

## Justice

« La doctrine de la justice est jugée par Proudhon comme la plus importante de l'enseignement social : en elle se résument, à elle se ramènent les autres leçons », estime Hubert Bourgin (*Proudhon*, Paris, G. Bellais, 1901, p.37). Selon Henri de Lubac, qui intitula « Adoration de la justice » l'un des chapitres de son ouvrage *Proudhon et le christianisme* (Paris, Seuil, 1945), Proudhon éprouvait « en face de la Justice le frisson du sacré » (*ibid.*, 297) et n'était « pas loin » de l'aimer « comme une personne » (*ibid.*, 304). En effet, il parle parfois d'elle comme d'un être cher : « sa présence fait notre félicité, sa privation notre supplice » ? (*Phil. Progr.*, 86). Il lui arrive aussi de la diviniser : « Nous qui affirmons une loi morale immanente à l'homme, nous qui voulons le règne de l'Égalité et de la Justice [...] nous ne sommes point athées, nous ne faisons que déplacer la Divinité » (*Carnets*, II, 178). La Justice apparaît comme une exigence absolue de tout l'être du Bisontin, qui va jusqu'à écrire : « Je puis me passer de tout si je possède la justice » (*Justice*, IV, 493). Elle est centrale dans sa philosophie morale, sociale et politique : « Justice, rien que justice, tel est le résumé de mon discours », écrit-il dans *Qu'est-ce que la propriété ?* (*Prem. Mém.*, 134). Elle est omniprésente dans ses mémoires, traités, essais divers, dans ses carnets et sa correspondance ; parfois innommée, elle hante le cœur du système proudhonien et rôde toujours dans la coulisse dès lors qu'il y est question d'ordre, de progrès, de morale, de conscience, de liberté, d'égalité, de révolution, de travail, de propriété, de démocratie, de coopération, de mutualité, de République....

On le sait, Proudhon est l'homme des contradictions et des ambiguïtés. Ce jugement, qui vaut particulièrement pour les thèses proudhoniennes relatives à la propriété, la démocratie, le peuple ou le suffrage, s'applique moins nettement à la justice ; certes, les définitions qu'en donne Proudhon sont nombreuses, mais elles s'avèrent en général plus complémentaires que contradictoires. Pour la clarté du propos, nous examinerons successivement la philosophie morale, la recherche de l'ordre social et l'organisation politique, alors que ces thèmes sont toujours plus ou moins imbriqués chez Proudhon.

### La philosophie morale

Proudhon considère la justice comme « une faculté de l'âme humaine », et même, précise-t-il dans une lettre adressée à Langlois en avril 1862, comme « la plus haute de nos facultés ». Elle est, pour lui, principe et forme de la pensée, garantie du jugement, règle de la conduite, but du savoir et fin de l'existence. Elle assure la transition entre le sensible et l'intelligible, le réel et l'idéal, les notions de la métaphysique et les perceptions de l'expérience. Plus que l'intelligence, plus que l'amour, plus que la liberté même, pourtant si chère au cœur de Proudhon, elle distingue l'homme et rend possible la vie en société. Sans elle, il ne pourrait y avoir ni égalité ni liberté ; or, la destruction de la liberté inaugurerait le règne de la violence, de la fraude, du despotisme. Si Proudhon présente ainsi la justice comme le fondement des sociétés humaines, c'est parce qu'elle est « la faculté du moi qui sent sa dignité en la personne du prochain avec la même vivacité qu'il la sent en sa propre personne et se trouve ainsi identique et adéquat à l'être collectif tout en conservant son individualité » (*Justice*, I, 316). La justice s'impose à l'entendement, à l'imagination, à la conscience ; sa formule régit le monde entier et, selon les niveaux auxquels elle s'applique, elle prend des noms différents, « justice » dans la conscience, « égalité » pour l'intelligence, « idéal » pour l'imagination.

Comment la justice s'exerce-t-elle et d'où vient sa force ? Après avoir observé qu'elle a toujours été mêlée de théologie, que ce soit durant l'Antiquité païenne ou les dix-huit siècles de christianisme, Proudhon demande « si la justice est possible avec aucune religion » et ce qu'il adviendrait si « par un effort de conscience, une société se décidait à faire abstraction de ses conceptions religieuses et de suivre la justice toute seule » (*Justice*, I, 276). Ce faisant, il ne veut ni discuter le dogme, ni entrer dans les régions de l'Absolu – « Je m'installe, dit-il, à côté de la croyance et veux bien lui passer toutes ses fantaisies » –, mais il conteste à la foi le droit de « venir appuyer de ses hypothèses le commandement de la raison pratique, expérimentale et positive, dont les révélations [lui] sont données directement en [lui]-même, et par le témoignage de [s]es semblables » (*ibid.*). Si après avoir examiné les rapports de la religion et de la justice, il doit constater que, loin d'assurer la

justice, la religion la compromet, il aura, affirme-t-il, le droit et le devoir de prendre « contre l'Église et contre Dieu même fait et cause pour la justice, et de [s]'en constituer [lui]-même le garant et le père » (*ibid.*, 277).

Pour mener à bien cet examen, il distingue deux systèmes, celui de la transcendance, vu essentiellement à travers le christianisme, et celui de l'immanence. Dans le premier, la justice découle d'une révélation, résulte d'une pression surnaturelle, extérieure et supérieure à l'individu ; incapable par elle-même de s'élever à la loi qui régit la vie en société, l'âme humaine vit naturellement dans un état d'obscurité. La conviction qu'il a d'être corrompu pousse l'homme à reporter en Dieu le siège de la justice et à considérer que sa conscience et son sens moral ne sont que l'impression de la divinité en lui. Convaincu que la prévarication première a plongé l'humanité dans le désordre et le péché, le chrétien ne peut que s'humilier. Ainsi, la religion est contraire à la dignité humaine, laquelle est précisément la base et l'objet de la justice. Le système de la transcendance est en outre profondément immoral : plus encore que le *Fatum* antique, que le destin « aveugle, absolu, sans justice, sans miséricorde », la Providence chrétienne engendre « un régime de dispensations, d'exceptions, de passe-droits, où la notion du juste et de l'injuste s'évanouit sous le miracle. [...] Le pouvoir de lier et de délier donné à l'Église n'a pas d'autre sens que cette suspension *ad libitum* des lois de la Justice et de la morale, par des considérations de Providence » (*Justice*, II, 223). Source du droit divin, l'idée de transcendance structure les institutions politiques et sociales, engendre l'Autorité, qui s'exerce dans l'administration de l'État, l'économie, l'éducation, s'oppose à la liberté, partant à la Justice. C'est pourtant un tel système qui est profondément ancré dans la conscience des hommes et auquel aucune doctrine philosophique ne s'est encore soustraite : Descartes n'est qu'« un métaphysicien acrobate » et Kant lui-même, après avoir renversé les preuves de l'existence de Dieu, n'eut de cesse d'affirmer la révélation immédiate de Dieu dans l'âme humaine grâce à « un saut de carpe » exécuté entre la *Critique de la Raison pure* et la *Critique de la Raison pratique* (*Justice*, I, 322)

À ce système, Proudhon oppose celui de l'immanence, de la Révolution, d'après lequel la justice est innée dans la conscience. Elle appartient en propre à l'homme, au même titre que les notions du beau, de l'utile, du vrai, que toutes les facultés humaines : « La Justice est humaine, tout humaine, rien qu'humaine. C'est lui faire tort que de la rapporter directement ou indirectement à un principe supérieur ou antérieur à l'humanité » (*Justice*, I, 324). Sentant sa dignité en lui-même et en autrui, l'homme porte dans son cœur le principe d'une morale supérieure. L'immoralité destructrice de l'homme et de la société ne saurait être attribuée au péché ; le crime et le vice ne proviennent pas de l'homme, mais de l'ignorance, de la superstition, de l'économie, des gouvernements, d'un défaut d'ordre dans la société.

Le mal étant identifié, reste à affranchir la morale de toute mystique, de toute religion passée, présente et à venir : « L'homme reste donc ; à lui de nous fournir le sujet de la justice, son principe, sa règle, sa sanction » (*Justice*, I, 413). Puisque ce ne peut être la crainte de Dieu, sera-ce l'intérêt de la société, comme le prétendent « les novateurs modernes » ? Pas davantage, dit Proudhon, car il s'agirait encore d'une force extérieure à l'individu, ce qui contredirait la thèse de l'innéité de la justice dans la conscience. La seule réponse consiste à affirmer que « la justice est la première et la plus essentielle de toutes nos facultés [...] la faculté de sentir et d'affirmer notre dignité, par conséquent de la vouloir et de la défendre, aussi bien en la personne d'autrui qu'en notre propre personne » (*ibid.*).

La justice a donc obligatoirement une dimension d'altérité, son exercice exige toujours l'existence d'au moins deux personnes, qui peuvent être diverses et rivales pour tout, et même ennemies, mais que le respect commun de leur nature unit obligatoirement. C'est d'ailleurs cette possibilité d'aller de pair avec la rivalité ou l'inimitié qui distingue la justice de l'amour et de tous les autres sentiments d'affection.

Proudhon s'interroge sur la mise en œuvre de la justice : « mais cette justice, prétendue réelle, immanente, qui opère en nous à la manière d'une faculté positive, quelle est-elle et comment agit-elle ? » (*Justice*, IV, 261). La première réponse consiste à rappeler que toute fonction suppose un organe ; les cinq sens ont leur organe, la pensée elle-même a son organe, le cerveau. Il convient

donc de trouver l'organe correspondant à la justice, « quelque étrange que les habitudes de notre esprit nous fassent paraître cette idée » (*ibid.*, 262). Proudhon aurait « peine à croire à la réalité d'une loi morale et à l'obligation qu'elle impose, si cette réalité ne devait avoir d'autre gage que ce mot vague de conscience par lequel nous en avons désigné la fonction » (*ibid.*). Puisque l'organe de la justice ne peut être de nature religieuse, il faut en chercher la condition physiologique ou fonctionnelle, souci qui correspond bien aux préoccupations scientifiques de l'époque, mais qui pousse Proudhon à des considérations quelque peu aventurées. De même que l'individu tout entier est l'organe de la liberté, de même l'organe de la justice est lui aussi humain. La justice dépassant l'individu et supposant l'altérité – d'ailleurs, observe Proudhon, la justice s'atrophie chez le solitaire –, l'organe de la justice suppose au moins deux personnes, qui ne soient ni semblables ni égales, sinon il y aurait antagonisme, discorde, manque de respect, d'affection et de dévouement (ce qui contredit donc la thèse énoncée plus haut de la possible coexistence entre la justice et la rivalité ou l'animosité) : « Il faut pour la justice une dualité formée de deux individus, de qualités dissemblables et complémentaires l'une de l'autre, d'inclinations différentes, de caractères opposés » (*ibid.*, 264). Ce pourrait être le couple père-enfant, mais Proudhon préfère s'en tenir au « couple conjugal, sous la double figure de l'homme et de la femme » (*ibid.*). La nature a donc donné à la justice son organe sous la forme de la dualité sexuelle : « Produire de la justice, tel est le but supérieur de la division androgyne : la génération et ce qui s'ensuit ne figure plus ici que comme accessoire » (*ibid.*). C'est dans le couple que naît la faculté que les hommes ont de sentir leur dignité en autrui et la dignité d'autrui en eux. Proudhon estime que le couple est le premier degré de juridiction, la première forme de pacte ou de contrat, mais un contrat qui ne correspond pas aux « conditions ordinaires du contrat de mutualité, conclu entre deux contractants complets dans leur être et également éclairés » ; en effet, considérant que l'homme et la femme forment un tout organique dont les parties sont complémentaires, Proudhon abandonne l'idée de dualité pour revenir à celle d'unité : « Le couple est une personne composée de deux personnes, une âme douée de deux intelligences et de deux volontés. Et cet organisme a pour but de créer la justice en donnant l'impulsion à la conscience et de rendre possible le perfectionnement de l'humanité par elle-même ». Proudhon ajoute, assez drôlement, que « l'âge des amours est l'époque de l'explosion du sentiment juridique » (*ibid.*, 277).

La recherche de l'ordre social et économique

Pour Proudhon, « le vrai problème à résoudre n'est pas en réalité le problème politique, c'est le problème économique » (*Principe féd.*, 356). « À l'autorité, à la politique », il entend substituer l'économie, « idée synthétique et positive, seule capable selon [lui] de conduire à une conception rationnelle et pratique de l'ordre social » (*Phil. Progr.*, 74-75) ; il peut ainsi écrire à Tissot que « celui qui comprendra que le dix-neuvième siècle est destiné à substituer dans le gouvernement de l'humanité, aux principes théologique et politique, le principe économique ou social, celui-là rendra justice à mon intention » (*Cor.*, V, 299).

À ses yeux, le salut de la société réside donc dans la constitution d'une science sociale, ou science économique, « fondée à la fois sur l'analyse des phénomènes industriels et sur la Justice » (*Justice*, I, 260), permettant, grâce à la délimitation d'un champ d'observation, à la détermination d'un objet et l'organisation d'une méthode, d'échapper aux « économistes à courte vue et [aux] socialistes fanatiques » (*Contr. éco.*, II, 392). Outre l'École (*i. e.* les économistes libéraux), contre lesquels il n'a pas de mots assez durs, et les utopistes, Proudhon incrimine les prêtres, étrangers aux réalités économiques et sociales de leur temps, « occupés comme aux plus beaux jours de leur histoire de fariboles indulgenciées » (*Troisième Mém.*, 169), et convaincus que la charité est la seule réponse à la misère. Leur incompétence tient d'ailleurs moins à leur personne qu'au christianisme lui-même puisque, dès l'origine de cette nouvelle religion, « au lieu de s'attacher aux conséquences pratiques des principes de morale et de gouvernement » posés par Jésus, on « se livra à des spéculations sur sa naissance, son origine, sa personne et ses actions », on épiloga sur les textes et sur « des questions insolubles » donnant ainsi naissance à la théologie « qu'on peut définir Science de l'infiniment absurde » (*Premier Mém.*, 146). Pourquoi, s'interroge encore Proudhon, devrait-il accepter l'enseignement des Béatitudes, si le christianisme ne prouve pas « la nécessité et la justice de la

misère » ? Au nom de quoi devrait-il endurer « la pauvreté et les larmes » ? (*Carnets*, II, 272). Et quel rapport peut-on établir « entre l'organisation du travail et la communion pascale, [...] entre la boîte aux *agnus* et la problème de la répartition de la richesse ? » (*Création*, 16).

Plusieurs idées-forces président à la constitution de cette science économique. La première se rapporte à l'existence généralisée des antinomies et à la nécessité d'identifier dans toutes les activités humaines l'actif et le passif, l'ordre et le désordre – « dans la propriété, comme dans tous les éléments économiques, le mal ou l'abus est inséparable du bien, exactement comme en partie double, le doit est inséparable de l'avoir » (*Confessions*, 179) –, puis d'établir la balance, l'harmonie, l'équilibre, termes essentiels dans le langage proudhonien. Cette recherche de l'ordre ne doit résulter ni de l'intervention de l'État ni de celle de la communauté : Proudhon récuse toute idée de dirigisme ou de communisme car ces deux types d'organisation débouchent sur la suppression de la liberté (lettre à Charles Edmond, 19 décembre 1851). Or, sans liberté, il n'y a plus de respect de l'individu, plus de dignité humaine, et partant plus de justice. « Le problème social » consiste donc à « accorder la liberté de l'espèce avec la liberté de l'individu », deux libertés que Proudhon ne conçoit que « solidaires et inséparables » (à A. Robin, *Cor.*, IV, 375). En effet, le fait de reconnaître en autrui « une personnalité égale » à la sienne pousse chaque homme à « agir socialement, c'est-à-dire à faire à chacun part égale des biens, sous la condition égale du travail », autrement dit « à pratiquer la justice » (*Prem. Mém.*, 306).

L'examen des faits prouve que la cause des inégalités réside dans le désordre des échanges, dû à l'ignorance de la proportionnalité des valeurs (valeur d'utilité et valeur d'échange) et des mécanismes de l'offre et de la demande. Pour Proudhon, il s'agit donc de déterminer la valeur et de dégager la loi de l'échange, sur la base de laquelle s'établira l'égalité entre le salaire de chaque ouvrier et son produit, ce qui correspond à « la traduction exacte de la loi de réciprocité » (*Justice*, II, 76) ; « la balance » doit aussi être trouvée « de propriétaire à locataire » après un minutieux calcul relatif au coût de la propriété, qui est « affaire de police et de comptabilité » et dont « le mode peut varier à l'infini » (*Justice*, II, 76). « L'exacte compensation des produits » devient ainsi « l'acte décisif et solennel par lequel l'Humanité, brisant la chaîne du privilège, entre dans la carrière sans fin de la Justice » (*Phil. Progr.*, 82). Tel est le fondement de la mutualité « qui donne, promet et assure service pour service, valeur pour valeur, crédit pour crédit, garantie pour garantie, [...] tend systématiquement à organiser le principe même de la justice en une série de devoirs positifs, et pour ainsi dire de gages matériels » (*Capacité*, 132).

Or, tout, dans ce domaine, restait à accomplir. La Révolution avait bien détruit le régime féodal et « le privilège corporatif », proclamé la liberté du commerce et de l'industrie, posé « les bases d'un enseignement nouveau » (...) mais « elle n'avait pas eu le temps d'expliquer sa pensée et de rien organiser » (*Justice*, III, 9-10). Aussi s'était-elle « bornée à faire table rase de l'ancien régime » et n'avait aboli « la distinction des classes » que pour « la recrée[r] sous une forme et avec des mœurs cent fois plus atroces » (*Ibid.*, III, 14). Quant aux révolutionnaires de 1848, ils ignorèrent une œuvre « aussi triviale » que l'organisation du crédit ou la recherche du bon marché ; il leur avait fallu « de l'éclat, des harangues, des feux d'artifice et des fanfares », bref « un appareil gothique et dictatorial » (à Ch. Edmond, *Cor.*, IV, 149). De cet arrêt ou de ces erreurs, il ne faut pas conclure que la Révolution a menti ou s'est trompée, mais reprendre son œuvre là où elle a été interrompue, faire en sorte que « la fatalité de la nature [soit] domptée par la liberté de l'homme » (*Justice*, III, 17) et passer à la phase constructrice de la Révolution, en faisant tout d'abord comprendre aux ouvriers et aux industriels, aux producteurs et aux consommateurs que leur intérêt était d'adopter « cette force collective » qu'est la mutualité, qui permet d'atteindre tout ce que la liberté – « la première des forces économiques », Proudhon le reconnaît volontiers, – ne peut accomplir à elle seule (*Capacité*, 134).

L'organisation politique

Après avoir « préparé le terrain économique », reste à « faire au gouvernement application de la Justice, par là de l'affranchir de la fatalité et de l'arbitraire » (*Justice*, II, 170) car « la Justice est l'attribut essentiel, la fonction principale de l'État » (*Justice*, II, 220). Là encore, tout est affaire d'harmonie, la solution du problème politique consistant à « trouver l'équilibre entre l'autorité et la

liberté » ; « toute fausse balance » en faveur de la première est source d'« oppression et [de] misère pour les citoyens », en faveur de la seconde de « ruine et [de] désordre pour l'État » (*Principe féd.*, 324-325). Or, pour Proudhon, pour qui « toutes les kraties » sont la « gangrène des nations » (*ibid.*, 361), aucun des régimes politiques classiques ne permet d'atteindre l'équilibre garant de la liberté et l'ordre. Car si Proudhon est anarchiste, selon sa célèbre parole de 1840, il est aussi « ami de l'ordre » (*Phil. Progr.*, 74) ; loin d'entraîner un désordre général, l'anarchie proudhonienne engendre au contraire un « état sociétaire harmonieux résultant nécessairement de la suppression de tout appareil gouvernemental » (Jean Maitron, *Le mouvement anarchiste en France*, Gallimard, 1975, I, p.14).

Dans le domaine politique comme dans le domaine économique social, le salut doit venir du contrat : « C'est à l'idée de contrat que nous devons nous attacher comme à l'idée dominante de la politique. [...] Reste donc le recours à la Justice souveraine en économie politique aussi bien qu'en gouvernement, reste le contrat synallagmatique et commutatif » (*Phil. Progr.*, 100, 172). Si ce contrat reste « renfermé, quant à son objet, dans certaines limites » (*Principe féd.*, 317), les citoyens pourront conserver leur souveraineté, leur droit d'initiative et leur liberté, ce bien essentiel. « Plus l'individualité est libre, indépendante, initiatrice, dans la société, écrit-il à A. Robin, plus la société est bonne » (à A. Robin, *Cor.*, IV, 375). C'est pourquoi, à ses yeux, « le problème n'est pas de savoir comment nous serons le mieux gouvernés, mais comment nous serons le plus libres » (*Confessions*, 62). Ces contrats synallagmatiques et commutatifs doivent s'établir entre membres de groupes territoriaux et économiques auxquels Proudhon donne le nom de « fédérations », le principe fédératif garantissant, « avec le respect inviolable du citoyen et de l'état, l'ordre, la justice, la stabilité, la paix » (*Principe féd.*, 546).

Qu'il ait fait œuvre de sociologue, d'économiste, de politiste, Proudhon fut d'abord un moraliste habité par « le zèle de la justice » qui était pour lui « la passion d'indifférence », ce qui n'est paradoxal qu'en apparence. « L'homme juste, coucha-t-il dans ses carnets, est passionné, mais passionné contre tout amour » (*Carnets*, II, 212). Toute l'œuvre de Proudhon prouve qu'il a été animé par un souci constant : « faire application de la Justice à toute la réalité humaine » (Pierre Hauptmann, *La philosophie sociale de Proudhon*, PUG, 1980, p.18). ). Pour y parvenir, il fallait, estimait-il, « couper le câble » avec la théologie, la croyance en un ciel et un enfer, la crainte de Dieu et substituer aux thèses de « la solution chrétienne » les thèses contraires d'une « philosophie plus humaine soutenue par une Révolution pleine d'audace » (*Justice*, III, 483). À partir de 1854, constate Gaston Bordet, « Proudhon n'étudie plus guère 1789 parce qu'il l'a, pour ainsi dire digéré, assimilé ; il en est presque saturé. [...] Il prend un autre chemin ». Il n'abandonne certes pas la Révolution elle-même, mais son histoire, « pour aller à l'essence révolutionnaire, aux idées-forces, à l'idée de révolution à réaliser ». Il se concentre sur la Fédération de 1790, « la grande fraternisation décentralisée », sur le fédéralisme, « seule forme véritable de démocratie », se détache de « 1789-1799 comme fait historique, pour se préoccuper seulement de 1789-1799, comme « idée à réaliser » (Gaston Bordet, « Proudhon et la Révolution française », *Société d'Histoire de la Révolution de 1848 et des Révolutions du XIX<sup>e</sup> siècle*, *Le XIX<sup>e</sup> siècle et la Révolution française*, Paris, éditions Créaphis, 1992, 403-405), c'est-à-dire pour établir le règne définitif de la Justice.

Jacqueline Lalouette

**Renvois** : Contrat, Économie politique, Égalité, Fédéralisme, Liberté, Révolution.