

## État

Il existe dans l'œuvre de Proudhon des affirmations contradictoires sur le rôle de l'État. Ces différences ne sont pas le fait d'incohérences de sa part, mais d'une profonde évolution de ses vues, le conduisant d'une position radicalement anarchiste dans ses premiers écrits, déniait toute légitimité à l'État, à une position nettement plus nuancée, à partir de la *Justice*. Dans les écrits tardifs, il en viendra même à accorder à l'État des compétences restreintes.

Rétrospectivement en 1862, Proudhon associe sa période anarchiste à une étape révolue de sa pensée et la rattache à ce qu'il nomme sa période critique : « De 1839 à 1852, j'ai eu ce qu'on appelle ma période de critique [...], je me dispose à commencer bientôt une nouvelle période que j'appellerai, si vous voulez, ma période positive ou de construction », (*Cor.*, VI, 285-286). La seconde période, est celle au cours de laquelle il élabore son système politique, le fédéralisme. Ce changement d'orientation est la traduction sur le plan politique de deux modifications théoriques majeures intervenues dans sa pensée, touchant respectivement au statut de l'antinomie et au statut du droit.

La période anarchiste et la négation de l'État

À l'époque que Proudhon qualifiera par la suite de "critique", il affiche clairement une profession de foi anarchiste. Ces convictions politiques, déjà présentes dans les premiers textes, trouvent leur plus claire formulation dans les écrits de l'époque révolutionnaire. Proudhon est en effet amené à clarifier sa position par rapport à ses adversaires et c'est précisément cette mise au point qui le conduit à une aporie et à rectifier ses positions politiques. Dans *Polémique contre Louis Blanc et Pierre Leroux*, un opuscule qui reprend un texte déjà paru en 1849 dans la *Voix du Peuple*, le journal que Proudhon avait fondé au lendemain de la Révolution, il réaffirme ses convictions anarchistes : « Nous nions le gouvernement et l'État parce que nous affirmons, ce à quoi les fondateurs d'États n'ont jamais cru, la personnalité et l'autonomie des masses [...]. Nous affirmons, enfin, que cette *anarchie*, qui exprime, comme on le voit maintenant, le plus haut degré de liberté et d'ordre auquel l'humanité puisse parvenir, est la véritable formule de la République, le but auquel nous pousse la Révolution de Février » (*Polémique contre Louis Blanc et Pierre Leroux*, publié à la suite d'*Idée gén.* 369). Il ressort de ce texte que, loin de remettre en cause le principe de la Révolution, Proudhon le récupère et le réinterprète à sa façon ; il se situe dans une perspective de dépassement de la Révolution de 1789 ; sa démarche se comprend avant tout comme une tentative de déconstruction du modèle politique jacobin, revendiquant un État centralisateur fort dont les socialistes sont les héritiers, modèle qui se serait abusivement imposé au détriment d'autres solutions : « Louis Blanc et Pierre Leroux soutiennent qu'après la Révolution économique, il faut continuer l'État [...]. Ils maintiennent, en l'agrandissant encore, l'État, le pouvoir, l'autorité » (*ibid.*, 365).

Ce texte est primordial pour appréhender la position de Proudhon dans les années post-révolutionnaires. Proudhon lui-même le jugeait important puisqu'il le fait publier encore une troisième fois en 1850 sous le titre d'*Actes de la Révolution : Louis Blanc et Pierre Leroux*. Il y affirme la thèse que liberté et pouvoir sont incompatibles et que l'instauration d'un système de la liberté n'est possible qu'avec la disparition de l'État. En effet, toutes les constitutions politiques iraient à l'encontre de la notion de liberté. Comme Proudhon le souligne, au lieu de sauvegarder la liberté individuelle, l'État imposerait d'en haut un système et jouerait ainsi un rôle répressif. « L'État est la constitution extérieure de la puissance sociale. Par cette constitution extérieure de sa puissance et souveraineté, le peuple ne se gouverne pas lui-même : c'est, tantôt un individu, tantôt plusieurs, qui, à titre électif ou héréditaire, sont chargés de le gouverner, de gérer ses affaires » (*ibid.*, 365). Dans les œuvres de jeunesse, l'accent est mis sur le fait que « la liberté se suffit à elle-même et n'a pas besoin d'État », bien plus, que l'État est une "contradiction" puisqu'il "prétend faire de la liberté [sa] création", alors que c'est lui « qui doit être une création de la liberté », Proudhon ajoute : « En effet, si l'État s'impose à ma volonté, l'État est maître ; je ne suis pas libre » (*ibid.*, 379).

L'objectif de Proudhon a toujours été de trouver une forme de gouvernement qui réponde au mieux aux critères de justice et de liberté. Ce projet clairement défini entre autres dans les *Confessions* apparaît également dans plusieurs écrits antérieurs à la *Justice* : « Le problème n'est pas de savoir comment nous serons le mieux gouvernés, mais comment nous serons le plus libres » (*Confessions*, 62). Le même projet réapparaît dans *Idée générale de la Révolution* : « Trouver une forme de transaction qui, ramenant à l'unité la divergence des intérêts, identifiant le bien particulier et le bien général, effaçant l'inégalité de nature par celle de l'éducation, résolve toutes les contradictions politiques et économiques ; où chaque individu soit également et synonymement producteur et consommateur, citoyen et prince, administrateur et administré ; où sa liberté augmente toujours, sans qu'il ait besoin d'en aliéner jamais rien » (*Idée gén.* 203).

Dans un système dialectique aux contours encore flous, comme c'est le cas encore après la Révolution, l'anarchie qui serait par excellence la forme politique préservant la liberté, est conçue comme la synthèse des deux autres formes de société que seraient la communauté et la propriété : « Cette troisième forme de société, synthèse de la communauté et de la propriété, nous la nommerons LIBERTÉ. [...] La liberté est anarchie » (*Prem. Mém.*, 343).

Cependant, au terme de sa critique de l'État, Proudhon se trouve face à la difficulté de prouver que la liberté à elle seule peut constituer un principe politique. D'autre part Proudhon va s'apercevoir que l'anarchisme s'intègre mal dans son schéma dialectique. Il se rend désormais compte que persister dans cette voie condamnerait son modèle politique à n'être qu'une utopie. Pour comprendre la correction que Proudhon apporte à sa pensée dans les années 1855-58, il convient de rappeler brièvement les éléments de sa dialectique déterminants pour la compréhension de sa conception de l'État.

Le passage de l'anarchisme au fédéralisme

La question de la résolution de l'antinomie

Le fondement de la théorie dialectique élaborée par Proudhon repose sur une loi qu'il considère comme universelle, la loi de l'antinomie, qui gouvernerait la nature, la pensée et la société. Ce serait de l'"opposition inhérente à tous les éléments" (*Cor.*, VII, 117) composant le monde que "résulte la vie et le mouvement dans l'univers" (*Théorie de la propriété*, Paris, Lacroix, 1866, p.213). La principale difficulté réside dans la résolution des éléments en opposition. Vers 1845-1846, Proudhon, qui ne parle pas allemand, s'initie aux thèses hégéliennes par le biais des réfugiés allemands, ce qui se note dans la solution qu'il adopte pour la résolution de l'antinomie. À cette époque, il estime que la structure thèse-antithèse-synthèse peut adéquatement traduire sa "loi universelle". Dans *Idée générale de la révolution*, Proudhon spécifiant les principes sur lesquels il a fondé l'anarchisme, mentionne en particulier la thèse de la perfectibilité de l'homme et la cessation de l'antagonisme : « Cette organisation [l'anarchisme], aussi essentielle à la société, que l'autre [l'appareil gouvernemental] lui est étrangère, a pour principes : 1. La perfectibilité indéfinie de l'individu et de l'espèce [...]. 5. La cessation de l'antagonisme » (*Idée gén.*, 300). Mais vers 1855, s'apercevant que sa théorie dialectique comporte des contradictions, il abandonne définitivement le terme de "synthèse", qui impliquerait selon la façon dont il comprend la synthèse hégélienne la suppression de l'antagonisme. Le tournant est affirmé dès *La guerre et la paix*. En effet, si, comme il l'affirme dans sa dialectique, l'antagonisme est "principe de vie", la suppression de l'antagonisme signifierait la mort, Proudhon se voit contraint d'admettre que : « la fin de l'antagonisme, [...] voudrait dire [...] la fin du monde » (*G. P.*, 486). Il prend conscience que ce schéma le condamnerait à s'orienter vers un modèle politique qui, bien que censé guider la praxis politique, demeure effectivement inatteignable et dont on ne peut qu'indéfiniment s'approcher. « Nous sommes nés perfectibles », écrit-il dans la *Justice*, « nous ne serons jamais parfaits : la perfection, l'immobilité, serait la mort » (*Justice*, 327-328), or en vertu de son essence d'être perfectible, l'homme ne saurait atteindre la perfection. La réalisation du modèle politique induit par sa première conception de la synthèse s'avère n'être en définitive qu'une utopie. Pour éviter d'être relégué au rang des utopistes, Proudhon se voit obligé d'amener un correctif au schéma vie - mort et d'élaborer un modèle qui lui permette de conserver la multiplicité dans l'unité. Dès lors, il n'est plus question de synthèse ou de suppression de l'un des termes de l'antagonisme, la dialectique repose sur la

notion d'équilibre. Selon Proudhon, à la différence de la nature, qui possède un mécanisme d'autorégulation la préservant du chaos, la société doit s'en remettre à l'homme pour échapper à la destruction qui la menace : « Toutes les forces qui constituent la société [...] se combattent et se détruisent si l'homme, par sa raison, ne trouve le moyen de les comprendre, de les gouverner et de les tenir en équilibre » (*Cor.*, VII, 117). Un texte de la *Justice* semble confirmer ces difficultés théoriques auxquelles Proudhon se heurte et fortement atténuer les thèses anarchistes de suppression de l'État : « C'est un fait que je n'essaierai pas d'amoinrir, que la société, à en juger sur les apparences, ne peut se passer de gouvernement [...]. Sans gouvernement, la société tombe au-dessous de l'état sauvage : pour les personnes, point de liberté, de propriété, de sûreté ; pour les nations, point de richesse, point de moralité, point de progrès. Le gouvernement est à la fois le bouclier qui protège, l'épée qui venge, la balance qui détermine le droit, l'œil qui veille. Au moindre trouble, la société se contracte et se groupe autour de son chef ; la multitude n'attend que de lui son salut [...]. De telles paroles dans ma bouche ne sont pas suspectes, et vous pouvez prendre acte, pour l'avenir, de cette concession décisive. L'anarchie, d'après le témoignage constant de l'histoire, n'a pas plus d'emploi dans l'humanité que le désordre dans l'univers » (*ibid.*, II, 160).

Par les questions qu'il soulève, ce texte prend un intérêt tout particulier. Quel sens accorder aux paroles de Proudhon ? Faut-il les comprendre littéralement, comme l'aveu d'une légitimation de l'autorité politique (Karl Hahn, *Föderalismus, Die demokratische Alternative : eine Untersuchung zu P.-J. Proudhons sozial-republikan-föderativem Freiheitsbegriff*, Munich, Vögel, 1975, 161) ? Ou faut-il y déceler une dimension ironique, qui montrerait combien Proudhon est "conscient" du "rôle salvateur" que joue l'État dans l'esprit de ses contemporains ? (P. Ansart, *Proudhon, textes et débats*, Paris, Le livre de Poche, 1984, 127).

Rédigé juste avant les grands écrits sur le fédéralisme, ce passage de la *Justice* fait la transition entre les écrits anarchistes et fédéralistes. À la suite du passage cité, Proudhon ajoute, toujours à propos du gouvernement, que le "sage" [...] "s'en éloigne" (sc. du gouvernement) et que le "philosophe" le considère comme un "*Mal nécessaire*". Les métaphores du "sage" et du "philosophe" servent à exprimer de façon détournée l'opinion de Proudhon et révèlent peut-être un certain embarras. Il semble, en effet, que Proudhon en soit venu à admettre l'existence de l'État comme un "*Mal nécessaire*" (*Justice*, II, 161), puisque sans son intermédiaire, point d'ordre possible. Alors qu'auparavant "ordre" et "anarchie" allaient de pair, ils sont désormais dissociés et l'État devient le garant de l'ordre, du droit.

La question du tournant théorique qui prend place vers la fin des années 50 a été amplement étudiée par les critiques (Cf., entre autres, P. Ansart, *op. cit.*, 124-209 ; ou encore : P. Ansart, *La sociologie de Proudhon*, Paris. P.U.F., 1967. Cf. également Karl Hahn, *op. cit.*, 153-337 et Bernard Voyenne, *Le Fédéralisme de P.-J. Proudhon*, Paris, Presses d'Europe, 1973). Si Proudhon considère l'État comme "une concession", "un mal nécessaire" peut-on en inférer qu'il le considère, comme "une institution historique transitoire", appelée à disparaître une fois le système fédéraliste mis en place ? Pour saisir le rôle dévolu à l'État dans la solution fédéraliste, il convient de dégager l'articulation entre dialectique, droit et État.

L'évolution du statut du droit

Le tournant théorique affectant la dialectique a des répercussions sur toute la pensée de Proudhon, la dialectique étant la clé de l'interprétation de toute sa philosophie. De même que Proudhon n'a pas écrit de traité de dialectique, il n'a pas laissé de textes sur sa conception du droit. Le droit occupe pourtant une place centrale chez lui, son poids prenant au demeurant une influence croissante dans les années de maturité. Dans la *Justice* et *La guerre et la paix*, Proudhon considère le droit comme le principe régulateur de la société ; dans le *Principe fédératif* (267), il fait de tout son système une philosophie du droit, de la morale et de la liberté. Le développement d'une théorie du droit est donc étroitement lié à la mise en place de la dialectique.

Dans la phase finale de la théorie dialectique, la solution au problème social ne consiste plus à supprimer l'autorité, mais à trouver un moyen de la neutraliser en équilibrant la relation conflictuelle entre l'autorité et la liberté. C'est par l'intermédiaire du droit que cet équilibre dégagé de toute autorité s'accomplit : « Équilibrer deux forces, c'est les soumettre à une *loi*, qui, les tenant

en respect l'une par rapport à l'autre, les mette d'accord. Qui va nous fournir ce nouvel élément, supérieur à l'autorité et à la liberté ? Le contrat dont la teneur fait DROIT, et s'impose également aux deux puissances rivales » (*Principe féd.*, 325, ou encore : « Plus j'avance, plus je reste convaincu que toute la jurisprudence n'est que l'art de trouver l'équation des antinomies sociales », *Cor.*, VII,124).

Dans les années qui suivent la Révolution, c'est-à-dire durant sa période anarchiste, Proudhon s'attelle à la rédaction d'un ambitieux ouvrage, le *Cours d'économie*, composé d'une série de feuillets rédigés entre 1851 et 1855 et qui aurait dû révolutionner le monde de l'économie. Finalement ce texte dont la *Philosophie du progrès* constitue un chapitre ne verra jamais le jour, Proudhon, aux prises avec des difficultés d'ordre théorique, renoncera à le publier. Pierre Hauptmann en cite de larges extraits dans son livre, *La philosophie sociale de P.-J. Proudhon*, (Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 1980). Ce texte apporte cependant un éclaircissement à la question de l'État chez Proudhon, dont la définition est étroitement liée à l'élaboration d'une théorie du droit. À l'époque de la rédaction du *Cours*, Proudhon défend une conception transcendante de la justice et de la morale. « La justice est donc une idée acquise, non innée, communiquée à l'individu par la société. C'est une révélation », écrit-il dans le *Cours* (feuille IV, 110). Le droit et la morale sont révélés à l'individu par la société sans la moindre participation de sa part : « Le droit est l'idée propre de l'homme collectif qui est infuse à chacun de nous par notre communion avec lui, notre obligation vient de là. Nous sommes individu, et partie d'un individu supérieur dont les lois déterminent les nôtres, c'est-à-dire nous oblige, ni plus ni moins que les lois de notre propre être » (*ibid.*, feuille IV, 77).

La thèse de la transcendance de la morale qui apparaît dans les écrits de cette époque conduit toutefois Proudhon à une aporie. La difficulté dont il prend lui-même conscience est la suivante : si la morale et la justice sont fondées sur la société, comme cette dernière est en constante évolution, Proudhon se voit obligé d'affirmer que tout est fluctuant, même le droit. « Le droit dans l'humanité est essentiellement mobile et variable », écrit-il toujours dans le *Cours* (*ibid.*, feuille XI, 77). Par conséquent, c'est son système entier qui est menacé de dissolution historiciste. La pensée d'un pur devenir, de type héraclitéen, et le relativisme moral qui en est découlé ne correspondent pas aux convictions intimes de Proudhon qui. Comment en effet concevoir la liberté, si l'idéal moral de l'individu ne signifie rien d'autre que de se conformer à la volonté collective. Si l'homme n'est pas "le sujet de la justice", la morale lui est extérieure et donc imposée. Proudhon formule la même remarque à propos du droit. Une fondation du droit hors de l'homme va à l'encontre de la liberté ; l'homme ne serait par conséquent pas auteur mais simple instrument de l'histoire. Or « Poser le principe du droit en dehors du sujet humain » est contraire à la liberté, note-t-il dans la *Justice*. Un tel système prive l'individu de toute responsabilité : « Dans ce système, l'individu n'a pas d'existence juridique ; il n'est rien par lui-même ; il ne peut invoquer de droits, il n'a que des devoirs. La société le produit comme son expression [...], il lui doit tout, elle ne lui doit rien » (*Justice*, I, 299).

Pour sauver son système Proudhon se voit contraint d'apporter une importante correction à ses théories ; il en vient même à opérer une véritable révolution, inversant le rapport entre l'objectif et le subjectif (*Justice*, IV, 432). Dès la *Justice*, "morale", "justice" et "droit" ont leur fondement dans la conscience, et la société devient un produit de l'homme. L'accent peut désormais être mis sur la liberté et sur la responsabilité humaine dans le cours de l'histoire. Le droit n'est plus extérieur à l'individu, il est le résultat d'un accord auquel chacun doit librement souscrire ; ainsi la loi devient « le statut arbitral de la volonté humaine » (*ibid.*, III, 430). Changeant d'attribution, la société est censée être désormais une structure non hiérarchisée qui regroupe des individualités autonomes et souveraines, acceptant librement d'y adhérer. La solution au problème social consiste dès lors à trouver un moyen d'équilibrer la relation conflictuelle entre l'autorité et la liberté. C'est à la solution juridique que Proudhon s'en remet pour définir un nouveau lien social dégagé de toute autorité.

En effet, dans le *Principe fédératif*, Proudhon met en évidence que : « Tous les gouvernements de fait, quels que soient leurs motifs ou réserves, se ramènent ainsi à l'une ou à l'autre de ces deux formules : *Subordination de l'Autorité à la Liberté*, ou *Subordination de la Liberté à l'Autorité* » (*Principe féd.*, 298). La monarchie et le communisme sont les deux formes de gouvernement de

l'autorité ; la démocratie et l'anarchie, celles de la liberté. Toutes les formes de gouvernement citées comportent, selon lui des "contradictions" (*ibid.*, 299). C'est au contrat qu'il confère le rôle de concilier ces contradictions. Ce contrat, il le nomme "mutuellisme". Le "mutuellisme", serait le seul lien fondé sur l'échange et l'obligation "synallagmatique" – autrement dit réciproque – et "commutative" – autrement dit équivalente – des uns envers les autres (*ibid.*, p.319). Selon Proudhon, « le principe de mutualité [...] est [...] bien certainement le lien le plus fort et le plus subtil qui puisse se former entre les hommes. Ni système de gouvernement, ni communauté ou association, ni religion, ni serment, ne peuvent à la fois, en unissant aussi intimement les hommes, leur assurer pareille liberté » (*Capacité*, 222). Alors que la communauté repose sur un système hiérarchique centralisé qui implique la subordination des individus, la mutualité, par son système d'équilibre des forces, serait, selon Proudhon, le seul système qui garantisse la liberté : « Pour que le contrat politique remplisse la condition [...] que suggère l'idée de démocratie synallagmatique et commutative [...] ; il faut que le citoyen, en entrant dans l'association, 1° ait autant à recevoir de l'État qu'il lui sacrifie ; 2° qu'il conserve toute sa liberté, sa souveraineté et son initiative, moins ce qui est relatif à l'objet spécial pour lequel le contrat est formé et dont on demande la garantie à l'État. Ainsi réglé et compris, le contrat politique est ce que j'appelle une *fédération* » (*ibid.*, 318).

Dans cette perspective, le contrat social devient un pacte d'intérêts et le droit le garant de la liberté. Mais comme l'ensemble de l'ordre juridique repose sur la liberté, il peut se présenter des cas de dérive. Pour pallier aux abus, Proudhon admet l'existence d'un droit de contrainte, définissant un droit d'intervention de la société : « La liberté, c'est le droit qui appartient à l'homme d'user de ses facultés comme il lui plaît. Ce droit ne va pas sans doute jusqu'à celui d'abuser. [...] Tant que l'homme n'abuse que contre lui-même, la société n'a pas le droit d'intervenir » (*Théorie de la propriété*, Paris, Lacroix, 1866, p.29).

À partir de la *Justice*, suite au réajustement de la théorie dialectique, il n'est plus question de suppression de l'État. Dans les œuvres tardives, il devient même un instrument indispensable à l'équilibre social, mais Proudhon s'attarde peu sur la signification qu'il lui accorde. Transformée par l'idée de justice, la force autoritaire propre au gouvernement est renversée et mise au service des intérêts de la liberté. La fédération proudhonienne devient ainsi un compromis entre l'anarchisme et l'étatisme.. C'est l'opuscule la *Théorie de l'impôt* qui définit le plus clairement les attributions de l'État. Proudhon y défend entre autres l'idée que le rôle de l'État est de protéger les libertés fondées sur la reconnaissance des droits de l'homme. « Le but suprême de l'État est la liberté, collective et individuelle », écrit-il dans le *Principe fédératif* (391).

Les attributions de l'État dans la solution fédéraliste

Sur le plan des relations intérieures, l'État n'existe que par la libre volonté des citoyens qui le composent. Il n'est pas opposé à la liberté, puisqu'il en est l'expression. Ses compétences se limitent à la gestion des intérêts des divers individualités qui le composent, c'est-à-dire à l'organisation des services publics (*ibid.*, 229-250) (entre autres la gestion des fonds publics, l'instruction publique, la sécurité sociale et une médecine sociale) et au respect de la loi pour garantir les libertés individuelles : « L'État surveille l'exécution des lois ; il est le gardien de la foi publique et le garant de l'observation des contrats » (*ibid.*, 66).

Cette confirmation du rôle de l'État est la conséquence de la mise en place d'un système visant à éviter toute centralisation : « Toutes mes vues politiques se réduisent à une formule semblable : *Fédération politique ou Décentralisation* » (*ibid.*, 361). Le fédéralisme se comprend dès lors comme une forme de droit public, caractérisé par la répartition des pouvoirs entre les entités fédérées, la juste répartition des tâches visant à la préservation de l'unité dans la diversité. La clé de l'équilibre à atteindre réside selon Proudhon dans le morcellement en petits groupes autonomes (*ibid.*, 88). Il est indispensable de multiplier les corps intermédiaires. Grâce à un tel morcellement des tâches, le principe de la fédération ferait obstacle à toute appropriation du pouvoir politique, que ce soit par un groupe de dirigeants ou un chef d'État. L'État, dans la solution fédéraliste, devient le garant d'un droit de contrainte qu'il convient d'instaurer pour mettre chacun à l'abri des possibles mésusages de la liberté. Chargé de faire respecter les libertés individuelles fondées sur la reconnaissance des droits de l'homme, l'État est désormais au service de l'intérêt public.

**Revois** : Autorité, Droit, Égalité, Fédéralisme, Justice, Liberté.