

Mutuellisme

Le mutuellisme peut se définir comme la construction d'une fédération économique de producteurs et consommateurs à partir d'échanges fondés sur la réciprocité et la justice, tout en reconnaissant la liberté des participants aux échanges. Si cette théorie, qui fera de Proudhon le père de l'autogestion, est parfois assimilée au socialisme utopique, le mutuellisme trouve son origine dans des pratiques ouvrières qu'il faut préciser avant de présenter comment Proudhon les théorise à partir de l'application de la justice à l'économie. Il est nécessaire aussi de confronter le mutuellisme aux théories de l'association et aux approches des économistes libéraux. Enfin, le mutuellisme au niveau économique est avec le fédéralisme au niveau politique un des piliers du projet de transformation sociale de Proudhon ; il conviendra donc aussi de préciser les liens entre ces deux conceptualisations.

Les sources du mutuellisme proudhonien

La théorisation du système mutuelliste a ses racines dans des expériences vécues par Proudhon qui peuvent paraître anecdotiques mais aussi dans son analyse des faits économiques et du mouvement ouvrier. Sur le plan scolaire, tout d'abord, Proudhon a fréquenté l'école mutuelle établie à Besançon où, selon lui, « les écoliers n'étaient pas écrasés de leçons ; nul d'entre eux n'aspirait à devenir président d'une démocratie ou chantre d'une Iliade : ils avaient l'air de petits citoyens » (*Justice*, II, 368). Pierre Hautmann (*Proudhon : sa vie, sa pensée*, 1809-1849, Paris, Beauchesne, 1982, 40) relativisera cet enthousiasme après la lecture indiscreète des carnets intimes de Proudhon (*Carnet*, X, 108) dans lesquels il se rappelle avoir « été élève à l'École mutuelle, à Besançon, sous un maître fort ignorant, grand distributeur de coups de fouet ! ». À cette source, il faut aussi ajouter l'expérience familiale. Son père, tonnelier, « additionnait ses frais, ajoutant tant pour son travail, et disait : Voilà mon prix ». Il « ne put jamais loger en son esprit que [...] le prix vénal d'une marchandise n'a pas pour mesure le prix de revient, mais ce que le besoin du public, ses moyens d'achat, l'état de la concurrence, etc., permettent d'extorquer ». Il se ruina et Proudhon fils raisonnait, alors qu'il n'avait pas douze ans, « sans le savoir, de l'*offre* et de la *demande* et du *produit net*, comme Pascal, avec des *ronds* et des *barres*, raisonnait de géométrie » (*Justice*, II, 5). Au-delà des souvenirs d'enfance, c'est l'analyse des pratiques ouvrières qui fondera le mutuellisme proudhonien. Même s'il s'intéresse au mouvement associationniste, Proudhon, on l'a vu, ne retient pas le terme d'association (*Infra*, Association). Celui-ci est « trop spécial et trop vague, [...] il existe actuellement parmi les ouvriers trois espèces de sociétés dont il faut trouver le lien, les sociétés de production, les sociétés de consommation, les sociétés de crédit ; il en existe d'autres de secours, d'assurance, d'enseignement, de lecture, de tempérance, de chant, etc. Ajoutez les sociétés définies par le Code : sociétés civiles et commerciales ; sociétés universelles de biens et de gains, ou communautés ; sociétés en nom collectif et commandite, et sociétés anonymes ». Il faut donc trouver un principe qui les rassemble, « principe qui par conséquent serait supérieur à celui de l'association elle-même » (*Capacité*, 193-194). Ce principe, il le trouvera dans la réciprocité, la mutualité, et la justice appliquée à l'économie.

La source centrale du mutuellisme proudhonien provient de l'influence des canuts. En 1843, quand il sera commis dans une entreprise de batellerie du Rhône au Rhin, il entrera en contact avec les révolutionnaires mutuellistes lyonnais toujours fortement marqués par les insurrections de 1831 et de 1834. Pierre Ansart (1970, *Naissance de l'anarchisme, Esquisse d'une explication sociologique du proudhonisme*, Paris : PUF, Bibliothèque de sociologie contemporaine, 27-30) a recherché les correspondances entre « les ensembles intellectuels propres à la pensée proudhonienne et les structures sociales », en confrontant non pas seulement les structures économiques, mais aussi la pratique créatrice des classes ouvrières et les systèmes intellectuels de l'époque, à l'œuvre proudhonienne. La corrélation la plus étroite porte sur les structures économiques de la fabrique collective de la soierie lyonnaise. Cette industrie est composée de multiples ateliers autonomes organisés par des maîtres-ouvriers ou chefs d'atelier travaillant aux côtés de leurs ouvriers et de leur famille. Leur implication dans l'exécution des tâches maintient des rapports directs avec les autres membres de l'atelier, même si les chefs d'ateliers sont chargés de la direction. Bien qu'ils soient

propriétaires des métiers à tisser, ces moyens de production ne peuvent pas faire l'objet de transactions commerciales et ne peuvent constituer un capital. On retrouve ici la distinction opérée par Proudhon entre la propriété et la possession des moyens de production. Ces analyses se construisent à partir des pratiques des canuts, à mi-chemin entre la « propriété » et la « communauté ». Toutefois, autonomes dans leur fonctionnement quotidien, les ateliers dépendent des commandes des marchands-fabricants qui commercialisent les produits, achètent les matières premières, choisissent les dessins... et fixent le tarif auquel ils achèteront la production. Les conflits ne vont donc pas naître entre les chefs d'ateliers et leurs compagnons, dont le salaire est directement lié à la vente du produit au fabricant. Si elle est hiérarchisée, il s'agit de la même classe, classe des tisseurs ou canuserie, qui va se confronter à la baisse du tarif imposée par les marchands lyonnais. Ainsi, la révolte des canuts se fonde sur la non-acceptation d'un tarif minimum pour les chefs d'atelier et compagnons. En 1828, une association de solidarité et d'entraide est fondée par les chefs d'atelier qui ont seuls le droit d'y adhérer. Cette société, nommée *Le devoir mutuel*, est divisée en loges de vingt membres, reliées entre elles par toute une hiérarchie fédérative, afin d'éviter les limitations posées par l'article 291 du Code pénal napoléonien. En 1834, l'association compte environ 120 loges. Les buts de cette société, à l'origine secrète, sont « la défense des intérêts matériels des adhérents, l'entraide mutuelle, le prêt d'outils, la recherche de travail, la lutte contre les abus dont les chefs d'ateliers peuvent être victimes, les cours professionnels » (Jacques Perdu, *La révolte des Canuts, 1831-1834*, Éditions Spartacus, Nov.-Déc, série b, n° 59, 1974, 19). Ce regroupement est fondé sur la nécessité de faire face aux difficultés économiques rencontrées par les chefs d'ateliers, qui ne représentent pas leur seule personne physique mais les foyers de production dont ils sont responsables. Pierre Ansart (1970, *op. cit.*, 142) souligne combien « cette association doit peu aux réformateurs sociaux, contrairement à l'illusion commune faisant des théoriciens socialistes les créateurs des mouvements sociaux ». Ces pratiques ne se sont pas fondées à partir de « la lecture de Fourier, Saint-Simon ou Owen » mais des contraintes économiques et des « besoins de s'associer ». Une caractéristique de ce mouvement tient à ses visées économiques et à l'absence de référence à un projet de prise du pouvoir politique. Marx comme Engels se référeront aussi à plusieurs reprises aux batailles des canuts, mais ce dernier dénonçait « l'absurdité théorique d'un minimum des salaires (lettre d'Engels à Bernstein du 25 octobre 1881) » (Fernand Rude, 1977, *C'est nous les canuts*, Paris, François Maspéro, Actes du peuple, 256). Proudhon, à la différence d'Engels, ne dénoncera pas l'absurdité des revendications des ouvriers des soies lyonnais mais tentera de préciser leurs aspirations en les théorisant. Les différentes caractéristiques du mutuellisme lyonnais suggèrent des points forts de la théorisation proudhonienne : le rejet du capitalisme et la distinction entre propriété et possession ; la mise en avant de la capacité politique des classes ouvrières à la révolution sociale qui entraînera une révolution politique, et non l'inverse ; le mutuellisme dans les rapports économiques. Il exposera aussi le principe de mutualité en différenciant l'assurance *mutuelle* de l'assurance à *prime fixe*. Dans ce premier système, « la société d'assurance n'a pas besoin de capital [...] la prime à payer par chaque associé ne se calcule qu'à l'expiration de l'année, ou à des périodes plus longues encore, selon la rareté ou la médiocrité des sinistres. Elle est donc variable et ne produit de bénéfices pour personne ». Dans le second système, « des capitalistes se réunissent et offrent aux particuliers de leur rembourser, moyennant une prime annuelle de x pour 1000, le montant des dégâts éventuels causés dans leurs propriétés par l'incendie, la grêle, les naufrages, l'épizootie, en un mot par le sinistre objet de l'assurance, c'est ce qu'on appelle assurance à prime fixe » (*Capacité*, 133). Ainsi, les compagnies capitalistes augmentent leur capital à partir des bénéfices tirés des primes versées et non reversées à des sinistres. Si la théorisation de Proudhon s'appuie sur les pratiques, elle les dépasse en en faisant un projet politique. En ce sens, Proudhon rejoint les réformateurs sociaux mais il s'éloigne du principe d'association pour mettre en avant celui de réciprocité et de justice. Mais, si la réciprocité apparaît centrale, « réciprocité, réciprocité, voilà ce qu'il faut » (*Justice*, I, 433), elle n'est pas suffisante car elle n'est qu'un rapport, elle ne représente que la forme prise par la justice et non la volonté qui la fait se réaliser ; Proudhon pointe ainsi que la réciprocité à travers la vengeance peut même être injuste. En revanche, l'utilisation du principe de justice commutative, tel que l'a développé

Proudhon, apparaît opératoire pour comprendre les fondements sociaux et économiques des rapports entre travailleurs et consommateurs dans le cadre du mutualisme.

La justice appliquée à l'économie

Si la justice traverse l'œuvre de Proudhon c'est dans *De la Justice dans la Révolution et dans l'église* (1858) qu'il en donne une définition achevée. « L'homme, en vertu de la raison dont il est doué, a la faculté de sentir sa dignité dans la personne de son semblable, comme dans sa propre personne, de s'affirmer tout à la fois comme individu et comme espèce. La justice est le produit de cette faculté : c'est le respect spontanément éprouvé et réciproquement garanti de la dignité humaine, en quelque personne et dans quelque circonstance qu'elle se trouve compromise, et à quelque risque que nous expose sa défense » (*Justice*, I, 423). C'est une justice horizontale, une justice humaine, une *justice commutative* et, pour reprendre des termes empruntés au droit, une justice synallagmatique, une justice mutuelle entre les hommes. Le respect se développe « chez le civilisé, qui pratique la Justice pour elle-même, et s'affranchit incessamment de tout intérêt personnel et de toute considération divine » (*ibid.*). On peut prendre des risques pour la défendre et elle n'est pas complètement acquise. Proudhon est à la fois sociologue et économiste avec un projet politique normatif : trouver la loi de l'économie politique. « L'économie politique, sans le secours de la Justice, se réduit à un chaos d'éléments contradictoires et de forces antagoniques, réfractaire à toute construction scientifique et à tout ordre social » (*Justice*, II, 150). Avec la réciprocité et le mutualisme, il s'agit d'instaurer un autre fonctionnement économique et d'appliquer la justice aux biens, à l'économie politique, avec la constitution d'un droit économique régulant les contradictions économiques. « La Justice ne crée pas les faits économiques [...] Elle se borne à en constater la nature variable et antinomique ; dans cette antinomie, elle saisit une loi d'équilibre ; et de cette loi d'équilibre [...] une obligation » (*ibid.*, 149). Cette démonstration, Proudhon l'établit dès 1846 dans *Système des contradictions économiques* ou *Philosophie de la Misère*, à propos de la question de la valeur. Face aux contradictions entre valeur utile et valeur échangeable, il faut parvenir à la nécessaire valeur constituée à partir de la justice. Cette valeur constituée socialement équivaldrait à la valeur travail dans une société juste. La valeur présente deux faces : la valeur d'usage, ou valeur en soi ; la valeur en échange, ou valeur d'opinion. « Tout ce qui peut m'être de quelque service a pour moi une valeur, une utilité. Mais cela ne veut pas dire que ces choses aient une valeur, car la valeur indique un rapport essentiellement social » (*Contr. éco.*, I., 91). C'est quand les choses s'échangent qu'elles prennent une valeur.

L'utilité est la condition nécessaire de l'échange, mais « ôtez l'échange et l'utilité devient nulle : ces deux termes sont indissolublement liés » (*ibid.*, 93). Il faut que l'offre et la demande se mettent en accord. « Le seul juge de l'utilité [...] est l'acheteur ». Le producteur ne peut pas imposer ses produits à l'acheteur. Imposer les produits c'est l'arbitraire, c'est empêcher la liberté. Mais avec une production indéterminée, les prix vont flotter et l'estimation sera arbitraire. « Valeur d'usage et valeur d'échange sont en lutte perpétuelle » avec pour conséquences inégalité, misère, blocage des prix... (*ibid.*, 100). Pour mettre fin à cet antagonisme, les socialistes veulent mettre en place des décrets d'État. Pour les économistes, l'harmonie c'est la loi de l'offre et de la demande. Proudhon cherche à équilibrer ces deux forces que sont l'offre et la demande « pour que le prix des choses soit toujours l'expression de la valeur vraie, l'expression de la justice [...] la justice sera la condition de la fraternité et la base de l'association : or, sans une détermination de la valeur, la justice est boiteuse, et impossible » (*ibid.*, 103-104). « Le débat est encore pour nous la seule manière de fixer le prix » (*ibid.*, 102). Cette valeur constituée reconnaît le producteur et le consommateur sans nier la loi de l'offre et de la demande. « La valeur conçue comme proportionnalité des produits, autrement dit la valeur constituée, suppose nécessairement, et dans un degré égal, *utilité* et *vénalité*, indivisiblement et harmoniquement unies ». La théorie de la valeur est la base de la justice commutative. Il s'agit d'instaurer des systèmes de régulation de l'offre et de la demande. Cette théorie mutualiste trouvera de nombreux critiques chez les contemporains de Proudhon (Marx, Walras père puis fils...). Marx estime que Proudhon par de grands détours ne fait qu'expliquer la loi de l'offre et de la demande pour en revenir à la valeur travail, source de la valeur. Selon le pamphlet qui répond à la *Philosophie de la misère : Misère de la philosophie* (Marx, 1847, *Misère de la*

philosophie, réponse à la philosophie de la misère de M. Proudhon, in Œuvres Économie, édition établie et annotée par Maximilien Rubel, Paris : La Pléiade, Gallimard, tome I, 1972), Proudhon a oublié de parler des frais de production pour en faire la valeur constituée, la valeur travail. La valeur utile est en fait l'offre et la valeur échangeable est la demande. « La théorie des valeurs de Ricardo est l'interprétation scientifique de la vie économique actuelle, la théorie des valeurs de Proudhon est l'interprétation utopique de la théorie de Ricardo ». Chez Marx, comme chez les classiques, la valeur est la valeur travail seule. Pour Walras, les néo-classiques, les marginalistes, la valeur d'un bien se fonde sur le jugement subjectif de chaque individu, le désir, quant à l'utilité de détention de ce bien, et sur la rareté même de ce bien, l'importance du point de vue du consommateur, y compris d'un point de vue abstrait. Le producteur n'est ainsi plus reconnu, c'est le désir qui prime.

Mutuellisme, charité, marché et fédéralisme

La critique proudhonienne des définitions antérieures de la justice permet de préciser le concept de mutuellisme par rapport à certaines associations et à la charité, par rapport au marché et à l'intérêt, et par rapport à l'État et au fédéralisme. Si Proudhon s'est nourri des pratiques associationnistes, il n'a pas hésité à être aussi critique. « Observons d'abord qu'il y a mutualité et mutualité » souligne-t-il ; ainsi, il considère les sociétés de secours mutuel du Second empire « comme de simples transitions au régime mutuelliste, appartenant encore à la catégorie des fondations charitables » (*Capacité*, 132). À la critique classique de la charité, s'ajoute chez Proudhon une autre critique moins souvent mise en évidence chez les réformateurs sociaux, celle de l'« Association » confondue avec la communauté, la fraternité et l'autorité, et étouffant la liberté. Il entend dépasser le dévouement par l'instauration de la justice. « La liberté applaudit au dévouement et [l']honore de ses suffrages ; mais elle peut se passer de lui. La justice suffit à l'équilibre social ; le dévouement est de surrogation. Heureux cependant celui qui peut dire : Je me dévoue » (*Prem. Mém.*, 305). Cette approche s'appuie sur les différents degrés de sociabilité que distingue Proudhon (*ibid.*, 298-318). Le premier degré de sociabilité est *l'attrait de sympathie* que l'on retrouve aussi chez l'animal. « Le second degré de sociabilité est la justice, que l'on peut définir, *reconnaissance en autrui d'une personnalité égale à la nôtre* » (*ibid.*, 303). C'est ce second degré qui produit les hommes associés et conscients de faire société. Enfin l'équité ou la justice portée à l'idéal serait le troisième degré de sociabilité. Le dévouement peut s'expliquer alors par la volonté de faire justice, de faire société, aussi Proudhon met en garde sur les limites du dévouement : « le dévouement par lui-même suppose la plus haute inégalité ; chercher l'égalité dans le dévouement, c'est avouer que l'égalité est contre la nature. L'égalité doit être établie sur la justice [...] autrement elle n'existera jamais » (*ibid.*, 305). La justice est immanente, propre à l'homme et non liée à une transcendance. « À la place de la religion des dieux, c'est le respect de nous-mêmes » (*Justice*, I, 425). Elle se distingue de l'Ancien comme du Nouveau Testament. Selon Moïse, l'amour du prochain est lié à l'amour de Dieu, « tu aimeras le Seigneur, [...], et ton prochain comme toi même [...] ne fais pas aux autres ce que tu ne veux pas qu'ils te fassent », ce qui pour Proudhon, « détruit la réalité du droit et la fonde sur le vide ». Le Christ tend « à remplacer la législation par le sentiment, s'en tient à l'amour et laisse la justice à la Synagogue et à César ». Ainsi dans l'esprit de l'Évangile, la charité, la fraternité, la communauté est l'idéal ; la justice un état d'imperfection (*Justice*, I, 427). La distinction entre charité et justice est ici pointée à nouveau.

À première vue, le mutuellisme dans la circulation des biens chez Proudhon se rapproche du marché ; il est un *échange égal*, « service pour service, valeur pour valeur » marqué par une forte rigueur comptable. « Les partisans de la mutualité connaissent la loi de l'offre et de la demande ; ils n'auront garde d'y contrevenir » (*Capacité*, 155). Pourtant, il faut combattre deux fléaux du commerce : la rareté du produit et l'arbitraire de la valeur. Proudhon se dresse contre les économistes qui prétendent « ériger en loi le désordre du marché et l'arbitraire mercantile » et entend organiser la valeur même si elle « est de toutes les choses humaines celle qui répugne le plus à toute espèce de réglementation » (*Idée gén.*, 283-286). Plus précisément, il ne recherche pas une réglementation de la valeur mais la manière d'arriver à une transaction de bonne foi. « Bon marché », « commerce véridique », « juste prix », autant d'expressions utilisées pour désigner la réciprocité et la valeur constituée. Si la réciprocité n'est pas la même chose que l'échange [...] elle

tend à devenir de plus en plus la loi de l'échange et à se confondre avec elle » (*Idee gén.*, 169). Pour Proudhon, la vraie mutualité « est celle qui donne, promet et assure service pour service, valeur pour valeur, crédit pour crédit, garantie pour garantie ; qui, substituant partout un droit rigoureux à une charité languissante, la certitude du contrat à l'arbitraire des échanges, écartant toute velléité, toute possibilité d'agiotage, réduisant à sa plus simple expression tout élément aléatoire, rendant le risque commun, 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). Tout en soulignant « le comptabilisme social de Proudhon », *do ut des*, rien pour rien, Philippe Chaniel (« Le socialisme, un anti-utilitarisme sympathique », *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 16, 2nd semestre 2000, p.13 à 54, p.43) relève que le premier geste dans cet échange mutuel passe par le don, ce qui relativise la stricte équivalence comptable et distingue le mutuellisme de l'utilitarisme. La justice est supérieure à l'intérêt et ne peut se réduire au marché ; la définition du droit de Bentham comme « l'intérêt que nous avons à une chose » ruine la justice et ne laisse place qu'à la licence et au calcul. Beaucoup de choses nous intéressent « mais le sentiment général nous déclare sans droit. Ne serait-ce pas que le Droit implique quelque autre chose qui ne se trouve pas dans l'intérêt ? » (*Justice*, I, 429). Les rapports entre les hommes ne peuvent se construire sur l'intérêt « il y a toujours et essentiellement communauté de dignité, chose supérieure à l'intérêt » (*Justice*, I, 425). Mais cette chose supérieure ne peut pas naître d'une autorité centrale. La justice se différencie de la *justice distributive* qui donne à chacun la part qui lui revient. Pour la théorie catholique comme pour la théorie communiste, « la justice n'est pas commutative par nature, mais distributive ; en sorte que le problème social consiste à créer, dans la multitude, une Autorité distributrice » (*Justice*, I, 453). Ici l'homme est producteur de la justice dans ses relations aux autres hommes. Le droit pour Proudhon ce n'est pas la force, ni l'autorité centrale. Pourtant, en l'absence de réalisation du mutuellisme, Proudhon reconnaît l'action gouvernementale. Il souligne ainsi, devant l'absence de généralisation des mutuelles, que le gouvernement qui « pourrait prendre cette initiative, s'y refuse » considérant que cela est « affaire d'économie politique, non de gouvernement ». Les expériences réalisées « sur une trop petite échelle » par les assurances mutuelles ou par l'État lui-même « mais dans des vues de sinécisme, ont fini par rebuter les plus zélés ». Et de conclure que « l'assurance mutuelle, abandonnée par l'autorité publique à qui il appartenait de la prendre en main, n'est encore qu'une idée » (*Capacité*, 133) mais aussitôt de craindre que « le Gouvernement, sous prétexte d'utilité publique, ne crée un monopole [...] qui servirait à doter plus d'un fidèle serviteur que la pénurie du Trésor ne permet pas de récompenser de ses longs services. Ainsi dans le régime d'insolidarité mutuelle où nous vivons, nous allons de l'exploitation des compagnies à l'exploitation par le gouvernement, le tout parce que nous ne savons pas nous entendre » (*ibid.*, 134). La conception proudhonienne du pouvoir est souvent résumée à ses prises de position anarchistes et son oubli de la politique est souvent souligné. Pourtant, il ne faut pas négliger les évolutions de Proudhon quant à la question politique et notamment son engagement pour le *Principe fédératif*, où il va rechercher les missions de l'État dans un cadre fédéraliste. « Dans une société libre, le rôle de l'État ou Gouvernement est par excellence un rôle de législation, d'institution, de création, d'inauguration, d'installation ; c'est le moins possible, un rôle d'exécution » (*Principe féd.*, 93). Proudhon est aussi auteur d'une théorie de l'impôt qui associe les principes du fédéralisme et du mutuellisme. Celle-ci se construit sur « l'impôt échange » conformément au principe du mutuellisme et du fédéralisme, elle repose sur un équilibre d'obligations réciproques, « librement consenties et contractuelles » (Lambert, 1995, « Introduction », in P.-J., Proudhon, *Théorie de l'impôt*, Paris : Éditions L'Harmattan, Logiques juridiques, 54). Le lien entre le mutuellisme et le fédéralisme ne cessera de s'affermir dans l'œuvre proudhonienne ; dans son œuvre posthume, il affirmera : « transporté dans la sphère politique, ce que nous avons appelé jusqu'à présent mutuellisme ou garantisme prend le nom de fédéralisme. Dans une simple synonymie nous est donnée la révolution tout entière, politique et économique » (*Capacité*, 198).

Revois : Association, Banque, Crédit, Économie politique, Fédéralisme, Justice, Valeur.