l'Etat. En cette période de révolution, plus d'une centaine de projets dans ce sens virent le jour. Bien qu'ils émanent majoritairement de socialistes, des projets apolitiques ou d'inspiration plus conservatrice apparurent également. La nécessité de lutter contre les méfaits de la libre-concurrence et la reconnaissance du droit d'association encouragèrent de nombreux projets qui peuvent être regardés comme des prototypes d'entreprises de

¹ Dans le catalogue SUDOC, 45 titres de 1848 traitent du travail, contre 7 en 1847, 16 en 1849, et 36 titres seulement de 1850 à 1859. Dans le catalogue de la BNF, il y a 253 notices traitant de l'« organisation du travail » publiés en 1848, contre 5 en 1847 et 31 en 1849. Sur le « droit au travail », 54 notices en 1848 contre 3 l'année précédente et 30 l'année suivante. La liberté de la presse et de l'édition accordée par le gouvernement provisoire de la République française ne suffit pas à expliquer une telle flambée de titres. On peut donc parler d'une véritable émergence de la question du travail en 1848.

² Proudhon, Marx, mais aussi le saint-simonien puis fouriériste et orléaniste Jules Lechevalier considèrent 1848 comme une révolution sociale.

³ Durkheim, Bouglé, Gurvitch et même Keynes par exemple se sont intéressés aux pensées de cette période.

l'économie sociale (associations de travailleurs, projets de crédits coopératifs, caisses de secours mutuels, etc.)

Le droit au travail : une nécessité sociale, une impossibilité juridique

Une histoire globale du droit au travail en France fait défaut. On trouve toutefois des références à cette question chez Jacques Godechot¹. Pour la période de 1848, plusieurs publications ou articles récents ont traité de cette question. On peut se référer à l'histoire de la Constitution de 1848 de François Luchaire² ou aux articles de Francis Démier³ ou Thomas Bouchet⁴. Toutefois, l'étude la plus complète sur la question remonte à près d'un siècle. Il s'agit d'une thèse de droit soutenue en 1912 par Firmin Lavalette⁵. Cette étude a le mérite de retracer l'évolution de cette notion et sa place dans les débats politiques en 1848. Elle montre comment le droit au travail, sans jamais susciter l'unanimité, était populaire au début de la révolution de 1848. Mais les événements de juin jetèrent le discrédit sur les doctrines socialistes à l'origine de ce principe en France. Dès lors, les « libéraux » passèrent à l'attaque pour l'enterrer.

Les origines du droit au travail : des premières études sociales au(x) socialismes(s)

Firmin Lavalette fait remonter la première proclamation d'un droit au travail au *poor laws* d'Elisabeth I^{ère} au début du XVII^{ème} siècle. Il s'appuie pour cela sur

¹ Jacques Godechot, *les Constitutions de la France depuis 1789*, textes présentés et introduits par J. Godechot, Paris, Garnier Flammarion, 1979, rééd. 2006.

² François Luchaire, *Naissance d'une Constitution : 1848*, Paris, Fayard, 1998.

³ Francis Démier, « Droit au travail et organisation du travail » in *1848*, dir. Jean-Luc Mayaud, Paris, 2002, pp.159-184.

⁴ Thomas Bouchet, « Le droit au travail sous le « masque des mots » : Les économistes français au combat en 1848 in *French Historical Studies*, Vol. 29, No. 4, 2006, pp. 595-620.

⁵ Firmin Lavalette, *le droit au travail en 1848*, thèse pour le doctorat, Paris, A. Rousseau, 1912.

Stuart Mill qui prit en Grande-Bretagne la défense de la révolution de 1848 en France. L'économiste anglais, dans une réponse au Lord Brougham et aux autres détracteurs, estimait que « le droit au travail c'est la loi des pauvres d'Elisabeth et rien de plus. Secours assuré à qui ne peut travailler, travail garanti à qui le peut, tel est l'acte d'Elisabeth et telle est la promesse que le gouvernement provisoire [français] est si coupable d'avoir faite en février¹. » Toutefois, les *poor laws* étaient avant tout des lois de charité et elles se rapprochent davantage du droit à l'assistance que du droit au travail.

On trouve d'ailleurs cette idée de l'assistance par le travail chez des philosophes ou des économistes français de l'époque moderne. Condillac avait affirmé : « [...] il faut que tout citoyen puisse vivre de son travail et je dis que partout où il y a des mendiants le gouvernement est vicieux². » Turgot avait inscrit dans un édit de février 1776 : « Dieu, en donnant à l'Homme des besoins, en lui rendant nécessaire la ressource du travail, a fait du droit de travailler la propriété de tout homme et cette propriété est la première, la plus sacrée et la plus imprescriptible de toutes³. » Quant à la Constitution de 1793, elle associe encore la proclamation du droit au travail à la notion de secours : « Les secours publics sont une dette sacrée. La société doit la subsistance aux citoyens malheureux, soit en leur procurant du travail, soit en assurant les moyens d'exister à ceux qui sont hors d'état de travailler⁴. »

Le terme « droit au travail » apparaît pour la première fois sous la plume de Charles Fourier⁵. Pour ce dernier, le droit au travail est le premier et le seul utile des droits. Il ironisait ainsi : « Nous avons passé des siècles à ergoter sur les droits

¹ Stuart Mill, *la Révolution de 1848 et ses détracteurs*, traduction de Sadi Carnot, Paris, 1875, dixit F. Lavalette, *op. cit.*, p. 2.

² Condillac, *oeuvres complètes*, t. IV, *le commerce et le gouvernement*, 2e partie, chap. XVI, p. 476, dixit F. Lavalette, *op. cit.*, p. 5.

³ Turgot in *Recueil Isambert*, t. XXIII, p. 370, dixit F. Lavalette, *op. cit.*, p. 6.

⁴ Constitution du 24 juin 1793, Article 21.

⁵ C. Fourier, *Théorie des 4 mouvements*, 1808, *Oeuvres complètes*, Paris 1843, pp. 288-9 et 394.

de l'homme, sans songer à reconnaître le plus essentiel, celui du travail, sans lequel les autres ne sont rien. Quelle honte pour des peuples qui se croient habiles en politique sociale! Ne doit-on pas insister sur une erreur si ignominieuse pour disposer l'esprit humain à étudier le mécanisme sociétaire qui va rendre à l'homme tous ses droits naturels dont la civilisation ne peut ni garantir, ni même admettre le principal, le droit au travail¹ ? » Fourier souligna que tout individu doit pouvoir être admis à tous les travaux qui s'exercent sur terre et que pour cela, la société devait lui avancer les instruments nécessaires pour exercer ces travaux. Cette idée, qui allait plus loin que la théorie saint-simonienne d'affectation des individus au travail selon leurs capacités, sera reprise par la plupart des partisans du droit au travail.

A la veille de 1848, le droit au travail est défendu par tous les socialistes (Cabet, Considérant, Leroux, Proudhon, etc.) Sans doute le souvenir des canuts lyonnais qui avaient revendiqué en 1831 le droit de « vivre en travaillant ou mourir en combattant » les avait marqués. Un rapport au ministre du 19 janvier 1847 sur les « publications anarchiques de l'année 1846 » affirmait : « ces attaques élaborées par Cabet, Dezamy, Pierre Leroux, Proudhon, les écrivains de *l'Atelier* et de *la Fraternité* et l'école fouriériste, [...], se rattachent toutes au même principe, [...] ce principe, c'est le droit de tous à la même part de travail et de jouissance². »

Le droit au travail débattu en 1848. De sa reconnaissance par la force à son rejet par la Constituante

Après la chute de la monarchie de Juillet, le gouvernement provisoire de la République française reconnut le droit au travail, mais sous la pression de la rue. Le 25 février se déroula une manifestation pour réclamer le droit au travail. A sa suite, l'ouvrier Marche entra avec un fusil dans l'Hôtel de Ville en

¹ C. Fourier, *Théorie de l'unité universelle*, t. II, p. 180, 2e éd, Paris, bureau du Phalanstère, 1840.

² F. Lavalette, *op. cit.*, p. 44.

réclamant l'organisation du travail et le droit au travail¹. Il s'en suivit la proclamation du décret suivant : « Le Gouvernement de la République française s'engage à garantir l'existence de l'ouvrier par le travail. Il s'engage à garantir du travail à tous les citoyens. Il reconnaît que les ouvriers doivent s'associer entre eux pour jouir du bénéfice légitime de leur travail²... » En réalité, le nouveau gouvernement y était peu favorable. Lamartine s'était déjà opposé quelques années auparavant au droit au travail. Il ironisa à son sujet dans un article : « Faudrait-il assurer à l'avocat des causes, au médecin des malades, au laboureur des récoltes, à l'artiste des acheteurs, à l'écrivain des lecteurs³? » Lamartine fut contraint d'admettre ce décret qui passa dans l'indifférence sur le plan national⁴. Il fallait avant tout ménager les faubourgs parisiens pour assurer la stabilité de la jeune république.

Les controverses sur la Commission du Luxembourg et les ateliers nationaux révèlent en partie cette volonté de mettre à l'écart les socialistes tout en occupant les ouvriers au chômage. Si leurs créations témoignent de la reconnaissance du droit à l'association et de la volonté de procurer du travail à ceux qui n'en ont pas, les socialistes les considéreront toujours comme des organes ayant eu pour but de discréditer les idées de Louis Blanc⁵. Les travaux publics

¹ Francis Démier, « Droit au travail et organisation du travail » in *1848*, dir. Jean-Luc Mayaud, Paris, Créaphis, 2002, pp. 161-162.

² *Moniteur universel*, 26 février 1848. T. Bouchet précise que le décret était signé par Louis-Garnier Pagès et Louis Blanc.

³ Emile Thomas, *Histoire des ateliers nationaux*, Paris, Michel Lévy, 1848, p. 22, dixit F. Lavalette, *op. cit.*, p. 42. F. Démier nuance toutefois l'hostilité de Lamartine au droit au travail en s'appuyant sur un article du *Bien public* de décembre 1844, dans lequel Lamartine se prononce en faveur d'un droit au travail qui n'attenterait pas à la liberté du capital.

⁴ F. Lavalette, *op. cit.*, pp. 54-57. Pour F. Luchaire, *op. cit.*, p. 63, Lamartine dut signer ce décret sans grande attention. F. Démier fait céder Lamartine devant la détermination (armée) de l'ouvrier Marche.

⁵ Proudhon, pourtant peu favorable à Louis Blanc, défendit cette idée dès le 31 juillet 1848 à l'Assemblée nationale : « Le socialisme siégeait au Luxembourg, pendant que la politique se traitait à l'Hôtel de Ville. Les ateliers nationaux ont été la caricature du socialisme ; mais comme ils n'ont pas été de son fait, ils ne l'ont pas déshonoré. »

improvisés par l'ingénieur Marie ne servirent effectivement pas les intérêts socialistes. Leurs détracteurs stigmatisaient les « rateliers nationaux¹ » où les conditions de travail étaient meilleures qu'en province. Leur dissolution provoqua les terribles émeutes de juin. Par la suite, l'expérience finit de convaincre une grande partie des élus à la Constituante des dangers de promettre à tous du travail.

A l'Assemblée nationale constituante, le droit au travail fut défendu par des socialistes (Pyat, Proudhon, Considérant), mais surtout par des démocrates sincères (Mathieu, Pelletier, Crémieux, Billault). En mai, malgré l'élection de personnalités plutôt conservatrices, le droit au travail avait encore des chances d'être promulgué. La Commission chargée de préparer le projet de Constitution était dirigée par Cormenin, favorable au droit au travail. Aussi comprenait-elle Victor Considérant, Armand Marrast, qui souhaitait développer le crédit et l'association pour garantir du travail à tous et Martin, qui estimait le droit au travail comme un corollaire du droit de vivre. Les opposants, tels Dupin et Coquerel, étaient assez modérés. Beaumont et Marrast proposèrent que « la République garantisse la propriété, le travail, la sûreté et la liberté. » Finalement, le premier projet de Constitution affirmait à l'article 2 : « Le droit au travail est celui qu'a tout homme de vivre en travaillant². » Crémieux le justifia en soulignant que le droit au travail précédait le droit de propriété, puisque la propriété s'acquiert par le travail. Ce premier projet constitutionnel a été débattu par quinze bureaux. Mais huit votèrent contre, parmi lesquels ceux de Thiers et Duvergier de Hauranne.

Majoritaires, les conservateurs repoussèrent le droit au travail, sous l'influence des libéraux (Thiers, Tocqueville, Duvergier de Hauranne) et des

(*Moniteur universel*, n°214, 1^{er} août 1848). L'histoire socialiste de Jean Jaurès poursuit aussi dans ce sens (Georges Renard, *la IIe République*, Paris, Rouff, 1906, pp. 58-78). F. Lavalette accredité cette thèse aussi. En revanche, les articles de F. Démier (*op. cit.*, p. 165) et M. Traugott (« Les ateliers nationaux en 1848 » in *1848*, Paris, 2002) valorisent davantage le rôle de l'ingénieur Marie.

¹ Victor Hugo, *Choses vues*, 8 juin 1848, Paris, Gallimard, 1972, p. 333.

² F. Luchaire, *op. cit.*, p. 64.

« économistes » (Bastiat, Wolowski)¹. Les émeutes liées à la dissolution des ateliers nationaux avaient fait ressortir le danger d'assurer le droit au travail, qui devint associé au socialisme étatique. Pour Duvergier de Hauranne, le droit au travail était un « appel à la guerre civile² ». Tocqueville estimait que le droit au travail, c'est l'Etat propriétaire de toute chose, donc le communisme³. Il remarqua que dans une vraie démocratie comme les Etats-Unis, le socialisme n'existait pas. Thiers, qui fut toujours hostile à cette « hérésie » souligna l'humiliation procurée par un travail qui ne corresponde pas à ses qualités⁴.

Les débats sur le « droit au travail » durèrent cinq jours. Joseph Garnier, qui réalisa une anthologie des textes sur le droit au travail en 1848⁵, estima que : « la discussion la plus longue, la mieux soutenue, la plus solennelle a été sans contredit celle qui a porté sur le droit au travail et son annexe, le droit à l'assistance. Cette discussion marquera dans nos annales. Elle reflète l'état des esprits à l'époque critique où la France s'est trouvée et se trouve encore, relativement aux questions les plus fondamentales de l'ordre économique et social. » Comme il le laissait sous-entendre, le droit au travail fut relégué derrière le droit à l'assistance. L'article VIII du préambule de la Constitution du 4 novembre stipula : « La République doit protéger le citoyen dans sa personne, sa famille, sa religion, sa propriété, son travail [...] elle doit, par une assistance fraternelle, assurer l'existence des citoyens nécessiteux, soit en leur procurant du travail dans les limites de ses ressources, soit en donnant, à défaut de la famille, des secours à ceux qui sont hors d'état de travailler... » On sent à travers ces propos toutes les précautions prises pour cette proclamation.

¹ Thomas Bouchet, « Le droit au travail sous le « masque des mots » : Les économistes français au combat en 1848 in *French Historical Studies*, Vol. 29, No. 4, 2006, pp. 595-620.

² J. Godechot, *op. cit.*, p. 256.

³ *Ibid.*, p. 259.

⁴ F. Lavalette, *op. cit.*, pp. 116-117.

⁵ *Ibid.*, pp. 129-130. Voir J. Garnier, *le droit au travail en 1848. Recueil des discussions à l'Assemblée constituante*, Paris, Guillaumin, 1848.

L'organisation du travail, d'un programme fédérateur aux divergences sur l'intervention étatique

L'idée d'organiser le travail fit davantage l'unanimité en 1848. Face au chômage et à la crise, même les plus libéraux étaient bien conscients que la doctrine du « laisser-faire » ne pouvait être appliquée littéralement. Adolphe Thiers voulut lui-même occuper 300 000 ouvriers à des travaux publics¹. Par ailleurs, il y eut un consensus sur la nécessité d'améliorer le crédit et l'association des travailleurs². Des divergences apparurent néanmoins sur les moyens de financement et d'encadrement du crédit et des associations.

La libération du travail : l'effervescence des projets économiques

La volonté de résoudre la crise économique et le problème du chômage expliquent en partie la profusion de projets d'organisation du travail. Nombreux furent les réformateurs qui à l'instar de Proudhon étaient persuadés d'avoir « la solution au problème social ». L'influence saint-simonienne était également très forte en 1848 chez les lettrés, aussi bien parmi les socialistes que parmi les plus libéraux. Parmi ces précurseurs de l'organisation du travail, majoritairement orléanistes avant de devenir bonapartistes, on trouvait tout de même quelques républicains comme Barreste ou Carnot, nommé alors ministre de l'Instruction publique. Michel Chevalier, moins favorable à la République sociale, publia alors ses *Lettres sur l'organisation du travail ou Etudes sur les principales causes de la*

¹ *Ibid.*, p. 120.

² Ferdinand-Dreyfus : *L'assistance sous la Seconde République*, Paris, Bibliothèque d'Histoire Moderne, 1907, pp. 42-43 : « Les professions de foi des candidats à l'Assemblée constituante sont le « tableau synoptique » de cette époque. « Liberté ; égalité ; fraternité ; organisation du travail ; telles sont les idées maîtresses de la Révolution nouvelle. La mutualité et l'assistance sont indiquées comme des moyens de faire disparaître le conflit anarchique de tous les intérêts et de tous les efforts, l'antagonisme fratricide, faussement appelé libre concurrence. »

misère et sur les moyens proposés pour y remédier. Louis Blanc, directement visé par la publication, lui répondit dans une réédition de son *Organisation du travail*¹.

Avec les fouriéristes, les saint-simoniens avaient toujours défendu le principe d'association que la République proclama. Depuis, les socialistes la revendiquaient tous. L'association devint le moyen de résoudre les problèmes liés au travail. De nombreuses brochures en témoignent comme *Nécessité de l'organisation du travail et possibilité des associations industrielles* par Cousin-Vesseron, *de l'Organisation du travail, de la fabrique des étoffes de soie par l'association de tous les travailleurs avec participation aux bénéfices*, par le citoyen C. Daussigny ou encore le *Système social pratique* de l'ouvrier typographe Mercier, intitulé : *de la propriété par l'association, et de l'organisation du travail par la corporation collective*. A travers ces quelques projets, on constate la volonté d'organiser chaque secteur économique ou chaque établissement industriel sur un modèle associatif².

Sous l'influence de la Commission du Luxembourg, de nombreuses associations ou corporations ouvrières furent créées à Paris durant le printemps 1848³. Ces initiatives reposaient beaucoup sur la survivance d'anciennes sociabilités ouvrières en dépit de la loi Le Chapelier qui avait aboli les corporations plus d'un demi-siècle auparavant⁴. Toutefois, la politisation des associations de travailleurs inquiétait la classe politique. La commission des travailleurs vit défiler de nombreuses associations ou corporations soucieuses de défendre leurs intérêts. Plusieurs participèrent à des manifestations qui troublèrent l'ordre public. Ainsi, les répressions qui suivirent les émeutes de juin 1848 ou

¹ Louis Blanc, *Organisation du travail*. Cinquième édition, revue, corrigée et augmentée d'une polémique entre M. Chevalier et l'auteur, ainsi que d'un appendice indiquant ce qui pourrait être tenté dès à présent, Paris, 1848.

² Toutes ces brochures publiées en 1848 sont disponibles à la BNF.

³ R. Gossez, *les Ouvriers de Paris*, Paris, Société d'Histoire de la Révolution de 1848, 1967.

⁴ On se réfère ici essentiellement aux travaux de W.H. Sewell, *Gens de métiers et révolutions : Le langage du travail de l'Ancien Régime à nos jours*, Paris, et B.H. Moss.

l'année suivante la manifestation du 13 juin 1849, visèrent les associations de travailleurs. L'échec de la Seconde République fut aussi provisoirement l'échec des associations de travailleurs. Mais les germes avaient été semés et les décennies suivantes virent apparaître de nouvelles formes d'organisation du travail reposant sur l'association des travailleurs au sens le plus large¹.

De l'échec de l'intervention étatique à « l'émancipation des travailleurs par eux-mêmes »

Le foisonnement associatif en 1848 voile néanmoins les diverses aspirations de leurs protagonistes. L'association était un moyen et non une fin en soi. Pour la plupart, il s'agissait essentiellement d'un moyen d'assurer une solidarité entre les travailleurs. Les associations fonctionnaient alors comme des caisses de secours mutuel pour venir en aide aux travailleurs en cas de chômage ou de maladie². Pour d'autres, l'association devait regrouper des travailleurs de métiers différents afin d'assurer une forme de coopération commerciale entre eux³. Des projets coopératifs émergèrent aussi à différentes échelles. Si en 1848 les théoriciens ne songeaient pas encore à faire de l'association une forme revendicative sur le modèle développé ultérieurement des syndicats, les socialistes espéraient bien que la transformation des ateliers en associations soit l'occasion de mettre fin à l'antagonisme entre travailleurs et capitalistes, entre patrons et salariés⁴.

¹ Qu'il s'agisse des coopératives, des sociétés de secours mutuels, mais aussi des sociétés anonymes, toutes ces institutions qui émergèrent sous le Second empire se revendiquaient de l'association des travailleurs et de l'organisation du travail.

² Voir les travaux de R. Gosssez.

³ Ce fut le cas des projets de Jules Lechevalier : les syndicats de la consommation et de la production ajoutés à la Banque du Peuple. *Le Peuple*, 18 janvier 1849.

⁴ Il s'agit là des aspirations fouriéristes et saint-simoniennes. Toutefois, de nombreux exemples témoignent de revendications plus spécifiques au travailleur. Ainsi « en 1848 chez les bijoutiers la « pression pour l'augmentation des salaires et la diminution du travail » (Demay) fit succéder aux sociétés de secours mutuels formées en 1842-1845 [de nouvelles sociétés]. » R. Gossez, *op. cit.*, p. 152.

Si de tels projets ne nécessitaient pas nécessairement l'intervention de l'Etat, l'organisation du travail souhaité par Louis Blanc reposait sur un modèle interventionniste¹. La Commission du Luxembourg émanait du gouvernement provisoire et les ateliers nationaux étaient destinés à des travaux publics. Après les émeutes de juin, il n'était plus possible de compter sur l'Etat pour soutenir les différents projets d'organisation du travail. La dissolution de la Commission des travailleurs obligea les associations à trouver un nouveau centre. Le projet de Banque du Peuple de Pierre-Joseph Proudhon joua alors un rôle fédérateur pour les anciennes associations et corporations qui avaient siégé au Luxembourg. Un moment, Proudhon avait d'ailleurs espéré réaliser son projet par la nationalisation de la Banque de France. Mais l'impossibilité d'y parvenir l'obligea à trouver une autre solution. La Banque du Peuple fut un bon archétype de l'organisation autonome des travailleurs. Elle avait pour but de fournir du crédit aux travailleurs et aux associations afin de leur permettre d'acquérir le capital nécessaire au développement de leurs activités. L'ancien saint-simonien et fouriériste Jules Lechevalier, qui avait tenu un club de l'organisation du travail au printemps 1848, ajouta au projet de crédit proudhonien des syndicats de la production et de la consommation. Ces syndicats avaient pour but de mettre en place des structures coopératives et mutuelles entre les travailleurs. On s'éloignait alors de l'organisation du travail mais pour mettre en place une véritable assistance entre les travailleurs qui relèvent d'eux-mêmes et non de l'assistance publique.

Si l'organisation du travail fut un échec, une véritable organisation des travailleurs émerge en 1848. A l'image de ce prototype d'organisation des travailleurs que fut la Banque du Peuple, la Seconde République a permis le développement des structures sur lesquelles s'est développée l'économie sociale (association-mutualité-coopération). Les historiens de l'économie sociale Henri Desroche et André Gueslin ont mis en exergue le rôle de 1848 dans le

¹ R. Gossez, *op. cit.*, p. 17.

développement d'institutions soucieuses d'assurer le bien-être des travailleurs.¹ Or ces institutions, qui par la suite seront plus ou moins soutenues par l'Etat, furent à l'origine l'œuvre des travailleurs eux-mêmes.

Malgré les profondes mutations qu'il a connues, le travail reste au cœur de la condition de l'homme moderne. Certes, en 1848, un Français passait plus de la moitié de sa vie au labeur alors qu'il y consacre aujourd'hui moins d'un cinquième de son existence. Mais l'émergence d'une société de loisirs accessibles à une minorité n'a été possible que par l'augmentation de la productivité du travail. De plus, cette société de loisirs tant idéalisée semble indissociable d'une société de consommation reposant sur une production de masse assurée par un salariat dont l'amélioration des conditions de vie est très inégale. L'amélioration de la condition ouvrière en France ne peut voiler à l'échelle mondiale la persistance dans le monde de cas d'esclavage... pourtant aboli en 1848 dans les colonies françaises.

Il est évident que la plupart des problématiques liées au travail en 1848 en France ne sont plus d'actualité. Dans une société composée majoritairement d'agriculteurs et d'artisans, le droit au travail était essentiellement le droit à bénéficier d'un capital pour assurer son activité. En ce sens, Proudhon, et il n'était pas le seul, avait bien raison de lier le droit au travail au droit de propriété. Pour pouvoir travailler, le paysan ou l'ouvrier avait besoin de posséder un champ ou un atelier. Puisque l'Etat ne pouvait réaliser une telle promesse, les travailleurs durent mettre en place les moyens de se procurer leurs outils de production ou de s'assurer contre le chômage.

Cela dispense-t-il du droit au travail ? Il semble que dans l'élaboration des Constitutions des républiques suivantes, le droit au travail ait été éludé des

¹ Henri Desroche, *Histoires d'Economies sociales, d'un tiers état aux tiers secteurs, 1791-1991*, Paris, Syros/Alternatives, 1991.

André Gueslin, *L'invention de l'économie sociale. Idées, pratiques et imaginaires coopératifs et mutualistes dans la France du XIXème siècle*, Lassay-les-chateaux, Economica, 1998.

discussions, comme si les constituants de 1848 avaient tranché définitivement la question¹. D'ailleurs, les travailleurs « quarante-huitards » entendaient-ils nécessairement le droit au travail comme l'assurance d'obtenir un emploi ? Francis Démier estime que l'obtention juridique du droit n'avait pas grande importance pour eux. Sans doute étaient-ils davantage préoccupés par la reconnaissance d'un droit du travailleur². Sur ce plan, on ne peut nier indubitablement que le droit **du** travail et les droits des travailleurs se sont nettement développés. Mais 1848 nous enseigne aussi qu'un droit n'est jamais définitivement acquis...

Olivier Chaïbi

Docteur en Histoire, professeur dans l'enseignement secondaire

¹ Soulignons avec une ironie particulièrement cynique que la loi constitutionnelle du 10 juillet 1940 qui donne les pleins pouvoirs à Pétain afin de promouvoir une nouvelle Constitution stipulait que cette Constitution devait garantir les droits du Travail, ... de la Famille et de la Patrie. On connaît la suite et on constate qu'à cette époque, ceux qui développaient des théories du travail émancipateur furent ceux aussi menacés de morts dans ces camps où il était écrit « le travail rend libre. » N'est-ce pas pour cette raison que la IV^e République a préféré nous garantir le droit au repos et au loisir ainsi que le droit de grève, plutôt que ce droit au travail corollaire du droit de propriété et de sûreté dans une société du XIX^e composée majoritairement de paysans et d'artisans ?

² F. Démier, *op. cit.*, p. 167.

De Platon à Proudhon :

Archéologie d'une morale de l'égalité (et du travail)

Michel Herland

En dehors d'une poignée de spécialistes, les réformateurs sociaux du XIX^e siècle n'ont guère la cote de nos jours. Le triomphe par KO de l'économie de marché sur le socialisme réel a mis au rancart le marxisme sans offrir pour autant leur revanche aux écrivains socialistes que Marx et Engels avaient rangés parmi les utopistes. Socialisme « utopique », socialisme « romantique » : il est vrai que ces qualificatifs n'incitent guère à prendre au sérieux une pensée dont la forme elle-même apparaît aujourd'hui à beaucoup anachronique.

Les idéologies sont mortes, nous dit-on, ou plutôt il n'en existerait plus qu'une seule, imposée par les faits (*« Economy! stupid »*). La dictature de la pensée unique n'est pourtant pas fatale. L'économie n'est pas l'alpha et l'oméga de la science sociale. Si l'homme a besoin de pain, il a aussi soif de justice. Or la conciliation de l'intérêt et de la justice, de la liberté et de l'égalité, de l'individualisme et du socialisme était justement la grande question qui agitaient les penseurs du XIX^e siècle. Chacun cependant était différent des autres et chacun a varié au cours de son existence. Il y a en particulier une opposition très nette entre le premier Proudhon, celui pour lequel « La propriété, c'est le vol », et le Proudhon plus tardif qui dira « La propriété c'est la liberté ».

Dans ce papier nous nous proposons d'explorer la thèse égalitariste. Celle-ci est trop extrême pour caractériser à elle seule tel ou tel auteur. Ou bien elle correspond à un moment seulement de la pensée des auteurs qui l'ont défendue, ou bien/et ils la situent dans un temps trop éloigné dans le passé (l'âge d'or) ou l'avenir (le futur idéal) pour qu'on puisse la considérer autrement qu'une fiction

théorique. Cela étant, bien qu'irréalistes, les positions extrêmes sont riches d'enseignement. L'égalitarisme absolu comme le libéralisme ultra sont les deux principes idéaux par rapport auxquels il convient d'évaluer toutes les doctrines sociales. Par ailleurs, tandis que tous les systèmes intermédiaires sont des compromis, plus ou moins réussis, entre des logiques contradictoires, les doctrines extrêmes étant des systèmes logiquement « purs », on attend d'elles, à défaut du réalisme, la cohérence.

L'égalité est d'abord entendue à l'époque moderne au sens de l'égalité des *droits*, comme l'énonce par exemple le premier article de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* : « Tous les hommes sont égaux en droit ». Mais il n'est pas impossible de comprendre l'égalité au sens *premier* de l'égalité des devoirs. Telle est la position de Platon, dans la *République*, où toutes les existences sont subordonnées à un impératif unique, la conservation de la cité (section I). Un tel parti, chez Platon, est assez facilement justifié par la situation objective des cités grecques. L'égalité des droits, quant à elle, est donnée le plus souvent comme une évidence. Ceux qui, devant Proudhon, ont tenté de la justifier mettent en avant une égalité supposée des besoins (section II). L'égalité des droits et l'égalité des devoirs peuvent-elles être poursuivies simultanément ou faut-il arbitrer entre les deux ? Poser cette question amène à approfondir la notion d'égalité des devoirs. Dans une société égalitariste, chaque membre est amené à apporter son travail à la collectivité ; l'égalité implique le don de son travail. En ce sens la morale de l'égalité est donc bien une morale du travail. Mais quid si l'on veut tenir compte du fait que le travail ne se mesure pas seulement sur une échelle de temps, qu'il a encore une dimension qualitative ? Cette nouvelle question conduit à préciser ce qu'on entend par égalité des droits et du travail (section III).

I – L'égalité des devoirs au sens antique

Il y a chez Platon, dans *la République*, deux définitions complémentaires. Au niveau du microcosme, celui de l'individu particulier, la justice est la vertu qui permet d'établir « un accord parfait entre les trois éléments de l'âme » (les appétits sensuels, le courage et la raison – Platon, vers 370 av. J.C., p. 197). Au niveau du macrocosme, celui de la cité, celle-ci est « juste quand chacune de ses trois parties s'occupe de sa propre tâche » (p. 187). Ces trois parties sont les trois classes constituant la *kallipolis* (cité idéale) platonicienne, qui dérivent directement de distinction entre les trois qualités de l'âme : les chefs (en qui réside la sagesse), les gardiens (caractérisés par le courage) et les paysans, artisans et commerçants lesquels ne sont ni très sages ni très courageux et demeurent dominés par leurs appétits sensuels.

Suivant un aller-retour typique de la pensée antique, le principe obtenu au niveau macrocosmique trouve une application au niveau individuel : « la justice consiste à ne détenir que les biens qui nous appartiennent en propre et à n'exercer que notre propre fonction » (p. 186). En d'autres termes, dans la société juste, la division en classes a pour but de faire correspondre les aptitudes (approchées par les vertus) et les fonctions, ce qui revient encore à dire pour reprendre là-dessus la triade fondamentale de Pierre Leroux¹ que l'on retrouvera dans la classe des chefs les individus qui sont caractérisés par le besoin de *connaissance*, dans la classe des gardiens, ou guerriers, ceux qui sont dominés par les *sentiments*, et dans la dernière classe les individus les plus matérialistes, avides de *sensations* et attirés par les « emplois lucratifs » (*ibid.*). Au fond, il s'agit déjà de parvenir à la division la plus efficace du travail.

Platon anticipe donc le premier terme de la maxime saint-simonienne (« de chacun selon ses capacités ») mais il n'ajoute pas un second terme car il n'est absolument pas préoccupé par la nécessité de fournir à chacun une contrepartie en

¹ Cf. Herland (1998).

échange de ce qui est exigé de lui. La politique de Platon peut être qualifiée d'holiste dans la mesure où il est intéressé uniquement par la prospérité et (en premier lieu par la survie) de la cité et non par la prospérité (ou la survie) des sujets individuels. Holiste, la philosophie platonicienne apparaît également comme un anti-eudémonisme. Le citoyen doit se dévouer à la cité, c'est-à-dire faire ce qui est meilleur pour elle, fût-ce en sacrifiant son propre bonheur. L'allégorie de la caverne illustre parfaitement la position de Platon : celui qui par ses propres efforts s'est détaché du monde obscur des hommes ordinaires et a accédé à la vérité, ne doit pas rester dans le monde idéal des idées. La science qu'il a acquise est utile pour bien gouverner la cité ; c'est pourquoi il doit accepter de redescendre dans la caverne.

On sait que Platon, dans *la République*, se fait le propagandiste d'un certain communisme. Mais il faut prendre garde que celui-ci ne procède pas d'une revendication en faveur d'une quelconque égalité des droits. Le communisme, chez Platon, obéit à une logique instrumentale. Il est simplement un moyen pour rendre plus efficace la défense de la cité. La preuve en est qu'il est réservé aux « gardiens » (les guerriers)¹. En effet, la propriété privée et la famille développent l'égoïsme et l'instinct de conservation tandis que les gardiens doivent sacrifier leur vie sans hésiter pour le bien de la cité. Dans cette logique, Platon prend parti pour l'instauration d'une communauté totale dans laquelle il n'y a ni mari, ni épouse et où les enfants sont la propriété collective des adultes².

Non seulement le communisme n'est pas une fin en soi, dans la *République*, mais Platon est tout à fait conscient qu'il n'est pas un système généralisable à l'ensemble de la population. Il suppose des vertus dont seule l'élite est pourvue. Les autres, les membres du « tiers-état » n'auront pas à supporter les mêmes contraintes ; en contrepartie, ils devront pourvoir – avec l'aide des esclaves – à

¹ Et aux chefs mais ces derniers ne sont que des « gardiens parfaits », ceux qui, au regard de leurs aptitudes particulières, ont reçu une éducation plus poussée.

² Le nouveau né est enlevé à la mère dès la naissance et conduit au « bercail », de telle sorte que la mère ne puisse pas reconnaître son enfant.

l'entretien des deux autres classes (beaucoup moins nombreuses au demeurant que la troisième, ce qui facilite les choses).

On ne peut pas dire que la *République* platonicienne soit fondée sur le mérite puisque ce dernier n'emporte pas des récompenses particulières. Les gardiens sont contraints d'accepter un communisme plus austère encore que le mode de vie des guerriers de Sparte. Les chefs ne font que leur devoir en se chargeant de la responsabilité de la cité. En réalité, il n'y a pas de place pour le mérite dans un tel système, il n'y a que des aptitudes plus ou moins utiles à la cité.

L'égalité des chances elle-même n'obéit pas à un idéal de moralité. Si les classes étaient des castes héréditaires, elles perdraient rapidement de leur efficacité puisque les enfants ne reproduisent pas systématiquement les vertus de leurs parents¹. Dès lors, il importe que le recrutement des différentes classes soit fondé sur les qualités personnelles de leurs membres à l'exclusion de toute autre considération².

II – L'égalité des droits fondée sur l'égalité des besoins

« Les hommes sont égaux en droit », proclame la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*. Rien de plus révolutionnaire qu'une telle maxime tant elle paraît contraire à la pratique des nations. En dépit du message évangélique, la société d'ancien régime, à l'instar de la société antique, entérinait une division en classes dotées de prérogatives différentes. Seuls quelques esprits originaux défendaient l'idée suivant laquelle les hommes libres et les esclaves, les serfs et les seigneurs possédaient, au moins moralement, les mêmes droits. Le discours dominant cherchait au contraire à justifier les différences de traitement entre les humains.

¹ En dépit des pratiques eugénistes des chefs en vue d'améliorer les qualités des gardiens de génération en génération.

² Pour un exposé plus complet de la position de Platon, en particulier sur cette question de l'égalité des chances, Cf. Herland (2006), lettre 2.

Ainsi Aristote s'efforce-t-il de démontrer que l'esclavage est juste dans la mesure où il concerne des « esclaves par nature ».

« Quand on est inférieur à ses semblables autant que le corps l'est à l'âme, la brute à l'homme, et c'est la condition de tous ceux chez qui l'emploi des forces corporelles est le seul et le meilleur parti à tirer de leur être, on est esclave par nature » (I, 2, 13).

Cette infériorité qui est censée se repérer au plan moral...

« Il est esclave par nature, celui qui peut se donner à un autre ; et ce qui précisément le donne à un autre, c'est qu'il ne peut aller qu'au point de comprendre la raison quand un autre la lui montre ; mais il ne la possède pas par lui-même » (ibid.).

... s'accompagne d'une certaine supériorité au plan physique.

« La nature même le veut, puisqu'elle fait les corps des hommes libres différents de ceux des esclaves, donnant à ceux-ci la vigueur nécessaire dans les gros ouvrages de la société, rendant au contraire ceux-là incapables de courber leur droite stature à ces rudes labeurs, et les destinant seulement aux fonctions de la vie civile, qui se partage pour eux entre les occupations de la guerre et celles de la paix » (I, 2, 14).

Il n'y a pas contradiction. La force physique de l'esclave par nature ne suffit pas en faire un bon combattant. Il faut pour cela des vertus – le courage, l'intelligence – dont l'esclave est dépourvu. Les siennes sont en rapport avec les tâches qu'il doit remplir :

« Nous avons établi que l'utilité de l'esclave s'applique aux besoins de l'existence ; la vertu ne lui sera donc nécessaire que dans une proportion fort étroite ; il n'en aura que ce qu'il en faut pour ne point négliger ses travaux par intempérance ou paresse » (I, 5, 9).

Une telle conception péjorative de l'esclave a pour contrepartie logique, chez le Stagirite, une conception aristocratique du maître. Pour que l'esclavage puisse être considéré comme juste, il ne suffit pas que celui qui supporte la condition servile soit un « esclave par nature ». Il faut encore que le maître possède les vertus de sa classe, bref qu'il soit lui-même un « maître par nature » : « Il y a des esclaves et des hommes libres par le fait de la nature... Entre le maître et l'esclave, quand c'est la nature qui les a faits tous les deux, il existe un intérêt commun, une bienveillance réciproque » (I, 2, 20)¹. Bien sûr, dans la pratique, il est à redouter que beaucoup se retrouvent esclaves bien que possédant les vertus d'un homme libre et que nombre de maîtres, au contraire, soient dépourvus des mérites qui pourraient seuls justifier leurs privilèges au plan moral. Au niveau auquel nous nous situons, celui de la philosophie morale, cela importe peu. Si l'on accepte la prémisse d'Aristote (les hommes sont inégaux par nature, certains sont faits pour commander, d'autres pour obéir), on est conduit à considérer que *l'inégalité des droits* peut être juste pourvu que chacun soit à la place qui correspond à ses qualités.

Les défenseurs de l'égalité des droits ne peuvent pas se fonder sur la prémisse inverse de celle d'Aristote (tous les hommes auraient les mêmes qualités) car elle serait manifestement fausse. Leur point de départ est lui aussi « naturaliste » (ils considèrent la nature humaine) mais au lieu de s'intéresser aux qualités des humains, ils mettent en avant leurs besoins. En première analyse, en effet, les besoins sont (au moins grossièrement) égaux. Manger, boire, se mouvoir, procréer, cultiver son corps et son esprit, se reposer, etc. : tous les humains se ressemblent à cet égard ; ils doivent satisfaire ces besoins élémentaires pour vivre une vie digne de ce nom.

Parmi les auteurs qui ont mis l'accent sur cette égalité naturelle qui résulte de la similitude des besoins entre les humains, on peut citer par exemple La Boétie.

¹ Pour une autre mise en perspective des conceptions aristotéliennes de l'esclavage, cf. Herland (2002).

Dans le *Discours sur la servitude volontaire*, La Boétie s'efforce d'abord de démontrer que « l'homme est naturellement libre » (avant d'expliquer pourquoi il accepte si facilement la tyrannie). Dans le premier temps de sa démonstration, il affirme que tous les hommes ont été « dessinés sur le même modèle ».

« Cette bonne mère [la nature] nous a donné à tous la terre pour demeure, nous a tous logés, en quelque sorte, en même maison, nous a tous dessinés à même modèle afin que chacun se pût mirer et quasi-reconnaître l'un dans l'autre » (La Boétie, 1576, p. 22).

Evidemment, cette égalité ne vaut que pour l'état de nature. L'idée d'un âge d'or vers lequel il conviendrait de revenir se retrouve peu ou prou chez tous les partisans de l'égalitarisme. C'est explicite dans le *Manifeste des égaux*, dans lequel la société civile est opposée à l'état de nature :

« Depuis qu'il y a des sociétés civiles, ... l'égalité ne fut autre chose qu'une belle et stérile fiction de la loi. Aujourd'hui qu'elle est réclamée d'une voix plus forte, on nous répond : Taisez-vous misérables ! L'égalité de fait n'est qu'une chimère ; contentez-vous de l'égalité conditionnelle ; vous êtes tous des égaux devant la loi. Canaille que te faut-il de plus ? ...

Eh bien ! nous prétendons désormais vivre et mourir égaux comme nous sommes nés ; nous voulons l'égalité réelle ou la mort ; voilà ce qu'il nous faut...

Qu'il ne soit plus d'autre différence parmi les hommes que celles de l'âge et du sexe. Puisque tous ont les mêmes besoins et les mêmes facultés, qu'il n'y ait donc plus pour eux qu'une seule éducation, une seule nourriture. Ils se contentent d'un seul soleil et d'un même air pour tous : pourquoi la même portion et la même qualité d'aliments ne suffiraient-elles pas à chacun d'eux ?... » (cité in Dommanget, 1970, p. 226).

L'histoire du *Manifeste des égaux* mérite d'être contée : Au début de germinal an IV, Gracchus Babeuf, Antonelle, Félix Lepeletier et Sylvain Maréchal

se constituèrent en Directoire secret de salut public. Dans les jours suivants, le dernier nommé soumit à ses camarades conspirateurs un projet de manifeste. Bien qu'il soit mondialement connu, ce texte n'a pas été utilisé comme l'instrument de propagande qu'il devait être car les membres du Directoire secret n'en approuvaient pas exactement tous les termes. Il a bien servi par contre de pièce à charge devant le jury de Vendôme qui par une majorité de 13 sur 16 condamna Babeuf et Darthé à la peine capitale.)

Les raffinements du luxe sont bannis par les égalitaristes comme autant de signes d'un état corrompu où la vanité, les faux-semblants créent des séparations artificielles entre les humains. Ainsi More, dans *l'Utopie*, se livre-t-il à une condamnation en règle de toutes les pratiques qui ont pour résultat de marquer les différences sociales.

« Les Utopiens classent dans le genre de voluptés bâtardes la vanité de ceux qui se croient meilleurs parce qu'ils ont un plus bel habit. La vanité de ces fats est doublement ridicule. Ils estiment leur habit au-dessus de leur personne ; car, pour ce qui est de l'usage, en quoi je vous prie une laine plus fine l'emporte-t-elle sur une laine plus épaisse ? Cependant, les insensés, comme s'ils se distinguaient de la multitude par l'excellence de leur nature, et non par la folie de leur conduite, dressent fièrement la tête, s'imaginant valoir grand prix... En second lieu, ces mêmes hommes ne sont pas moins stupides de se repaître d'honneurs sans réalité et sans fruit. Est-il naturel et vrai le plaisir que l'on ressent en face d'un flatteur qui se découvre la tête et plie humblement le genou ? Une gèneuxflexion guérit-elle donc de la fièvre ou de la goutte ? » (More, 1518, p. 169-170).

Près d'un siècle plus tard, dans la *Cité du Soleil*, Campanella campe sur une position semblable. Les habitants de sa cité imaginaire, écrit-il, « regardent l'orgueil comme le vice le plus exécrable, et toute action orgueilleuse est punie par

une très grande humiliation ». Et il jette sa vindicte plus particulièrement sur les parures féminines.

« La beauté des femmes consiste pour les Solariens dans la force et la vigueur, et l'on punirait de mort celles qui farderaient leur visage pour s'embellir, se serviraient de chaussures élevées pour se grandir, ou porteraient de longues robes pour couvrir des pieds défectueux. Ils disent que de tels abus naissent chez nous de l'oisiveté des femmes et de leur paresse qui les affaiblissent, les pâlisent, et diminuent leur taille en la ployant. Alors il faut stimuler la fraîcheur du coloris, se grandir par des chaussures élevées et paraître belle par la frêle délicatesse des formes, et non par la force d'une bonne constitution ; et c'est ainsi qu'elles détruisent leur tempérament et celui de leurs enfants » (Campanella, 1602, p. 251).

More et Campanella écrivent à une époque où les édits somptuaires – proscrivant le luxe – sont courants. La vivacité de leur critique de toutes les pratiques par lesquelles les humains s'efforcent de se montrer au-dessus des autres par le rang, la fortune, etc., *inégaux* en un mot, montre *a contrario* combien ces pratiques sont sinon « naturelles », du moins très ordinaires. Cette conclusion est renforcée par les mesures concrètes qu'ils décrivent, visant à *imposer* l'égalité entre les habitants de l'Île d'Utopie ou de la Cité du Soleil : vêtements uniformes, repas communautaires, emploi du temps, etc. Les deux auteurs ont en tête le modèle monastique d'organisation sociale ; ils le généralisent à l'ensemble de la société sans se poser la question de savoir s'il convient à tous ses membres. Platon était, de ce point de vue, bien plus prudent et plus réaliste.

Il est difficile d'affirmer si More et Campanella voyaient l'égalité comme naturelle ou comme un idéal dont on pouvait faciliter la réalisation grâce à une ingénierie sociale appropriée. En tout état de cause, pour ces deux auteurs chrétiens, l'égalité s'inscrivait dans le projet divin. Dire que pour eux l'égalité était « naturelle » renvoie au mythe du paradis terrestre, où les besoins étaient limités, le

progrès comme les différences sociales inexistantes. Les dernières sont donc la conséquence du péché originel¹. En tout état de cause, qu'ils tiennent l'égalité pour « naturelle » (au sens que l'on vient de préciser) ou idéale, les deux auteurs ont parfaitement conscience du fait que – les hommes (d'après la chute) étant ce qu'ils sont – seul un régime totalitaire est capable de la faire advenir. S'ils peignent leurs mondes imaginaires sous un jour agréable, More et Campanella, comme tous les communistes conséquents, sacrifient sans état d'âme la liberté à l'égalité.

III – La morale de l'égalité : travail et jouissance

On a noté une différence significative entre Platon et les utopistes de la Renaissance. Platon réserve l'égalité, donc le communisme, à la classe des gardiens tandis que More et Campanella estiment possible de les imposer à tous. Il n'en existe pas moins une similitude profonde entre ces auteurs dans la mesure où ils sont d'accord pour sacrifier les droits individuels (donc les libertés) au devoir, qu'il s'agisse de la préservation de la cité, chez Platon, ou de l'accomplissement du plan divin chez More et Campanella. La liberté, le plaisir (autre qu'organisé) sont les grands absents de ces systèmes normatifs destinés à une humanité qui n'a pas encore inventé l'individualisme.

Il faudra attendre le XVIII^e siècle pour voir émerger la préoccupation du bonheur non plus au sens ancien de sagesse mais à celui, moderne, de jouissance. Et, de fait, pour nous en tenir aux textes auxquels nous nous sommes référés jusqu'ici, la première revendication claire dans ce sens se trouve dans le *Manifeste des Egaux*.

« A la voix de l'égalité, que les éléments de la justice et du bonheur s'organisent. L'instant est venu de fonder la République des Egaux, ce grand hospice ouvert à tous les hommes. Les jours de la restitution sociale

¹ La Boétie, autre auteur chrétien, caractérise précisément la nature comme la « ministre de Dieu » (1576, p. 21).

générale sont arrivés. Familles gémissantes, venez vous asseoir à la table commune dressée par la nature pour tous ses enfants... » (in Dommanget, 1970, p. 227-228).

Proudhon appartient au siècle suivant. Quand il écrit les mémoires sur la propriété, il se situe dans la lignée des premiers auteurs « socialistes » comme Saint-Simon ou Pierre Leroux. La propriété, selon lui, n'est pas nécessairement injuste mais elle le devient dès qu'elle se traduit par la division de la société entre propriétaires et prolétaires.

« L'homme qui se met en possession d'un champ, et dit : Ce champ est à moi, ne sera pas injuste aussi longtemps que les autres hommes auront tous la faculté de posséder comme lui ; il ne sera pas injuste non plus si, voulant s'établir ailleurs, il échange ce champ contre un équivalent. Mais si, mettant un autre à sa place, il lui dit : Travaille pour moi pendant que je me repose ; alors il devient injuste, inassocié, inégal : c'est un propriétaire » (Proudhon, 1840, p. 265).

Et naturellement, Proudhon s'élève avec véhémence contre l'idée que la propriété puisse être un droit naturel. Elle n'est selon lui que le fruit des conventions humaines, se fixant sur telle ou telle richesse sans autre critère que la commodité plus ou moins grande qu'il y a à l'approprier, comme c'est le cas, bien sûr, pour la terre mais pas pour l'air que chacun peut respirer, ni la mer où chacun peut pêcher et se baigner. Selon Proudhon, la propriété devrait être subordonnée au principe cardinal de « l'égalité des droits », lui-même prouvé par « l'égalité des besoins »¹. On retrouve donc chez lui le fondement égalitariste déjà posé par La Boétie par exemple. De même que nous avons tous besoin d'air pour respirer, nous avons tous besoin des produits de la terre pour nous nourrir. Dès lors, les choses sont simples.

¹ Proudhon (1840), p. 134.

« Cent mille hommes s'établissent dans une contrée grande comme la France, et vide d'habitants : le droit de chaque homme au capital territorial est d'un cent millième. Si le nombre de possesseurs augmente, la part de chacun diminue en raison de cette augmentation... Arrangez maintenant la police et le gouvernement, le travail, les échanges, les successions, etc. de manière que les moyens de travail restent toujours égaux et que chacun soit libre, et la société sera parfaite » (Proudhon, 1840, p. 107).

(Soit dit en passant, une telle règle qui suppose la redistribution périodique des terres est moins utopique qu'elle en a l'air puisqu'on connaît des exemples de société qui l'ont pratiquée, en Asie et au Moyen-Orient. Suivant la loi hébraïque du jubilé, par exemple, les terres étaient partagées à égalité entre les familles tous les 49 ans, soit sept fois sept ans).

Selon Proudhon, seul le travail est productif de richesse et le produit du travail appartient de droit aux seuls travailleurs, qu'il s'agisse de travailleurs indépendants comme dans l'exemple précédent ou d'ouvriers associés au sein d'une entreprise dont ils sont propriétaires à parts égales. Mais cette manière de voir est trop simplificatrice. Il n'est pas vrai que le travail soit la seule source de la production et de la valeur. Celle-ci est constituée d'au moins trois éléments : le travail, le profit et la rente. Par exemple, deux terres de même surface, travaillées par deux ouvriers semblables ne produiront pas la même récolte si la première est plus fertile que l'autre. Si on laisse à chaque ouvrier le produit de son travail, on fait un avantage indu au premier. Il en va de même pour les entreprises. Dans une coopérative ouvrière, le capital est le résultat de l'épargne des associés. Si l'on considère deux coopératives produisant le même bien (vendu au même prix sur le marché), celle qui possède le plus de capital est la plus productive. A travail actuel égal, les ouvriers de la première entreprise gagnent davantage : Une partie de leurs gains correspond au profit du capital qu'ils ont préalablement accumulé. Comment traiter alors le nouveau venu dans l'entreprise, lui qui n'a pas pu participer à l'effort collectif d'épargne ? Faut-il lui accorder le même salaire qu'aux ouvriers

plus anciens de cette entreprise, ou lui donner le salaire (plus faible) que l'on peut gagner dans l'entreprise qui n'a pas (ou a moins) investi ? Ce sont là des questions de justice très concrètes qui se posent dans toutes les entreprises autogérées¹.

Cela étant, Proudhon a su aussi poser de bonnes questions. D'abord, il constate qu'une société égalitariste ne doit laisser personne au bord du chemin. Faisant à tous la part égale des biens, elle est en droit d'exiger de tous la part égale du travail. Dans le *Premier Mémoire* sur la propriété, il souligne cette condition nécessaire de la société juste qu'il appelle de ses vœux : « C'est faire à chacun part égale des biens, *sous la condition égale du travail* » (p. 265, n.s.). D'où la conséquence inéluctable :

« Le fainéant, le débauché, qui, sans accomplir aucune tâche sociale, jouit comme un autre des produits de la société, doit être poursuivi comme voleur et parasite. Nous nous devons à nous-mêmes de ne lui donner rien ; mais puisque néanmoins il faut qu'il vive, de le mettre en surveillance et de le contraindre au travail » (Proudhon, 1840, p. 265).

Sur ce plan-là, Proudhon apparaît plutôt en retrait par rapport à certaines analyses antérieures. Pour en revenir aux babouvistes, on possède quelques lettres fort intéressantes de Babeuf ou de ses associés dans lesquelles ils s'interrogent sur la faisabilité d'une société parfaitement égalitariste. L'un d'entre eux, Charles Germain², aborde l'objection la plus courante à l'égard de tout système égalitaire, « à savoir qu'il détruit le commerce et l'industrie et qu'il encourage la fainéantise ». Sa longue réponse confirme plus clairement que ce qu'écrit Proudhon le lien consubstantiel entre égalitarisme et totalitarisme :

« Anéantissons-nous l'industrie en l'organisant, en l'administrant, en assignant à chacun sa tâche, en ne laissant rien entreprendre d'inutile, en

¹ Et qui ont donné lieu à une littérature relativement abondante dans le cadre de la théorie économique des droits de propriété.

² Il fut condamné par le tribunal de Vendôme à la déportation outre-mer... avant de devenir, sous la Restauration, un riche propriétaire parisien (!)

proportionnant constamment les produits à la consommation, et mettant tout en harmonie, les fonctions avec ce qui peut déterminer leur essence et justifier leur exercice ?

Dans notre état actuel de sociabilité, supprimer le nombre des fainéants, leur masse dans laquelle il faut comprendre tout ce qui ne s'occupe pas directement d'un travail utile au bonheur d'hommes raisonnables, leur masse, dis-je, est pour le moins égale à celle des élaborants.

Mais comment la plier au travail cette masse, comment l'amener à ne pas rester oisive ou à ne pas gaspiller ses forces dans les futilités ? Selon moi, rien de plus facile : elle cédera au besoin, à l'impérieuse nécessité, ou bien encore on saura la contraindre de vivre heureuse... Les individus qui refusent d'être heureux sont des êtres dangereux, parce que quiconque ne coopère pas au bonheur commun y porte atteinte » (lettre de Ch. Germain à Babeuf datée du 5 thermidor an III in Dommanget, 1970, p. 312).

Le Proudhon mutuelliste ne sera plus l'égalitariste extrémiste des débuts, comme on le verra. Par contre, dans *Qu'est-ce que la propriété*, il préconise l'application une règle de répartition que l'on peut énoncer sous la forme « A chacun le même travail, à chacun le même revenu ».

« Supposons que (la) tâche sociale journalière, évaluée en labour, sarclage, moisson, etc., soit de deux décamètres carrés, et que la moyenne de temps nécessaire pour s'en acquitter soit de sept heures : tel travailleur aura fini en six heures, tel autre en huit heures seulement, le plus grand nombre en emploiera sept ; mais pourvu que chacun fournisse la quantité de travail demandée, quel que soit le temps qu'il y emploie, il a droit à l'égalité de salaire » (Proudhon, 1840, p. 162 ; repris in Proudhon, 1866, p. 238).

Un tel système, explique Proudhon, est appliqué spontanément dans l'imprimerie, secteur dont il avait une connaissance pratique. Dans un atelier d'imprimerie, tous les typographes n'ont pas la même dextérité pour assembler les caractères, certains travaillent plus vite que d'autres. Nous sommes ici dans le

cadre d'une entreprise capitaliste où les ouvriers sont payés à la tâche. Il n'y est *a priori* pas question de justice. De fait, s'il y a assez d'ouvrage pour tout le monde, « chacun est libre de s'abandonner à son ardeur, et de déployer la puissance de ses facultés : alors celui qui fait plus gagne plus, celui qui fait moins gagne moins ». Par contre, lorsque le travail se fait rare, les ouvriers se le partagent entre eux à égalité de telle sorte que chacun reçoive la même paye. Le seul avantage des travailleurs les plus adroits (les plus rapides) est alors de travailler moins longtemps que les autres pour le même salaire. Proudhon voit à juste titre dans cet exemple de « justice distributive » appliquée au travail une illustration de sa propre conception de la justice (Proudhon, 1840, p. 163).

La question de l'inégalité des talents se pose avec plus d'acuité lorsque les tâches sont différenciées, certaines pouvant être aisément remplies par tout un chacun tandis que les autres exigent des compétences particulières. Or, Proudhon le reconnaît lui-même, « *cette variété de degré dans les mêmes facultés, cette prédominance de talents pour certains travaux, est le fondement même de notre société* » (1840, p. 269).

Comment concilier alors l'inégalité des capacités contributives avec l'égalité des capacités consommatrices ? Non seulement Proudhon croit possible une telle conciliation mais il décrit précisément en quoi elle consiste : « *Le sentiment social prend alors, selon les rapports des personnes, un nouveau caractère : dans le fort, c'est le plaisir de la générosité ; entre égaux, c'est la franche et cordiale amitié ; dans le faible, c'est le bonheur de l'admiration et de la reconnaissance* » (1840, p. 270). La solution proudhonienne repose donc en dernière analyse sur l'abnégation des meilleurs :

« *L'homme supérieur par la force, le talent ou le courage, sait qu'il se doit tout entier à la société, sans laquelle il n'est et ne peut rien ; il sait qu'en le traitant comme le dernier de ses membres, la société est quitte envers lui. Mais il ne saurait en même temps méconnaître l'excellence de ses facultés ; il ne peut échapper à la conscience de sa force et de sa grandeur :*

et c'est par l'hommage volontaire qu'il fait alors de lui-même à l'humanité, c'est en s'avouant l'instrument de la nature, qui seule doit être en lui glorifiée et bénie... que l'homme se distingue et s'élève. » (Ibid.)

Proudhon reprend ici au présent une thèse qui se trouvait déjà chez un Pierre Leroux mais qui n'était valable chez lui que pour un futur idéal : « On conçoit un idéal où la supériorité de l'intelligence et des forces physiques créerait un devoir plutôt qu'un droit et où les vrais besoins, et non la capacité et les œuvres, seraient la règle de la distribution des richesses » (Leroux, 1832, p. 148). La Boétie, dans sa peinture d'un état de nature égalitaire, avait déjà recours à la même solution.

« Si, faisant les partages des présents qu'elle nous faisait, elle [la nature] a fait quelque avantage de son bien, soit au corps, soit en l'esprit, aux uns plus qu'aux autres, pour autant n'a-t-elle entendu nous mettre en ce monde comme dans un champ clos [lice de tournois], et n'a pas envoyé ici-bas les plus forts ni les plus avisés comme des brigands armés dans une forêt pour y gourmander les plus faibles, mais plutôt faut-il croire que, faisant ainsi les parts aux uns plus grandes, aux autres plus petites, elle voulait faire place à une fraternelle affection, afin qu'elle eût où s'employer, les uns ayant puissance de donner aise, les autres de recevoir » (La Boétie, 1576, p. 21).

Ici Proudhon va nettement plus loin que ses devanciers. Il ne se contente pas d'une pétition de principe ; il propose une explication : « l'homme supérieur se doit tout entier à la société *sans laquelle il n'est et ne peut rien* ». On ne sait pas ce qu'il entend exactement par là mais en tout état de cause, il touche juste. Au premier degré, il est vrai que l'homme est un animal social et que, aussi fort et talentueux soit-il, il ne peut pas survivre autrement que dans des conditions misérables (celle de l'ermite ou de Robinson) sans coopérer avec ses frères humains. Dans le *Premier Mémoire* Proudhon prend l'exemple des grenadiers qui tirent l'obélisque de Louxor sur la place de la Concorde. 200 grenadiers qui tirent ensemble déplacent l'obélisque. 200 grenadiers tirant successivement ne le feront

pas bouger d'un pouce. $1 + 1$ ne font pas nécessairement 2^1 . L'humanité n'aurait pas accompli tout ce qu'elle a accompli sans la force collective, sans la coopération.

Mais il est possible de comprendre autrement l'assertion de Proudhon. Elle porte en elle en effet la critique la plus dévastatrice de toute la philosophie libérale. Depuis Locke, le libéralisme est fondé sur deux principes : propriété de soi-même et non-nuisance à autrui. En d'autres termes, je suis seul propriétaire de moi-même, de mes facultés, de ce que je produis grâce à elle et j'en use comme bon me semble pourvu que je ne nuise pas à autrui. Si le second principe ne pose guère de difficultés, il n'en va pas de même du premier que Locke énonce précisément ainsi.

« Tout homme possède une propriété sur sa propre personne. A cela personne n'a aucun Droit que lui-même. Le travail de son corps et l'ouvrage de ses mains, nous pouvons dire qu'ils lui appartiennent en propre. Tout ce qu'il tire de l'état où la nature l'avait mis, il y a mêlé son travail et ajouté quelque chose qui lui est propre, ce qui en fait par la même sa propriété. Comme elle a été tirée de la situation commune où la nature l'avait placé, elle a du fait de ce travail quelque chose qui exclut le Droit des autres hommes. En effet, ce travail étant la propriété indiscutable de celui qui l'a exécuté, nul autre que lui ne peut avoir de Droit sur ce qui lui est associé »
(Locke, 1690, sect. 27).

Cet énoncé peut paraître évident. L'évidence est trompeuse dès qu'on abandonne l'état d'isolement. Locke disserte plus loin dans le traité sur les changements introduits par la monnaie. En réalité son premier principe devient contestable dès que l'échange apparaît, qu'il soit monétaire ou pas. Pour le comprendre, il faut prendre les choses par étape.

¹ « Deux cent grenadiers ont en quelques heures dressé l'obélisque de Luqсор sur sa base ; suppose-t-on qu'un seul homme, en deux cents jours, en serait venu à bout ? Cependant, au compte du capitaliste, la somme des salaires eût été la même » (Proudhon 1840, p. 155).

Considérons pour commencer deux individus A et B. Chacun s'est installé sur la terre qu'il a envie d'exploiter. Pour éviter les complications inutiles, on suppose qu'il y a assez de terre fertile pour deux, que les deux individus sont « responsables » (qu'ils font des choix « éclairés ») et qu'ils ont décidé de consacrer chacun le même temps à la culture. Seule différence entre eux : A est meilleur cultivateur que B (il a « la main verte »). L'année où nous les observons est exceptionnellement mauvaise du point de vue climatique. Dès lors si A, grâce à son talent particulier, a suffisamment produit pour se nourrir, B n'a pas récolté assez et souffre de la faim pendant l'hiver. Dans une telle conjoncture A ne *doit* en effet rien à B. Cela ne signifie pas qu'il ne *peut* pas aider B (s'il a connaissance de sa détresse) mais qu'il n'est pas moralement obligé de le faire (dans une perspective libérale conséquente) parce que sa production est totalement indépendante de B.

Deuxième cas de figure. Soit un peuple de petits cultivateurs (exploitations individuelles) installé sur un terroir entièrement approprié. Une petite partie de la surface disponible se prête à la culture du vin. Tout le reste est cultivé en blé. Les cultures ne sont pas substituables. Le marché est concurrentiel (les producteurs sont suffisamment nombreux pour rendre les ententes impossibles). Les propriétés sont équivalentes au sens où elles ont la surface qui convient pour être cultivée par un seul homme. (On peut donc imaginer que les propriétés plantées en vigne sont plus petites que celles qui sont plantées en blé mais ce n'est pas cela qui importe.) On suppose maintenant qu'il existe un déséquilibre structurel entre les deux produits. La production de blé est excédentaire par rapport aux besoins, tandis que la production de vin est déficitaire. La demande excédentaire de vin et l'offre excédentaire de blé entraînent que le blé est à vil prix par rapport au vin. En d'autres termes, les cultivateurs de blé n'obtiendront pas tout le vin qu'ils désirent tandis que, inversement, les vigneronns se retrouveront avec une quantité de blé supérieure à leurs besoins. Cette quantité de blé accumulée par les vigneronns a la nature d'une rente. Elle n'est pas essentiellement différente de la rente des

producteurs de pétrole¹. Suivant la doctrine libérale, la rente n'étant pas le produit du travail humain mais de la rareté (ici celle des terres à vignes) elle n'appartient pas de droit au vigneron². C'est pourquoi les libéraux les plus conséquents sont favorables à la nationalisation des terres et à l'appropriation de la rente par l'Etat³. Quant à Proudhon, s'il est trop libertaire pour accepter une solution de ce genre, il préconise une « compensation » (redistribution) des produits nets de la terre entre les paysans, afin d'éliminer les inégalités résultant des différences de qualité entre les terres (cf. par exemple Proudhon, 1851, p. 174-175).

Troisième cas de figure. Soit notre société dans laquelle les talents sont très inégalement distribués. Certains sont adroits avec leurs pieds et sont champions de football. D'autres sont doués pour écrire des vers et publient des plaquettes à compte d'auteur tout en enseignant pour gagner de quoi vivre. Le revenus des premiers peuvent atteindre plusieurs millions d'euros par an, ceux des seconds quelques milliers. L'utilité sociale des footballeurs est-elle supérieure à celle des poètes ? Pour les libéraux cela ne fait aucun doute : si les footballeurs sont capables de monnayer leurs services à un prix plus élevé que les poètes, ils sont *de facto* plus « utiles ». Mais il ne s'agit que d'une définition – purement économique – de l'utile. En réalité, les gains exorbitants des footballeurs ne sont pas plus justifiés (plus « justes ») que ceux des émirs du pétrole. Dans les deux cas, il s'agit d'une rente. Le pétrole est rare, le talent de champion de foot aussi (toujours par rapport à la demande qui se manifeste sur le marché). Le footballeur ne travaille pas davantage que le professeur-poète. Il n'a pas davantage de

¹ Bien que notre exemple soit très simplifié, la rente des vignerons n'est pas nécessairement « inutile » pour ces derniers. Les réserves ainsi constituées pourront par exemple leur servir à palier les conséquences d'une pénurie de blé tandis que les paysans qui cultivent le blé connaîtront à ce moment-là la disette ou la famine.

² Cf. chez Proudhon : « A qui est dû le fermage de la terre ? Au producteur de la terre, sans doute. Qui a fait la terre ? Dieu. Dans ce cas, propriétaire, retire-toi » (1840, p. 131).

³ On pense ici évidemment à Léon Walras mais John Stuart Mill n'était pas sur une position très différente. Cf. Herland (1995) et (2000-a).

« mérite ». Il a simplement la chance de posséder un talent plus prisé sur le marché.

Proudhon poussait-il le raisonnement jusque-ici quand il écrivait que l'individu ne peut rien sans la société ? Voulait-il dire précisément que seule la société est capable de reconnaître les mérites de l'individu, c'est-à-dire de *donner un prix* aux produits de ses facultés ? Cela n'est pas certain. Que veut-il dire exactement quand il ajoute que « l'homme supérieur... ne saurait méconnaître l'excellence de ses facultés » ? Proudhon est-il conscient que l'excellence, ici, n'a rien d'une *essence*, qu'elle est plutôt le résultat d'un hasard bienheureux ? On peut le penser. Pour justifier son refus de récompenser les talents Proudhon met en avant deux arguments principaux. 1) Ce qu'on appelle talent individuel est pour une grande part le résultat d'un apprentissage qui fut coûteux pour la société. Le sujet talentueux est donc endetté envers elle. 2) On dit que les talents sont inégaux, mais on n'a pas d'échelle pour les comparer. Plutôt qu'inégaux, les talents sont différents, ils s'appliquent à des objets différents. « L'inégalité des talents... n'est que la spécialité des talents » (1840, p. 228). De fait, le footballeur et le poète ne pratiquent pas la même spécialité, c'est justement pourquoi il s'avère impossible de comparer leurs talents.

Dès qu'on prend en considération la différence des talents et des fonctions, le premier terme de la formule « A chacun le même travail, à chacun le même revenu » ne tient plus. Même si l'on admet qu'il est juste que chacun, dans la mesure où il apporte une contribution équitable à l'effort collectif, reçoive le même revenu, il reste à définir ce qu'on appelle une contribution équitable. Bien que Proudhon ne semble pas avoir abordé précisément cette question, l'éthique égalitariste impose dans ce cas une durée moyenne du travail égale pour toutes les fonctions¹. Ce n'était pas la solution retenue par les auteurs des utopies

¹ Sachant que (cf. supra) la différence des talents qui subsiste entre les individus exerçant des fonctions similaires se traduira pas une variabilité interindividuelle de la durée du travail.

communistes de la Renaissance, qui fixaient une durée du travail identique pour tous¹.

Concernant le périmètre des besoins qu'il convient de prendre en compte, le postulat des utopistes de la Renaissance était clairement normatif. Ces derniers se considéraient en droit de dire ce qui est bon pour les humains (l'étude par exemple) et ce qui ne l'est pas (le luxe par exemple). Dès lors, il est logique qu'ils interdisent toute fantaisie, toute différence dans les consommations des individus, qu'ils se satisfassent d'un niveau de bien-être matériel médiocre et, en contrepartie, qu'ils libèrent le plus de temps possible pour ce qui compte vraiment à leurs yeux, l'*otium* des Latins, le temps consacré à l'étude ou à la méditation.

Proudhon ne va pas jusque là. Il accepte l'économie monétaire et le choix qu'elle permet, d'un consommateur à l'autre, entre des biens différents. Cependant, dans la mesure où il fixe un revenu égal pour tous, il interdit, lui aussi, toute différenciation véritable des genres de vie. Il est en effet impossible dans un tel système d'arbitrer entre beaucoup de travail et de biens matériels², d'un côté, ou bien beaucoup de loisirs et peu de biens matériels, de l'autre côté. Ce parti est-il vraiment celui de la justice ? La réponse est suspendue à une question et une seule : les hommes ont-ils vraiment les mêmes besoins. La question, on l'a vu, peut être tranchée de manière normative. Si l'on refuse d'adopter ce parti (qui peut s'arroger le droit de savoir mieux que les autres où est leur intérêt ?³), force est de constater que les besoins des individus sont de fait très différents.

Dès que l'on accepte de tenir compte de l'inégalité des besoins entre individus, imposer l'égalité des consommations devient contraire à la justice. C'est pourquoi le mot d'ordre marxiste est différent : « de chacun selon ses capacités, à

¹ Proudhon (1840), p. 163.

² « Matériel » est ici opposé à « spirituel ».

³ John Stuart Mill, un auteur rangé parmi les libéraux, s'arroge néanmoins ce droit. Cf. *L'Utilitarisme* (1860) et Herland (2006), lettre 9.

chacun selon ses besoins ». Simplement, comme Marx lui-même a pris soin de le préciser, pour rendre un tel slogan possible, il faut être capable de satisfaire n'importe quel besoin d'un individu sans nuire aux autres. Cela suppose l'abolition de la rareté, une perspective qui, pour l'heure, loin de se rapprocher de nous s'en éloigne¹.

Notre lecture de Proudhon s'est concentrée jusqu'ici sur le *Premier Mémoire* sur la propriété. Les deux mémoires suivants sont consacrés à la défense du premier et n'apportent pas d'idées véritablement nouvelles. Mais au cours des années qui suivront, Proudhon se fera progressivement moins radical. Il approfondira sa critique des théories économiques², il s'intéressera aux mécanismes du crédit et s'efforcera de mettre sur pied une banque pratiquant le « crédit gratuit »³, il développera sa théorie des associations et du fédéralisme. Tout cela l'amènera vers une position globalement plus modérée en matière de réforme sociale. Dans un livre écrit en prison, *Idée générale de la Révolution au XIX^{ème} siècle*, il reconnaît qu'on ne peut pas être plus populaire que le peuple et que ce dernier demeure attaché à la propriété.

« Le peuple, même celui du socialisme, veut, quoi qu'il 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... » (1851, p. 175).

¹ « Dans une phase supérieure de la société communiste, ... quand le travail sera devenu non seulement le moyen de vivre, mais encore le premier besoin de la vie ; quand, avec l'épanouissement individuel des individus, les forces productives se seront accrues, et que toutes les sources de la richesse coopérative jailliront avec abondance – alors seulement on pourra s'évader une bonne fois de l'étroit horizon du droit bourgeois, et la société pourra écrire sur ses bannières : ' De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins ' » (Marx, 1875, p. 1420).

² *Système des Contradictions économiques ou Philosophie de la misère* paraît en 1846. Ce texte est analysé dans Herland (1984).

³ *Solution du problème social* paraît en 1848. Cf. Herland (1977).

Dans ce même ouvrage, il dessine une organisation de la production avec trois catégories d'entreprises : 1) des petits paysans indépendants ; 2) des petits artisans et commerçants indépendants, associés ou non, ayant ou non quelques salariés¹ ; 3) des associations ouvrières pour la grande industrie (p. 184). Les compagnies ouvrières imaginées par Proudhon sont soumises à la concurrence. Chacun de ses membres – y compris les « vieillards » (retraités ?) – « a un droit indivis dans la propriété de la compagnie » (p. 185). Indivis, ce droit de propriété est donc incomplet. Un associé ne peut pas réclamer qu'on lui paye sa part de propriété quand il quitte l'entreprise. Inversement, le nouvel associé n'a pas à acheter sa part. Proudhon, à vrai dire, n'est pas précis sur ces points. Il l'est davantage en ce qui concerne la répartition des fonctions et des résultats de l'entreprise.

Tout membre de l'association « a droit d'en remplir successivement toutes les fonctions, d'en remplir tous les grades, suivant les convenances du sexe, de l'âge, du talent, de l'ancienneté » (*ibid.*). Ce droit doit être entendu au sens d'une « liberté négative », puisque chaque associé doit convaincre ses pairs qu'il a la qualification requise pour remplir un poste. D'autant que « les fonctions sont électives » (p. 186). Néanmoins l'entreprise se doit de donner à chacun la formation appropriée afin qu'il ait les meilleures chances de remplir toutes les fonctions :

« Que son éducation, son instruction et son apprentissage, doivent en conséquence être dirigées de telle sorte qu'en lui faisant supporter sa part des corvées répugnantes et pénibles², ils lui fassent parcourir une série de

¹ « Qu'à cet entrepreneur solitaire se joigne un compagnon qui aime mieux se contenter du salaire de sa journée que de courir les chances du commerce : de ces deux hommes, l'un se dira patron, l'autre ouvrier ; au fond, ils seront parfaitement égaux, parfaitement libres » (Proudhon, 1851, p. 182).

² On reconnaît là une préfiguration de la proposition d'un *service civil obligatoire* destiné à partager les tâches répétitives et abrutissantes, qui sera défendue, dans les années 1930, par le mouvement « Ordre Nouveau » puis reprise, après la deuxième guerre mondiale, par les tenants du « Fédéralisme intégral ». Les deux mouvements qui se rejoignaient

travaux et de connaissances, et lui assurent, à l'époque de la maturité, une aptitude encyclopédique et un revenu suffisant » (ibid.).

La rémunération comporte un salaire différent désormais suivant les individus : « le salaire est proportionné à la nature de la fonction, à l'importance du talent, à l'étendue de la responsabilité » – et une part d'intéressement aux bénéfiques (ou aux pertes) elle-même différenciée : « tout associé participe aux bénéfiques comme aux charges de la compagnie, dans la proportion de ses services » (ibid. – ici, il semble qu'il faille entendre par « services » le temps de travail¹).

Cette nouvelle mouture de la pensée de Proudhon – dont il ne variera pas par la suite² – est presque aux antipodes de l'égalitarisme du *Premier Mémoire*. Concernant la répartition des revenus de l'entreprise, elle est en réalité assez proche³ du modèle de l'entreprise socialiste qui sera présenté par Marx, un quart de siècle plus tard, dans la *Critique du Programme du Parti ouvrier allemand*. En liant à nouveau le salaire à la fonction et au talent, elle consacre, comme le souligne Marx, « un droit de l'inégalité » (Marx, 1875, p. 1420).

Michel Herland

Professeur de sciences économiques à l'Université des Antilles et de la Guyane

dans la personne d'Alexandre Marc, leur fondateur, se revendiquaient explicitement d'une filiation proudhonienne. Cf. Herland (2000-b) et 2006, lettre 6.

¹ Si l'on en croit le *Premier Mémoire* (1840, p. 163-162).

² Cf. sa *Théorie de la propriété*, ouvrage publié à titre posthume (1866) dans lequel il réaffirme les principes de 1851, tout en s'efforçant de préserver la validité de la critique antérieure (cf. Proudhon, 1866, p. 227-228).

³ Certes, l'association proudhonienne accepte la concurrence tandis que l'entreprise marxienne obéit au planificateur pour un grand nombre de décisions. Néanmoins, les indications, parcellaires, de Proudhon ne vont pas toutes dans le sens d'un fédéralisme économique laissant l'essentiel des initiatives aux entreprises. Les grandes compagnies ouvrières sont « une création et une dépendance de la société » (c'est-à-dire l'Etat ? 1851, p. 185). Dans le *Principe fédératif*, Proudhon semble même faire bon marché de la concurrence : « Les industries sont sœurs... Qu'elles se fédèrent donc, non pour s'absorber et se confondre, mais pour se garantir mutuellement les conditions de prospérité qui leur sont communes et dont aucune ne peut s'arroger le monopole » (1863, p. 359).

Bibliographie

Aristote, *Politique* (4^{ème} siècle av. J.-C.). Trad. en français d'après le texte collationné sur les manuscrits et les éd. principales par J. Barthélemy-Saint-Hilaire, 3e éd. rev. et corr., Paris, Lagrange, 1874.

Campanella, Tommaso, *La Cité du soleil (Civitas solis) ou Idée d'une république philosophique*, (1602) in Francis Lacassin (éd.), *Voyages aux pays de nulle part*, Paris, Laffont, « Bouquins », 1990.

Dommanget, Maurice, *Sur Babeuf et la Conjuration des Egaux*, coll. « Bibliothèque socialiste », Paris, François Maspéro, 1970.

Herland, Michel, *Perpetuum mobile et crédit gratuit. Deux propositions oubliées pour améliorer le fonctionnement d'une économie monétaire*, *Revue économique*, vol 28, n° 6, novembre 1977.

_____ Proudhon économiste, *L'Europe en formation*, n° 258, 1984.

_____ Trois économistes socialistes : Leroux, Proudhon, Walras in J. Birnberg (éd.), *Les Socialismes français - 1796-1866 - Formes du discours socialiste*. Paris, SEDES, 1995.

_____ Pierre Leroux : à la recherche de l'idée de justice, *L'Europe en formation*, n° 308, 1998.

_____ Léon Walras ou l'apothéose de « l'économie politique et sociale » in Pierre Dockès, Ludovic Frobert, Gérard Klotz, Jean-Pierre Potier, André Tiran (dir.), *Les Traditions économiques françaises, 1848-1939*. Paris, CNRS Editions, 2000-a.

_____ Tombeau d'Ordre Nouveau, *Revue du MAUSS semestrielle*, n° 16, second semestre 2000-b.

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

La Boétie, Etienne de, *La Servitude volontaire* (1^{ère} éd. 1576), Paris, Arléa, 2007.

Leroux, Pierre, Discours aux politiques. De la politique sociale et religieuse qui convient à notre époque, (*Revue Encyclopédique*, août 1832 ; repris in *Œuvres*, vol I, 1850), réédition Genève, Slatkine Reprints, 1978.

Locke, John, *Deuxième traité du gouvernement civil* (1690).

Marx, Karl, *Critique du programme du Parti ouvrier allemand* (1875), *Œuvres – Economie*, Paris, Gallimard, La Pléiade », 1965, vol. I.

More, Thomas, *Utopia – sive de optimo reipublicae statu (Utopie, 1518)* in Francis Lacassin (éd.), *Voyages aux pays de nulle part*, Paris, Laffont, « Bouquins », 1990.

Platon, *La République* (vers 370 av. J.-C.), Paris, Garnier-Flammarion, 1966.

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.

_____ *Idée générale de la Révolution au XIX^{ème} siècle* (1851), Ed. du Groupe Fresnes-Antony de la Fédération anarchiste, 1979.

_____ *Du Principe fédératif* (1863), *Œuvres complètes de P.-J. Proudhon – Du Principe fédératif et Œuvres diverses sur les Problèmes politiques européens*, Paris, Librairie Marcel Rivière et Cie, 1959.

_____ *Théorie de la propriété* (1866 – éd. posthume par J.A. Langlois, G. Duchène, F.G. Bergmann, F. Delhassé), Paris, L'Harmattan, 1997.

Proudhon et le travail des enfants

Nathalie Brémand

Chez Proudhon, le travail occupe une place de premier plan dans l'éducation. D'une part, il a poussé très loin l'idée du lien entre l'instruction traditionnelle et l'éducation professionnelle dans le cadre de ses théories sur la polytechnie de l'apprentissage : selon lui l'enseignement professionnel se fait toujours en parallèle avec l'enseignement littéraire et scientifique. D'autre part, l'enfant très jeune est lui-même producteur et cette activité économique lui permet de résoudre la question cruciale de l'organisation de l'enseignement du peuple.

Proudhon partage avec la plupart des socialistes français de son époque cette manière d'accorder une place considérable au travail dans la vie des enfants. Cette attitude peut paraître à priori très traditionnelle puisqu'elle semble justifier au premier abord l'exploitation du travail infantin. Mais resituée dans son époque et dans son contexte, elle peut au contraire, par certains aspects, être interprétée comme une prise de position en faveur de l'évolution du statut de l'enfant comme individu autonome.

1. L'EDUCATION PROFESSIONNELLE

Les conceptions éducatives de Proudhon sont entièrement liées à la notion de travail, car l'enseignement professionnel est pour lui l'instrument privilégié pour mettre en pratique sa philosophie du travail. C'est effectivement par sa « *pédagogie travailliste*¹ », comme a pu la nommer Jean Bancal, qu'il tente de

¹ J. Bancal, *Proudhon : pluralisme et autogestion : les réalisations*, Paris, Aubier Montaigne, 1970, Tome II, p. 202.

réconcilier l'homme avec son labeur et de réhabiliter le travail manuel. Par cette pédagogie, Proudhon espère non seulement modifier l'organisation de la production et des rapports économiques mais changer complètement la relation de l'homme avec son activité et avec son environnement. « *Les conséquences d'une semblable pédagogie seraient incalculables, écrit-il dans De la justice dans la révolution et dans l'église. Abstraction faite du résultat économique, elle modifierait profondément les âmes et changerait la face de l'humanité. Tout vestige de l'antique déchéance s'effacerait, le vampirisme transcendantal serait tué, l'esprit prendrait une physionomie nouvelle, la civilisation monterait d'une sphère. Le travail serait divin, il serait la religion*¹. »

La portée de l'éducation professionnelle, pour Proudhon, dépasse donc largement celle d'une simple réorganisation rationnelle de l'enseignement. Son but est d'amener tout à la fois à la satisfaction des besoins, à l'épanouissement et à la liberté de l'individu. Le rôle du travail dans l'éducation n'est donc pas secondaire mais il occupe une place centrale pour former l'homme nouveau. « *L'idée de faire jouir le travailleur, en pleine civilisation, écrit encore Proudhon, de l'indépendance édénique et des bienfaits du travail, par une éducation simultanée de l'intelligence et des organes, qui, le dotant de la totalité de l'industrie acquise, lui assurerait par là même la plénitude de sa liberté, cette idée est irréprochable assurément comme conception, et d'une portée immense*². » C'est un point de vue qu'il développera longuement, en particulier à la fin de sa vie dans le Tome III de *De la Justice dans la révolution et dans l'église* (1858) et dans *De la capacité politique des classes ouvrières*³ écrit en 1864. On trouve également des éléments

¹ P.-J. Proudhon, *De la justice dans la Révolution et dans l'Eglise* (1858), Paris, Marcel Rivière, Tome III, 1932, p. 90.

² *Ibid.* p. 89.

³ P.-J. Proudhon, *De la capacité politique des classes ouvrières*, (1865), Paris, M. Rivière, 1924, 423 p.

sur ces questions dans *De la Création de l'Ordre dans l'Humanité*¹ écrit en 1843.

La polytechnie de l'apprentissage

De quelle manière se déroule l'éducation professionnelle selon Proudhon ? Concrètement, elle consiste à faire connaître progressivement à l'enfant, parallèlement aux enseignements traditionnels, un maximum d'activités de tous les corps de métiers. « *Le plan de l'instruction ouvrière, sans préjudice de l'enseignement littéraire qui se donne à part et en même temps, est donc tracé, soulignait le penseur : d'un côté, à faire parcourir à l'élève la série entière des exercices industriels, [...] de l'autre, à dégager de ces exercices l'idée qui y est contenue, comme autrefois les éléments des sciences furent tirés des premiers engins de l'industrie*² ». La pensée devait partir de l'action, et non l'inverse. Ce principe visait à lier l'éducation de l'esprit et celle de la main en organisant la combinaison de l'instruction littéraire et scientifique avec l'instruction industrielle, par l'enseignement de plusieurs branches de l'industrie et de l'agriculture à la jeunesse.

Pour Proudhon, la préparation professionnelle se déroule en même temps que l'instruction scientifique et littéraire. Elle contient « *de fréquentes manœuvres agricoles et industrielles, autant par mesure d'hygiène qu'afin de solliciter les caractères et de mettre en relief les aptitudes*³. » Ce système éducatif plaçait sur un pied d'égalité les apprentissages intellectuels et manuels, en les mettant à la portée de l'enfant « *depuis les éléments les plus simples jusqu'aux constructions les plus compliquées*⁴ ». C'est ce que Proudhon a théorisé et développé sous le

¹ P.-J. Proudhon, *De la Création de l'Ordre dans l'Humanité ou Principes d'organisation politique* (1843), Paris, Marcel Rivière, 1927, 464 p.

² P.-J. Proudhon, *De la justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, op. cit., p. 86

³ P.-J. Proudhon, *De la Création de l'Ordre dans l'Humanité...*, op. cit., p. 410.

⁴ P.-J. Proudhon, *De la justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, op. cit., p. 88.

terme d'« *encyclopédie ou polytechnie de l'apprentissage* ¹ ». Il souhaitait que l'enfant connaisse et apprenne un éventail très large de fonctions.

L'enseignement qu'il préconisait était ainsi à la fois un enseignement professionnel, littéraire et scientifique destiné à faire de l'individu un homme et un ouvrier complet. « *Au lieu de se renfermer dans une spécialité étroite, écrivait-il, l'éducation professionnelle comprend une série de travaux qui, par leur ensemble, tendent à faire de chaque élève un ouvrier complet.* »² C'est ce caractère complet qui lui donnait sa dénomination d'« éducation intégrale », expression qu'il emprunte à Fourier³.

Proudhon prévoit la prise de contact avec le monde du travail à l'âge de sept ans, moment où l'enfant sort du champ domestique pour être pris en charge par la collectivité (auparavant il est élevé à la maison par sa mère). Cette période d'encyclopédie des apprentissages correspondait à celle de l'éducation primaire et du collège de l'époque jusqu'à la quatrième.

Proudhon critique de son époque

En organisant ce type d'éducation, Proudhon prenait position sur certaines grandes questions concernant l'enseignement et l'organisation du travail de son temps. Tout d'abord il dénonçait le fonctionnement cloisonné de l'école qui faisait se succéder la période de l'instruction, puis de la formation professionnelle et de l'apprentissage en deux temps très distincts. Lui au contraire prônait leur simultanéité. (Les travaux manuels ne seront introduits à l'école primaire qu'en 1882, comme « usage des outils des principaux métiers ».)

Ensuite il affirmait le principe de l'égalité du travail manuel et du travail intellectuel. L'organisation de l'enseignement professionnel tel qu'il le concevait

¹ *Ibid.*, p. 81.

² P. J. Proudhon, *De la capacité politique des classes ouvrières*, op. cit., p. 343.

³ « *Education intégrale, comme disait Fourier* », *ibid.* p. 345.

devait être le principal facteur d'égalité entre les individus et devait permettre de faire disparaître définitivement des esprits l'opposition entre le travail manuel et intellectuel. Un des objectifs visés par l'enseignement polytechnique était, en effet, d'abolir les préjugés sur les différentes professions, et, en particulier, sur l'infériorité du travail manuel, qu'il fallait réhabiliter à tout prix. Aux yeux de Proudhon, les professions ne devaient pas être sujettes à des jugements de valeur et chacun devait pouvoir se tourner vers la profession de son choix sans contraintes et sans *a priori*.

Par cette éducation professionnelle, il combattait le principe de la parcellisation du travail. Le système d'enseignement complet, progressif et très diversifié qu'il préconisait permettait à l'enfant d'acquérir non pas un seul métier mais de maîtriser de nombreuses activités. En le proposant, Proudhon se positionnait contre l'extrême parcellisation du travail de l'époque et contre la spécialisation des métiers. L'homme, à ses yeux, était apte à remplir des fonctions diverses et ne devait en aucun cas se cantonner à une seule activité. Le fait d'en faire un spécialiste était mauvais pour la production et l'extrême parcellisation du travail sclérosait l'esprit ; les effets de cette spécialisation étaient mauvais d'un point de vue moral, pour l'individu, et social, pour la collectivité.

Cette idée était partagée par de nombreux socialistes de l'époque. Mais plus que tout autre, c'est certainement Proudhon qui a le plus développé ce thème des effets néfastes de la division du travail poussée à l'extrême. « *Tout est absurde dans les conditions actuelles du travail, et semble avoir été combiné pour l'asservissement à perpétuité de l'ouvrier¹* », écrit-il. Non seulement la spécialisation du travail est mauvaise d'un point de vue économique, mais le travailleur se trouve « *enroutiné, hébété* » par la division à l'infini des tâches. Alors qu'il avait été « *affranchi politiquement par la Révolution* », il se retrouve à nouveau « *serf de la glèbe, en son corps, en son âme, en sa famille, en toutes ses*

¹ P. J. Proudhon, *De la justice dans la révolution et dans l'église*, Tome III, *op. cit.* p. 83.

*génération, de par la distribution vicieuse, mais invétérée, du travail*¹. » Selon lui, la spécialisation du travail limite l'homme, sa vie durant, à une toute petite connaissance de l'industrie humaine et à l'utilisation d'un nombre limité de ses facultés. « *Après avoir mutilé son intelligence, on l'a stéréotypée, pétrifiée ; à part ce qui concerne son état, qu'il se flatte de connaître, mais dont il n'a qu'une faible idée et une étroite habitude, on a paralysé son âme comme son bras.* » Du coup, avec le temps, son esprit s'étiole, sa conscience s'affecte : « *bientôt la monotonie du labeur avec tous ses dégoûts se fait sentir : le prétendu travailleur acquiert la conscience de sa dégradation ; il se dit qu'il n'est qu'un rouage au sein de la société ; le désespoir s'empare lentement de lui ; sa raison, faute d'une science positive, perd l'équilibre* ». On l'a compris, les effets de l'extrême parcellisation du travail sont pour Proudhon désastreux. « *On a voulu mécaniser l'ouvrier ; on a fait pis, on l'a rendu manchot et méchant*² », écrit-il enfin. La manière dont il organise l'enseignement professionnel est destiné à lutter contre ce phénomène. « *Le droit de l'apprenti est de tout connaître, de tout voir, de tout essayer*³ » : c'est ce qu'il affirme dès 1843 dans *De la Création de l'Ordre dans l'Humanité*.

Son analyse s'accompagne enfin d'une critique de l'apprentissage de l'époque, qui porte sur une part beaucoup trop limitée de l'activité industrielle et gaspille la jeunesse des ouvriers, sans les rémunérer : « *comme si l'exercice d'une fonction ainsi limitée devait épuiser toutes les forces de son intelligence, toutes les aptitudes de sa main, on a limité à l'apprentissage de cette parcelle l'éducation théorique et pratique du travailleur. Et pour cet apprentissage on a exigé du prolétaire, comme première mise de fonds, de longues années de service gratuit, la fleur de sa jeunesse, la crème de sa vigueur*⁴. »

¹ *Ibid.*

² *Ibid.* p. 84.

³ P.-J. Proudhon, *De la Création de l'Ordre dans l'Humanité...*, op. cit. p. 409.

⁴ P. J. Proudhon, *De la justice dans la révolution et dans l'église*, Tome III, op. cit. p. 83.

2. L'ACTIVITE PRODUCTIVE DE L'ENFANT.

A l'âge de neuf ans, selon Proudhon, l'enfant devait commencer à travailler tout en s'instruisant et en se formant à différentes activités. Son enseignement continue jusqu'à ce qu'il maîtrise sa future profession. La participation de l'enfant à la production se fait de manière progressive, ce qui lui permet d'accéder petit à petit à son indépendance.

Pourquoi l'enfant doit-il travailler ? Il faut se resituer dans le contexte et bien voir que le travail dont parle Proudhon est considéré comme le principal facteur d'épanouissement de l'individu : c'est par là que l'homme se réalise. Ensuite, lorsqu'il prévoit de faire travailler les enfants, il se prononce avec force contre l'exploitation de ceux-ci par les patrons des manufactures et par les parents dans les exploitations ou les ateliers familiaux. Son système est destiné à ne plus abandonner les enfants à « *l'exploitation de leurs malheureux parents, ou ce qui est pire, des grands spéculateurs de l'industrie monopoleuse*¹ ».

En revanche, le fait de faire travailler l'enfant jeune s'appuie sur une idée récurrente chez nombreux socialistes, selon laquelle il faut mettre à profit la force productive des enfants. Il déplore le fait que la société de l'époque ne sache pas profiter de la productivité potentielle des jeunes gens. Il regrette que rien ne soit organisé pour « *ces millions de jeunes travailleurs dont la force perdue est énorme, et qui livreraient leur travail si joyeusement et à si bas prix*². » Il affirme qu'il faut absolument en tirer partie pour leur bien et pour celui de la société.

Mais surtout, le travail de l'enfant est fondamental dans le système de Proudhon parce qu'il lui permet de résoudre un problème de la plus haute importance : l'organisation de l'enseignement du peuple.

¹ P. J. Proudhon, *De la capacité politique des classes ouvrières*, op. cit., p. 344

² *Ibid.*

Selon lui – c’est ce qu’il développe longuement dans *De la Capacité politique des classes ouvrières* – il y avait en France, sur une population de 40 millions de personnes, 8 millions d’enfants de sept à dix-huit ans appelés à fréquenter l’école. Le coût de leur scolarité s’élevait à seize cent millions de francs, correspondant aux frais d’écolage, de nourriture et d’apprentissage. Il constate que si l’instruction est normalement payée par l’Etat, les communes, la bienfaisance publique, les familles et enfin par les enfants eux-mêmes, le moindre dysfonctionnement dans cette chaîne entraîne à la fois un déficit dans le budget et, *in fine*, l’ignorance de la jeunesse. Par ailleurs, ce sont surtout les parents et les enfants qui supportent le fardeau représenté par les frais de l’école : les premiers par toutes les avances qu’ils procurent à leurs enfants, les seconds par leur travail pendant leur apprentissage¹.

En 1848, Proudhon avait soutenu l’idée de la gratuité de l’enseignement, mais il changea d’avis par la suite. Il considérait à la fin de sa vie que l’enseignement gratuit et obligatoire n’était qu’un « *moyen charlatanesque de popularité*² » qui rentrait « *dans la catégorie des institutions de charité*³ ». Ce n’était pas tant l’idée d’obligation qu’il récusait – bien qu’il soit hostile à cette notion qu’il considérait comme la preuve d’un certain despotisme d’Etat – que celle de gratuité. Car à ses yeux l’Etat ne pouvait couvrir les coûts réels d’un véritable enseignement pour tous. La prise en charge de l’éducation de tous les enfants du peuple n’était tout simplement pas possible, car elle était trop coûteuse, et cette idée était « *d’une absolue et radicale impossibilité*⁴ ». La gratuité était donc

¹ *Ibid.* p. 340.

² *Ibid.* p. 334.

³ *Ibid.* p. 336.

⁴ *Ibid.* p. 342.

à ses yeux un « *rêve de la philanthropie*¹ » une « *triste capucinade* », une « *ridicule utopie*² », irréalisable dans l'état actuel de la société.

Cette question était bien évidemment primordiale et décisive. Car elle conditionnait la mise en place d'un véritable système d'enseignement universel. « *Toute cette dépense doit être payée, écrivait Proudhon, et elle se payera en effet ou bien l'éducation sera abandonnée.*³ » Le penseur va ainsi développer l'idée que les enfants devaient eux-mêmes prendre en charge les frais de leur propre éducation, sans pour autant prétendre à aucune innovation, puisqu'il compare ses propositions à ce qui se pratique depuis toujours dans le monde paysan : il parle en connaissance de cause puisqu'il a lui-même été bouvier pendant cinq ans, de l'âge de sept à douze ans⁴.

L'éducation de l'enfant dans son système mutuelliste est donc garantie par le chef de famille jusqu'à ce que l'enfant ait 9 ans, puis en grande partie par l'enfant lui-même. De la naissance jusqu'à l'âge de sept à huit ans, les soins de l'enfant – qui est alors élevé par sa mère – sont à la charge du père. En effet le mutuellisme signifie que chaque adulte a du travail, et donc tout « *chef de famille* » est en mesure de payer les frais d'éducation de son enfant « *depuis le jour de leur naissance jusqu'à l'âge de sept à huit ans*⁵. » Puis celui-ci, si tel est le désir de ses parents, (qui peuvent élever leurs enfants à domicile ou créer des écoles, car Proudhon est pour la liberté de l'enseignement), devient lui-même producteur dès l'âge de neuf ans. Dans les écoles de l'Etat, « *les jeunes gens, à partir de la neuvième année et même plus tôt, étant astreints à un travail manuel, utile et*

¹ *Ibid.* p. 341.

² *Ibid.* p. 334.

³ *Ibid.* p. 339.

⁴ P.-J. Proudhon, *Mémoires sur ma vie*, éd. par B. Voyenne, Paris, La Découverte/Maspero, 1983, p. 5.

⁵ P.-J. Proudhon, *De la capacité politique des classes ouvrières*, *op. cit.*, p. 342.

productif, les frais d'éducation doivent être couverts et au delà, par le produit des élèves¹ » précise-t-il.

Les filles travaillent aussi

Il faut noter ici que tout ce que prévoit Proudhon en matière d'enseignement professionnel, de polytechnie de l'apprentissage, de travail productif des enfants à partir de 9 ans concerne aussi bien les filles que les garçons.

Dans ses différents ouvrages, Proudhon parle toujours des enfants des deux sexes. Il préconise l'instruction « *pour l'un et l'autre sexe²* » des individus de sept à dix-huit ans. Dans son ouvrage *De la capacité politique des classes ouvrières*, il déclare que ce sont « *8 millions d'enfants et d'adolescents des deux sexes* » qui sont amenés à fréquenter les écoles et qu'ils représentent selon lui « *la partie la plus intéressante de la nation³* ». Il précise aussi que des salaires sont donnés aussi bien aux « *jeunes filles de quinze à seize ans* » qu'au « *garçons de dix-huit ans⁴* ». Tout porte donc à penser que Proudhon intègre les filles à ses projets de polytechnie de l'apprentissage et de travail productif.

Ceci est assez étonnant car non conforme à l'idée qu'il se fait de la femme. Celle-ci ne semble pas dotée des instruments suffisants pour recevoir une éducation poussée : en effet elle souffre d'une « *infirmité intellectuelle⁵* » et le développement de son intelligence, à ses dires, s'arrête vers l'âge de trois ans. « *Cette enfant, écrit-il ainsi dans une lettre à Marie D'Agoult au sujet de sa fille de 3 ans, a toute la philosophie qu'elle aura jamais et qu'une femme, par sa propre force, peut acquérir : des à peu près, des analogies, de fausses ressemblances, des*

¹ *Ibid.*

² *Ibid.* p. 337.

³ *Ibid.* p. 338.

⁴ *Ibid.* p. 343.

⁵ P.-J. Proudhon, *De la justice dans la Révolution et dans l'Église, op. cit.*, Tome IV, p.200.

drôleries, des variantes tout au plus ; mais rien de défini, ni analyse ni synthèse, pas une idée adéquate, pas ombre d'une conception.¹ »

En outre, le rôle social auquel il destine la femme ne demande pas de formation particulière ni d'instruction importante : sa fonction est d'entretenir le foyer et d'élever les enfants. Car c'est le ménage qui est « *le royaume de la femme²* ». Non seulement le fait de tenir la maison est la fonction sociale de la femme par excellence, mais c'est ce à quoi elle aspire spontanément « *Le ménage est la première chose que rêve la jeune fille : ceux qui parlent d'attraction et qui veulent abolir le ménage, devraient bien expliquer cette dépravation de l'instinct du sexe. Pour moi, plus j'y pense, et moins je puis me rendre compte, hors de la famille et du ménage, de la destinée de la femme.³* » Tout son système économique et politique s'appuie sur le principe de la famille, qui ne peut fonctionner que si l'homme aussi bien que la femme y tient sa place : le père est chef de famille et producteur, la mère fait les enfants, les élève et tient son ménage à l'intérieur du foyer.

Il est donc difficile d'admettre que Proudhon, dans l'organisation de son système d'enseignement, parle ici aussi bien des filles que des garçons. On se demande forcément en quoi consiste pour lui l'éducation des filles. Maurice Dommanget, qui a noté cette ambiguïté⁴, suppose que l'enseignement professionnel des filles selon Proudhon ne pouvait, de toute évidence, qu'être un enseignement ménager. Mais nulle part, à notre connaissance, Proudhon ne développe le contenu ni de l'instruction primaire, ni de la polytechnie de l'apprentissage, ni du travail pour les filles, à part de rares allusions comme dans *Création de l'Ordre dans l'Humanité* où il précise que « *La femme jusqu'à ce*

¹ *Ibid.* p. 199.

² P.-J. Proudhon, *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère* (1858), Paris, Marcel Rivière, 1923, Tome II, p. 196.

³ *Ibid.* p. 197

⁴ M. Dommanget, *Les Grands socialistes et l'éducation*, Paris, A. Colin, 1970, (Collection U), p. 273-274.

qu'elle soit épouse, est apprentie, tout au plus sous-maîtresse ; à l'atelier, comme dans la famille, elle reste mineure, et ne fait point partie de la cité. ¹» Cependant, le contenu de l'enseignement, d'après ce qu'il a écrit, est le même que celui des garçons. Et les filles participent aux grands travaux organisés par l'Etat comme les garçons.

De grands travaux organisés par l'Etat

Concrètement, c'est le gouvernement qui organise de « *grands travaux* » à faire exécuter par les jeunes dans tous les domaines de l'industrie et de l'agriculture. Il s'appuie pour cela sur les associations ouvrières qui ont un rôle important à jouer dans ce système : « *Mises en rapport avec le système d'instruction publique, elles deviennent à la fois foyers de production et foyers d'enseignement.*² »

C'est donc le produit du travail des enfants de neuf ans et plus, à raison de trois cent jours de travail par an, qui permet d'organiser intégralement, sans que l'Etat n'intervienne dans les dépenses, l'éducation des huit millions d'enfants en âge d'être scolarisés. L'enfant pourvoit lui-même à son instruction et à son éducation en travaillant. Dans le souci d'alléger cette tâche, Proudhon concède cependant que les familles restent chargées de « *trois articles, habit, linge et chaussure* ³ », ce qui devrait diminuer le travail exigé des enfants d'un tiers. Ce système d'enseignement et d'éducation « *comprenant l'instruction scientifique et professionnelle, la nourriture, le blanchissage et l'habitation, le tout équivalent à une somme de seize cents millions par année, NE COUTERAIT RIEN, précisait-il, ni aux familles, ni aux communes, ni à l'État.*⁴ » De plus, le gouvernement, dans le cadre des grands travaux organisés pour la jeunesse, doit, une fois les dépenses

¹ P.-J. Proudhon, *De la Création de l'Ordre dans l'Humanité*, op. cit., p. 443.

² P.-J. Proudhon, *De la capacité politique des classes ouvrières*, op. cit., p. 343.

³ *Ibid.* p. 342.

⁴ *Ibid.* p. 343.

acquittées, « *distribuer le surplus aux élèves, à titre de salaire, proportionnellement à la capacité et aux services de chacun.* »¹ Mais si l'enfant travaille à partir de sa neuvième année, il n'est rémunéré qu'à partir de son adolescence.

Pour Proudhon c'est l'organisation économique qui garantit l'éducation de l'enfant. Car celui-ci est en mesure de couvrir lui-même ses dépenses ; ainsi rien ne fait obstacle à l'instruction de l'enfance. C'est en intégrant la force productive de l'enfant comme paramètre de son organisation sociale que Proudhon résout le problème de l'enseignement universel.

3. L'ENFANT, PERSONNE SOCIALE INDEPENDANTE ?

L'idée de faire travailler les enfants pour qu'ils paient eux-mêmes les frais de leur éducation est un point de vue partagé par nombreux socialistes contemporains à Proudhon. Charles Fourier considérait que l'enfant, dans le phalanstère, devait travailler dès l'âge de trois ans. A quatre ans il pouvait « *voler de ses propres ailes*² » et il payait lui-même son loyer. Dans les palais sociaux de l'*Union ouvrière* de Flora Tristan également, tous les individus, « *hommes, femmes, enfants*³ » sont travailleurs. Dans la communauté du communiste néo-babouviste Théodore Dézamy⁴, ou encore dans celle de l'oweniste Jules Gay⁵, les enfants, filles et garçons, participaient aussi à la vie productive du groupe, parce que le travail était considéré comme une dette commune à tous.

¹ *Ibid.*

² Ch. Fourier, *Théorie de l'Unité Universelle* (1822), Tome II., Paris, Les Presses du réel, 2001, p. 454.

³ F. Tristan, *Union ouvrière*, Paris, Prévost ; Rouanet, 1843, p. 96.

⁴ Th. Dézamy, *Code de la communauté*, Paris, Prévost ; Rouanet librairie, 1842, p. 264.

⁵ J. Gay, *Le Socialisme rationnel et le socialisme autoritaire*, Genève, Gay, 1868, p. 154.

Au premier abord cette attitude peut paraître réactionnaire, ou tout du moins très traditionnelle. Mais on peut voir aussi à travers cette volonté une prise de position qui va dans le sens de l'évolution du statut de l'enfant comme individu autonome, souligné par le fait que Proudhon déclare que l'enfant peut bénéficier du produit de son travail.

Le principal bénéficiaire de son labeur est ici, en effet, l'enfant lui-même. Les produits de ses efforts, qu'ils soient pécuniaires ou non, ne sont plus remis au père, comme c'était le cas dans la société de l'époque, mais servaient au bénéfice de la collectivité et donc, en retour, aux individus qui la composaient, dont les enfants. L'enfant devenait ainsi un acteur économique au service de la communauté et non plus au service de la famille. Le fait même que son travail soit principalement destiné à la prise en charge de ses propres frais d'éducation, constitue une avancée dans l'idée de faire de lui un être social indépendant.

Il s'agit d'une prise de position contre l'exploitation des jeunes par la famille ou par les employeurs et pour la ré appropriation par l'enfant lui-même des bénéfices de son travail. Cette manière de voir correspondait incontestablement à un point de vue radical pour l'époque. Pour preuves les longs débats qui vont amener progressivement le siècle vers une reconnaissance des droits de l'enfant à une protection sociale, et dont les points d'orgues sont la loi de 1841 sur le travail infantin tout d'abord, puis bien plus tard celle de 1889 sur la déchéance de la puissance paternelle. En principe, le père de famille n'avait qu'un droit administratif sur le salaire de son enfant. A l'origine, l'article 387 du code civil excluait de l'usufruit légal des parents sur les biens des mineurs ceux qu'ils «*pourraient acquérir par un travail et une industrie séparée*¹ ». En réalité, comptes tenus de leurs conditions sociales, les parents étaient de fait propriétaires des gains de leurs enfants. La misère des familles était telle que tous leurs membres se voyaient obligés de mettre leurs gains en commun. L'exploitation de

¹ Y. Brissaud, « La déchéance de la famille ouvrière sous la Restauration et la Monarchie de juillet, aux origines de la législation sociale », in *Le Droit non civil de la famille*, préf. de J. Carbone, Paris, Presses universitaires de France, 1983, p. 80 et 80 n.

la force productive du mineur par ses parents s'appuyait, par ailleurs, sur une tradition considérable, celle de la *toute puissance paternelle* et la possibilité par le père d'utiliser impunément la force de travail des membres de sa famille. « *Cette obligation qui était faite à l'enfant de donner son travail au père de famille était si puissante*, explique le juriste Yves Brissaud, *et devait imprégner si longtemps notre droit qu'en 1882, lors de la discussion de la loi établissant l'enseignement primaire obligatoire, le Sénat jugea bon de déroger à cette obligation en faveur des familles peu aisées en leur permettant de tirer profit du travail de leurs enfants pendant la période scolaire jusqu'à concurrence de trois mois d'absence*¹. »

Enfin, le travail enfantin pouvait être justifié par l'obligation alimentaire respectueuse entre enfants et parents. Si l'obligation alimentaire des parents envers les enfants était affirmée, elle avait son corollaire dans un autre article du code civil qui stipulait que les enfants « *doivent les aliments à leur père et mère et autres descendants qui sont dans le besoin*² », sans préciser s'il s'agissait des enfants mineurs ou majeurs. De fait, toutes les familles pauvres, indigentes, pouvaient en théorie s'appuyer sur ce cadre juridique pour justifier l'utilisation de la force de travail de leur enfant. L'évolution des mentalités et des institutions en vue d'émanciper l'enfant de son exploitation se heurtait, on le voit, à de solides traditions soutenues en partie par la loi. Les débats sur la limitation du travail des enfants dans les années 1840 et durant tout le siècle devaient composer avec d'une part la sacro-sainte autorité paternelle, d'autre part le principe de la liberté d'industrie.

Contre le père

Dans le système de Proudhon, l'enfant ne remet plus le bénéfice de son travail à son géniteur mais ses gains lui reviennent personnellement. De plus, Proudhon introduit une relation directe entre les enfants et la collectivité qui se

¹ *Ibid.*

² G. Raymond, « L'enfant à charge », *in ibid.* p. 309-310.

passé en dehors de la figure du père. Contrairement à ce qui se passe dans la société de l'époque, le père n'a plus droit de regard sur ce que gagne son enfant et ne touche rien. Bien sûr, Proudhon considère que l'autorité paternelle a toujours sa place au sein de la famille. Il précise d'ailleurs que le nouveau contrat d'apprentissage, formé sous la protection de l'enseignement public, se trouve converti en « *pacte de mutualité* » entre tous les pères de famille des diverses professions, qui ne font pour ainsi dire qu'« *échanger leurs enfants*¹ ». Mais, en réalité, ce qu'il met en place, c'est un rapport contractuel entre l'enfant et la collectivité en dehors de la figure du père puisque l'enfant travaille hors de l'espace domestique et que ses gains lui reviennent directement. Si la décision initiale est prise avec le père, l'activité de l'enfant se déroule sans lui et les bénéfices vont à l'enfant indépendamment de toutes relations paternelles.

Proudhon lui-même a bien senti qu'il s'agissait d'un sujet sensible et a pointé l'ambiguïté qu'il y avait à exclure le père de cette organisation. Comme pour rassurer ses lecteurs, il précise que le lien avec l'enfant existe toujours. Il écrit que « *La surveillance des pères n'abandonne pas les enfants ; les masses travailleuses sont en rapport quotidien avec la jeune armée de l'agriculture et de l'industrie*² ». Plus loin, il explique que les familles resteront chargées des habits, du linge et des chaussures. Non pas par souci d'économies, mais « *pour conserver le lien entre les écoles et les familles*³ ».

Et pourtant malgré ces précautions, on ne peut que constater qu'en pleine époque de puissance paternelle, les propos de Proudhon signifiaient que l'enfant pouvait être, dans une certaine mesure, considéré comme une personne sociale indépendante, parce qu'il finançait lui-même ses propres frais d'éducation. Et qu'il s'agit de sa part d'une prise de position importante contre l'autorité du père dans la famille. Ceci est d'autant plus remarquable chez Proudhon qui défendait

¹ P.-J. Proudhon, *De la capacité politique des classes ouvrières*, op. cit., p. 343

² *Ibid.*

³ *Ibid.* p. 432.

l'institution familiale traditionnelle et l'autorité du chef de famille. En organisant le travail des enfants et en leur donnant une certaine indépendance vis à vis de leur parents, il a rejoint des auteurs dont les idées sur la famille se situent à l'opposé des siennes, comme Fourier par exemple.

Il semble que sur la question du lien entre l'éducation et le travail, qu'il a développé à la fin de sa vie, Proudhon ait renoncé à certaines de ses positions traditionnelles sur les individus et sur leurs places dans la famille et dans la société. Ainsi les filles sont mises dans une certaine mesure sur un pied d'égalité avec les garçons pour tout ce qui concerne l'éducation professionnelle et le travail, à une époque où la scolarisation des filles en France était très en retard par rapport à celle des garçons. Ainsi des enfants sont émancipés, dans une certaine mesure, de la toute puissance paternelle.

Par ailleurs, à travers ses idées sur le travail enfantin, il a pris des options en faveur de conceptions modernes pour l'époque. En organisant le travail des enfants par la collectivité pour payer les frais d'enseignement, Proudhon a cherché le moyen de garantir l'éducation universelle des enfants et de satisfaire au droit à l'éducation de tous, garçons et filles : c'était une notion nouvelle qui commençait à se diffuser mais qui ne sera énoncée qu'au XX^e siècle, en particulier dans les différentes *Déclarations des Droits de l'enfant*. Enfin, le fait que ce travail soit organisé en dehors de la famille et par la collectivité peut être également perçu comme une prise de position pour la protection de l'enfant par les pouvoirs publics, telle qu'elle sera progressivement mise en place en France à partir de la fin du XIX^e siècle.

Conclusion

Paradoxalement, ce n'est pas en préconisant l'abolition pure et simple du travail de l'enfant mais au contraire en l'organisant, en le développant, en l'adaptant, que Proudhon et de nombreux autres socialistes se positionnent contre l'exploitation de la main-d'œuvre enfantine.

C'est également en donnant à l'enfant un statut d'acteur économique qu'ils lui offrent la possibilité de s'émanciper dans une certaine mesure de la puissance paternelle et qu'ils prennent position en faveur de deux notions modernes pour leur époque : la protection de l'enfant et son droit à l'éducation.

Si le travail des enfants préconisé par Proudhon pour permettre l'organisation de l'enseignement de tous n'a – heureusement – pas été mis en pratique en France, les idées qu'il a émises à ce sujet ont fait leur chemin. Elles ont accompagné le mouvement des mentalités qui a conduit à la prise en charge d'une grande partie de l'existence des enfants par l'autorité publique au détriment de ses parents, et à la reconnaissance de l'enfant comme une personne.

Nathalie Brémand¹

Docteure en Histoire, chercheuse associée à l'Université de Poitiers

¹ N. Brémand, *Les socialismes et l'enfance : utopie et expérimentation (1830-1870)*, Rennes, PUR, 2008.

Proudhon, une philosophie pratique du travail

Pierre Ansart

Le thème de notre Colloque : « Proudhon, une philosophie du travail » peut se formuler en une question : « Y a-t-il, dans l'œuvre de Proudhon une philosophie du travail ? » ou, mieux : « Y a-t-il, dans l'œuvre de Proudhon, une philosophie pratique du travail ». Proudhon propose, en effet, ce correctif : il avertit, par l'ajout de cet adjectif qu'il ne s'agira pas, chez lui, d'une réflexion théorique sur la connaissance ou sur l'absolu, mais d'une recherche sur les pratiques sociales, comme, exemplairement, sur les pratiques du travail. L'expression « Philosophie Pratique » suggère, d'autre part, un autre sens impliquant que cette réflexion aura l'ambition de dégager des principes d'action à faire advenir contre des théories concurrentes qu'il convient d'éviter et d'écarter. Il conviendra donc aussi de s'interroger sur les critères de choix de tels principes qui ne manqueront pas de soulever des problèmes politiques fondamentaux.

On pourrait être tenté de répondre rapidement, et de façon affirmative à ces questions, en rappelant que Proudhon n'a pas cessé de poser et de reposer la question du travail dès ses premiers travaux, depuis le Premier Mémoire sur l'exploitation du travail, puis sur les conflits du travail, et, en 1848, sur « Le droit au travail... ». Et, l'on pourrait dire rapidement qu'il n'a jamais cessé de revenir sur cette Philosophie du travail. Or, dix ans après la Révolution de 1848, dix ans après l'adoption officielle du « Droit au travail », Proudhon éprouve le besoin de reprendre complètement cette question comme s'il était convaincu de ne l'avoir pas suffisamment exposée et développée dans tous ses travaux antérieurs. Et il compose alors cette longue Etude intitulée « Le Travail » dans son ouvrage de 1858 « *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise – Etudes de Philosophie Pratique* ». Il ne s'agira pas ici de polémiquer contre la propriété des capitaux ou

contre l'ignorance des législateurs du travail, mais de comprendre et de faire comprendre les conditions d'une véritable philosophie pratique du travail. Proudhon va proposer, pour ce faire, trois approches et trois objectifs : Premièrement proposer une longue histoire du travail – qui conduira, deuxièmement à la discussion et réfutation des théories concurrentes – et troisièmement à l'exposé des conclusions et des applications de cette Philosophie.

Comment comprendre ce que sont les pratiques du travail ?

Tout d'abord par l'Histoire. Jamais, dans ses travaux antérieurs Proudhon n'a consacré autant de pages à l'histoire, autant d'explications du présent par le passé que dans cette Etude sur le Travail¹. Il manifeste ici une sorte de passion intellectuelle pour l'histoire, un goût des discussions historiques savantes dont il cite les auteurs et les thèses. Proudhon n'a jamais été tenté, en fait, par l'historicisme (par la tentation de tout réduire à l'histoire, de nier la créativité des acteurs et des événements), mais ici, il se trouve devant le problème des origines des attitudes négatives à l'égard du travail. C'est la question que posait Rousseau dans l'Emile : comment expliquer, comment peut-il se faire que le travail manuel, et notamment l'agriculture soit méprisée alors que c'est l'activité primordiale, celle de nourrir, de faire vivre les populations².

Le point de départ de cette histoire : l'étude de l'esclavage, révèle clairement ce qu'il entend exactement par « le travail ». Il ne parle guère des techniques du travail agricole ou artisanal, sinon par incidentes. Dès l'abord, il caractérise le travail par ses fonctions sociales : produire des biens, satisfaire les besoins de la population, formules qu'il peut trouver dans les manuels d'économie politique. De plus, dès les premiers paragraphes de cette Etude, il va définir le travail comme une pratique sociale et par les rapports sociaux qui caractérisent ses formes

¹ *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise* (1858), Sixième Etude, Fayard, Tome 3, 1990

² *Ibid.*, p. 955.

successives. Lisons, par exemple, une courte phrase qui annonce les développements sur l'esclavage :

« La servitude dans l'humanité est primordiale ; le cours des siècles n'a fait que consolider, en l'adoucissant un peu, un ordre de choses dont l'absence n'a été observée que chez les peuplades les plus sauvages »¹.

Ce qu'il entend ici par ces mots : « un ordre de choses », c'est la division entre maîtres et esclaves, ou, selon l'expression qui sera utilisée ensuite par Durkheim, la division du travail social. Expression qui sera celle des Durkheimiens et qui correspond bien à ce que Proudhon se propose d'étudier : le travail collectif, son organisation, ses divisions en catégories sociales.

Dès ces premières pages sur l'esclavage, Proudhon insiste sur les représentations qui accompagnent ce type de rapport social, sur les « idées », comme il l'écrit souvent, et aussi sur les représentations positives ou négatives, qui sont ici les formes de mépris qui accompagnent ce système, mépris du travail, et mépris de ceux qui l'accomplissent. Ce sera une constante de toutes ces pages : s'interroger sur la « dignité » ou l'absence de dignité du travail dans une société donnée, sur la valeur morale reconnue au travail.

A partir de ce questionnement que nous pourrions qualifier d'« anthropologique » ou de « sociologique » et mieux encore de « psychosociologique » où les sentiments collectifs, les émotions sont pris en compte et rapportés à la division sociale, Proudhon entre dans des études érudites, par exemple sur les sociétés décrites dans la Bible, et ses différentes formes d'esclavage, érudition où l'on voit bien se manifester son goût pour la connaissance historique exacte et les discussions d'historiens.

Cette exigence de vérité historique, on la voit se développer à l'occasion d'un débat de l'époque sur le rôle historique du christianisme dans l'effondrement de l'Empire romain et le passage de l'esclavage au servage de la société féodale.

¹ *Ibid.*, p. 962.

C'était l'objet de travaux érudits dans ces années 1850 et de réflexions critiques, pour et contre le rôle, ou les changements éventuels du christianisme dans la société ancienne et moderne. Saint-Simon avait appelé, dans son livre de 1825, « *Le nouveau christianisme* », à une réforme interne des religions chrétiennes. Proudhon revient sur les premiers siècles de la diffusion du christianisme et on voit bien comment, à ses yeux, la connaissance de la Philosophie du travail passe, nécessairement par une reconstruction aussi exacte que possible de l'histoire du travail. Connaissance qui aidera aussi à comprendre les polémiques du présent.

Autre moment considérable dans cette fresque historique : la Révolution de 1789. Evénement politique apparemment, mais qui, en détruisant le régime féodal, a rendu possible une libération des classes laborieuses, détruit aussi le système des Devoirs et des Corporations, rendant possible, à travers les révoltes des années ultérieures, l'avènement d'une nouvelle Philosophie du travail.

Et nous parvenons aux recherches, débats, polémiques contemporaines, qui se comprennent, partiellement, par les périodes antérieures :

C'est, en premier lieu, la critique et la dénonciation de la théorie religieuse, et notamment, la critique de la théorie chrétienne du travail. C'est bien le titre de l'ouvrage : « *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise* » titre qui annonce l'étude de l'opposition entre la conception révolutionnaire, libératrice, et l'ancienne conception portée encore par la religion.

L'argumentation ne concerne pas la théologie C'est un point important de sa conception de l'histoire : Proudhon ne cherche pas dans les textes sacrés, dans la Bible, dans les Evangiles, les sources des maux engendrés par la religion chrétienne. Ce qui va être mis en question, ce n'est pas la parole, la promesse théologique, mais le modèle social de l'Eglise, comme l'indique bien le titre : *De La Justice dans l'Eglise* (et non dans la religion). Comme il l'écrit dans les indications épistémologiques sur sa méthode : « *A moins de nier l'évidence et de*

fausser l'histoire, on ne peut pas limiter le sens du mouvement chrétien aux termes des écrivains ecclésiastiques »¹.

Il se produisit aux origines du christianisme, d'une part, la diffusion d'une parole appelant à la paix et à l'égalité des hommes, paroles « messianiques » - et, d'autre part, et en fait, l'organisation d'une Eglise chargée de répandre ces messages, Eglise romaine impénétrable, en fait à cet idéal révolutionnaire et qui imposa sa propre interprétation : dénonciation de l'esclavage mais tolérance à l'égard du système romain inégalitaire, autoritaire et rigoureusement hiérarchisé.

« Le travail, abandonné par l'Eglise, comme il l'avait été par le prêtre, au bon plaisir des privilèges, redevint aussi meurtrier pour la plèbe chrétienne qu'il l'avait été sous le paganisme pour l'esclave. L'abolition de l'ancienne servitude n'était pas finie qu'une autre la remplaçait »².

Ce fut le servage dont Proudhon fixe le terme à la fin du XVIII^e siècle sans plus de précision ; l'essentiel ayant été, ici, d'insister sur les origines antiques et sur leur maintien.

Dès lors, Proudhon prend pour cible cette société inégalitaire qui, tout à la fois, appelle à l'égalité et à l'amour des hommes, et, simultanément, tolère et légitime l'exploitation du travail. Il ne juge pas nécessaire d'entrer dans les détails des divisions religieuses (catholicisme, protestantismes, christianisme orthodoxe, etc...). Il concentre l'essentiel de sa réflexion sur le dogme commun aux religions, la croyance en une transcendance divine, et sur le rôle consolateur de ce dogme qui conduit, en fait, à la docilité des classes laborieuses, par ce qu'il appelle, le *fatalisme, la résignation*. Les Eglises créent et entretiennent une vision résignée de l'ordre établi, elles appellent à respecter l'ordre voulu par Dieu, elles promettent une délivrance dans un autre monde au prix de la résignation à l'ordre présent. Maintenir l'inégalité par les croyances en une transcendance divine...on verra ensuite que toute croyance en une transcendance peut être source de soumission.

¹ *Ibid.*, p. 1013.

² *Ibid.*, p. 962-963.

Parvenu à la critique du présent, Proudhon estime, à grands traits, que la condition ouvrière n'a pas connu, en ces années 1850 et depuis la Révolution de 1789, de véritable libération, ni entendu de messages, d'« idées » répondant à sa situation et à ses aspirations. Sa critique est ici, rapide et sans concession. Il va dire, par exemple, que l'école libérale de l'économie n'a pas fait progresser la conscience de l'exploitation, alors que dans d'autres textes, il sera plus nuancé.

Mais ici, il s'est proposé d'édifier une Philosophie du travail et donc d'en schématiser l'histoire et il peut se permettre quelques simplifications ; il écrit :

« Le style a changé, le fond des choses a été conservé précieusement. Au droit divin a succédé la souveraineté du peuple ; à la noblesse féodale, la bourgeoisie actionnaire censitaire : quel bénéfice pour l'égalité ?. Reste l'Eglise (...). Quel triomphe sur la superstition, quand, au lieu des jésuites, la religion aura pour prêtres, des jacobins, des saint-simoniens, des éclectiques¹. »²

Il poursuit ensuite en dénonçant, au point de vue du travail, l'apport de l'Ecole libérale :

« La théorie de la liberté négative, ou du laissez faire, laissez passer, qui forme toute la philosophie de l'école, aboutit forcément à une contradiction. Il est clair, en effet, et les faits qui se passent sous nos yeux le démontrent, que si le travail, si l'organisme économique tout entier, après avoir été délivré de ses entraves, est livré ensuite, comme le veulent les disciples de Smith ou de Say, aux attractions des égoïsmes, le travail, après avoir commencé par la liberté finira par la sujétion. Tôt ou tard, la caste des capitalistes et entrepreneurs, sortie des rangs du travail inorganique, se constituera en aristocratie : alors au régime des corporations succédera

¹ Il fait ici allusion à l'école de Victor Cousin

² *Ibid.*, p. 968-969.

celui des compagnies en commandites ; à la féodalité nobiliaire, la féodalité industrielle »¹.

Et Proudhon est aussi sévère pour les théories de Fourier ou d'Owen.

S'il en est ainsi, se pose la question d'une révolution socio-économique et non plus seulement politique : Peut-on l'espérer ?

« Y a-t-il lieu d'espérer que, par une nouvelle émission des principes de la justice et de la morale, par un autre système d'enseignement professionnel, par une réorganisation de l'atelier, le travail, perdant son caractère servile et mercenaire, sera en même temps affranchi de la fatigue et du dégoût que la fatalité lui confère »².

Nous parvenons donc à cette période que Proudhon évoque souvent comme une période de Crise, cette période du milieu du siècle, les années 1850, où apparaissent, à travers les contradictions sociales et économiques, les possibilités d'une Philosophie pratique du travail, c'est-à-dire d'une Philosophie susceptible de se réaliser concrètement.

Quelles sont les finalités essentielles d'une pratique inspirée par cette Philosophie ? Deux concepts sont maintes fois répétés, ce sont simplement ceux de la Révolution mais qui restent à redéfinir radicalement : La liberté (une liberté non réduite aux formes politiques) – l'Égalité – et, doit-on ajouter la Justice, selon les termes du livre de 1858. Précisons que, - s'agissant des questions de théorie et de logique relatives à la dialectique de la Théorie et de la Pratique, et au tableau de la société révolutionnée, les réponses de Proudhon ne sont pas limitées à ce texte de 58 : nous trouvons des réponses très élaborées dès 1840, dans le Premier Mémoire (*Qu'est-ce que la Propriété*), dans le *Système des contradictions économiques* 1846, et les réponses aux questions sociales : *Solution du Problème social*, 1848, etc.

¹ *Ibid.*, p. 969.

² *Ibid.*, p.970-971.

De quelle liberté s'agit-il ? Non plus, nous le savons, de la liberté politique, comme l'ont pensé les Révolutionnaires de 1789 qui croyaient atteindre l'émancipation par la destruction du pouvoir royal, mais de l'émancipation de tous et particulièrement des classes ouvrières. Puisque l'organisation du travail définit, détermine, l'essentiel des rapports sociaux, la libération des assujettissements passe par la destruction des rapports d'exploitation du travail. La disparition de « *l'exploitation de l'homme par l'homme* » (selon la formule célèbre issue du saint-simonisme) de l'exploitation économique dénoncée dès le Premier Mémoire, cette disparition de l'asservissement est à la fois le but de la Philosophie pratique du travail et le moyen de sa réalisation. En détruisant l'asservissement du travail, la Révolution future, en bouleversant la base de l'édifice social, rend possible la libération de l'ensemble du système.

Plus concrètement, et sans abandonner le caractère général de ce principe, Proudhon fait apparaître la pluralité des formes concrètes de liberté. Ainsi, dans ce passage du « *De la Justice* », il synthétise les indications antérieures données dans l'« *Idée générale de la Révolution au XIX^e siècle* » où il décrivait des formes différentes de libertés : celle du paysan, de l'artisan, de l'ouvrier. De la liberté paysanne, par exemple, il écrit exactement ceci ¹ :

« L'agriculture, centre et pivot de toute industrie, suppose autant de variété dans la connaissance qu'elle en requiert et peut en requérir dans le travail elle offre à l'imagination autant d'attraits que l'âme la plus artiste peut en souhaiter. Consultez les (ces agriculteurs) : ils vous diront que ce qu'ils demandent pour être Heureux (et libres) c'est, avec une instruction suffisante, leur propriété, le crédit, la balance économique (les échanges équilibrés), la liberté communale, la réduction de l'impôt » ².

¹ On verra que Proudhon n'en reste pas aux généralités, il décrit les formes précises des libertés

² *Ibid.*, p. 1065-1066.

On voit combien la libération du travail dont parle Proudhon n'est pas une abstraction théorique ou une simple formule : elle suppose un ensemble de conditions concrètes, économiques, sociales, à la fois locales (la liberté communale) et générale (la réduction de l'impôt). C'est dans ces conditions que l'action, la liberté de l'agriculteur pourra se réaliser, devenir une pratique de liberté.

Autre situation et autre libération dans la grande industrie :

« Restent donc les manufactures, fabriques, usines, ateliers et chantiers de construction, tout ce que l'on appelle aujourd'hui la grande industrie, et qui n'est autre que le groupe industriel, formé de la combinaison de fonctions parcellaires. Ici, l'habileté manuelle étant remplacée par la perfection de l'outillage, les rôles entre l'homme et la matière sont intervertis : l'esprit n'est plus dans l'ouvrier, il a passé dans la machine : ce qui devait faire le mérite du travailleur est devenu pour lui un abêtissement. »¹.

En d'autres textes, Proudhon explicite les réformes structurelles à opérer pour faire de la grande industrie une « démocratie industrielle » (élection des dirigeants, rotation des tâches, partage des bénéfices ; etc...).

Autres considérations : la question de l'Education . Dans ces passages sur le travail, où il s'agit du rapport de l'homme au travail, il consacre de longs développements à l'éducation, à, selon son expression, la « *formation professionnelle* » « *l'instruction ouvrière* ». Que, dès le premier apprentissage, l'apprenti soit initié à la théorie et à l'application, qu'il soit initié à plusieurs activités, à toutes les spécialités de l'établissement.

¹ *Ibid.*, p. 1066.

« En deux mots, l'apprentissage polytechnique et l'ascension à tous les grades, voilà en quoi consiste l'émancipation du travailleur. Apprenti, compagnon ; maître : telle est notre vocation à tous »¹.

Ainsi formé à plusieurs métiers, préparé à l'exercice de plusieurs métiers, l'ouvrier, devenu adulte, pourra choisir et changer de métier, et n'être plus contraint à répéter les mêmes activités. La liberté prend aussi cette forme, celle de n'être plus asservi à une routine.

A ces propositions concernant l'apprentissage polytechnique, il faudrait ajouter les remarques de Proudhon sur le langage de la technique. Il y a, dit-il, un préjugé contre le langage des techniques qui conduit à nier son importance et son originalité. On aime à penser que les concepts, les mots généraux, les idées, ne proviennent que des langages savants ou de la littérature. Et ce préjugé conduit à nier l'intelligence de l'homme d'industrie, l'homme d'action. Préjugé qu'il importe de combattre par un programme nouveau d'éducation :

« Le plan de l'instruction ouvrière, sans préjudice de l'enseignement littéraire qui se donne à part et en même temps, est donc tracé : il consiste, d'un côté à faire parcourir à l'élève la série entière des exercices industriels, en allant des plus simples aux plus difficiles, sans distinction de spécialités ; de l'autre, à dégager de ces exercices l'idée qui y est contenue, comme autrefois les éléments des sciences furent tirés des premiers engins de l'industrie et à conduire l'homme, par la tête et par la main à la philosophie du travail »².

Et il applique le principe général selon lequel *« L'idée vient de l'action et revient à l'action »* c'est-à-dire, ici, qu'en exerçant ses activités, l'élève apprend les signes, le langage technique, il met en pratique, en fait, les mots mais aussi les notions générales, les relations et les abstractions dont l'assimilation est constitutive de l'activité de l'intelligence :

¹ *Ibid.*, p. 1068.

² *Ibid.*, p. 1059.

« L'idée, avec ses catégories, vient de l'action (...). Cela signifie que toute connaissance, dite, a priori, y compris la métaphysique, est sortie du travail »¹.

Et Proudhon multiplie les exemples pour montrer comment, en manipulant un outil, un levier par exemple et en nommant ces manipulations, l'élève assimile les méthodes intellectuelles, apprend à unir, rapprocher, séparer, à distinguer les mouvements et les tensions entre les forces, etc.

Et Proudhon fait ici cette remarque qui éclaire sa conception de la Philosophie du travail :

« J'ignore si, dans ce qui précède il se rencontre une seule idée qui me soit propre ; ce que je puis dire, c'est que je crois n'avoir fait autre chose que commenter la pensée de la Révolution et en dégager la philosophie »².

Il y a bien un rapport intime entre le travail, la liberté, la révolution : en se libérant de toutes ses entraves, le travail fait advenir la Révolution moderne.

Les deux valeurs, les deux « Idées » de Liberté et d'Égalité sont donc très interreliées puisque l'Idée de Révolution désigne la réalisation de l'une et de l'autre.

Comme la liberté, l'égalité est une revendication fondamentale mais qui, elle aussi, rencontre des obstacles, des oppositions considérables, comme on le voit dans les discussions entre Réformateurs et sympathisants.

Par exemple, Proudhon revient à plusieurs reprises sur les analyses, critiques, dénonciations, de la misère ouvrière, sur les indignations de Louis Blanc ou d'Eugène Buret, à ce sujet. Dénonciations qu'il partage, bien évidemment. Néanmoins, il ajoute qu'en dressant ces tableaux, on risque de masquer les possibilités de surmonter ces inégalités par une action révolutionnaire, et la présence de forces et de revendication orientées en ce sens. C'est, en effet, dans ces

¹ *Ibid.*, p. 1062.

² *Ibid.*, p. 1068.

années 1840, la multiplication des dénonciations du « paupérisme » (le futur Napoléon III avait publié une brochure intitulée *L'extinction du paupérisme*), mais, dit Proudhon, en se limitant à ces indignations, on méconnaît la radicalité de la revendication de l'égalité. En fait, la revendication de l'égalité, issue de la dynamique spontanée du travail, n'est rien moins que le projet révolutionnaire de la disparition des classes et de leur inégalité. Proudhon ne prétend pas que la disparition des classes soit un objectif proche et facile à atteindre, mais il ne l'écarte pas du projet de la révolution sociale.

Ajoutons que Proudhon n'est pas Babouviste. En évoquant par là une théorie révolutionnaire appelant, comme Thomas More ou Etienne Cabet à un égalitarisme absolu. Il le dit rapidement comme une évidence à ses yeux : on ne rétribue pas de la même manière un travail de qualité et celui, dit-il quelque part, d'un gâte-sauce. Il y a des considérations qui corrigent l'idée d'une égalité absolue : les responsabilités, les échecs possibles, les inventions individuelles.

Avant de terminer, on pourrait se demander si Proudhon, si attaché aux idéaux d'émancipation, de libération des contraintes, de luttes contre les oppressions, a aussi réfléchi aux satisfactions que trouveraient, dans ce monde libéré, les citoyens de cette nouvelle société. Et, en songeant à Fourier qui a été si disert sur ce point, on est tenté de voir en Proudhon un penseur révolutionnaire austère. Il y aurait beaucoup à dire et à plaider sur ce sujet. Je m'en tiendrai à deux pistes de réflexion :

Il faudrait rappeler que Proudhon n'a pas une vision désespérée et misérabiliste du monde dont il est contemporain. Il évoque souvent la créativité industrielle de son temps comme il souligne la créativité littéraire, artistique, de son époque. Il s'insurge contre le fait que les producteurs de ces richesses soient précisément ceux qui en sont privés.

Et donc, il y a tout lieu de penser que la liberté et l'égalité dans le travail seront source de satisfactions pour chacun . Je cite :

« Pourquoi, dès lors, le travail, développé et entretenu selon les principes industriels, remplissant toutes les conditions de variété, de

salubrité, d'intelligence, d'art, de dignité, de passion, de légitime bénéfice qui sont de son essence, ne deviendrait-il pas, même au point de vue du plaisir, préférable à tous les jeux, danses, escrimes, gymnases, divertissements et autres balançoires que la pauvre humanité a inventées afin de se remettre, par un léger exercice du corps et de l'âme, de la fatigue et de l'ineptie que la servitude du labeur lui cause ? »¹.

* *
*
*

Quelle conclusion, quelles remarques de conclusion pourrions faire ? Est-ce que toutes ces analyses et propositions de Proudhon sur le Travail sont totalement périmées ou ont-elles une certaine actualité ?

Nous avons connu, me semble-t-il, autour des années 60, une période au cours de laquelle de nombreuses voix s'élevaient pour développer des thèmes de réflexion complètement opposés aux thèses de Proudhon sur la conciliation du Travail et de la Liberté, sur l'affirmation de la Valeur morale, existentielle, libératrice du travail. Des Philosophes très lus, comme Herbert Marcuse, affirmaient que le caractère contraignant (sur-moïque du travail) était appelé à disparaître, des essayistes affirmaient que les développements techniques introduits dans la vie quotidienne, montraient combien la pénibilité du travail tendait à disparaître.

Et vers les années 1975, ce fut le retournement : l'expansion du chômage, la précarité de masse, la montée des insécurités. Peut-être est-ce aussi à cause de ce retournement de situation que ces pages de Proudhon continuent à nous parler ?

Pierre Ansart

Professeuse émérite, Université Diderot Paris VII

¹ *Ibid.*, p. 1068.

Déconnecter les revenus de l'emploi : Une nouvelle philosophie du travail ?

Samuel Hayat

Ces dernières décennies, une revendication nouvelle est apparue dans les partis et dans les syndicats de transformation sociale : la déconnexion du revenu et de l'emploi. Tout en s'inscrivant dans l'histoire des luttes pour l'assurance d'une vie bonne aux travailleurs inactifs, les thèmes du salaire socialisé, de la gratuité des services publics, du revenu garanti, tranchent avec la centralité du travail dans les traditions socialistes, notamment d'inspiration proudhonienne. Pour les socialistes, seul le travail est créateur de valeur, ce qui rend injuste l'appropriation d'une partie de cette valeur par le capital. Avec la révolution sociale, comme l'indiquent les paroles de l'Internationale, « l'oisif ira loger ailleurs », l'oisif désignant ici le capitaliste. Dans les conceptions socialistes de l'économie, le lien entre théorie de la valeur-travail, répartition des richesses en fonction du travail, et lutte des classes, apparaît solide. Néanmoins, il est travaillé par un point aveugle : qu'en est-il de ceux qui ne travaillent pas, mais qui n'ont pas non plus de capital ? Il ne s'agit pas là d'un problème nouveau : le chômage de masse existait à l'époque de Proudhon, et dès ses débuts le socialisme se pose le problème de l'assistance. Le but de cette intervention est donc de rendre compte de ce courant socialiste ancien, mais qui connaît aujourd'hui un renouveau, dont le but est de trouver les fondements théoriques et pratiques d'un droit inaliénable à un revenu, déconnecté du travail. Pour cela, j'essaierai de présenter différents types de constructions d'inspiration socialiste de la déconnexion entre le revenu et l'emploi, pour montrer que l'on a affaire à de réelles philosophies du travail, qu'il peut être intéressant de confronter à celle de Proudhon.

I – Les fondements théoriques de la déconnexion emploi/revenu.

Avant de s'intéresser à l'étude de différentes formes de déconnexion entre emploi et revenu, il peut être utile de dire quelques mots des problèmes ouverts par le concept de travail, car c'est à partir de ces problèmes que les partisan-e-s d'une déconnexion construisent leurs propositions. On peut en première analyse distinguer trois problèmes majeurs.

Le premier est un problème de définition, de distinction entre le travail (ou l'emploi, et alors on voit déjà l'unité du concept se fissurer) et les autres types d'activité humaine, et plus précisément des autres activités mettant en jeu une force collective. Une première proposition est que le travail se distingue par son caractère socialement utile, c'est-à-dire créateur d'une valeur d'usage ; le problème est qu'un grand nombre d'activités socialement utiles, notamment celles qui entourent la reproduction, sont considérées comme gratuites, ou en tout cas comme ne relevant pas du domaine de l'emploi : la transformation de toutes les activités socialement utiles en emplois donnant lieu à des rapports marchands est une perspective effrayante ; on peut à l'inverse constater que nombre d'emplois rémunérés sont franchement inutiles, voire nuisibles. Cela nous amène à une deuxième définition possible du travail, comme activité rémunérée, c'est-à-dire utile au travailleur ; il s'agit là d'une définition purement descriptive, adéquate à la pratique du système capitaliste, qui ne fait pas du travail le seul mode de création d'une valeur d'usage, et où l'utilité ou la nocivité d'une activité ne fait pas l'objet d'une détermination collective ; son principal problème, d'un point de vue analytique, est qu'elle convient mieux au concept d'emploi qu'à celui de travail : en effet, s'il est possible de considérer que le travail d'un esclave ou le travail domestique n'est pas un emploi, il est en revanche plus difficile de ne pas y voir du travail. D'où une troisième définition du travail comme activité forcée ; cette définition est descriptive, mais d'un point de vue critique, et pose une tension entre travail et liberté, ouvrant la question politique de la légitimité de la restriction de liberté inhérente à l'activité de travail. Evidemment, ces trois manières d'envisager

le travail ne sont pas exclusives, et il serait peu utile d'essayer de déterminer la « bonne » définition, mais l'ambiguïté du concept de travail est au fondement de nombreuses critiques de son lien avec le revenu.

Deuxième problème, très dépendant du premier : celui de l'organisation sociale du travail. Toute philosophie du travail passe nécessairement par une théorisation des bonnes manières de l'organiser, et donc sur les dispositifs à mettre en place pour favoriser la répartition la plus adéquate à la philosophie en question. Sans rentrer dans les détails, on peut noter que si le travail est conçu comme une activité utile socialement, alors la société soit se doter d'instruments pour définir ce qu'est l'utilité, et de moyens coercitifs pour organiser le travail en vue de cette utilité. Au contraire, si le travail est simplement considéré comme une activité rémunérée, alors il peut être organisé selon la liberté du travailleur, qui peut choisir n'importe quel travail, la liberté du capitaliste, qui offre des emplois, et derrière cela la liberté des individus consommateurs, qui choisissent les produits du travail qui leur paraissent utiles. Enfin, si le travail est vu comme une activité forcée, on peut penser que l'organisation du travail est alors une organisation de sa réduction, c'est-à-dire que la société doit se doter de dispositifs limitant le règne de la nécessité sans en passer par des moyens de mise au travail. Ce ne sont là que des possibles : ce qu'il est important de noter est qu'une philosophie du travail passe par une mise en lien entre une définition du travail et des pistes pour qu'il soit socialement organisé de manière adéquate à sa nature.

Dernier problème ouvert par la complexité du concept de travail, et qui nous intéresse particulièrement : le problème de la propriété. En tant qu'activité qui n'est pas gratuite, puisqu'elle est utile socialement, rémunérée et/ou forcée, elle est nécessairement rationnée, et la question de la propriété des produits de ce travail est cruciale. Si toutes les conceptions socialistes de l'économie rejettent l'appropriation par les capitalistes des fruits du travail, qui repose sur la propriété privée des moyens de production, le type de propriété auquel le travail donne lieu est en revanche l'objet de différents jugements : propriété privée du travailleur individuel, propriété des travailleurs ayant participé au processus de production,

propriété collective de l'ensemble de la société, en passant par différentes constructions, notamment les combinaisons mutuellistes entre la possession individuelle et la propriété collective.

On voit donc que le concept de travail est suffisamment ouvert pour donner lieu à des différences d'interprétation, tant au niveau de son essence que de sa bonne organisation ou de la répartition légitime de ses fruits. Les philosophies du travail, qui posent la question du travail comme au centre de l'activité sociale, et la posent du point de vue des travailleurs/ses eux-mêmes, ne prennent pas nécessairement en compte l'ensemble des dimensions évoquées, et en privilégient souvent une seule. C'est pour cela que j'étudierai de façon séparée les constructions qui insistent sur le problème de la propriété des fruits du travail, et en premier lieu le garantisme, et celles qui développent avant tout une réflexion sur le travail comme activité, notamment les théories de l'anti-travail.

II – Capitalisme cognitif et revenu garanti

Le plus important mouvement pour la déconnexion du revenu et de l'emploi est aujourd'hui le garantisme, fondé sur l'idée que le revenu ne doit pas être principalement indexé sur le travail, c'est-à-dire qu'il doit être garanti par la société tout au long de la vie. D'une certaine façon, il s'agit d'une extension et d'une systématisation de la logique d'assurance sociale mutuelle, et certaines formes de garantisme, par exemple le salaire social, en sont un prolongement évident. C'est actuellement l'idée d'allocation universelle ou de revenu citoyen inconditionnel qui donne lieu aux développements les plus intéressants, au point de représenter l'un des éléments les plus foisonnants de la nouvelle pensée critique, même si le garantisme est peu repris par les partis et les syndicats institutionnels. On peut distinguer trois courants intellectuels d'inspiration socialiste qui participent à la construction d'une philosophie garantiste du travail : Alain Caillé et le Mouvement Anti-Utilitariste en Sciences Sociales (MAUSS), qui essaient de penser l'économie à partir du don ; Toni Negri et la mouvance post-marxiste qui gravite autour de la

revue *Multitudes* ; le philosophe et journaliste André Gorz, récemment décédé, qui intègre explicitement la réflexion sur le garantisme dans une volonté de repenser le travail dans son ensemble.

Une des raisons du succès relatif du garantisme est son ancrage dans plusieurs mouvements sociaux, notamment de chômeurs/ses. Dans les années 1980, c'est au sein de la mouvance autonome que le garantisme est développé, notamment par CASH, le journal des chômeurs et des précaires. Dans les années 1990, la revendication garantiste est reprise par l'association Agir ensemble contre le chômage (AC !), créée en 1993, moins radicale mais jouissant d'une plus grande audience. Le fondement théorique du garantisme est développé dans les publications de ces mouvements. Ainsi, on peut lire dans un article de janvier 1987 du journal CASH, intitulé « Travail abstrait : salaire concret » : « Le travail est devenu social, il implique toute la société, et dans le même mouvement il se présente comme travail abstrait. En conséquence, le salaire ne peut être lui aussi que social, mais concret, c'est-à-dire garanti. » C'est bien là l'idée centrale du garantisme, fondée sur une articulation nouvelle entre définition du travail et répartition de la propriété : les fruits du travail, la valeur créée, ne peut pas être attribué à une personne, car elle met en jeu la société dans son ensemble. Dans la société contemporaine, le processus du travail, par lequel de la valeur est créée, ne peut être strictement assignée à une partie de la classe laborieuse : elle est le résultat d'un travail effectué par la société tout entière, ouvrant le droit pour l'ensemble des membres de la société à jouir d'une partie de son produit.

Cette idée d'un travail sans propriétaire n'est pas présentée comme une nécessité anhistorique, mais comme une production de l'histoire du capitalisme. En effet, celui-ci aurait évolué d'une façon qui rend le travail de plus en plus dépendant d'une production collective, mettant en jeu non seulement la force de travail, mais la personnalité sociale du travailleur, c'est-à-dire son inclusion dans des réseaux de connaissances, d'informations, d'affects dont l'origine n'est pas seulement marchande, et qui n'ont pas de producteur que l'on pourrait identifier et rémunérer. Donc si le socialisme classique pouvait viser le partage des richesses

entre travailleurs, par la réappropriation de l'outil de production, le socialisme contemporain doit avoir comme premier objectif le partage des richesses entre tous, car l'évolution du capitalisme a fait de la société entière l'outil de production. L'évolution intellectuelle d'André Gorz est comme une analogie de l'évolution du socialisme voulue par les garantistes. Gorz est à l'origine opposé au revenu garanti, car il considère que le travail est une dimension de citoyenneté, une nécessité sociale mais aussi un outil d'émancipation individuelle. Le poids de sa nécessité diminuant avec l'évolution technique, il doit être réparti entre tous les membres de la société, et être l'occasion d'un déploiement de la liberté des travailleurs, par la répartition choisie du travail nécessaire au long de la vie. Mais en 1997, dans l'ouvrage *Misères du présent, richesse du possible*, Gorz se rallie au garantisme en se fondant sur une analyse des changements dans la composition de la force productive : « Quand l'intelligence et l'imagination (le *general intellect*) deviennent la principale force productive, le temps de travail cesse d'être la mesure du travail ; de plus, il cesse d'être mesurable » (p. 140) ; par conséquent, « l'allocation universelle est le mieux adaptée à une évolution qui fait du « niveau général des connaissances, *knowledge*, la force productive principale » (p.144). C'est donc une modification interne au capitalisme, à savoir le renforcement du poids de ce que Marx a appelé le « general intellect » dans les *Grundrisse* de 1858, qui rend nécessaire la revendication garantiste. On retrouve la même argumentation chez Toni Negri : dans une note écrite avec Michael Hardt et mise en ligne en janvier 2004 sur le site de la revue *Multitudes*, « Mutations d'activités, nouvelles organisations », il rattache ainsi explicitement son analyse du capitalisme au « general intellect » marxien : « Dans nos sociétés, le travail tend de plus en plus à devenir immatériel - intellectuel, affectif, technoscientifique, bref travail de cyborg. La mutation actuelle de la nature du travail se caractérise par des réseaux de plus en plus intriqués de coopération, l'intégration du travail de soutien à tous les échelons de la production et l'informatisation d'un large éventail de processus de travail. Marx a tenté de saisir cette mutation à travers le concept de « général Intellect » ». Ce concept est très marginal dans l'œuvre de Marx : ce

dernier ne l'introduit que dans ses développements sur le machinisme contenus dans les *Grundrisse* ; c'est néanmoins à partir de cette intuition que les garantistes construisent leur analyse des évolutions contemporaines du capitalisme.

Pour reprendre notre typologie initiale, ce qui est en question ici n'est pas en premier lieu l'organisation du travail, car on pense à partir de celle qui est en vigueur dans le système économique capitaliste : c'est la nature des biens produits, et partant la nature du travail lui-même comme processus de création de valeur, qui se trouvent repensées. Ainsi Yann Moulier-Boutang, directeur de la revue *Multitudes*, dans une communication faite en 1999 et disponible sur le site de la revue, « Le revenu social garanti et la grande transformation du travail : en deçà ou au delà du régime salarial ? », attribue au changement de la composition des biens nécessaires à la production un rôle moteur dans la modification du mode de création de la valeur : « Fondamentalement le modèle du travail matériel et industriel était un modèle malthusien et comme tout modèle fondé sur la rareté, il prévoit que l'allocation des biens rares ne peut se réaliser que par une appropriation privative (l'usage d'un bien l'use, et en prive d'usage autrui). Autrement dit les biens collectifs sont des exceptions. Dans le paradigme informationnel de l'activité humaine en général et du travail pour le compte d'autrui, on a l'exact contraire : l'amortissement du bien vecteur de l'activité d'information devient très subalterne, le bien information se valorise du fait de son utilisation par le plus grand nombre, le caractère collectif et non privatif d'une part croissante des activités devient non plus la condition extérieure de la valorisation, mais sa substance même. » Cette redéfinition du rôle des biens « non adverses » que sont les productions intellectuelles dans la création de la valeur modifie les conditions justes d'appropriation des fruits du travail : dans le capitalisme cognitif, un nombre toujours croissant de biens ne peuvent être appropriés, ils sont construits pour être collectifs, c'est-à-dire utilisables par le plus grand nombre possible d'agents.

Dès lors, le revenu d'existence est à la fois un souci de justice (puisque le travail immatériel n'a pas de sujet identifié, une répartition juste de la plus-value

doit s'étendre à la société entière), et une nécessité pour le capitalisme : « La garantie de revenu constitue, pensons-nous, la condition systémique fondamentale de l'innovation organisationnelle et productive, d'un véritable aggiornamento du droit du travail permettant la création d'un régime protégeant l'ensemble du travail dépendant, ainsi que d'une mobilité non contrainte (qui est partiellement reconnue par le critère d'employabilité qui joue un rôle croissant dans l'analyse de la mobilité professionnelle ascendante). » (*Ibid.*) Les biens devenant plus immatériels, le capitalisme a besoin de travailleurs mobiles, de transmetteurs flexibles de connaissances, non plus ancrés dans une usine mais dans la « société-usine » (Negri et Hardt) que le capitalisme a lui-même construit. On voit bien ici que l'organisation du travail est vue comme non-problématique (le mode de production est déjà effectivement socialisé), et que le revenu universel résout la contradiction entre le travail comme activité socialement utile et activité rémunérée : le capitalisme faisant valeur d'échange de toute valeur d'usage socialement produite, le socialisme garantiste demande une rémunération générale de ce processus.

III – Critique de l'aliénation et anti-travail

Toute autre est la démarche de l'« anti-travail », c'est-à-dire de la pensée qui déconnecte revenu et emploi en attaquant la notion même de travail, vue comme renvoyant à un mode d'activité intrinsèquement contraint. Pour les défenseur-e-s de l'anti-travail, l'injustice inhérente au capitalisme ne se situe pas dans le mode de répartition de la plus-value, mais au sein même de la relation de travail, qui est toujours aliénation du travailleur.

L'ouvrage fondateur et justement célèbre de ce courant est *Le droit à la paresse*, significativement sous-titré *Réfutation du droit au travail de 1848*, écrit en 1883 par Lafargue, le gendre de Marx. Le sous-titre indique bien qu'il s'agit pour Lafargue d'accomplir une rupture avec l'orientation « travailliste » du mouvement socialiste, le but étant de passer d'une critique du capitalisme à une

critique plus large de l'aliénation. Dans un style ironique de bout en bout, Lafargue pose les bases de toutes les théories de l'aliénation, en dénonçant la surconsommation organisée de biens inutiles, l'auto-asservissement des masses laborieuses, et le maintien de la bourgeoisie dans une « double fonction sociale de non-producteur et de surconsommateur ». A travers la critique de l'aliénation, c'est à une critique de la stratégie d'émancipation des prolétaires que Lafargue s'attelle : l'insistance sur le travail ne permet en effet pas, selon lui, de s'opposer au chantage au chômage manié par les capitalistes pour maintenir les salaires bas : « Parce que, prêtant l'oreille aux fallacieuses paroles des économistes, les prolétaires se sont livrés corps et âme au vice du travail, ils précipitent la société tout entière dans ces crises industrielles de surproduction qui convulsent l'organisme social. Alors, parce qu'il y a pléthore de marchandises et pénurie d'acheteurs, les ateliers se ferment et la faim cingle les populations ouvrières de son fouet aux mille lanières. Les prolétaires, abrutis par le dogme du travail, ne comprenant pas que le sur-travail qu'ils se sont infligé pendant le temps de prétendue prospérité est la cause de leur misère présente, au lieu de courir aux greniers à blé et de crier: «Nous avons faim et nous voulons manger [...]. Au lieu de profiter des moments de crise pour une distribution générale des produits et un gaudissement universel, les ouvriers, crevant de faim, s'en vont battre de leur tête les portes de l'atelier. Avec des figures hâves, des corps amaigris, des discours piteux, ils assaillent les fabricants: [...] Et ces misérables qui ont à peine la force de se tenir debout, vendent douze et quatorze heures de travail deux fois moins cher que lorsqu'ils avaient du pain sur la planche. Et les philanthropes de l'industrie de profiter des chômages pour fabriquer à meilleur marché. » (p.24) Face à cette situation où les capitalistes peuvent profiter tout autant du travail que du non-travail, la proposition émancipatrice de Lafargue est donc une réduction massive et autonome de la masse de travail : « Ces misères individuelles et sociales, pour grandes et innombrables qu'elles soient, pour éternelles qu'elles paraissent, s'évanouiront comme les hyènes et les chacals à l'approche du lion, quand le Prolétariat dira: « Je le veux. » Mais pour qu'il parvienne à la conscience de sa force, il faut que le Prolétariat foule aux pieds

les préjugés de la morale chrétienne, économique, libre-penseuse ; il faut qu'il retourne à ses instincts naturels, qu'il proclame les *Droits de la paresse*, mille et mille fois plus nobles et plus sacrés que les phthisiques *Droits de l'homme* concoctés par les avocats métaphysiciens de la révolution bourgeoise ; qu'il se contraigne à ne travailler que trois heures par jour, à fainéanter et bombancer le reste de la journée et de la nuit. » S'ensuivent des descriptions farcesques de la vie en régime de paresse. Mais derrière le caractère outrancier des propos de Lafargue, la stratégie révolutionnaire proposée n'est pas dénuée de fondement théorique, ni d'écho au vingtième siècle dans le mouvement révolutionnaire, notamment libertaire.

L'ancrage de l'anti-travail dans les mouvements sociaux au vingtième siècle existe, mais il est très diffus : on le trouve en arrière-plan des révoltes des ouvriers spécialisés contre l'organisation scientifique du travail, de certaines stratégies de sabotage ou d'absentéisme. Néanmoins, c'est surtout dans les domaines théoriques et artistiques qu'il donne les plus grands résultats : les surréalistes de l'entre-deux-guerres, par exemple, sont résolument contre le travail, et signent des textes dans ce sens ; tandis que dans la deuxième moitié du vingtième siècle, l'anthropologie d'inspiration anarchiste remet en cause le caractère supposément naturel du travail, notamment par l'ouvrage très influent de Marshall Sahlins, *Age de Pierre, âge d'abondance*, préfacé par Pierre Clastres, qui décrit les sociétés dites primitives comme des sociétés sans travail. Aujourd'hui encore, des groupuscules anti-travail continuent à subsister, comme le mouvement des chômeurs heureux (né en Allemagne en 1996), l'Internationale dimanchiste etc., tandis que certains brûlots contre le travail connaissent une certaine audience (par exemple les films *Attention danger travail* et *Volem rien foutre al país* de Pierre Carles, Christophe Coello et Stéphane Goxe).

Deux autres textes théoriques importants marquent le développement d'une philosophie de l'anti-travail : le premier est *The abolition of work* de Bob Black, publié en 1985, fondé sur l'opposition entre le travail (comme activité forcé) et le jeu (comme activité gratuite, mais productrice d'utilité). Ce qui est refusé est le

type d'activité qui a lieu dans le travail : activité forcée, répétitive, toujours identique. On retrouve les mêmes thèmes que chez Lafargue (même si la référence dominante est plutôt Fourier), mais encore plus centrés sur la personne du travailleur, et sur son rôle dans la surproduction, l'auto-aliénation etc. La centralité d'une étude du travail comme activité spécifique, sans considération sur ses modes d'organisation ni sur la répartition de ses fruits, permet d'en faire le moyen même de l'oppression, élargie à l'ensemble de la vie des travailleurs : « Les employés, enrégimentés toute leur vie, happés par le travail au sortir de l'école et mis entre parenthèses par leur famille à l'âge préscolaire puis à celui de l'hospice, sont accoutumés à la hiérarchie et psychologiquement réduits en esclavage. Leur aptitude à l'autonomie est si atrophiée que leur peur de la liberté est la moins irrationnelle de leurs nombreuses phobies. L'art de l'obéissance, qu'ils pratiquent avec tant de zèle au travail, ils le transmettent dans les familles qu'ils fondent, reproduisant ainsi le système en toutes façons et propagent sous toutes ses formes le conformisme culturel, politique et moral. Dès lors qu'on a vidé, par le travail, les êtres humains de toute vitalité, ils se soumettent volontiers et en tout à la hiérarchie et aux décisions des experts. Ils ont pris le pli. » Chez Black, c'est donc le travail comme activité contrainte qui est au fondement de toutes les oppressions, y compris politiques, ce qui justifie que l'on puisse y voir une véritable volonté de penser la société à partir du travail.

Enfin, le texte théoriquement le plus ambitieux, puisqu'il se présente comme le troisième manifeste communiste après celui de Marx et *De la misère en milieu étudiant*, est un texte qui date de 1999, le *Manifeste contre le travail* du groupe allemand Krisis. Sur fond de critique de la marchandise, c'est la marchandisation de l'activité humaine qui est mise en cause : « Le travail n'a rien à voir avec le fait que les hommes transforment la nature et sont en relation les uns avec les autres de manière active. Aussi longtemps qu'il y aura des hommes, ils construiront des maisons, confectionneront des vêtements, produiront de la nourriture et beaucoup d'autres choses [...]. Ce fait est banal et va de soi. Ce qui ne va pas de soi, c'est que *l'activité humaine tout court*, la simple « dépense de force de travail », sans aucun

souci de son contenu, tout à fait indépendante des besoins et de la volonté des intéressés, soit érigée en principe abstrait régissant les rapports sociaux. » (p.31-32) On trouve ici une caractérisation supplémentaire de ce qui fait du travail une activité spécifique : son caractère général, toujours interchangeable, sans considération de son but ni de l'effet pratique qu'il a sur celui qu'il exerce. Mais le *Manifeste* est aussi intéressant en ce que, dans sa volonté globalisante, il tente de proposer des solutions concrètes d'organisation. Il est intéressant de noter que c'est un fédéralisme économique intégral, classique chez les anarchistes, qui est promu : « Les ennemis du travail aspireront donc à la formation de fédérations mondiales d'individus librement associés qui arracheront à la machine du travail et de la valorisation tournant à vide les moyens d'existence et de production et en prendront les commandes. [...] La conquête des moyens de production par les associations libres contre la gestion coercitive de l'Etat et de l'appareil judiciaire ne peut donc avoir qu'une signification : les moyens de production ne seront plus mobilisés dans le cadre de la production marchande pour approvisionner des marchés anonymes. La discussion directe, l'accord et la décision commune des membres de la société sur l'utilisation judicieuse des ressources remplaceront la production marchande, tandis que se réalisera l'identité socio-institutionnelle entre producteurs et consommateurs (impensable sous le joug de la fin en soi capitaliste). Les institutions aliénées du marché et de l'Etat seront remplacées par un réseau de *conseils* dans lequel, du quartier au monde entier, les associations libres détermineront le flux des ressources en fonction d'une raison sensible, social et écologique. »

L'anti-travail est donc un corpus fondé sur une critique de l'aliénation par le travail. Il n'en reste pas là : la folie du travail a des effets concrets en termes d'organisation (soumission aux capitalistes) et de propriété (rejet de l'appropriation privée des biens). Mais c'est dans critique de l'activité laborieuse, comme activité interchangeable et aliénante, que se concentre son analyse, et sa spécificité. L'organisation socialiste est peu traitée, ou de façon classique, tout comme la répartition de la propriété (où ce qui domine est l'idée d'appropriation

collective de richesses héritées). Trois mots d'ordre en résument les impératifs et la stratégie révolutionnaire : « droit à la paresse », « nul ne devrait jamais travailler », « *Prenons ce dont nous avons besoin !* »

Il est donc selon moi indubitable que l'on a affaire, avec le garantisme et l'anti-travail, à de véritables philosophies du travail : elles sont centrées sur l'activité de travail, interrogeant les tensions sur lesquelles le capitalisme fonde son exploitation, et sur les effets que produit cette activité sur les travailleurs. Il y a donc tout intérêt à ne pas les rejeter *a priori* comme ne comprenant pas ce qui est en jeu dans le travail : c'est au contraire leur volonté d'éclairer de façon différente la relation de travail qui leur confère leur nécessité. La confrontation avec la théorie proudhonienne n'est pas aisée pour autant. Celle-ci est, dans son ensemble, opposée au genre de raisonnements que l'on vient de présenter, à mon avis pour une raison principale : l'anti-travail comme le garantisme font du capitalisme un tout, qui n'est pas balancé par un principe antagonique, le travail, mais qui le définit et l'englobe : le travail est un moment du capitalisme. Cela ne peut évidemment convenir à la subtile dialectique de Proudhon. Pourtant, deux textes proudhoniens me semblent poser les bases d'un dialogue.

Avec le garantisme, un extrait du premier *Mémoire* : « L'homme isolé ne peut subvenir qu'à une très petite partie de ses besoins ; toute sa puissance est dans la société et dans la combinaison intelligente de l'effort universel. [...] Pas un homme donc qui ne vive du produit de plusieurs milliers d'industriels différents ; pas un travailleur qui ne reçoive de la société tout entière sa consommation, et, avec sa consommation, les moyens de reproduire. [...] Or, ce fait incontestable et incontesté de la participation générale à chaque espèce de produit a pour résultat de rendre communes toutes les productions particulières : de telle sorte que chaque produit, sortant des mains du producteur, se trouve d'avance frappé d'hypothèque par la société. Le producteur lui-même n'a droit à son produit que pour une fraction dont le dénominateur est égal au nombre des individus dont la société se

compose. Il est vrai qu'en rechange, ce même producteur a droit sur tous les produits différents du sien, en sorte que l'action hypothécaire lui est acquise contre tous, de même qu'elle est donnée à tous contre lui ; mais ne voit-on pas que cette réciprocité d'hypothèques, loin de permettre la propriété, détruit jusqu'à la possession ? Le travailleur n'est pas même possesseur de son produit ; à peine l'a-t-il achevé, que la société le réclame. »

Avec l'antitruavail, un texte tiré de la sixième étude de *La Justice dans la Révolution et dans l'Eglise* : « Le travail présente deux aspects contraires, l'un subjectif, l'autre objectif, fatal. Sous le premier aspect, il est spontané et libre, principe de félicité : c'est l'activité dans son exercice légitime, indispensable à la santé de l'âme et du corps. Sous le second aspect, le travail est répugnant et pénible, principe de servitude et d'abrutissement. Ces deux aspects du travail sont inhérents l'un à l'autre. Comme l'âme et le corps : d'où résulte, *a priori*, que toute fatigue et déplaisance, dans le travail, ne saurait tout à fait disparaître. Seulement, tandis que sous le régime des religions la fatalité prime la liberté, et que la répugnance et la peine sont en excès, on demande si, sous le régime inauguré par la Révolution, la liberté primant la fatalité, le dégoût du travail ne peut pas diminuer au point que l'homme le préfère à tous les exercices amusants, inventés comme remèdes à l'ennui et réparation du travail même ? » (p.81) Ce dernier texte montre bien l'attachement, commun à Proudhon et aux anti-travail, à la lutte contre l'autorité. Cela dessine bien, d'ailleurs, une troisième passerelle, plus fondamentale, entre ces philosophies du travail et les textes politiques de Proudhon, marqués par un attachement commun à faire de l'activité humaine le lieu de déploiement d'une liberté, et non d'une soumission aux logiques du profit.

Samuel Hayat

Ater en Sciences politiques à l'Université Paris VIII

Figures de la philosophie contemporaine du travail

Simone Weil, Hannah Arendt et André Gorz

Robert Chenavier

À la mémoire de Gérard et de Dorine

Dans l'introduction de son ouvrage *Travail et philosophie. Convocations mutuelles*, Yves Schwartz écrit : « La lecture de la *Critique de la Raison dialectique* autorise à penser que les décennies quarante et cinquante, que cet ouvrage de Sartre achève [...] intellectuellement, furent l'âge d'or du travail pour la philosophie. [...] Cet âge d'or n'est plus ¹. » De l'aveu même de Sartre, cet « âge d'or » était dû à « la lourde présence, à [notre] horizon, des masses ouvrières, corps énorme et sombre qui vivait le marxisme ² ». Ce corps incarnait le sujet d'une émancipation de l'humanité par le travail, avant une éventuelle émancipation du travail lui-même, dans une phase supérieure de la société communiste telle que l'envisageait Marx. Aujourd'hui, remarque Yves Schwartz, les figures dominantes du travail ouvrier ont été fragilisées par de nouvelles formes de l'organisation des tâches, le poids du marxisme a faibli et « la classe ouvrière est devenue un concept problématique ». Des *Adieux au prolétariat* d'André Gorz ³ à *La Fin du travail* de Jeremy Rifkin ⁴, en passant par *Le Travail, une valeur en voie de disparition*, de

¹ Yves SCHWARTZ, *Travail et philosophie. Convocations mutuelles*, Toulouse, Octares éditions, 1992, p. 3.

² Jean-Paul SARTRE, *Critique de la Raison dialectique* Paris, Gallimard, 1960, p. 23 (cité par Y. SCHWARTZ, *ibid.*).

³ André GORZ, *Adieux au prolétariat*, Paris, éd. Galilée, 1980 (rééd. au Seuil, coll. « Point »).

⁴ Jeremy RIFKIN, *La Fin du travail*, Paris, éd. La Découverte, 1996.

Dominique Méda ¹, on n'en finirait plus de recenser les raisons de renoncer à une réflexion philosophique sur le travail.

Nous demanderons donc, avec Yves Schwartz si la philosophie doit « quitter une fois pour toutes un objet d'étude qui n'aurait plus de consistance ² ». Faut-il laisser la place aux « discours indirects », à propos du travail, comme ceux des sociologues, des juristes, des économistes et des gestionnaires des ressources humaines ? Nous avons choisi d'examiner ce qu'il en est des philosophies du travail en interrogeant trois figures majeures de la pensée contemporaine.

Simone Weil

Simone Weil est certainement la dernière pure philosophe du travail, activité dont elle fait la catégorie prééminente de l'époque moderne : « La notion de travail, considéré comme une valeur humaine, est l'unique conquête spirituelle qu'ait faite la pensée humaine depuis le miracle grec ³. » C'est l'oubli de cet élément central de la modernité qui a provoqué, selon elle, le désarroi de notre époque et qui a entraîné le basculement dans le totalitarisme.

Qu'est-ce qui constitue cette « valeur humaine » du travail ? Le fait que, dans le travail, nous faisons l'épreuve des lois de la nécessité. Or la nécessité définit le réel, elle en est l'indice. La science pense la nécessité conçue, le travail nous jette contre la nécessité réelle. Il est une géométrie en acte. Il permet de faire des conditions sous lesquelles nous existons, qui sont données, une manifestation

¹ Dominique MEDA, *Le Travail, une valeur en voie de disparition*, Paris, Aubier, 1995 (rééd. coll. « Champs Flammarion »).

² Y. SCHWARTZ, *op. cit.*, p. 3.

³ Simone WEIL, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* (1934), *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, tome II, vol. 2, 1991, p. 92.

de notre puissance. Il est le facteur de libération par excellence. Telle est la ligne directrice de la philosophie du travail chez Simone Weil.¹

Cette philosophie va fonder sa critique sociale. En effet, la valeur que représente le travail pour l'épreuve de la pure nécessité est contredite par les formes oppressives de la production qui rendent le travail servile et empêchent l'individu de faire l'épreuve de la concordance de ses facultés corporelles et intellectuelles avec les lois de la nécessité extérieure. D'un bout à l'autre de son œuvre, dans les passages d'un niveau à l'autre de la réalité (matérielle, sociale, surnaturelle), Simone Weil ne changera jamais de perspective sur la question du travail : il s'agira toujours de savoir comment « rétablir la domination du travailleur sur les conditions de travail, *sans détruire la forme collective* que le capitalisme a imprimée à la production² ». Le franchissement d'un seuil spirituel ne provoquera chez elle ni rupture ni renoncement : elle verra une signification spirituelle dans la subordination inscrite « dans l'essence même du travail », subordination inséparable de « la vocation surnaturelle qui y correspond³ ». Elle insiste cependant sur le fait que cette subordination comme une certaine uniformité inscrite dans l'essence du travail « ne dégradent pas ». Ce qui dégrade, ce sont les formes oppressives de l'organisation du travail qui, en écrasant physiquement et moralement ceux qui les subissent, les empêchent de rétablir le « pacte entre l'esprit et le monde » (dont parle déjà la dernière page des *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*), puis le contact avec la réalité surnaturelle⁴.

¹ Pour une analyse de la philosophie de Simone Weil, nous nous permettons de renvoyer à notre ouvrage *Simone Weil. Une philosophie du travail*, Paris, éd. du Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2001.

² Simone WEIL, « Le capital et l'ouvrier » (1932), *Œuvres complètes, op. cit.*, tome II, vol. 1, 1988, p. 94 (je souligne).

³ Simone WEIL, *La Condition ouvrière* (éd. remaniée, avec une présentation et des notes, par R. CHÉNAVIER), Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 2002, p. 432.

⁴ Sur la signification spirituelle du travail dans la dernière période de la réflexion de S. Weil, voir surtout l'article « Condition première d'un travail non servile » (1942), *La Condition ouvrière, op. cit.*, pp. 418-434.

Pour résumer, Simone Weil cherche à établir une conformité entre la nécessité économique du travail et la confrontation, dans une activité non servile, avec les lois de la nécessité, de l'ordre du monde. Elle voit dans l'établissement d'une telle conformité la tâche de notre époque, ce qui libérerait les individus de l'oppression et éviterait de concevoir des solutions pires que le mal – le fascisme et le communisme –, ou des solutions illusoirs (proposées par les « non-conformistes » des années trente¹ qui voudraient voir se réaliser le règne du loisir ou du temps libre. Émancipés du travail, par l'automatisation par exemple, les hommes seraient, selon elle, livrés à leurs passions, à leur fantaisie, à leurs désirs sans limite et à leur jeu favori, la guerre. La nécessité devenue absente des esprits et de l'activité – elle serait intégrée à la machine et par des systèmes objectifs –, les hommes retomberaient dans la mentalité magique. Voyons, sur le même sujet, ce que dit une autre figure majeure de la philosophie contemporaine du travail, Hannah Arendt.

Hannah Arendt

Selon Hannah Arendt, le travail est « le mode humain [du] métabolisme » entre l'homme et la nature², mais d'un « métabolisme que nous partageons avec tous les êtres vivants³ ». Ce qui signifie que, si le travail correspond à un mode d'activité, ce mode appartient à la *naturalité* de l'homme. Ce n'est pas la « vie

¹ Voir le projet de recension de S. Weil sur de *La Révolution nécessaire* (Paris Grasset, 1933 [rééd. J.-Michel Place, 1993], de Robert ARON et Arnaud DANDIEU), *Œuvres complètes, op. cit.*, tome II, vol. 1, pp. 324-328. Sur la critique des thèses d'« Ordre nouveau », mouvement animé par les deux auteurs, voir également le compte rendu donné par S. Weil du collectif *L'Avenir de la science* (Paris, Plon, 1941), dans les *Écrits de Marseille (1940-1942)*, tome IV, vol. 1, pp. 190-191. Pour une présentation historique, voir J.-Louis LOUBET DEL BAYLE, *Les Non-conformistes des années 30*, Paris, éd. du Seuil, 1969 (rééd. 1987).

² Métabolisme par lequel Marx, déjà, définissait le travail. Voir *Le Capital*, dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, tome I, 1965, p. 727.

³ Hannah ARENDT, « Travail, œuvre, action », *Études phénoménologiques*, n° 2, Bruxelles, éd. Ousia, 1985, p. 8.

spécifiquement humaine ¹ » qui s'exprime dans le travail, mais la vie au sens biologique (*zôè*, qui distingue l'organique de l'inerte). C'est pourquoi l'expression qui convient à cette *naturalité* de l'homme en tant qu'il travaille est celle d'*animal laborans*, qui n'est qu'une « espèce, la plus haute si l'on veut, parmi les espèces animales ² ».

En réinscrivant le travail dans la naturalité de l'espèce humaine, Hannah Arendt le réinscrit dans la servitude. Elle remarque que le travail n'était pas méprisé par l'Antiquité parce qu'il était réservé aux esclaves, mais que les Anciens jugeaient au contraire qu'« il fallait avoir des esclaves à cause de la nature servile de toutes les occupations qui pourvoyaient aux besoins de la vie ³ ». Ainsi, « l'institution de l'esclavage dans l'antiquité [...] fut une tentative pour éliminer » le travail des « conditions de la vie ⁴ ».

Il faut remarquer que cette reprise d'une analyse du travail selon le modèle grec ne conduit pas Hannah Arendt à approuver ce modèle. Au contraire, elle estime que le travail est un invariant de « la condition la plus générale de l'existence humaine ⁵ », et qu'il est imposé par la condition *naturelle* de l'humanité : produire et reproduire la vie. Toutefois, les « solutions » contemporaines envisagées pour s'émanciper du travail seraient pires encore que l'esclavage. Le modèle grec reconnaissait au moins la hiérarchie des activités selon leur valeur. L'*action* – qui « correspond à la condition humaine de la pluralité ⁶ » dans la vie politique – occupait le sommet de la hiérarchie. Ce qui n'est pas le cas dans les « solutions » modernes. On le vérifierait aisément sur la solution la plus

¹ H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann Lévy, 1983, p. 110.

² *Op. cit.*, p. 97.

³ *Op. cit.*, p. 95.

⁴ *Op. cit.*, p. 96.

⁵ *Op. cit.*, p. 17. À vrai dire, « la condition la plus générale de l'existence humaine » est « la vie et la mort, la natalité et la mortalité » (*ibid.*). La dimension *spécifique* de l'existence humaine est dans les événements qui arrivent entre ces deux termes (*bios*, par opposition à *zôè*).

⁶ *Op. cit.*, p. 15.

radicale pour « éliminer le travail du nombre des activités ¹ », l'automatisation. La plausibilité de la réalisation de cette utopie pousse Hannah Arendt à demander « si un jour l'effort de consommation ne sera pas tout ce qui restera des labeurs et des peines inhérentes au cycle biologique dont le moteur enchaîne la vie humaine ² ».

« Travail et consommation ne sont [en effet] que deux stades du cycle perpétuel de la vie biologique ³ », celui du processus vital. Hannah Arendt oppose le caractère « destructeur, dévorant de l'activité de travail » envisagée du point de vue du monde, à l'*œuvre*, qui ne transforme pas la matière pour la consommer, la détruire, mais pour la changer en un objet durable, inséré entre l'homme et la nature. Elle ne redoute pas tant, comme conséquence de l'automatisation, la vacuité du temps libre, la futilité du loisir ⁴, que l'aspiration de « toute la productivité humaine par un processus vital énormément intensifié », au sein duquel la consommation occuperait tout le temps libéré du travail ; ce qui voudrait dire se couler sans effort dans « le perpétuel cycle naturel ⁵ ». La société de l'*animal laborans* absorbait déjà la fabrication des œuvres et rendait impossible l'action ; le mode de production automatisé, en supprimant le travail, supprimerait la condition vitale *des hommes*. En supprimant la dimension de naturalité *propre à l'homme* (c'est-à-dire le travail), l'automatisation réintroduirait l'espèce humaine dans la naturalité des autres espèces animales, à ceci près que là où cette coïncidence avec le processus naturel se fait de manière immédiate chez l'animal, elle se ferait par le détour artificiel d'un mode de production automatisé.

Le travail est donc attaché à la vie, mais aux conditions *humaines* de la vie. Si la condition *naturelle* du travailleur est la soumission à la nécessité, la condition *sociale* du travailleur ne doit être ni l'esclavage ni l'aliénation dans la grande

¹ *Op. cit.*, p. 363.

² *Op. cit.*, p. 147. Pour une formulation plus polémique, voir l'ensemble des pp. 147-148.

³ *Op. cit.*, p. 112. Voir « Travail, œuvre, action », *op. cit.*, p. 14.

⁴ Voir, cependant, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 132 n. 1, et p. 144 n. 1.

⁵ *Op. cit.*, p. 148.

industrie ¹. Cette dernière prépare la société de masse « délivrée » – pour le pire – de l'action politique par le totalitarisme. Lorsque la vie *humaine* n'est plus la condition du travail, au mieux le travailleur fonctionne comme une machine ; au pire, on a le travailleur des camps de concentration, dans lesquels l'individu peut être utilisé comme pure force corporelle de travail, rapidement usée et aussitôt remplacée. Le remplacement rapide et sans limite de la force de travail usée réinsère l'humanité dans le cycle naturel, en accélérant le parcours du cycle de manière infernale : le travailleur des camps réalise la figure de ce que serait le pur prolétaire, le pur travailleur totalement et uniquement réduit à une force de travail ².

En résumé, selon Hannah Arendt, la sphère du travail nécessaire devrait occuper une place limitée et subordonnée dans la hiérarchie des activités. D'une part le travail ne peut être exclu de la vie, mais si le travail est une condition de la vie, la vie *humaine* est aussi une condition du travail.

André Gorz

Afin de mieux de toucher aux problèmes les plus actuels relatifs à l'avenir du travail, examinons enfin la pensée d'André Gorz ³, disparu le 22 septembre dernier (sa femme Dorine et lui se sont suicidés). Le fil conducteur de Gorz, à partir des *Adieux au prolétariat* (1980), est qu'il faut renoncer au projet de faire coïncider le développement autonome et personnel de l'individu avec la sphère du

¹ H. Arendt admet que « l'émancipation du travail, accompagnée de l'émancipation des classes laborieuses libérées de l'oppression et de l'exploitation, a été certainement un progrès dans le sens de non-violence » (*Condition de l'homme moderne, op. cit.*, p. 145). Cependant, selon une distinction essentielle quand il s'agit d'apprécier la fonction des révolutions, elle affirme qu'« il est moins sûr qu'elle ait été aussi un progrès dans le sens de la liberté » (*ibid.*).

² Sur ce point, voir Étienne TASSIN, *Le Trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Paris, Payot, coll. « Critique de la politique », 1999, p. 230.

³ Le lecteur qui souhaiterait s'initier à la réflexion d'André GORZ pourra se référer au recueil d'articles qu'il avait préparé avant sa disparition, *Ecologica*, Paris, éd. Galilée, 2008.

travail nécessaire. La libre appropriation des conditions du travail par les producteurs associés est devenue irréalisable à l'échelle de la « mégamachine industrielle », car la dimension des unités de production, la fonctionnalité de chaque élément, matériel ou humain dans ces systèmes, la division du travail à l'échelle d'espaces économiques multinationaux, tout cela entraîne l'impossibilité d'une expression des fins propres de chacun dans son travail. Aucune révolution ne pourra, par conséquent, contrairement à ce que souhaitait Simone Weil, « rétablir la domination du travailleur sur les conditions de travail, sans détruire la forme collective que le capitalisme a imprimée à la production ». L'hétéronomie, instaurée par le capitalisme dans la structure du mode de production par la division du travail, est une structure inhérente à tout mode de production industriel. Elle est indépendante de la forme de la propriété. Dans ces conditions, pourquoi ne pas conserver la forme sociale du capitalisme ? Parce que, répond Gorz, nous poursuivrions là l'utopie la plus passéiste. Cela va nous conduire au cœur de la pensée de l'auteur.

Dans *Les Chemins du paradis*, Gorz pose que « la quantité de travail nécessaire décroît rapidement jusqu'à devenir marginale dans la plupart des productions matérielles et des activités d'organisation ». Ensuite, « le travail n'implique plus un face à face du travailleur avec la matière », dans « une activité immédiate, complète et souveraine¹ ». Telles sont les conséquences de la révolution microélectronique. Cette révolution permet d'envisager la fin de la société de travail. Tenant compte de ces conditions nouvelles (productivité du travail et part réduite que devrait occuper le travail dans la vie des individus), Gorz propose « l'organisation d'un espace social discontinu », comportant plusieurs sphères distinctes :

1. Celle de la production du nécessaire, organisée à l'échelle de toute la société, de la façon la moins aliénante possible. La durée du travail y serait réduite.

¹ André GORZ, *Les Chemins du paradis*, Paris, éd. Galilée, 1983 [rééd. au Seuil, coll. « Points »], p. 73.

2. La plus haute serait la sphère de la pure autonomie individuelle.

3. Entre les deux, une sphère dans laquelle les individus pourraient s'associer, travailler, y compris à produire du nécessaire et de l'utile. Les individus choisiraient de se confronter à la nécessité, mais au sein d'un groupe social limité, sous la forme d'une activité de coopération selon des critères communs. Ils choisiraient les fins et les moyens de leur activité, alors que, dans la sphère du travail nécessaire, la prédétermination des activités par des règles totalement extérieures aux individus – hétérodéterminées dans le langage de Gorz – ne peut être convertie en collaboration sociale volontaire ¹.

Les *Métamorphoses du travail* ² orienteront surtout l'analyse vers la critique de la rationalité économique. Le capitalisme étend la sphère de la marchandisation jusqu'à transformer l'économie de marché en une société de marché. Gorz considère désormais que la rationalité capitaliste est la seule rationalité économique qui ait jamais été ³, mais elle tend vers une uniformisation de l'espace social, elle s'étend à des domaines qu'elle n'occupait pas (ou peu) jusque là. Elle se demande comment l'extension du non-travail va pouvoir donner du travail, en asservissant le temps libéré et l'autonomie individuelle à la sphère marchande. Tout se passe comme si le développement du travail était le but assigné à la société par un mode de production qui détruit du travail vivant. Dans ces conditions, ce qu'on peut encore appeler socialisme n'est pas un système de rechange, une autre forme de rationalité économique, car il n'y en a pas. Le dépassement du capitalisme ne se fera pas par une abolition de la rationalité économique, mais par l'établissement de limites à l'extension de cette rationalité à *tous* les domaines de la vie.

¹ Notons qu'un tel schéma permettrait d'échapper aux risques dénoncés par S. Weil et par H. Arendt à propos des sociétés dualistes ou automatisées.

² A. GORZ, *Métamorphoses du travail. Quête du sens*, Paris éd. Galilée, 1988 [rééd. Gallimard, coll. « Folio Essais »].

³ Voir A. GORZ, *Capitalisme, socialisme, écologie*, Paris, éd. Galilée, 1991, p. 183, et voir pp. 87 et 153.

Dans sa période la plus récente, la réflexion de Gorz s'est orientée dans une direction qui a surpris beaucoup de ceux qui le suivaient. En effet, après avoir critiqué les partisans du versement d'une « allocation universelle » sans contrepartie – qui signifie la reconnaissance d'un droit au revenu indépendamment de l'occupation d'un emploi –, Gorz s'est rallié à cette solution. Résumons les raisons de ce ralliement. D'abord, à partir de 1984, tout en insistant sur la déconnexion progressive de la *durée* du travail accompli et du revenu, Gorz affirmait que le travail était imposé par la nature des choses et non par l'organisation sociale. Par conséquent il doit être réparti de manière telle que tous en accomplissent leur part. Une allocation de base était nécessaire, mais pour exprimer que « droit au travail, droit de citoyen et devoir de travail » sont dans un « même rapport » : « L'allocation de base est mon droit sur la société en tant que j'en suis membre ; mais en être membre signifie qu'elle a des droits sur moi. C'est à ce prix qu'elle me reconnaît comme un des siens ¹. ».

À partir de *Misère du présent, richesse du possible*, puis de *L'Immatériel* ², la référence à la réduction continue du temps de travail nécessaire demeure, mais l'accent se déplace vers la garantie d'un revenu d'existence inconditionnel. L'allocation n'est plus dissociée de la seule durée du travail, elle l'est du travail lui-même. Pourquoi Gorz a-t-il cessé de considérer que chacun doit avoir « le droit et le devoir de fournir à la société *l'équivalent en travail* de ce qu'il consomme ³ » ? La réponse tient en une analyse économique très technique, qui concerne la crise du concept de valeur dans l'économie contemporaine. Gorz considère que le capitalisme est désormais centré sur le travail *immatériel* :

¹ A. GORZ, « Allocation universelle : version de droite et version de gauche », *La Revue nouvelle*, Bruxelles, LXXXI-4, avril 1985, pp. 426-427.

² A. GORZ, *Misère du présent, richesse du possible* Paris, éd. Galilée, 1997 ; *L'Immatériel*, même éd. 2003.

³ A. GORZ, « Qui ne travaille pas mangera quand même », *La Lettre internationale*, n° 8, 1986, repris *Futuribles*, n° 101, juillet-août 1986, p. 64.

« La valeur d'échange des marchandises matérielles ou non, n'est plus déterminée en dernière analyse par la quantité de travail social général qu'elles contiennent, mais principalement par leur contenu de connaissances, d'information, d'intelligence générale¹ ». Ce qui fournit désormais l'essentiel de la valeur contenue dans un grand nombre d'objets et de services « est impossible à mesurer en unités abstraites simples » – à la différence du « travail social général » tel que le concevaient Ricardo et Marx –, pour des raisons que l'on peut résumer ainsi. Le travail repose sur une part de connaissances formalisables, détachables de la personne du travailleur, sur du savoir faire accumulé par des collectifs. Ces connaissances et ce savoir faire peuvent être stockés, par exemple « sous forme de logiciels reproductibles en quantité illimitée pour un coût négligeable ». Ces logiciels sont « directement *productifs* », ils peuvent calculer, gérer, coordonner, organiser, projeter et dessiner². Ils économisent du travail rémunéré et font baisser la valeur monétaire d'un nombre croissant de produits et de services. D'où la difficulté de fixer la part de création de valeur par chacun et de déterminer la part de revenu qui lui serait due en fonction d'une quantité de travail qu'il aurait fournie. Voilà qui justifierait, en l'absence de la possibilité de donner « à chacun selon son travail », le versement d'une allocation universelle.

Un conflit de rationalités

Il y a quelques points communs et de nombreuses différences entre les philosophies du travail des trois penseurs. Tous trois voient dans le travail la catégorie prééminente de l'époque moderne, mais ils interprètent différemment ce qu'il est advenu de cette activité à l'époque contemporaine. Selon Hannah Arendt, la domination de la force de travail « en tant que processus naturel » dans la vie

¹ *L'Immatériel*, op. cit., p. 17. Gorz emprunte l'expression « intelligence générale » à Marx, qui parlait de *general intellect* dans les *Grundrisse*, ses travaux préparatoires au *Capital*.

² Voir l'entretien d'A. Gorz avec Denis Clerc, dans *Alternatives économiques*, mars 2003.

active, a donné naissance à l'individu de masse, atomisé, exclu de l'action, devenant une proie désignée des systèmes totalitaires. C'est tout le contraire chez Simone Weil, qui pense que l'oubli du travail en tant qu'activité méthodique a transformé le travailleur en exécutant de tâches parcellaires. Exclu de toute coordination dans son travail, il est incapable de transposer quoi que ce soit d'une activité rationnelle dans le domaine social ou politique, où il cède aux sirènes des idéologies totalitaires. Gorz pense qu'on assiste à un effondrement inévitable de la société salariale, pour aller vers une société qui aura de moins en moins besoin de travail vivant, et s'il subsiste du travail ce ne sera plus sous la forme d'un plein emploi à plein temps et à vie.

Remonter à la racine des divergences conduirait à la conception philosophique qui soutient chacune des doctrines, particulièrement à une compréhension différente, chez les trois auteurs, de ce qui définit notre présence au monde. Pour Hannah Arendt, un monde habitable suppose un arrachement au cycle vital et à celui de l'utilité, assurés par le travail et l'œuvre, afin de vivre dans les conditions de la pluralité, celles de l'action politique. Tandis que pour Simone Weil, le monde est d'abord une nécessité à vaincre, et toute activité imite le travail. Selon Hannah Arendt nous rencontrons d'abord des libertés et des volontés qui paraissent dans le monde, et avec lesquelles il faut agir de façon concertée. Pour Simone Weil c'est le travail qui structure la vie sociale, déterminante par rapport au domaine politique. Quant à Gorz il essaie, dans une perspective phénoménologique qui doit beaucoup à Sartre, de réintroduire le point de vue de l'individu vivant et percevant, le point de vue husserlien du « monde vécu » par le sujet, monde détruit par la rationalité économique envahissante. Ce qui devrait donner naissance à un projet politique pour contenir cette rationalité.

Enfin Hannah Arendt et Simone Weil font une critique de l'utopie de « la fin du travail » telle qu'elle est prévue par Marx dans *L'Idéologie allemande*, mais pour des raisons différentes. Selon Hannah Arendt, la société automatisée, sans travail, n'est que l'envers redoutable de la société de travail. Libérer les individus du travail, la seule activité qu'ils connaissent encore, ce serait les réinsérer dans le

cycle biologique de la consommation. Pour Simone Weil, la société automatisée serait symétrique d'une société primitive vouée à la magie, livrant les hommes à l'irrationnel, à leurs fantaisies¹. Quant à Gorz il adopte le point de vue du « dernier » Marx² ; il récuse totalement la perspective de Simone Weil – qui pense qu'on peut concilier la nécessité économique du travail avec la confrontation libératrice aux lois de l'extériorité –, mais il ne rejoint pas pour autant Hannah Arendt. Selon elle il faut séparer radicalement le règne de la liberté (l'action) et celui de la nécessité (le travail). Gorz propose un modèle original de répartition des activités, de combinaison de la nécessité et de la liberté sur plusieurs niveaux auxquels l'individu appartiendrait *simultanément*. La question sociale et la question politique ne sont pas opposées chez lui comme elles l'étaient chez Hannah Arendt³.

Gorz, comme Simone Weil et Hannah Arendt refusent une forme probable de société *dualiste*, dans laquelle un noyau de salariés stables, qualifiés et bien payés coexisterait avec une masse de travailleurs précaires, employés à titre temporaire à des travaux peu qualifiés et mal payés (dans le secteur des « services » : surveillance, nettoyage, domesticité...). La libération des uns reposerait sur l'esclavage des autres. Simone Weil avait également refusé un tel modèle de

¹ H. Arendt et S. Weil font prévaloir chacune, de façon peut-être trop exclusive, une des composantes de la vie active (action politique chez la première, travail chez la seconde). S. Weil oublie peut-être que le travail nécessaire ne peut plus être la composante essentielle et libératrice de l'homme aujourd'hui. H. Arendt néglige peut-être le fait que l'action politique, dans les conditions de la modernité, fait largement appel à des moyens stratégiques et instrumentaux qui s'apparentent au travail plus qu'à l'action conçue selon le modèle de la politique dans la Cité grecque.

² Dans le livre III du *Capital*, Marx soutient que « le règne de la liberté commence seulement à partir du moment où cesse le travail dicté par la nécessité et les fins extérieures ; il se situe donc, par sa nature, au-delà de la sphère de la production matérielle proprement dite », c'est-à-dire du travail socialement nécessaire (*Œuvres, op. cit.*, tome II, 1968, p. 1487).

³ H. Arendt traite peu, à vrai dire, de questions sociales. Par choix, puisqu'elle voit dans le *social* cet espace dans lequel domine la question du travail, de la nécessité, de l'inscription dans le cycle naturel de la vie et dans celui de l'utilité. Le social est ce règne de la confusion entre public et privé, de l'écrasement de l'individu sur un être naturel et collectif, ce règne qui empêche la manifestation de l'action dans la sphère politique.

société – préconisé par Robert Aron et Arnaud Dandieu – qui envisageait une répartition entre travail nécessaire et servile d'un côté et sphère des activités libres de l'autre. Hannah Arendt est explicitement hostile à tout modèle dans lequel la liberté des uns reposerait sur le travail servile ou aliéné des autres. Le modèle proposé par Gorz, qui permettrait d'échapper à la répartition de la liberté et de la nécessité contraignante entre individus différents, repose sur une diminution sensible de la durée du travail, voire sa disparition comme activité immédiate dans la production du nécessaire. D'où son ralliement à l'idée d'un revenu d'existence. Simone Weil s'est montrée réticente à une « diminution exagérée » de la durée du travail, mais parce qu'elle redoutait que cette réduction fût seulement une compensation à un travail servile. Elle était totalement opposée à une émancipation de tout travail, on l'a vu.

Outre les problèmes posés par l'évolution économique qui confère au travail une place et des formes nouvelles, se poserait sur le plan plus proprement philosophique la question de la *valeur* du travail. D'abord, que doit être le travail, dans son cours, dans sa forme quotidienne, pour permettre de transférer en dehors de sa sphère propre, les qualités et les vertus qu'il est censé porter ? Simone Weil a suffisamment insisté sur l'aspect destructeur du taylorisme, qui, en déqualifiant le travail, empêche que la « loi du travail » – faite de méthode, de coordination par l'esprit d'un individu – soit exportée dans d'autres domaines, pour que nous restions méfiants envers l'idéologie qui voudrait faire « du travail » sans qualité un modèle de valeur. Il est vrai que, quoiqu'en dise Hannah Arendt, le travail met en jeu des conduites qui appartiennent à un plan supérieur – celui du dépassement de soi, de la maîtrise de soi –, mais la mise en œuvre de ces valeurs dans le cadre du travail socialement nécessaire ne saurait suffire à déterminer par elle-même le passage à un plan moral, esthétique ou spirituel. Telle est la thèse soutenue par Gorz.

Si la sphère du travail nécessaire devait retrouver une place limitée et subordonnée, cela voudrait dire, dans la perspective d'Hannah Arendt, que nous devrions redécouvrir et réinventer les formes supérieures de l'activité – l'œuvre et

l'action –, seules capables selon elle de conserver un monde habitable. Or, de l'avis même de l'auteur, le travail n'est-il pas la seule activité que nous connaissons encore ?

Le rappel, par Simone Weil, que toute activité tient sa valeur de l'imitation de la rigueur du travail nous avertit qu'il faut être prudent ; il ne faut pas croire trop vite que « l'activité », dans sa dimension individuelle et collective, remplacera la somme de l'expérience vécue – expérience méthodique, socialement productive, formatrice de l'individu – condensée dans le travail. Ce sont des questions que l'on pourrait se poser à la lecture de l'œuvre de Gorz.

Fin du travail ou effritement de la société salariale ? Ouvertures actuelles

Les philosophies du travail que l'on vient de résumer sont loin d'être des constructions intellectuelles qui éloigneraient des réalités. Dans une actualité politique aussi vide de pensée que la nôtre, elles donnent des cadres contradictoires, mais très éclairants, aux débats qui devraient avoir lieu, sur la crise de la société salariale, hors du cercle des spécialistes.

Aujourd'hui, le débat se présente sous plusieurs angles ¹. Un premier courant annonce l'effondrement de la société salariale, courant représenté par André Gorz et par Dominique Méda. Deux courants annoncent non la fin du travail mais la disparition progressive de l'emploi salarié et des garanties qui lui étaient liées. Une version « managériale » inspirée du libéralisme anglo-saxon, particulièrement des thèses de William Bridges ², célèbre la crise de la société salariale, voyant dans cette crise l'occasion de pousser à leur terme les changements en cours afin de faire éclater la forme historique du contrat de travail jusqu'à sa disparition, pour le

¹ Nous renvoyons sur ce sujet à la présentation commode d'Anne-Marie GROZELIER, dans son ouvrage *Pour en finir avec la fin du travail* (Paris, éd. de l'Atelier, 1998, pp. 241 *sq.*), dont nous nous inspirons ici.

² On peut lire en français, de William BRIDGES, *La Conquête du travail*, Village mondial, 1995. Pour un point de vue critique, voir A. GORZ, « À propos de l'utopie ultra libérale de Bridges », *Partage*, n° 96, avril 1995.

remplacer par un contrat commercial. Cela favoriserait la compétitivité dans le contexte de la mondialisation. La thèse de « l'effritement de la société salariale », développée par Robert Castel ¹, est toute différente. Le sociologue attire quant à lui l'attention sur les risques de voir se dissoudre une forme de société établie sur les structures de grande industrie, qui a trouvé sa forme supérieure avec ce qu'il est convenu d'appeler « les trente glorieuses », années aux cours desquelles s'est établie, de façon conflictuelle, une sorte de complémentarité entre le marché, l'intervention de l'État, une généralisation des systèmes de sécurité sociale. Le travail fournissait la base d'une reconnaissance par la société, une identité, la participation à une collectivité détentrice de droits (garantis par la loi), le fondement réel d'une citoyenneté, l'accès à un espace de relations sociales définies.

L'effritement de cette société risque d'entraîner l'hégémonie sans entrave du marché, la précarisation des rapports de travail, un individualisme de masse accompagnant la déstabilisation du contrat de travail – déstabilisation appelant à définir une relation employeurs/employés sur des critères de plus en plus personnels, particuliers, négociables de gré à gré, sans la garantie d'un statut juridique commun. La fonction d'intégration jouée par le travail dans la société salariale n'est-elle pas menacée par le délitement du lien social au profit de l'hégémonie du marché ? Le travail apparaît plus que jamais comme un coût qu'il faut réduire à toute force, en affaiblissant les régulations collectives par le droit du travail ². Ces réflexions conduisent Castel à la plus grande réserve, non seulement devant ceux qui, comme Bridges, veulent la révolution du dejobbing, de la « désalarisation », mais aussi face à ceux qui, comme Dominique Méda, voient dans cet effritement de la société du travail et du plein emploi une chance de passer

¹ Robert CASTEL, *Les Métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Fayard, 1995 (rééd. Gallimard, coll. « Folio Essais »).

² Sur l'aspect juridique des transformations en cours dans le monde du travail, les travaux d'Alain SUPIOT sont de toute première importance. Renvoyons surtout à sa *Critique du droit du travail*, Paris, PUF, 1994.

à une « société de pleine activité ». Quelle activité offrira un principe intégrateur analogue à celui du travail ? C'est pourquoi, s'adressant aux théoriciens et aux acteurs du changement social, Castel appelle à la réflexion avant de quitter le terrain du travail.

Dans ces conditions, comment évaluer les analyses philosophiques et sociologiques évoquées dans la perspective d'une nécessaire et souhaitable sortie de la crise ? Quelle que soit la réponse donnée, il vaut la peine de se demander sur un plan social et politique, dans quelle mesure le travail – et quel travail, sous quelle forme ? – peut encore être un support de lutte contre l'emprise de la rationalité économique ? Sur quelle base une organisation sociale non réductible à des rapports marchands peut-elle résister à la domination générale du marché ? Si les philosophies du travail offrent seulement de quoi étayer conceptuellement cette résistance, ce n'est déjà pas si mal, car comme l'affirmait Simone Weil en 1933 : « Il n'y a aucune contradiction entre cette tâche d'éclaircissement théorique et les tâches que pose la lutte effective ; il y a corrélation au contraire, puisqu'on ne peut agir sans savoir ce que l'on veut [...]. En tout cas le plus grand malheur pour nous serait de périr impuissants à la fois à réussir et à comprendre¹. » Une mise en garde qui vaut encore et plus que jamais.

Robert Chenavier

Président de l'Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil

¹ Ce sont les derniers mots de l'article « Perspectives », dans *La Révolution prolétarienne* du 25 août 1933 (*Œuvres complètes, op. cit.*, tome II, vol. 1, p. 281).

Proudhon, science ou métaphysique du travail

Eric Lecerf

1. Actualité du travail

J'imagine sans trop de difficulté ce qu'un titre comme celui-ci pourrait avoir d'indécent, d'indigne même, en l'un de ces lieux, innombrables, où aujourd'hui le travail est un bagne, le salaire à peine plus qu'une aumône, la hiérarchie une manifestation permanente d'un arbitraire qui fait que l'abjection du quotidien paraît toujours moins grave que le pire à venir. L'espoir et l'égalité, quand ce n'est pas l'enfance, y sont des crimes à l'éradication desquels polices et tribunaux s'emploient avec célérité dans le souci de préserver cette croissance dont nous célébrons, ici, le progrès supposé ; ou tout au moins dont nous consommons sans conscience aucune les ruines. Oui, car ce serait d'abord un péché contre la vérité de ne pas le rappeler : ces lieux sont aujourd'hui innombrables, où des millions de paysans sont déplacés, entassés dans des logements insalubres, contraints à un travail dont les conditions nous renvoient directement aux images les plus sombres de cette révolution industrielle au sein de laquelle Proudhon ne cessait de dénoncer une « aggravation du travail »¹. Ces lieux nous sont donnés comme lointains, exotiques, contraints de se pénétrer d'une histoire dont nous, ici, dans notre bel occident, nous nous serions délivrés. Mais c'est en eux que réside la vérité effective de notre contemporanéité ; c'est en eux que le travail trouve ses actualisations les plus immédiates et les plus perverses ; c'est en eux que l'histoire se compromet jusqu'à ne plus être qu'une série statistique terrifiante qui tend à

¹ *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la Misère*, Éditions Flammarion, 1883, tome 2, p.372.

faire du déracinement une loi universelle, de la production une dilapidation permanente des vies et des ressources, de la paix une simple affaire de gestion des solitudes et de contrôle des frontières ; de l'éducation une formation à la servitude.

En un temps où il est beaucoup question d'immatériel, où le prolétaire nous est présenté comme un sujet défunt, et où on se réfère, à droite comme à gauche, à une valeur travail supposée porter en elle les ferments d'une morale immanente, il nous faut rappeler que, sur notre planète, au cours des trois dernières décennies, le nombre de prolétaires n'a cessé d'augmenter, que là où elle avait disparu la domesticité revient à la mode sous le vocable d'emplois de service et que « le travail maudit » dénoncé par Victor Hugo dans *Melancholia*¹ demeure un fait d'actualité. Et même dans ces sphères où la connaissance est supposée, sinon se substituer au travail pour produire de la richesse, mais en devenir une composante assez déterminante pour que la valeur elle-même soit contrainte d'en tenir compte, la « mobilisation totale »² impliquée par cette « production de soi » s'accompagne d'une précarisation des statuts. De fait, l'autonomie revendiquée lors des décennies 70 et 80 tend à n'être plus qu'une simple mise à disposition constante de travailleurs qui sont mis en demeure de tout donner d'eux-mêmes dans l'instant même où le capital a besoin d'eux. Comme l'écrivait André Gorz, il y a déjà plus de dix ans, s'il y a aujourd'hui une perspective d'abolition du salariat, elle doit surtout s'entendre sous la forme d'une *flexibilisation* qui ne fait que renforcer la puissance du capital contre ces supposés « self-entrepreneurs » dont la dépendance est encore plus accrue que cela pouvait être le cas concernant les salariés de l'ère industrielle³.

¹ Poème écrit en 1856 et publié dans *Les Contemplations*.

² Pour reprendre l'expression employée par Bernard Aspe et Muriel Combes dans *Revenu garanti et biopolitique*, article publié dans *Alice* en septembre 1998 et désormais disponible en ligne sur le site de *Multitudes*.

³ Dans *Misères du présent, Richesse du possible*, notamment dans la sixième partie du second chapitre, intitulée « Métamorphoses du salariat ». Éditions Galilée, 1997.

Dans notre univers contemporain, tout entier tourné vers ces sordides zones commerciales où chaque rabais est payé sur le dos de l'un de ces nouveaux prolétaires délocalisés, que dire de nos belles avancées sociales ? Que dire de l'impossibilité de vivre décemment où se trouvent réduits des foules de salariés, précaires jusque dans certaines niches de l'emploi dit protégé ; de cet emploi que les autorités de l'État, dans la plupart des pays développés, s'approprient à « délivrer » du carcan de ses protections ? Que dire du statut accordé à ce travail que l'on valorise pour mieux en retirer toute valeur formatrice, pour rendre plus rigide encore les limites entre l'autonomie et la dépendance, entre la création et la routine, entre l'attention et l'oubli de soi, entre la liberté et le salariat ?

La tendance, nous la connaissons. Elle est partout de dire que la gestion du travail devrait relever d'une sphère privée au sein de laquelle le patron n'aurait qu'à dire qui est le bienvenu et qui ne l'est pas, reprenant pour lui toutes les qualités accordées par Aristote au maître de la maison¹ ; à ce citoyen qui, précisément, génère autour de lui un espace de pure tyrannie où seule sa volonté compte. Ce maître antique, contemporain des instances fondatrices de la démocratie, il est tout autant un personnage historique qu'un modèle conceptuel dans la mesure où se cristallise en lui cette authentique faculté de vouloir sans laquelle nulle activité, relèverait-elle de la nécessité la plus élémentaire, ne saurait être investie du titre de « travail ». En lui s'incarne, de façon exemplaire, l'intention qui confère au travail sa valeur – et ceci en tenant compte de toutes les ambiguïtés que l'évocation de cette valeur implique. Ce n'est donc pas une question secondaire ou anodine que de savoir si, à l'heure de la mondialisation, alors que les sources du capital sont de plus en plus opaques², quelque chose de cette position persiste, ou si les dividendes délivrés à des actionnaires anonymes

¹ C'était là l'enjeu essentiel du CPE dont le principe se retrouve à nouveau engagé par les discussions autour de la refonte du statut du salarié.

² Ce capital à propos duquel André Gorz, dans le même essai, note qu'il a effectué son « exode », réussissant à rendre possible l'émergence de pouvoirs sans société, ce qui ne signifie pas une disparition de l'État, mais au contraire une déterritorialisation de l'État ne laissant plus aucun lieu pour le politique.

suffisent à déterminer la valeur du travail. Cette tendance qui voit, aujourd'hui, s'intensifier ce que l'on pourrait nommer des marqueurs d'aliénation, elle consiste d'abord à compromettre l'idée d'utilité sous la seule détermination de ce profit qui peut tout aussi bien se satisfaire de l'arrêt de l'activité que de l'intensivité de l'exploitation qu'elle génère, comme s'il y avait là une volonté de rompre à jamais avec cette réciprocité inquiétante des engagements dont Hegel avait relevé les contradictions dans sa dialectique du maître et du serviteur. Tendance d'une indéniable extensivité d'un capitalisme délivré de ce que les héritiers de Raymond Aron ont nommé les « hérésies égalitaires », elle nous entraîne à déplorer la perte de souveraineté des États, alors même qu'ils n'ont jamais été aussi puissants qu'ils ne le sont aujourd'hui dès lors qu'il s'agit de contrôler, de réprimer, de criminaliser, tous ceux qui témoignent en faveur de la justice, tous ceux qui continuent de proclamer que le travail est un droit dont l'exercice doit permettre à chacun de se loger et de se nourrir, de se cultiver et de se déplacer librement. Tendance forte d'un monde unipolaire où chaque sujet est convié à se transformer en un agent économique, elle engage partout le retour d'une discipline dont le travail serait le modèle, alors même que cette rationalité du travail dont Proudhon nous a délivré le principe, à savoir qu'il procède d'une nécessité ayant pour destin de s'accomplir dans l'avènement d'une liberté, semble de plus en plus proscrite. À force d'être socialisé, le travail a cédé le pas devant un emploi qui est devenu pour lui-même sa propre nécessité, tandis que le loisir s'est de plus en plus identifié à un remplissage du temps et des espaces, le lieu d'écoulement des invendus de la modernité.

Vraiment, je dois vous l'avouer, quand je vois l'actualité du travail, le déploiement de ces tendances mortifères, ce n'est pas la métaphysique ou la science qui me viennent d'abord à l'esprit, mais ces « rugissements de bête féroce » auxquels Proudhon se réfère pour menacer les tenants des « exécrables

théories du statu quo » dans l'une des plus belles pages *De la justice*¹. Et si je devais penser que l'usage de la philosophie contrevenait à cette saine colère, qu'elle impliquait je ne sais laquelle de ces basses sagesses qui ferait de la résignation une vertu, je crois qu'il faudrait en finir une fois pour toutes avec cette triste comédie et interdire aux philosophes de parler du travail. Le travail en serait-il pour autant délivré des scories déposées en lui par cette foulditude de discours légitimant l'inégalité et l'ordre social, confondant devoir et servitude, impliquant une ontologie du sacrifice pour tous ceux que le génie du verbe n'aurait pas atteint ? Rien n'est moins sûr tant il est vrai que l'aliénation trouve toujours quelques lieux secrets où reposer, et ceci au sein même des paroles par lesquelles nous tentons de la fustiger, ne serait-ce que par ce goût des belles lettres qui nous anime, même en ces moments décisifs où l'exercice des rugissements de colère devrait à lui seul s'imposer. Et d'une certaine façon, c'est bien de cela dont je voudrais parler afin d'engager une réflexion sur la philosophie du travail de Proudhon ; de cela dont voudrait, au moins pour partie, témoigner cette opposition entre science et métaphysique.

2. Des postérités divergentes du proudhonisme qui en révèlent le caractère dialectique

Pour quiconque s'est confronté à la postérité des œuvres du philosophe plébéien, il n'est guère difficile de rapporter à chacun de ces termes de science et de métaphysique une lignée théorique impliquant des lectures, sinon contradictoires, mais néanmoins singulièrement divergentes du proudhonisme, alors même qu'elle n'est pas aussi directement perceptible dans l'œuvre de Proudhon. Il serait ainsi pour le moins hasardeux de chercher à établir une opposition entre un premier Proudhon, initiateur d'une science du travail, et un second, apôtre plus ou moins conscient d'une métaphysique dont le travail serait le

¹ *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, le Corpus des œuvres de philosophie en langue française, Éditions Fayard, 1990, volume III, p.1069.

mobile ; sauf bien sûr à nous en tenir au jeu de caricatures auquel se sont employés les disciples français de Marx, mais aussi, dans un registre différent, ces singuliers lecteurs de Proudhon qui émargeaient à l'Action française. Il s'agit pourtant bien d'une divergence de fond qui, comme nous le verrons plus loin, conditionne l'engagement que la critique doit déployer pour penser le travail. Au-delà d'un simple problème de vocabulaire, la science et la métaphysique occupent dans le dispositif argumentatif proudhonien une place aussi importante l'une que l'autre, notamment lorsque, de *L'utilité de la célébration du dimanche* jusqu'à *La capacité politique des classes ouvrières*, c'est au travail et aux contradictions révélées dans ses manifestations que Proudhon s'intéresse. Bien sûr, comme nous le verrons, c'est dans *Le Système des contradictions économiques*, puis dans *La Justice dans la Révolution et l'Église*, que cette opposition apparaît avec le plus de clarté comme un enjeu théorique central. Mais elle est sous-jacente à toutes les démonstrations au cours desquelles Proudhon met en scène ce qui ne cessera de constituer pour lui le moteur de la dialectique, ce travail qu'il faut savoir saisir dans ses contradictions jusqu'à avoir réintroduit du mouvement et du multiple dans son concept. Ce seul mot de travail « renferme tout un ordre de connaissances »¹, écrit-il dans *La création de l'ordre dans l'humanité*, et aucune d'entre elles ne saurait contribuer à ce que puisse se manifester la vérité du travail sans qu'elle soit soumise à un effort de négation ; c'est-à-dire sans que l'expérience ne vienne contredire toute clôture de sens propre à affirmer que la division du travail pourrait suffire à en assurer la rationalité.

Si chez Proudhon, ces deux orientations du jugement ne cessent de se confronter pour faire advenir une formulation empirique du travail dans laquelle la « force collective » puisse être pensée autrement que comme une addition des puissances individuelles, un clivage très net s'est formé à ce sujet entre deux de ses lecteurs parmi les plus attentifs : Célestin Bouglé et Georges Sorel. La confrontation de ces lectures divergentes demeure, aujourd'hui encore, riche

¹ Éditions Marcel Rivière, 1927, p.298

d'enseignements, moins concernant le positionnement politique de chacun que concernant les conclusions auxquelles l'un et l'autre associent le nom de Proudhon et qui divergent au point de les faire paraître relever de camps adverses, irrémédiablement compromis dans l'un de ces combats qui sont d'autant plus féroces que les protagonistes partagent entre eux une origine commune et qu'ils utilisent l'un contre l'autre des armes que seuls les initiés d'un verbe commun peuvent distinguer. Le fait que ce verbe, ici, à l'intérieur même de la philosophie proudhonienne, soit déjà tiraillé entre des contradictions qui donnent parfois le tournis – comme cela peut être le cas concernant les définitions de la propriété ou le rôle de l'association – ne fait qu'accentuer encore la nature d'un différend où chacune de ces interprétations trouve de quoi fonder sa propre légitimité.

La fracture politique étant la plus directement lisible, c'est le plus souvent à elle que les commentateurs se sont référés. Et il faut bien reconnaître qu'il ne semble guère y avoir de terrain d'entente possible entre le réformisme bon teint affiché par Bouglé et la promotion permanente de la révolution à laquelle Sorel n'a cessé de se référer même lorsqu'on l'a cru définitivement éloigné de tout engagement public. La critique de Sorel contre les solidaristes est bien connue. Dans la famille des « docteurs en paix sociale », ils occupent la place un peu désuète de ceux qui invoquent science et raison avec les termes et la conviction de ces bons fidèles qui fréquentent les messes républicaines avec ce petit rien d'assiduité qui permet de se rassurer sur les fins de l'histoire. À la différence d'un Georges Renard ou d'un Jean Jaurès dont Sorel ne cesse de dire qu'il faudrait savoir les rosser en raison de leur capacité à pervertir de l'intérieur les principes du socialisme¹, les solidaristes lui inspirent plus d'ironie que de colère. Les notes de lecture que Sorel a pu publier à propos de tous les traités et opuscules publiés par les tenants de cette école de pensée, véritable scholastique du radical-socialisme, se sont cependant faits d'autant plus féroces que le sujet en était l'institution du fait syndical. De *La solidarité* du grand maître Léon Bourgeois et de ses implications

¹ *Réflexions sur la violence*, Éditions Marcel Rivière, 1936, p.115-117.

dans la vie sociale, Sorel ne retient au moment de sa publication, en 1896, que l'énonciation d'une idée confuse, impropre à tout développement théorique du fait même de ses fondements religieux qui, sous couvert de rationalisme, en sous-tendent la thèse. Le juridisme de Bourgeois ne relève selon lui que d'un usage métaphorique et c'est bien dans l'ordre de la charité que pourrait se situer un tel propos s'il n'avait pas pour seul et unique objet de fournir « un beau sujet » pour les discours. Du pharisaïsme teinté de sophistique ! Dans les deux décennies qui suivront, la critique que Sorel fera du solidarisme ne se démentira pas, même si, avec la fondation du Parti Socialiste, c'est un souci général de pacifier la lutte des classes qui apparaîtra comme volonté d'infliger aux prolétaires un renoncement à leur honneur¹, la démocratie n'étant qu'une façon misérable d'enchaîner l'histoire dans un mercantilisme avilissant.

La critique de Bouglé contre ces « émeutiers en chambre » dont Sorel était supposé être « le grand doctinaire »² est tout aussi connue. À ces « dilettantes de la révolution »³ auxquels le *Mouvement Socialiste* a servi de tribune dans les beaux jours du syndicalisme d'action directe, Bouglé veut bien reconnaître la qualité d'avoir été de bons lecteurs de Nietzsche, de Hegel ou de Bergson, mais en aucune façon de Proudhon⁴. Rien d'étonnant, pour l'éditorialiste de la très républicaine *Dépêche*, à ce que les *Réflexions sur la violence* ait été le livre de chevet de Mussolini ou de Lénine, ni que certains amis de Sorel, et notamment Hubert Lagardelle, aient fini par rejoindre le camp du fascisme. Il suffit de voir comment les uns et les autres s'y sont pris pour justifier par leur lecture de *La guerre et la paix* un héroïsme belliqueux, alors même que lui, Bouglé, y découvrait un appel à

¹ Voir à ce propos la première partie du chapitre II des *Réflexions sur la violence*, intitulée *Du parlementarisme au sein du socialisme*

² Dans *Avertissements*, article publié dans *La Dépêche* du 13 février 1908 et republié dans *Logiques solidaires*, p.178-180. Bouglé s'en prendra à nouveau à Sorel dans un autre article de *La Dépêche* intitulé *Douceur et violence* et publié le 14 juin de cette même année

³ L'expression était de Werner Sombart.

⁴ *Socialismes français*, Éditions Armand Colin, 1933, p.163-165.

l'héroïsme pacificateur du travail. Ce n'est pas par hasard si le Proudhon de Bouglé est, plus que tout autre, marqué par son attachement aux valeurs traditionnelles de la paysannerie. Il n'y a pour lui ici aucune trace d'esprit réactionnaire à critiquer, mais bien plutôt l'inscription du travail dans une temporalité naturelle qui permette aux hommes d'être vraiment humains et d'œuvrer utilement à une concorde universelle. Et si Bouglé s'accorde avec Sorel pour reconnaître la qualité de proudhonien au premier secrétaire de la Fédération des Bourses du Travail, Fernand Pelloutier, c'est pour le tenir dans une simple position de passeur entre un mutuellisme proudhonien, en partie déconsidéré par les débats de la Seconde Internationale, et le syndicalisme d'un Léon Jouhaux dont le planisme relèvera moins d'une promotion du rôle de l'État que d'une mobilisation consciente et organisée des forces sociales directement inspirée, selon lui, par l'auteur de *La capacité politique des classes ouvrières*¹.

Docteur en paix sociale contre émeutier en chambre, on retrouve cependant de part et d'autre une même critique d'un « socialisme de chaire » contre les sophismes duquel le peuple travailleur aurait pour première tâche de venir délivrer une vérité du travail qui, pour les uns, se traduira par la fondation d'institutions sociales telles que des coopératives ouvrières ou des syndicats gestionnaires de la force de travail ; tandis que pour les autres, elle donnera le jour à une exigence prolétarienne susceptible d'inscrire tout devenir révolutionnaire sous l'autorité d'une grève générale. Doit-on pour autant s'en tenir à cette seule dimension d'une fracture politique que la référence à la philosophie de Proudhon aurait contribué à aviver là où elle aurait précisément pu permettre qu'un dialogue s'établisse au sein des différentes écoles de pensée configurant ce qui, jusqu'en 1914, s'est nommé le socialisme²? Rien n'est moins sûr. Il convient ainsi de rappeler que, hors même de

¹ Si une filiation devait être ici établie, elle ne passerait certainement pas par la tradition libertaire du syndicalisme français, mais bien plutôt par le coopératisme belge, et notamment par la lecture qu'en proposera Henri de Man.

² Au sens où le socialisme s'est, en son origine, défini comme sujet d'une égalité dont le travail émancipé serait tout à fois le mobile et le régulateur.

toute référence à Proudhon, Georges Sorel et Célestin Bouglé ont défendu vis-à-vis de la démocratie des positions diamétralement opposées. D'autres proudhoniens, tels que Maxime Leroy ou Georges Gurvitch auraient pu être mobilisés qui, sur cet axe politique, auraient occupé un positionnement intermédiaire, sans que leur lecture de Proudhon puisse paraître plus consensuelle ou antagoniste. Sur un autre axe, impliquant la culture cette fois-ci et non plus la politique, il aurait été nécessaire de présenter d'autres oppositions, tout aussi radicales, dont un Daniel Halévy et un Henry Poulaille auraient pu marquer les limites extrêmes. Par ailleurs, une simple lecture des thèses de Proudhon sur la politique suffit à se convaincre que la question des moyens susceptibles d'être mobilisés pour transformer la société est nettement moins décisive que la position à adopter pour contrer le penchant naturel qu'a toute puissance constituée pour tendre à un usage tyrannique du pouvoir. Relevant d'une fondation réformiste ou d'une tourmente révolutionnaire, l'essence d'un pouvoir politique est de placer la société tout entière dans un état de dépendance, l'État moderne n'étant jamais que la poursuite dans une sphère publique de cet abus privé qu'est la propriété. Mais surtout, l'opposition entre Sorel et Bouglé apparaît nettement plus consistante – et actuelle – dès lors que nous nous plaçons sur un autre terrain d'application, à savoir la formation de régimes de savoir suscités par la philosophie dans sa problématisation du travail. À travers ce déplacement de la philosophie politique vers la théorie de la connaissance, non seulement l'opposition entre les thèses de Bouglé et celles de Sorel ne faiblit pas, mais elle donne lieu à une confrontation entre deux orientations impliquant des positionnements quasi antagoniques de la philosophie vis-à-vis du travail. Comme nous allons le voir, il ne s'agit ni de divergences sur les définitions à conférer à cette notion, ni même de représentations qui se sont constituées autour d'elle, mais des conditions de saisie du travail en deçà des distinctions habituelles apportées par sa conceptualisation.

Ainsi donc, si nous adoptons comme présupposé que la philosophie de Proudhon demeurerait incompréhensible pour quiconque oublierait la place centrale qu'y occupe la question du travail – et il paraît pour le moins difficile de

réfuter ce présumé – la présence de ces deux orientations au sein même de cette œuvre ne saurait elle-même être négligée. Lignes de virtualités dont la coexistence nous révélerait, non pas une incapacité à trancher entre deux possibles, mais plutôt un souci de se garantir contre toute forme de dogmatisme. Et l'on sait à quel point Proudhon s'est élevé contre ce dogmatisme, si présent parmi ses pairs théoriciens du socialisme naissant, au point d'y retrouver un caractère religieux d'autant plus pernicieux qu'il n'était même plus borné par la crainte d'un dieu souverain.

3. Science du travail pour Bouglé

Une simple confrontation des lectures que ces deux théoriciens du fait social ont pu effectuer de Proudhon permet de comprendre qu'une opposition basique entre une lecture réformiste et une lecture révolutionnaire ne saurait suffire à expliquer l'écart considérable que l'on peut percevoir entre eux, même si, sous l'évocation de questions de méthode, ce sont bien des considérations politiques qui interviennent immédiatement. Ainsi lorsque Bouglé interdit au syndicalisme révolutionnaire de se revendiquer de la pensée de Proudhon, en dépit de réelles proximités politiques, notamment concernant la critique de l'État, il l'explique par une promotion de l'émotivité qui contrevient à tout ce que Proudhon a pu écrire sur la rationalité¹. Les définitions du travail, en tant que telles, sont, quant à elles, sinon identiques, mais portées par cette pluralité de sens qui a permis à Proudhon de constituer le travail, non pas comme un invariant anthropologique – même si cette dimension se trouve aussi dans son œuvre² – mais comme une totalité dynamique dont les principales manifestations se reconnaissent dans les passages qu'elles ouvrent entre le plan de la formation ontologique et celui des énonciations de la sociabilité, entre le plan des besoins et celui de la valeur. Ni Bouglé ni Sorel n'ont cherché à écraser le travail sous une seule détermination et tous deux ont

¹ Dans *Proudhon sociologue*, article paru dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* en septembre 1910, p.642/644.

² Notamment dans le chapitre XIII du *Système des contradictions*.

respecté ce qui constitue peut-être l'une des principales richesses de la pensée proudhonienne appliquée au travail, à savoir cette virtualité d'un concept pour lequel quelque chose d'une intégrité de la condition humaine est convoquée, et ceci au risque de devoir assumer les contradictions inhérentes à un tel exercice. Un risque qui, à en croire Marx, aurait contraint Proudhon à se perdre dans cette forme intemporelle d'universalité qui ne saurait permettre de penser les formes concrètes par lesquelles l'histoire advient¹. Un écart déterminant oppose néanmoins Bouglé et Sorel qui fait que cette virtualité n'implique pas de façon comparable celui qui en poursuit le procès ; un écart dont l'opposition entre science et métaphysique rend témoignage dans la mesure où le travail, en lui-même, ne se limiterait pas à en être l'objet ni même l'enjeu, mais où il en constituerait le mobile. Dans le traitement du travail, nous trouverons ainsi tout autant ce qui distingue et éloigne ces deux tendances – dont science et métaphysique ne sont que des appellations génériques – que le mouvement qui permet de réconcilier ou au contraire d'opposer l'agir et le penser, et notamment en vue de produire ce que nous devrions réapprendre à nommer un mouvement d'émancipation. Car c'est bien vers la désignation de cet horizon que nous mène sans relâche la philosophie de Proudhon, apportant de la sorte une contribution remarquable à cette volonté de transformer le réel au nom d'une abolition du salariat pour laquelle il nous faudrait sans aucun doute inventer aujourd'hui de nouvelles formulations.

Dans le cadre de cette opposition, la science du travail se retrouve toute entière incarnée par le personnage de Célestin Bouglé dont une part essentielle de

¹ Depuis la publication des *Manuscrits de 44*, en 1953, les diverses écoles marxistes ont certes rectifié ce positionnement en réintroduisant au sein même de la notion de travail des contradictions propres à ne pas réduire l'aliénation en une seule construction sociale. S'il paraît tout aussi hasardeux de vouloir opposer un jeune Marx dialecticien à un Marx dogmatique, que de trouver dans les *Manuscrits de 44* les fondements métaphysiques inaugurant la problématique du *Capital*, on est néanmoins bien obligé de tenir compte : 1) du fait que Marx ait lui-même laissé de côté les éléments de ce texte qui nous semblent aujourd'hui les plus décisifs ; 2) de l'effet qu'a pu avoir sur lui la lecture du *Système des contradictions*. On pourrait ainsi dire que l'influence de Proudhon sur Marx a été décisive concernant cet abandon qui ne sera pas sans conséquence dans les options productivistes des partis communistes.

l'œuvre a précisément consisté à combiner les enseignements de Durkheim avec ce qu'il nommera une origine proudhonienne de la sociologie. Cette figure d'une science du travail ne relève en aucune façon d'un travestissement de la pensée du philosophe bisontin, mais résulte bien d'une volonté de dégager les bases épistémologiques d'un savoir envers lequel, comme nous le verrons plus loin, Proudhon n'a cessé lui-même d'entretenir une véritable espérance. Science en devenir, voire même science du devenir, il ne fait aucun doute qu'elle a incarné, pour Proudhon – et ceci dès l'origine de son œuvre – l'unique façon d'en finir une fois pour toutes avec ces constructions plus ou moins savantes qui ont enrobé la charité, notamment sous les auspices d'un hygiénisme dont, un siècle avant Foucault, il avait compris le caractère tout à la fois discriminant et disciplinaire. Une science du travail que Proudhon constituera de plus en plus comme arme de guerre destinée à réfuter, ou à frapper d'obsolescence, cette science du pouvoir qui détermine les parts et inscrit à chacun une place dans une hiérarchie au sein de laquelle le travail – le travail défini dans la mobilisation conjointe des corps et des esprits – apparaît comme un handicap, voire comme une faute ou un facteur d'exclusion, et ceci dès la fondation grecque de la Cité. Mais une science du travail dont Proudhon n'oublie pas qu'elle peut se corrompre dans une « organisation scientifique de la servitude », telle qu'il en dénonce, par exemple, la manifestation dans l'œuvre de Frédéric Le Play¹. Promouvoir la venue d'un « travailleur, discipliné, classé, fixé, obéissant »², c'est là un projet politique sur les attendus duquel Proudhon n'hésite pas à se prononcer. Ce n'est rien d'autre pour lui qu'une façon de mettre la science au service de la classe des propriétaires, ces obligés des pouvoirs passés et présents, et ceci en prenant pour objet les seules puissances susceptibles de vouloir corrompre le pouvoir sans avoir besoin de se substituer à lui, sans avoir besoin de détourner les talents dont la vie s'enrichit pour s'inscrire dans un devenir égalitaire. Ces ateliers autour desquels Le Play et ses disciples ne

¹ Note H de la sixième étude *De la Justice*.

² Op cit, p.1122

cessent de vouloir tourner, Proudhon refuse d'en faire des instances de réalisation de cet univers disciplinaire dont le livret ouvrier a été l'une des traductions institutionnelles. Les parangons de la science managériale ajouteraient aujourd'hui à ces qualités quelques autres comme la performativité, l'adaptabilité, l'épanouissement même ; mais ce sera toujours la même volonté de reconverter en aliénation tous potentiels instruments de réalisation de soi. Rien qui n'indique que le travailleur puisse acquérir une quelconque maîtrise sur les conditions d'exercice de l'emploi pour lequel il est rétribué. Un tel savoir demeure l'affaire de ces spécialistes dont Simone Weil, dans les années trente, dénoncera la nature intrinsèquement contraire à toute conscience authentique du travailleur, ne serait-ce qu'en raison du partage des facultés dont de telles institutions, fussent-elles dotées du titre de socialistes, sont le support. Que Bouglé ait été radicalement opposé à cette figure conservatrice d'une science du travail tournée vers l'exploitation, cela est indéniable. Non seulement la sociologie proudhonienne revisitée par ses soins implique que toute connaissance de la société soit appuyée sur une analyse détaillée des rapports de production, mais elle porte en elle des éléments de méthode impliquant une qualification spécifique du sujet. C'est en effet de la lecture de *La capacité* que Bouglé retirera sa formulation du principe initiateur de cette science du travail. S'appuyant, non seulement sur le texte de Proudhon, mais aussi sur la lecture ontologico-morale qu'en a proposé Alfred Fouillée, il confère à cette science une orientation spéciale qui présuppose qu'un sujet advienne au sein même de la sphère du travail. Il ne s'agit pas ici de cette conscience de soi à laquelle Fernand Pelloutier a pu se référer pour fonder la Fédération des Bourses du Travail, ni même de ce que l'on nommera plus tard l'autogestion, mais d'une conscience pratique, constituée dans l'expérience du travail et sans laquelle rien ne saurait être tranché des questions qui associent individu et société.

Dès lors qu'il cherche à composer son propre Panthéon de l'histoire de la « pré-sociologie », Bouglé place Proudhon au premier rang. Il s'y retrouve certes en compagnie de Bonald, Saint-Simon et Comte, mais il demeure le seul à avoir

été capable de distinguer ce que peut être une « force collective » de ce que serait une simple somme des forces individuelles¹. Et cette distinction est d'autant plus décisive que Proudhon ne s'est jamais résigné à subordonner la personne privée à la personne publique. Pour Bouglé, il ne fait ainsi aucun doute que, si Proudhon a été en meilleure position que n'importe lequel des théoriciens du socialisme pour identifier l'essence intrinsèquement collective de toute morale, c'est précisément parce qu'il a tenu ferme sur la détermination propre à chaque individu de manifester sa liberté. Il ne s'agit pas là d'un principe moral ou d'une formule creuse héritée d'une quelconque traduction de la dialectique hégélienne, mais bien d'une méthode scientifique d'appréhension du réel. C'est dans la mise à l'épreuve, par l'individu, de cette force collective que les logiques immanentes de l'histoire pourront être identifiées. Il y a là un effet de résistance qui explique que Proudhon ait préféré s'intéresser au travailleur plutôt qu'au producteur², dans la mesure où la production fait inmanquablement pencher la balance du côté de l'objet là où le travail ne saurait se passer d'un sujet. Et si Bouglé se réfère ici à ce que Proudhon avait nommé « une métaphysique du groupe »³, c'est simplement car cette saisie inaugurale de la société comme « être social » ne saurait advenir sans qu'un renversement ne soit d'abord opéré au sein du régime classique de la connaissance, le travail cessant d'être un instrument de savoir pour devenir le modèle même du savoir : l'instance au sein de laquelle s'opèrent les confrontations entre l'individu et le collectif, entre l'objet et le sujet, entre la capitalisation intensive du passé et l'extensivité du devenir. Pour reprendre une formule de Proudhon que Bouglé aime à citer, c'est parce que l'idée trouve son origine au creux de la main que toute connaissance authentique de la société se déploie dans une étude des contradictions que le travail porte en lui. Et c'est parce que la philosophie de Proudhon n'a cessé de vouloir travailler ces contradictions qu'elle permet, selon Bouglé, d'inaugurer le règne d'une nouvelle science avec bien plus de consistance que n'avait pu le faire

¹ Avant-propos de *La sociologie de Proudhon*, Éditions Armand Colin, 1911.

² *De la sociologie à l'action sociale*, Éditions Félix Alcan, 1931, p.66/68.

³ *Socialismes français*, Éditions Armand Colin, 1933, p.142.

le positivisme de Comte. Et s'il y a quelques éléments de métaphysique dans cette philosophie éminemment spéculative, c'est une métaphysique qui a rompu avec l'ambition aristotélicienne consistant à retrouver les éléments simples ou les principes premiers dans des composés. Proudhon métaphysicien préfère s'en tenir à l'étude des relations et des rapports car c'est de là, et de là seulement, que le réel émerge. Ainsi donc, même lorsque Proudhon semble dévier de ses prédicats empiristes, c'est pour substituer une « philosophie proprement sociologique » à « l'ontologie traditionnelle »¹ ; c'est pour rétablir au sein même de la science un socle d'absolu dont la raison collective est tout à la fois le sujet et l'objet dans la mesure où c'est en elle que toute relation humaine trouve son mobile.

4. Contre métaphysique du travail pour Sorel

Sur l'autre versant du proudhonisme, du côté donc de cette métaphysique du travail annoncé dans notre présentation, il semble indispensable d'associer le nom de Georges Sorel. Hors d'une référence explicite à la philosophie du travail de Proudhon, d'autres noms auraient certes pu s'imposer dans la philosophie française du XX^{ème} siècle. Le premier d'entre eux est bien sûr celui de Simone Weil dont l'intérêt pour Proudhon ne s'est cependant jamais étendu au-delà de la figure tutélaire d'un défenseur des modes de production artisanale, certainement en raison de sa relation difficile avec un Célestin Bouglé dont elle n'a guère prisé l'esprit lorsqu'elle l'a pratiqué comme directeur de l'Ecole Normale Supérieure. Nous pourrions aussi, pour nous rapprocher de Sorel, reprendre la figure de Charles Péguy avec qui il partagea, non seulement une même admiration de Bergson et de son ressaisissement métaphysique, mais qui défendit, lui aussi, la thèse selon laquelle ce renouveau de la philosophie ne saurait advenir sans qu'une base nouvelle ne lui soit associée ; c'est-à-dire sans que le vitalisme bergsonien ne trouve ses manifestations concrètes dans cette expérience singulière de la vie que constitue le travail humain. Les raisons qui ont conduit Péguy à penser que

¹ *Proudhon sociologue*, op cit, p.623-624.

l'empirisme métaphysique de Bergson n'avait de sens que dans la mesure où le travail en constituerait l'élément dynamique, sont cependant tout à fait distinctes des raisons invoquées par Sorel. Ou plutôt leurs sources varient et parfois même s'opposent. Si Péguy trouve la confirmation de son inspiration du travail dans une lecture des textes canoniques du christianisme, c'est pour sa part dans la lecture de Proudhon, c'est-à-dire de l'adversaire le plus acharné qu'ait eu à affronter l'Eglise catholique au XIX^{ème} siècle, que Sorel parvient à trouver la matière dont il se servira pour penser le travail autrement que comme un simple phénomène économique ou social.

L'essai que publia Sorel sur la philosophie de Proudhon en 1892 dans *la Revue philosophique de France et de l'étranger* est encore tout à fait empreint de ce positivisme polytechnicien qui trouvera sa traduction politique dans une adhésion au marxisme avant que Sorel ne s'en fit le procureur. Les deux articles sur Proudhon occupent néanmoins dans sa bibliographie une place singulière puisque c'est avec eux que s'exprime pour la première fois son intérêt pour le socialisme. Porté par une intention assez proche de celle que nous venons d'étudier chez Bouglé, c'est la recherche d'une science des phénomènes sociaux qui, dans son cas aussi, l'amène à lire Proudhon ; une science propre à édifier une morale toute entière fondée sur un exercice de la raison. Et si toutes les questions traitées par Proudhon se retrouvent déployées dans la seconde partie de cet essai qui rassemble en tout une cinquantaine de pages, c'est presque exclusivement sur la question du travail que porte la première, soulignant de facto le caractère quasi-propédeutique de cet enseignement au sein de la philosophie politique et morale de Proudhon. L'analyse en elle-même n'est certes pas la plus brillante qu'ait pu produire Sorel. Ses études sur Vico ou sur Renan, sa critique de *L'évolution créatrice* de Bergson, puis du pragmatisme de James, sont portées par une puissance spéculative bien plus poussée que ce texte qui, en revanche y gagne en clarté, tant il est vrai que plus Sorel avancera en maturité et plus il se permettra de suivre chacune des digressions que le libre exercice de la pensée pouvait lui suggérer, quitte à conduire ses lecteurs dans un labyrinthe où il n'est pas toujours

facile de trouver ses repères. Non seulement le propos est assez limpide dans son argumentaire, mais il y a là un véritable exercice pour donner à voir de la philosophie de Proudhon une unité qui, chez lui non plus, ne va pas toujours de soi, notamment quand on songe aux distorsions de ton qui ont marqué cette œuvre dont la facilité d'accès n'est pas la première qualité. Et c'est effectivement là que Sorel fait jouer le concept de travail dans la philosophie de Proudhon. Il est tout à la fois ce qui lui confère son unité et ce qui la fait ne pas s'en tenir à une science des états pour donner à voir ce en quoi le réel est constitué d'un faisceau de relations. C'est dans les passages d'un champ du savoir à l'autre que le travail intervient et si la science y adopte encore un caractère absolu c'est néanmoins à la métaphysique que la lecture de Sorel s'en remet pour en concevoir cette rationalité interne du travail évoquée précédemment : à savoir l'accomplissement d'une nécessité dans la manifestation d'une liberté. La justice viendra y puiser l'essentiel des qualifications qui lui permettront d'échapper au règne de l'idéalité impuissante. Si dans ce dispositif rationaliste, il convient d'associer à la science une vertu, il s'agira précisément de rétablir l'unité primitive du travail, disjointe dans la spécialisation croissante, et ceci en proposant des analyses de chaque secteur d'activité où le travail intervient et en établissant entre eux des points de jonction. C'est, là encore, un point de vue auquel Célestin Bouglé aurait adhéré sans aucune hésitation. Mais la pensée de Sorel vis-à-vis de la science va connaître une totale mutation et sa lecture de Proudhon en sortira elle-même renouvelée.

Après avoir rédigé cette étude, Sorel a d'abord opté pour cette science du socialisme dont le marxisme était supposé annoncer l'avènement. C'est dans ce cadre qu'il a publié, deux ans plus tard, dans *L'Ere nouvelle*¹, une longue étude intitulée *L'ancienne et la nouvelle métaphysique*. Proudhon est bien évidemment absent de ce texte, mais au même titre que le travail lui-même, dont la formule marxiste du « temps socialement nécessaire » semble suffire pour lui conférer cette nouvelle position scientifique susceptible de rompre avec toutes les fictions

¹ Revue dirigée par le guesdiste Gabriel Deville.

produites par l'esprit humain depuis que le langage existe. Mais Sorel ne peut s'empêcher de constater que quelque chose manque dans le bel édifice du matérialisme historique. Se référant à la théorie de la connaissance dont Bergson vient d'exposer les bases dans son *Essai sur les données immédiates de la conscience*, il s'intéresse aux thèses qui y sont déployées sur la perception. L'expérience de la matière en sort déjà en partie ressaisie par cette connaissance de l'intérieur pour la théorisation de laquelle Bergson a réactualisé le vieux concept de sympathie. Sorel pense un temps pouvoir surseoir à ce déficit par cette forme de redoublement de l'extériorité scientifique qu'induit la psychologie, mais la disjonction qui s'y trouve alors effectuée entre l'individu et le collectif interdit qu'une question aussi décisive que le travail puisse y être traitée. Et c'est tout autant cette absence que la rencontre du syndicalisme révolutionnaire de Pelloutier qui va amener Sorel à s'écarter de cette figure obligée d'un socialisme scientifique. En fait, c'est d'abord par l'intermédiaire du « révisionnisme réformiste » de Bernstein que Sorel va prendre ses distances avec le marxisme dogmatique ; d'un Bernstein qui précisément, dans *Socialisme théorique et social-démocratie pratique* revisite l'œuvre de Proudhon au sein de laquelle, en dépit de l'anathème lancé par Marx à la suite de la publication du *Système des contradictions*, il trouve de nombreuses qualités ; au premier rang desquelles d'avoir réussi à ne pas limiter la question du travail à la seule énonciation de rapports de production. Dans l'essai que Sorel publie en 1903, *Introduction à l'économie moderne*, ce retour à Proudhon est désormais tout à fait assumé et c'est explicitement à lui qu'il se réfère pour penser ce qui se construit et s'épuise du droit dans un processus de socialisation.

La question de la qualification de la philosophie de Proudhon va néanmoins continuer de se poser pour un Sorel dont les circonvolutions politiques vont rendre plus aléatoire encore toute velléité de relever la présence d'un enchaînement logique dans sa progression théorique. Pourtant, concernant sa lecture de Proudhon, tant dans ses défenses que dans ses critiques, une constante apparaît autour des usages contrariés de la science et de la métaphysique. Comme le définit

très justement Edouard Berth dans le long avant-propos qu'il écrira pour la publication *D'Aristote à Marx*¹, la métaphysique se définit chez Sorel, non pas comme une recherche sur l'être immuable, mais comme une ressaisie du mouvement dans lequel se confrontent l'être social et l'individu. Tout à la fois « métaphysique matérialiste » dans la mesure où la saisie de ce mouvement implique de renverser les canons traditionnels de la perception² et « science de la virtualité » tant il est vrai qu'elle s'inscrit dans la reconnaissance d'une éternelle contingence, elle se présente effectivement comme une poursuite de l'étude de cette « force collective » dont les principes ont été posés par Proudhon, à ceci près que la construction du jugement en sortira elle-même transformée. Car si c'est par ses intuitions que Proudhon est célébré dans le texte sorélien, le rationalisme juridique à l'aide duquel il élabore ses argumentaires est peu prisé par l'auteur des *Réflexions sur la violence*. Dans cet essai qui assurera à Sorel son titre de grand pourfendeur des illusions démocratiques, il reprend la morale proudhonienne dans son geste inaugural et dans nombre de ses prédicats, mais en aucune façon dans ses modes de justification où, comme le relèvera plus tard Georges Gurvitch³, il voit une inspiration kantienne, et rien qui puisse permettre de l'identifier à un quelconque hégélianisme⁴. Est-ce donc à son ton, à l'expression de sa colère contre les « gentilshommes d'esprit », que Proudhon doit de recevoir son salut révolutionnaire et de s'être préservé des embrouillaminis au sein desquels se complaisent ces néo-kantiens que Sorel range, sans hésitation aucune, dans la catégorie des « belles âmes impuissantes » ? Dans *Mes raisons du syndicalisme*,

¹ Il s'agit de la republication, 40 ans plus tard du texte déjà cité, *La nouvelle et l'ancienne métaphysique*. Dans son avant-propos, Berth développe cette thèse d'une association nécessaire entre la métaphysique de Bergson et les théories socialistes de Proudhon et de Marx, notamment afin de penser les fondements ontologiques de l'aliénation sociale.

² C'est ce que notera par exemple Antonio Gramsci dans la lecture qu'il fera du bergsonisme de Sorel.

³ Dans le chapitre qu'il lui consacra dans son essai *Dialectique et sociologie*, paru en 1962.

⁴ Dans le premier chapitre de *L'utilité du pragmatisme*, Sorel reprendra cette figure d'un Proudhon, disciple le plus apte à actualiser la philosophie de Kant.

article publié trois années plus tard¹, Sorel s'en prend encore une fois au rationalisme de Proudhon dans lequel il voit un héritage de cette « théologie française » dont Rousseau a été selon lui le médiateur secret. Mais, hors de cette critique, quelque chose résiste dans la philosophie du philosophe plébéien qui ne saurait se réduire à cette « bave froide » dont l'a chargé Victor Hugo en 1848. Même lorsque Proudhon s'inscrit dans une perspective scientifique censée reposer sur la seule raison, ce quelque chose qui lui est singulier réussit à déjouer les pièges de la dogmatique ; un quelque chose qui relève de la vertu de ce creux de la main déjà relevée par Bouglé et qui, s'étant formée pour et dans le travail, introduit au sein même de la pensée une pragmatique touchant à l'absolu. Autrement dit ce que lui Sorel appellera une métaphysique matérialiste, là où Bouglé y décèlera la présence d'un empirisme sociologique.

C'est dans *Les illusions du progrès*, que Sorel dévoile ce qui constitue pour lui le fondement de cette métaphysique matérialiste de Proudhon, expliquant ce en quoi elle déroge à toute dogmatique scientifique, alors même qu'il n'hésite pas à en critiquer la part d'illusion rationaliste dont elle est selon lui pétrie. La puissance métaphysique de Proudhon tient tout entière dans cet axiome : « le mouvement est le fait primitif »². Non seulement le mouvement existe, mais l'existant « est » le mouvement, le solide et l'inerte n'étant jamais que des vues de l'esprit, des pertes de sens vis-à-vis du réel. Non seulement cela permet à Sorel de lancer un pont entre les philosophies de Proudhon et de Bergson, mais cela l'amène à distinguer ce que ce dernier n'a pas su réaliser pour que sa métaphysique puisse contribuer vraiment à l'émancipation : à savoir que c'est dans et par le travail que cette forme d'immanence se révèle à nous³. C'est là pour Sorel la grande leçon de Proudhon :

¹ D'abord en Italie, dans le *Divenire Sociale*, puis après la guerre dans *Matériaux pour une théorie du prolétariat*.

² C'est à la *Première lettre de l'idée de progrès* que Sorel se réfère ici.

³ Lire à ce propos, Éric Lecerf, *Le ressaisissement métaphysique comme figure concrète de l'émancipation*, à paraître dans les *Cahiers Critiques de Philosophie*, n°7, décembre 2008

le travail est notre mode d'expérimentation de ce mouvement constant qu'est le réel. C'est par et dans l'immanence d'un travail désengagé de sa position de rapport économique que peut advenir dans toute sa gloire la transcendance du moi ; de ce moi du principe de propriété qui est à ce point épuré qu'il n'a plus besoin de se faire puissance d'aliénation pour assurer sa permanence. C'est dans et par le travail que la nécessité se transforme en liberté car c'est en lui que corps et esprit se joignent pour expérimenter un mouvement de la vie dont il s'inspirera pour produire cette autre valeur du mouvement qu'est le progrès. C'est dans et pour le travail qu'est née la métaphysique !

5. Une antinomie qui permet au travail d'être saisi comme mouvement

Science ou métaphysique du travail, au-delà des usages distincts – et parfois contradictoires – que la lecture de Proudhon a pu inspirer à ses disciples, il convient maintenant d'en resituer les enjeux dans l'œuvre même de Proudhon, non pas afin de délivrer un quelconque brevet de proudhonisme aux uns ou aux autres, mais afin d'en retrouver cette vertu exemplaire relevée par Sorel et Bouglé sous des appellations distinctes. Pour conclure, nous nous limiterons donc à noter ce en quoi, dans l'œuvre de Proudhon elle-même, la poursuite de cette contradiction permet d'ouvrir un espace concret de théorisation du travail au sein duquel le réel puisse être saisi dans son mouvement.

Le temps et la place manquent certes ici pour dresser l'inventaire des usages que Proudhon a pu avoir des termes de science, et surtout de métaphysique pour lequel une confusion ne cesse d'être entretenue entre son acception religieuse, son usage purement spéculatif et une détermination originelle ou essentialiste de la philosophie, lorsqu'elle apparaît comme son simple synonyme¹. Nous nous en tiendrons donc exclusivement à ces deux orientations du jugement dont nous avons

¹ Il convient ici de rappeler que, non seulement cette confusion des sens n'est nullement spécifique à Proudhon, mais qu'elle a connu son acmé au cours du XIX^{ème} siècle, notamment avec l'avènement du positivisme.

cherché à retrouver les modes d'implication dans la confrontation entre les lectures de Bouglé et de Sorel et dont voici deux formulations possibles. Du côté de la science, nous retrouverons l'idée d'un savoir constitué sur une analyse rationnelle de données empiriques impliquant une recherche de causalité et une instrumentalisation externe à un être pour qui le titre d'objet s'imposera. Du côté de la métaphysique, nous associerons plutôt une connaissance visant à la saisie d'un absolu par un travail spéculatif destiné à sonder les données mouvantes et intuitives d'un être pouvant tout aussi bien s'incarner dans la conscience ou l'esprit que dans la vie ou la matière. Comme nous allons le voir, dès lors que c'est sous la forme d'orientations du jugement que Proudhon mobilise science et métaphysique, il préfigure de façon assez remarquable le concept bergsonien de « tendances » au sens où, comme l'a montré Gilles Deleuze, ces dernières expriment des virtualités destinées à se croiser et à se mêler, là où les disciplines sont plutôt disposées à s'exclure ou à se distinguer lors même qu'elles prétendent travailler de concert.

Dans les premières œuvres que Proudhon publie avant *Le Système des contradictions*, le travail apparaît comme un élément clef de sa philosophie. C'est bien évidemment le cas dans de *L'utilité de la célébration du dimanche*, des deux mémoires sur la propriété et de *La création de l'ordre*, où l'une des corruptions essentielles que le travail reçoit de la propriété est de ne pouvoir assumer la rationalité dont il est tout à la fois le support et la réalisation. La science à laquelle Proudhon se réfère de façon récurrente, dans chacun de ces ouvrages, science dont la statistique est elle-même une composante non négligeable, doit avoir pour première fonction de rétablir une ligne de rationalité susceptible de permettre une organisation du travail qui, à la différence des thèses défendues par Louis Blanc ou Etienne Cabet, ne placera pas au-dessus de la société une quelconque autorité suprême. Avant même d'être un principe politique, il s'agit pour lui d'un prédicat rationaliste à partir duquel il convient de déduire des pratiques et des théories régulant aussi bien les problèmes de répartition entre consommation et production que les questions d'apprentissage ou de santé publique. Même dans *L'essai de*

*grammaire générale*¹, le travail apparaît comme élément décisif de son dispositif théorique, tandis que le peuple, celui en qui le secret du langage repose², s'apprête déjà à constituer le mobile et le sujet, l'inquiétude et le devenir, de cette science que le jeune Proudhon appelle de ses vœux et dont la linguistique aurait à fournir une base épistémologique. Si la langue devient une « parole travaillée », cela ne signifie pas qu'elle doive son invention ou son essor à la division du travail. Au contraire, c'est en vertu d'un même principe actif que le langage et la production ont connu semblable évolution. Ce principe actif par lequel l'humanité s'est distinguée de toute autre forme de vie et pourrait s'entendre par une autonomie du sujet vis-à-vis de la nature qui implique volonté et réflexivité là où l'instinct suffit pour le règne animal. Une autonomie du sujet dont la liberté constitue le milieu et la justice la raison. Proudhon précisera et développera ce point décisif tout au long de son œuvre, notamment dans *De la création de l'ordre dans l'humanité* où il écrit :

« *Le principe de division du travail se trouve dans l'unité du moi ou de la force intelligente et productrice, dont l'attention peut se diriger en même temps sur plusieurs choses.* »³

Si le travail, dans la concrétude de l'acte, tend tout à la fois à se spécialiser et à faire jouer la potentialité de chaque geste, il en va de même pour la mobilisation des phonèmes par le langage. Dans les deux cas, c'est spécifiquement du côté de l'attention, c'est-à-dire de l'une des vertus dont nous sommes redevables au travail, que se situe ce sens historique qui permettra d'effectuer un passage de la métaphysique vers la science. Car, dès ces premiers textes, Proudhon introduit en

¹ Publié en 1837 en complément de l'essai de Nicolas Bergier, *Les éléments primitifs des langues*.

² Proudhon y explique ainsi que c'est du peuple que toute langue retire ses inflexions et ses transformations, que si « la langue du vulgaire » paraît toujours impropre à exprimer les vérités philosophiques du moment, c'est en elle néanmoins que la langue philosophique découvre le fond des vérités qui lui échappait, en raison même de la fréquentation qu'a le peuple avec le concret de la vie.

³ Op cit, p.300

effet une première série de distinctions entre ces deux tendances. Rapportée à la question du langage dans son premier texte, cette opposition demeure balbutiante et ne mobilise le travail que de façon dérivée dans la mesure où la métaphysique y est identifiée au passé de la philosophie tandis que la science en incarne un avenir. Dans les textes suivants, dès lors que le travail commence à occuper une place centrale dans la problématique proudhonienne, la science trouve toute sa place comme puissance de saisie des forces qui configurent le réel. Quant à cette fonction originelle incarnée par la métaphysique, elle tend à devenir une sorte de position honteuse dans la mesure où elle semble toujours devoir être orientée vers une justification de l'autorité. Le sort de la métaphysique en est-il pour autant tranché ? Non, bien évidemment, puisque cette critique de la métaphysique permet aussi à Proudhon d'introduire un élément clef de sa propre dialectique : à savoir que toute autorité est vouée à disparaître dès lors qu'elle se sent contrainte d'avoir recours à une quelconque justification. Ainsi donc, ce passé de la philosophie qui a pour nom métaphysique devient le territoire sur lequel la science aura à déployer ses recherches puisque c'est de lui que la justice va déduire ses principes, fût-ce par l'énonciation de contradictions.

Ce n'est pas sans raison si c'est dans *Le système des contradictions* que cette distinction entre métaphysique et science adopte une nouvelle détermination susceptible de conférer à chacune cette position de tendances du jugement à laquelle nous nous sommes référés plus haut. Le prologue apparaît comme un condensé de ce terrain métaphysique, l'hypothèse de Dieu comme « instrument dialectique nécessaire » impliquant effectivement une cristallisation de cette force collective sur laquelle les hommes, faute de disposer d'une science adéquate, n'ont pas encore été en mesure de trancher. À la fois principe immanent dont la division du travail est l'effectuation exemplaire et principe transcendant permettant de comprendre pourquoi la société ne se réduit cependant pas à n'être qu'une simple mise en forme de cette division du travail, « l'hypothèse de Dieu » est une cristallisation de la contradiction qui se joue au sein même de la raison entre, d'une part une fonction pratique et personnelle, et d'autre part une projection universelle

tendant à l'absolu et ne se déduisant en aucune façon de la première. De cette fiction première, la métaphysique a émergé comme distinction inaugurale entre le corps et l'esprit, entre la nécessité et la liberté. De la même façon que la justification de l'autorité produit contre elle-même un désir de justice qui en bâtit le tombeau, ce dualisme métaphysique, alors même qu'il devait clore tout mouvement de l'histoire, en introduit une nouvelle dimension dont le progrès sera la traduction commune. Comme nous l'avons déjà vu, la transformation de la nécessité en liberté porte en elle-même la rationalité du travail et si Prométhée est un personnage conceptuel tout entier voué à incarner l'accomplissement, le dépassement et la reproductibilité d'une contradiction, c'est bien de celle-ci qu'il dérive. Science et métaphysique en sortent elles-mêmes dotées d'une signification et d'une vocation nouvelles. Cette évolution procède bien sûr aussi du fait que c'est en partie afin de réfuter une science que Proudhon a rédigé son *Système des contradictions*, à savoir cette science de l'économie politique dont il ne réfute pas la scientificité, mais la prétention à se suffire à elle-même pour expliquer les phénomènes sociaux. Si une nouvelle science doit donc s'imposer qui, fasse la part entre l'économie et le socialisme, une répartition inédite doit aussi être inaugurée entre cette science et une métaphysique qui doit elle aussi être totalement renouvelée. En effet, si cette « science sociale » doit permettre que s'effectue l'accord entre les principes immanents et transcendants de la raison en étudiant comme le travail s'organise¹ afin de produire une valeur qui lui est supérieure, un nouveau champ d'observation se présente à la métaphysique : le moi. Et si Proudhon relève que l'association de ces deux tendances leur confère une position de quasi synonymie² – la connaissance du moi impliquant la connaissance de la société et la connaissance de la société impliquant une connaissance du moi – il n'en demeure pas moins que leur autonomie tend à offrir une garantie contre la

¹ Voix pronominale du verbe organiser qui a un sens scientifique pour Proudhon qui renvoie dos à dos l'usage de la voix passive pour les économistes et de la voix active pour les socialistes. Op cit, Tome 1, p.45.

² Op cit, tome 2, p.396-400

propension qu'a toute société de nier l'individu. La métaphysique devient dès lors le siège de ces trois infinis que sont le temps, l'espace et l'intelligence ; et c'est par la connaissance qu'elle implique des modes de catégorisation de la pensée qu'il devient possible de comprendre comment le travail opère sur une matière vive pour produire une valeur. Le travail n'apparaît donc plus comme constituant l'objet spécifique d'une science donnée, ainsi que l'avait enseigné un Adam Smith à qui Proudhon rend néanmoins un hommage appuyé¹, mais comme le phénomène discriminant par lequel métaphysique et science se rejoignent et se distinguent de la même façon que l'individu et la société se confondent et se distinguent en chaque instant de leurs existences réciproques.

C'est néanmoins quinze plus tard, par la rédaction de *La Justice dans la révolution et dans l'Église*, que Proudhon formalise vraiment cette relation dialectique entre science et métaphysique. Au-delà des nombreuses critiques qu'il adresse tout au long de ses douze études à une métaphysique qui serait demeurée captive du partage entre le corps et l'esprit qu'elle a initiée, clôture de sens dont il fait de l'Église la propagatrice, il présente à plusieurs reprises une détermination positive et immanente de la métaphysique dont je voudrais résumer ici brièvement la problématique afin de donner à voir quelle relation elle entretient avec le travail et, surtout, ce en quoi elle est consubstantielle de toute politique d'émancipation. Dans la 7^{ème} étude, consacrée aux idées, Proudhon fait de la métaphysique « la première et la dernière lettre de la science, condition introductive et conclusion de toute connaissance »². La négliger, ajoute-t-il, conduit à tomber sous « fascination théologique ». Elle porte en elle la première lettre, mais en aucune façon un principe antérieur ou supérieur qui n'a d'autre fonction que de subalterniser le travail, c'est-à-dire non seulement de réduire la classe des travailleurs à une position sociale inférieure, mais de faire que le travail, à l'intérieur même de la pensée, ne crée rien et ne soit jamais qu'un outil d'accomplissement d'un donné

¹ C'est à la lecture de Smith qu'il dit ainsi avoir compris ce que pouvait être une force collective.

² Op cit, 1990, Tome III, P.1177

préexistant, qu'il ne serve *in fine* qu'à mener là où la simple contemplation aurait pu suffire si nous avions été de purs esprits. La première lettre, se trouve plutôt du côté de la formulation d'un problème, de l'énonciation d'un paradoxe, pour lequel, précisément, rien n'est écrit, aucune détermination n'est active si ce n'est le souci d'ouvrir un chemin d'intelligibilité pour lequel la science offrira ses règles et ses méthodes. Dans l'étude précédente, consacrée au travail, Proudhon présente avec le plus de clarté encore ce que peut signifier une métaphysique portée par cette forme de création continue et immanente qu'est le travail. Dans le chapitre XXXI de cette étude, il reprend une donnée dont il s'est déjà servi, notamment dans *De la création de l'ordre dans l'unité*, à savoir l'idée d'une philosophie qui serait elle-même un produit du travail et sur laquelle nulle connaissance vraie ne saurait être posée sans que ce travail ne soit en lui-même et par lui-même étudié. La Providence porte ici le nom de révélation, voire d'inspiration, mais c'est bien d'une même déficience dont il s'agit, d'une incapacité à se saisir des éléments qui nous constituent comme êtres de savoir. Mais ici, Proudhon va nettement plus loin que dans le *Système des contradictions* puisqu'il associe la métaphysique à un écran ; écran d'opacité entre le moi qui construit un savoir par la science et le moi qui est pénétré d'images sur lesquelles aucun mot ne parvient à s'agripper sans qu'un effort ne soit produit. La métaphysique devient dès lors ce geste premier, et en soi impuissant, d'une pensée qui est, dans son essence, captive du donné que constitue cette image portant en elle une plénitude dont rien ne semble à même de rétablir la qualité. Et c'est donc ici que le travail intervient. Il est ce par quoi la métaphysique se modèle et prend un sens. Il est ce par quoi l'image se transforme en concept. Pour reprendre la formule du jeune Proudhon, il est ce par quoi la parole va se transformer en langage. Le travail est la base de la science, mais c'est précisément ce pourquoi la science rencontre de si grande difficulté dès lors qu'il s'agit d'en saisir la nature. Car la connaissance du travail, de tout travail, implique une connaissance de l'intérieur qui nous fait aller de l'image vers le concept, puis du concept vers une image qui a mené à son terme l'épreuve de sa

conceptualisation. C'est là pour Proudhon que réside ce dernier mot de la métaphysique, cette science avérée par l'usage de ses contradictions.

D'une façon plus générale, c'est aussi là que nous trouverons ce que nous pourrions nommer le moment de l'émancipation, l'instance au sein de laquelle la nécessité s'accomplit enfin en liberté. Mener pleinement ce chemin, en assumer en conscience toutes les étapes, pour Proudhon cela porte un nom qui n'a rien à voir avec la disciplinarisation induite par ce pitoyable retour de la valeur travail : cela s'appelle la dignité. Et, aujourd'hui plus qu'hier encore, il nous faut rappeler à quel point pour Proudhon, comme ce sera aussi le cas pour Sorel puis pour Simone Weil, il convient d'entretenir une exigence très forte quant à l'apprentissage de cette dignité qui ne saurait advenir sans que le travail soit expérimenté sous toutes ses formes, de ses abstractions les plus conceptuelles jusqu'à ses incarnations les plus pratiques où la main devient elle-même un outil et un guide pour l'esprit. Il ne s'agit nullement là d'une question éthique, ni même d'ailleurs d'un problème dont la politique seule aurait à résoudre les contradictions, mais d'un axiome ontologique impliquant la nature même de ce que l'appellation d'humanité peut désigner. Un axiome ontologique ayant ses effets sur l'éthique et la politique dans la mesure où il donne l'une des clefs essentielles de l'aliénation humaine : transformer ce chemin d'expérience, cette intégralité de l'existence, en une vie d'automate, en cette perte de sens que Proudhon, dans *Le système des contradictions*, nomme « le travail pour le travail », c'est-à-dire ce travail définitif sur lequel nulle attention ne peut être portée, nulle expérience ne peut être enregistrée, nul devenir ne peut être inscrit, nulle liberté ne peut advenir. Au même titre qu'une science qui porterait en elle sa propre finalité, ce travail est affaire d'automate. Il est l'expression d'une indignité dont notre contemporanéité souffre comme d'une maladie honteuse.

Eric Lecerf

Maître de conférences au département de Philosophie de l'Université Paris VIII

***Des liens à opérer entre
le travail, le mariage et le repos.
Courbet illustrateur de Proudhon.***

Sébastien Pasteur

« Proudhon m'avait donné 10 jours de vacances. Je te prie de ne pas dire cela à mes parents, ils seraient furieux, on me croit à Paris. »

Gustave Courbet, à Max Buchon, Août 1863

1. DU REPOS ET DE LA FERIATION

L'atelier et le foyer sont les deux pôles de la pensée proudhonienne. Mais avant d'être le philosophe du travail et celui du mariage, il est, on l'oublie trop facilement, celui du repos. Son premier ouvrage à portée sociale n'est pas un écrit traitant du labeur pas plus qu'il ne célèbre l'union matrimoniale, il célèbre le dimanche. Et l'on sait que le texte de 1838 est remarquable en ceci qu'il contient en germe sa pensée ultérieure, y-compris sur ce point du repos. Proudhon penseur de la division du travail, de son organisation associative, commença donc par s'intéresser à ce qui se passe au sortir de l'atelier. Et c'est, à ce titre, la division temporelle qui attira son attention et son admiration lorsqu'il examina l'ancestrale société de Moïse : sur la semaine il ne tarit pas d'éloges.

Voilà ce qui fascine Proudhon, ce découpage du temps qu'il pense tout droit sorti du génie social, intuitif et spontané. « On ne saurait dire ce qui fit imaginer la division du temps par semaines, note-t-il. Elle naquit sans doute de ce génie spontané, sorte de vision magnétique, qui découvrit les premiers arts, développa le langage, inventa l'écriture, créa des systèmes de religion et de philosophie : faculté merveilleuse dont les procédés se dérobaient à l'analyse, et que la réflexion, autre faculté rivale et progressive, affaiblit graduellement sans pouvoir jamais la faire disparaître »¹.

La raison ne se porte jamais aussi bien que puisant dans le mystère et l'inconnu, à défaut de s'adosser aux révolutions lunaires la périodicité hebdomadaire alors miraculeuse, n'en est que plus parfaite. Mais ce n'est pas tant l'inexplicable qui plaît à Proudhon mais la faculté qu'a la société à s'organiser elle-même, dans l'inconscient collectif ; s'organiser ou plutôt composer avec elle-même, faire de ses éléments épars les rouages complexes et conscients d'un ensemble libre.

C'est que Proudhon aime la composition, il n'écrit d'ailleurs pas de chapitre sur le travail dans sa somme relative aux antinomies économiques, mais sur sa division. Il cherche la bonne équation, ni trop ni trop peu de répartition des tâches ; elles doivent en effet être assumées et remplies par les travailleurs, pris individuellement, car chaque ouvrier pour être complet doit être la composition de plusieurs. En 1846 Proudhon a gardé l'esprit sériel qu'il avait exposé dans *La création de l'ordre* et que l'on trouvait déjà dans *La célébration du dimanche*. Proudhon aime la composition, et ce tout au long de son œuvre ; s'il abandonne la série ainsi que la dialectique « hégélienne » c'est pour mieux affirmer non la complétude ou la synthèse, mais la variabilité infinie de la relation, du rapport ; c'est pour exprimer, mieux que ne le faisaient les systèmes clos synthétiques ou sériels, la complémentarité et l'antinomie.

¹ *De la célébration du dimanche*, préface, p.33

Aussi dans *La célébration du dimanche* Proudhon nous parle bien du travail, mais accolé à son contraire dans une proportion indiscutable bien que mystérieuse. Le modèle proudhonien est bien celui-là : le face à face inégal mais équilibré, équilibré parce qu'inégal comme un couple marié qui se débat dans les différences (l'homme et la femme ne sont pas fait pour faire société¹) et qui trouve part la même son point d'inertie, facteur, organe, de Justice.

Et voici les deux pôles de sa pensée : l'atelier et le foyer, non pas l'un à côté de l'autre mais bien l'un d'un côté et l'autre, de l'autre. Or, entre l'atelier et le foyer, qu'y-a-t-il ? Entre le pôle associatif et familial que peut-il bien nous manquer sinon la société elle-même ? Proudhon a toujours affirmé l'étanchéité de la cellule familiale, manière de protéger la sphère privée de l'envahissement de l'Etat (la société), au point de rétablir la propriété en lieu et place de la simple possession. Il a refusé le modèle familial sur lequel on bâtirait la société rejetant du même coup la fraternité. La famille dans l'optique proudhonienne semble donc être un domaine privé de relation avec un extérieur aléatoire et intéressé :

« Le mariage diffère de la société civile et commerciale, essentiellement résoluble, et dont l'objet est le gain »².

La différence ne suffit point à faire scission, et pourtant, la femme, « reine du foyer » est priée de rester chez elle. Aussi Proudhon ne pense pas la famille dans la société il la pense à côté, sans quoi il y aurait aussi une continuité fraternelle de la sphère familiale à la sphère sociale, soit l'acceptation de la société comme une grande famille (modèle communiste), ou bien sa conception comme archétype hiérarchisant (modèle monarchique). Le cloisonnement familial est tel que la femme, n'a pas même de rôle social, il préfère la voir dans les fers que libérée.

¹ « Entre la femme et l'homme il peut exister amour, passion, lien d'habitude et tout ce qu'on voudra, il n'y a pas véritablement société. » *Qu'est-ce que la propriété ?*, p.314

² *De la pornocratie*, p.233

S'agissant de l'atelier, les perspectives semblent plus ouvertes, notamment grâce au lien clairement établi avec le milieu éducatif. L'atelier en outre est lieu d'échange plus qu'aucun autre : échange entre les travailleurs, échange entre les entreprises. Le *Projet d'exposition perpétuelle* témoigne de cette centralisation de l'échange où tous les métiers seraient représentés. De l'exposition napoléonienne au Palais de l'industrie où les savoir-faire sont montrés dans leur excellence, Proudhon souhaite y développer son système de banque d'échange ; favorisant la concurrence sur un terrain d'égalité et de transparence, il met en présence les productions et les connaissances dans un même lieu de rassemblement, ainsi l'exposition perpétuelle favorise-t-elle la transmission du savoir. L'idée d'un forum des travailleurs n'est pas une idée qui date de 1855, elle est présente dès 1838. Nous changeons de décor cela dit, de l'exposition universelle nous passons à la fête villageoise ou citadine mais le propos est parent du projet de 1855. Voici ce qu'écrit Proudhon : « Les cérémonies de la synagogue terminées, les pères et les anciens se réunissaient aux portes de la ville, là ils s'entretenaient des travaux, de l'ouverture de la moisson et des vendanges, de l'approche des tondailles, des meilleures méthodes pour exploiter les terres et élever les troupeaux. »¹

Il y a parenté en ceci : c'est hors des murs de l'atelier que s'opère la transmission, aux portes du brouhaha citadin, loin en somme de l'activité cupide du commerce, loin des rouages mécaniques d'une économie anarchique. En cela, l'exposition universelle donne à penser la *démopédie* de même que le repos dominical. Dans les deux cas un espace s'ouvre dont Proudhon a l'intuition, un lieu des mi-chemins, entre fête et labeur, entre famille et société. Un lieu de séduction, féminin donc, esthétique (« du grec *aïsthêsis*, féminin, qui veut dire sensibilité ou sentiment »²), qui fait du dimanche « le jour de triomphe des filles et des mères ». C'est ainsi précise-t-il, que l'« on voyait les jeunes filles chanter et former des chœurs de danse, où elles déployaient toute la grâce de leurs

¹ *De la célébration du dimanche*, p.43

² *Du principe de l'art et de sa destination sociale*, p.18

mouvements et le goût de leurs parures. Des inclinations se formaient et amenaient d'heureux mariages »¹.

C'était un lieu d'apprentissage aussi : « les pères et les anciens se réunissaient aux portes de la ville, là ils s'entretenaient des travaux, de l'ouverture de la moisson et des vendanges, de l'approche des tondailles, des meilleures méthodes pour exploiter les terres et élever les troupeaux »². Or ce dualisme créatif et générateur, est théorisé dans *Du principe de l'art et de sa destination sociale*. La dyade de l'art est ce jeu entre science et conscience, l'*esthésie* se place dans cette combinaison, dans l'interaction de l'idéal et de l'idée. Et qu'on ne s'y trompe point, quelles que soient les barrières que Proudhon tente de mettre entre l'idéalisation et la forme voluptueuse, l'amour mis à la porte rentre par la fenêtre et la séduction, qu'on ne saurait voir, parle alors dans la marge silencieuse : « Il faut se taire, prévient-il, n'en parler que par échappées, et se montrer prudent et sobre aussi bien dans l'idéal que dans la passion. »³

Or Proudhon relie l'esthésie à la sexualité, une esthésie réévaluée à l'aune de son moralisme, aussi la volupté à l'œuvre sur les cimaises rejoint les rangs de la dénonciation, ou plutôt de la conscience diagnostique. Car c'est en tant qu'il est reflet d'un état de la société à un moment que l'art joue ce rôle de prise de conscience, qui appelle en creux la thérapie ; nous ne sommes pas loin d'une médecine de l'esthétique. Mais il est remarquable que dans le texte posthume s'inscrit aussi un idéal de communion. Alors que la conception contemporaine de la fréquentation des musées reste celle d'une jouissance individualiste et silencieuse, proche du recueillement religieux, Proudhon fait le vœu de briser le carcan muséal. Il ne goûte pas plus les Salons que les musées et souhaite voir de l'art *in situ*.

¹ *Ibid.*, p.50

² *Ibid.*, p.44

³ *Ibid.*, p.159, note

L'exemple le plus frappant pour étayer cette idée se trouve dans son expérience personnelle, une expérience « musicale ». Le cadre : la prison ; la situation : un chant de prisonnier qui par-delà les murs résonne dans son unité revendicatrice. « Le concert est la mort de la musique » a-t-il écrit, car le concert ne fait pas société, il favorise l'écoute individuelle ; le chant communautaire au contraire brise le cadre de l'égoïsme, même l'univers carcéral n'y résiste pas. « Une seule voix disait la strophe, et les quatre-vingts prisonniers reprenaient le refrain, que répétaient ensuite les cinq cents *malheureux* détenus dans l'autre quartier de la prison. Plus tard, ces chants furent interdits, et ce fut pour les prisonniers une véritable aggravation de peine. C'était de la musique *réelle*, réaliste, appliquée, de l'art *en situation*, comme les chants à l'église, les fanfares à la parade, et aucune musique ne me plaît davantage. »¹

Curieusement, la prison fut aussi le lieu d'un autre fait marquant : Proudhon s'est marié à Sainte-Pélagie, sa femme élit domicile juste en face de la cellule du proscrit. Isolé, il peut méditer sur ce qui lie un homme à ses semblables : la liberté de s'exprimer ensemble, le rêve d'un foyer : « Le but de l'art est de nous apprendre à mêler l'agréable à l'utile dans toutes les choses de notre existence : d'augmenter ainsi pour nous la commodité des objets, et par là d'ajouter à notre propre dignité.

La première chose qu'il nous importe de soigner est l'*habitation*. »²

En prison Proudhon travaillait, beaucoup, mais c'est aussi un lieu du repos forcé, ce ne peut être un hasard s'il y a pensé la communion artistique, hymne à la liberté et à la société, et s'il y a réalisé ce qu'il nommera la « religion de l'humanité », le mariage.

On est loin de l'art des Salons, et des agenouillements devant l'autel, on est dans le vivant de l'art et de la réalisation de soi.

¹ *Ibid.*, p.201

² *Ibid.*, p.212



PROUDHON ET SES ENFANTS - Gustave Courbet 1865

2. COURBET ILLUSTRATEUR

Contre la sacralisation idolâtrique donc, il s'efforce de rendre hommage à Courbet en le présentant comme le premier chaînon d'une nouvelle école. L'art doit dire le monde en mouvement : représenter le travail ; et le monde se régénérant : représenter l'amour. A terme c'est l'homme qui prend conscience des inégalités sociales et de la dégradation des mœurs, ouvrant les perspectives d'une nouvelle dynamique énergétique. Dans ce face à face avec lui-même que permet le *medium* artistique, voici que l'homme conquiert un nouveau visage¹, et que les merveilles décrites par Fourier peuvent se réaliser².

Etrange conclusion, puisque c'est ainsi que ce termine le livre proudhonien sur l'art, quand on sait que Proudhon a combattu les utopies et qu'il s'est toujours tenu à l'écart du romantisme ; étrange quand on sait que la science était son but et l'algèbre un algèbre méthodique. Mais il y a le Proudhon des calculs, et le métaphysicien, celui qui scrute l'insondable des sentiments amoureux, le « je ne sais quoi » esthétique, et le mirage de la conscience collective. C'est celui-ci qui nous intéresse alors, c'est ici que le travailleur se repose, échange, grandit en talent et en force : se régénérant. La composition du travail et du repos telle est bien la clé de l'édifice social selon Proudhon en ce qu'il y a dans ce rapport la germination créatrice du travail même. Car si le principe du travail est égoïste, à savoir subvenir aux besoins de la famille³, la mise en place d'un lieu de repos qui est un lieu d'échange, fait fonctionner la force collective bien au-delà des attentes intéressées des travailleurs. Place est faite alors au monument publique ; dans la société proudhonienne on visite *i-e* on régénère : « Les monuments d'utilité publique étant d'usage essentiellement commun, et par conséquent gratuit, la société se couvre de ses avances par les avantages politiques et moraux qui résultent de ces grands

¹ *Ibid.*, p.87

² *Ibid.*, p.225

³ « L'homme est en lutte pour sa subsistance avec la nature, et pour l'avenir de ses enfants avec la société tout entière. » *Contradictions économiques* III, p.28

ouvrages, et qui, donnent un gage de sécurité au travail et un idéal aux esprits, impriment un nouvel essor à l'industrie et aux arts. »¹ Le monument est un lieu du dimanche, plus, un lieu de célébration, de rencontre et d'admiration soit, toujours chez notre auteur, expression puis canalisation d'une énergie. La force, naît d'un besoin collectif² et y retourne ainsi qu'un miroir diagnostique. De même que l'on guérit les maladies par un recours à la force qui soigne parce qu'elle équilibre³, le monument ou l'œuvre d'art se dresse comme signal de ralliement et de prise de conscience.

Le repos est en tous points l'instant régénérateur, le moment de mettre les forces en présence d'elle-même autant que le repos est un retour à soi. L'œuvre d'art y concourt au « musée » mais la société n'attend pas l'artiste pour mettre en branle une dynamique sociale constructive de reconnaissance où le lien opère entre « pères et anciens », « mères et filles ».

L'esthétique pointe toujours dans ce faire société, en marge de l'activité laborieuse : « quelle femme, au jour du dimanche, ne donne à son ménage un certain air de fête et même de luxe, et ne reçoit plus volontiers et d'une humeur plus caressante les amis de son époux ? »⁴ Rappelons que la forme d'expression primaire de l'esthésie est l'apprêt de soi, avant de peindre, l'homme cherche à se

¹ *Contradictions économiques*, I, p.95

² On citera comme exemple : « Le gothique est né, comme l'hellénique, d'un besoin des âmes ; il a été le produit d'une force de collectivité sociale. » *Du principe de l'art et de sa destination sociale*, p.48

³ « Les maladies ne se guérissent point, comme l'on croit, par une action directe, curative ou créatrice des remèdes, - nous disait un médecin de nos amis ; - les médicaments, quels qu'ils soient, comme les opérations de la chirurgie, ne servent qu'à mettre les forces organiques EN PRESENCE d'elles-mêmes, et, cette mise en présence effectuée, la nature se guérit toute seule. » *Projet d'une exposition perpétuelle*, p.342

⁴ *De la célébration du dimanche*, p.50

plaire et à plaire. Et l'exemple archétypique invoqué c'est Adam et Eve¹, en quoi l'on retrouve, le lien évoqué plus haut entre l'esthésie et la génération, mieux, c'est la relation à la corporéité qui est affirmée. L'idéal n'est pas évacué pour autant, il s'appuie sur le magnétisme des corps.

L'idéal ne s'éloigne pas et Fourier se rapproche, certes, mais avant tout c'est le goût de la combinaison féconde qui intéresse Proudhon, l'échange concomitant, et ce goût-là sans doute l'a-t-il contracté en lisant Fourier. Et le travail alors, quel lien ? Ceci que Proudhon souhaite que tout travailleur devienne artiste, ou bien, la formulation serait meilleure si l'on disait que le travail et l'art sont, d'essence, corrélatifs. En tout cas le vœu de Proudhon le voici, il est aussi clair que fondamental : « L'art, c'est-à-dire la recherche du beau, la perfection du vrai, dans sa personne, dans sa femme et ses enfants, dans ses idées, ses discours, ses actions, ses produits : telle est la dernière évolution du travailleur, la phase destinée à fermer glorieusement le cercle de la nature. *L'Esthétique*, et au-dessus de l'esthétique, la *Morale*, voilà la clef de voûte de l'édifice économique. »²

Ceux qui considèrent Proudhon comme un philosophe travailliste ont-ils noté cette structure économique-sociale ? Trop peu, et pour cause, les discours « conservateurs » sur le mariage et la famille déplaisent aux partisans de l'association ouvrière... mais Proudhon, pour peu qu'il ait mis la famille d'un côté et le travail de l'autre, ne les a pourtant pas séparés. Comment les relier ? Par l'art justement et par le repos ; au détour du lieu cohésif, aux portes de la ville, au sortir de l'atelier, là où l'on ne fabrique plus mais où l'on crée, où l'on transmet, où un équilibre se joue, à nouveau. Car enfin si le travail peut réguler les mœurs, à son tour le repos les organise, à l'invite du génie de la division hebdomadaire, et si Proudhon encourage le travail en quantité, se prononçant contre la réduction du temps de travail, c'est pour décourager l'oisiveté concupiscente. En somme, le

¹ « Lorsque le premier homme, tendant les bras à Eve, la proclama la plus belle des créatures, il n'embrassa pas un fantôme, mais la beauté en chair et en os. » *Du principe de l'art et de sa destination sociale*, p. 20

² *Contradiction économiques*, III, p.124

travail divisé en lui-même et combiné au repos, offre le canevas d'un ordre d'où la génération sociale peut émerger. En dehors du travail et de la rationalité économique qui l'assujettit, Proudhon envisage donc bel et bien un lieu communal et mutuel, en marge.

Le lien doit être clairement établi entre l'art, l'amour et le travail, le triade ouvrant la possibilité d'un ordre. Et celui-ci sera l'ordre juste, car il respecte l'inspiration collective, protège le domaine privé et, essentiellement, construit le pont communicatif qui va de l'un à l'autre. Le jour férié, le dimanche, rythmant la vie laborieuse des hommes est le moment où la vie proprement sociale trouve le point d'orgue de son organisation ; elle émerge des divisions, des cloisonnements, des déchirements égoïstes et des luttes pour la survie. Le repos dominical somme toute, est le pont jeté vers la fraternité ; celle sociale, qui trouve son illustration dans la fête ; celle des œuvres qui se transmet et s'expose. « Il faut, dit Proudhon que la terre devienne, par la culture, comme un immense jardin, et le travail, par son organisation, un vaste concert »¹. Et il rêve à ce propos d'un temps où ces hommes de la terre seront à même d'entendre le propos de Courbet et de l'école critique.

a) La fileuse endormie

Mais voyons comment lui, Proudhon, comprend le signe esthétique de Courbet. Du premier mémoire projetons-nous donc au-devant d'un de ses derniers écrits. Nous y retrouvons le repos, la fileuse est endormie, et, ainsi qu'Heidegger augurera la dureté du labour paysan en regardant les *souliers* de Van Gogh, Proudhon lit en contemplant le corps reposé l'harassante activité : « Tous les jours elle se lève de grand matin ; elle se couche la dernière ; ses fonctions sont multipliées, son action incessante pénible. »²

¹ *Du principe de l'art et de sa destination sociale*, p.203

² *Ibid.*, p.130-131



LA FILEUSE ENDORMIE - Gustave Courbet 1853

Proudhon est fasciné, encore, par ce paradoxe du repos où sourd l'énergie décuplé dans les champs. Le travail travaille encore le corps assoupi, et, qui ne comprend que l'énergie file du travail à l'amour pour servir d'« avertissement esthétique » dans l'œuvre d'art, ne peut saisir la teneur du lien social proudhonien qui résonne et se structure dans ces trois sphères : l'atelier, le foyer, l'art. Aussi sommes-nous à même de comprendre comment la vie peut-elle être à la fois « puissante et calme », puisque telle est l'énergie raisonnée, ou plutôt arraisonnée à un organisme social qui laisse la liberté s'exprimer et la justice respirer. Il s'agit là encore d'un juste équilibre mais un équilibre fragile, l'énergie peut dévier, se dégrader ou se perdre, mais la toile avertie : la luxure ou la paresse ne sont jamais loin : « sortez-la de son village, de son foyer champêtre : l'idée de la fileuse succombant au sommeil ne sera plus qu'une image de la paresse domestique ; par conséquent [...] une provocation à la luxure »¹. On retrouve d'ailleurs cette même méfiance à l'égard de l'enivrement citadin lorsque Proudhon évoque la vie dominicale : « Le dimanche, dans les villes, n'est guère qu'un jour de fériation sans motif et sans but, une occasion de parade pour les enfants et les femmes, de consommation pour les restaurateurs et marchands de vins, de fainéantise dégradante, et de surcroît de débauche. »²

Entre la paresse et la luxure, il y a le travail et le mariage, deux pôles où l'énergie est propice à l'équilibre, où le principe de division œuvre au juste rapport qui décuple la liberté. En effet « dans cette existence à deux, les puissances de l'esprit, de la conscience et du corps acquièrent, par leur séparation même, plus d'énergie : c'est une première application faite pour la nature même du grand principe de la division du travail »³.

Décuplement d'un côté, apparaît de l'autre la contention de « la volupté [qui] est subalternisée par le travail, par la présence des enfants et les perspectives

¹ *Ibidem*

² *De la célébration du dimanche*, p.46

³ *De la pornocratie*, p.356

de l'avenir »¹. Mais ce n'est ni dans l'un ni dans l'autre des domaines que se fonde la société, c'est dans l'entre-deux, dans un lieu marginal, celui du repos, de la retraite, qui conditionne le monde domestique et industriel par cela même qu'il donne une cohérence à la société, et une cohésion entre le privé et le public.

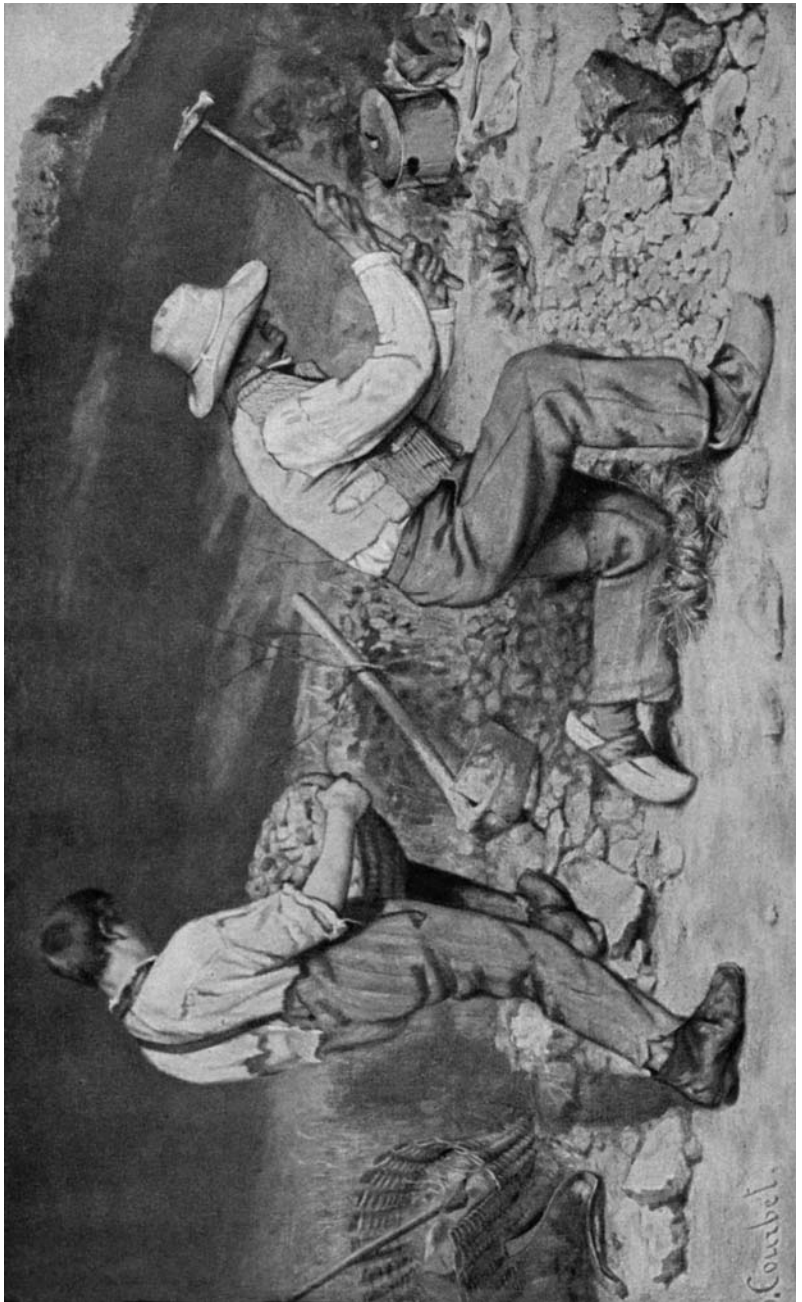
Mais le centre demeure bel et bien le travail : il est ce par quoi l'association et le progrès se mettent en marche. Il est le moteur principal de la société, non seulement économique mais politique, dans l'optique anarchisante c'est bien le travailleur qui gouverne ; il n'est donc pas seulement un pôle social, mais un pivot, le pivot de la dynamique associative. Et quand bien même l'on construit selon les vœux de Proudhon une entité conjugale hermétique et indissoluble dans la société, il reste que l'époux² doit quitter le foyer pour l'atelier, afin d'entretenir celui-ci et il lui est donné de se *familiariser* avec le principe associatif à la fois au travail, que lors du repos qui s'ensuit.

b) Les casseurs de pierre

L'on comprend pourquoi Proudhon, pourtant homme du progrès, apprécie guère l'arrivée des machines dans l'industrie ; puisque l'intelligence est dans le faire, la mécanisation qu'elle soit celle de l'esprit (lors d'une activité répétitive), ou du travail (du remplacement du travailleur par la machine) la mécanisation ne peut être acceptée si au lieu de soulager les bras de la pénibilité, elle leur ôte l'intelligence. C'est le paradoxe de la société industrielle qui invente « des machines merveilleuses pour labourer, semer, faucher, moissonner, battre le grain, moudre, pétrir, filer, tisser, coudre, imprimer, fabriquer des clous, du papier, des épingles, des cartes ; exécuter enfin toutes sortes de travaux, souvent fort compliquées et délicats, et qui est incapable d'affranchir l'homme des travaux les plus grossiers, les plus pénibles, les plus répugnants, apanage éternel de la

¹ *De la pornocratie*, p.360

² Et ceci alors même que « le père de famille est plus âpre au gain, plus impitoyable, plus insouciant que le célibataire », *Système des contradictions économiques*, III, p.28



***LES CASSEURS DE PIERRES* - Gustave Courbet 1849**

misère »¹. Voilà ce que la vue des *Casseurs de pierre* inspire à Proudhon, une réflexion sur les machines, une pensée contre la machine dont il déplore en outre que nous en devenions les esclaves. De *La fileuse endormie* Proudhon nous livre cette conclusion que le sommeil a raison, des *Casseurs de pierre* que les machines ont tort. C'est pourtant dans les deux cas une vision du travail qui est mise en jeu mais si la fileuse se régénère alors qu'elle s'assoupit, le jeune homme des *Casseurs*, consume sa vie sans conquérir le moindre repos.

« Voilà bien l'homme mécanique ou mécanisé dans la désolation que lui doit notre civilisation splendide et notre incomparable industrie »², cet homme là, reste au « bord du chemin », le progrès ne peut rien pour lui, son énergie casse en s'épuisant, en pure perte. Quel contraste que la fileuse endormie, qui, loin de l'industrie, reposant dans la tradition d'un foyer bien tenu et de travaux séculaires, ne laisse pas de tisser. Proudhon aurait pu opposer les deux tableaux sous l'angle de l'inégalité sociale, avec d'un côté les esclaves miséreux de la pierre, de l'autre la paysanne confortablement installée dans l'oisiveté. D'un côté les exclus que l'on laisse au bord de la route, de l'autre ceux qui peuvent jouir de leur maison. Mais c'est bien autre chose que Proudhon voit, il voit le travail juste, celui qui dans le repos tisse le lien, et le travail qui abandonne ses âmes sur la route déserte où l'habit au contraire « se découd », « la grande route toute nue, avec son désert et sa monotonie [...] c'est là qu'habitent le travail sans distraction, la pauvreté sans fêtes et la tristesse désolée. »³ Le chemin des *Casseurs* ne mène nulle part, ils restent sur le talus, machines-humaines que la route du progrès a abandonné.

¹ *Du principe de l'art et de sa destination sociale*, p. 148

² *Ibid.*, p.149

³ *Ibid.*, p.150

c) Les demoiselles de la Seine

Il est un tableau cela dit que Proudhon oppose aux *Casseurs de pierre*, mieux, « l'un des deux tableaux explique l'autre, le complète et le justifie »¹, il s'agit des *Demoiselles de la Seine*. Voici une nouvelle représentation du repos, une nouvelle représentation féminine mais cette fois très différente. Nous n'avons plus une épouse prudemment vêtue qui s'assouplit, mais deux « demoiselles » qui languissent au bord de l'eau. L'une d'elle nous regarde et semble nous inviter à la rejoindre. Regardez ses mains, elles rappellent celles de la fileuse, mais elles sont vides, elles ne tiennent rien alors que la paysanne laisse filer sa laine entre ses doigts.

De ce repos-là, honteusement bourgeois, Proudhon ne veut pas, et rappelle en contre-pieds le misérable esclavage des casseurs. Pointe encore l'énergie gâchée et l'énergie déviée, la teneur du propos réfère à la volupté dans un singulier contraste : du jeune prolétaire Proudhon note que « broyé dans sa puberté, il ne vivra pas. », de la jeune Léila « vous voudriez, au prix de tout votre sang, éteindre l'incendie qui la consume. »²

Finalement la juste représentation du travail, est celle qui dépeint le repos domestique, où l'énergie est encadrée par les murs du foyer ; où le juste travail est celui qui permet de jouir de la vie domestique, où l'insouciant sommeil demeure fécond.

Reste que nous retrouvons notre problématique de départ : l'atelier et le foyer comme les deux pôles de la pensée de Proudhon, avec, comme rapport, la volupté, et l'art comme expression. Face à face donc le casseur laissé au bord de la route, et la baigneuse, oisive, qui voit couler l'eau de la rivière en contrebas. L'élément liquide, indique la perte de l'énergie, son dévoiement dans un

¹ *Ibid.*, p.153

² *Ibidem*



LES DEMOISELLES DE LA SEINE - Gustave Courbet 1856

écoulement ininterrompu et improductif ; la route de rocaïlle ne mène nulle part elle aussi, trop dure, trop figée, elle symbolisme l'immobilisme et l'exclusion. Cette route-là est l'antithèse de la relation, elle isole dans la misère et l'assèchement, le fourvoïement est le même au bord de la Seine, l'opulence et le farniente font de l'amour un outil de dégénérescence. Reste alors les quatre murs du foyer (que l'on peut opposer comme on l'a vu au dédale citadin), ouvert à la rêverie, au repos bien mérité, à l'amour enfin, puisque « comme matière d'art, [l'amour] est la grande, la sérieuse, j'ai presque dit l'unique affaire de l'humanité »¹. Mais c'est de cet amour-là dont il s'agit, celui qui féconde la famille, œuvre esthétiquement au « perfectionnement de l'espèce ». Celui qui ordonne afin que chaque homme au travail puisse devenir artiste, afin que chaque femme puisse préparer et entretenir le lien social, prélude d'une égalité qui seule « peut faire reflourir cette antique et mystérieuse fériation du 7eme jour »².

La pensée proudhonienne du travail ne peut être entièrement appréhendée sans l'ensemble de ses rapports sociologiques, au premier plan desquels figure l'amour conjugal. Et l'on ne pensera l'un et l'autre convenablement, sans leur lien dynamique avec le domaine artistique. On ne peut donc, examiner fondamentalement la conception du travail chez Proudhon sans avoir à l'esprit sa conception du repos.

Sébastien Pasteur

Doctorant, Université de Franche-Comté

¹ *Système des contradictions économiques*, III, p.126

² *Qu'est-ce que la propriété ?*, préface, p.121

Table des matières

Proudhon, une philosophie du travail

Georges Navet, Présentation générale.....	p. 3
Olivier CHAIBI, La question du travail en 1848.....	p. 9
Michel HERLAND, Proudhon, une morale du travail.	p. 25
Nathalie BRÉMAND, Proudhon et le travail des enfants.	p. 51
Pierre ANSART, Liberté et travail sont-ils compatibles ?	p. 69
Samuel HAYAT, Déconnecter les revenus de l'emploi : une nouvelle "philosophie" du travail ?	p. 83
Robert CHENAVER, La question du travail aujourd'hui.	p. 97
Éric LECERF, Proudhon, science ou métaphysique du travail ?	p. 115
Sébastien PASTEUR, Des liens à opérer entre le travail, le mariage et le repos. Courbet illustrateur de Proudhon.	p. 145

Achevé d'imprimer sur les presses
de l'imprimerie La Botellerie,
à Vauchrétyen (Maine-et-Loire)
en novembre 2008.

Dépôt légal : 3^e trimestre 2008.