

Raison

Les enjeux qui portent sur la raison, son statut, son rôle et sa genèse, sont chez Proudhon coextensifs à sa conception de la société et des rapports économiques, juridiques et politiques.

Il fait ses premières armes de penseur durant la Monarchie de Juillet, alors que Victor Cousin occupe les devants de la scène philosophique et François Guizot les devants de la scène politique. L'Éclectique et le Doctrinaire partagent l'idée que tous les humains disposent d'un sens commun ; alors que le peuple est resté à ce niveau, les classes supérieures de la société, et en premier lieu la bourgeoisie, ont élevé ce sens commun au niveau de la raison – scientifique, politique et philosophique ; comme seule la raison confère la souveraineté et la légitimité, les classes qui en disposent et en font montre possèdent l'exclusivité des droits politiques. La richesse et la propriété sont les signes visibles de la raison et en conséquence droit de suffrage et droit d'éligibilité doivent reposer sur le cens. Quant au sens commun, sur la base duquel la raison s'est historiquement constituée, il permet à ceux qui en sont restés à ce stade de reconnaître la supériorité de ceux qui ont développé leur raison, donc de reconnaître le bien-fondé du système représentatif censitaire, donc de comprendre que leur assujettissement est juste et rationnel.

Compris sur ce fond, le *Programme de Philosophie populaire* qui introduit la deuxième édition de *De la Justice...* (1860) apparaît comme une redistribution délibérément révolutionnaire des cartes : toutes les questions dont s'occupe la philosophie relèvent du sens commun ; une philosophie populaire (monstre antinomique pour les éclectiques) est non seulement possible, mais déjà présente et effective dans l'activité la plus fondamentale, le travail ; plus profondément, cette activité contient la matrice de toute pensée, de toute philosophie, et, partant de toute raison ; comme « il n'y a pas inégalité de qualité dans la raison » (*op. cit.* 194), le peuple, même s'il n'en est pas conscient, la possède à part entière ; s'il ne s'en rend pas vraiment compte, c'est que les classes dirigeantes, s'inspirant largement du christianisme qui considère le travail comme une punition divine, ont su détourner son attention de ce qu'il fait, et même l'ont conduit à dévaloriser ou à mépriser son activité ; une des conséquences paradoxales de leur manœuvre est qu'en séparant philosophie et travail, elles ont retiré tout fondement sérieux et toute fertilité à la philosophie académique.

Un travailleur devenu conscient de posséder la raison prend conscience de son égalité en dignité avec quiconque ; la redistribution des cartes renverse le socle doctrinal qui légitimait la domination de la bourgeoisie. Il reste que le *Programme* qui vient d'être cité n'est pas rédigé sous la Monarchie de Juillet, mais sous le Second Empire. La bourgeoisie post quarante-huitarde a préféré l'aventure despotique au socialisme.

Au rebours du régime d'avant 1848, le régime issu du coup d'État du 2 décembre ne dispose d'aucun discours auto-justificatif élaboré, et Proudhon touche un point essentiel, qui explique aussi du reste la diversité de ses attitudes et de ses analyses à cet égard, lorsqu'il parle de « l'extralégalité » du gouvernement impérial (*Justice*, I, 480) : l'empereur a sauvé la bourgeoisie de la ruine, mais cela signifie que la propriété elle-même ne relève plus du droit public, mais du pur arbitraire du prince, ou de la raison d'État, qui est l'exact contraire de la raison publique : « plus de foi publique, plus de société, plus de nation » (*Justice*, I, 480). Situé au dessus de tous, le « gouvernement » peut aussi bien osciller, dans ses prises de position concrètes, d'un extrême à l'autre, jusqu'à manifester parfois des vellétés révolutionnaires. On ne saurait incriminer le seul Empereur : la constitution de 1852 est « la déclaration d'indignité du peuple français » avalisée par lui-même, « une éclipse de la raison française » (*Justice*, I, 465 et p.466), qui a pour résultat de placer la souveraineté hors de tout contrôle et hors de prise de toute raison. Le combat pour la raison est donc plus que jamais d'actualité, qui passe 1/ par le repérage des liens qui unissent travail et raison (Genèse de la raison) ; 2/ par l'affirmation du caractère nécessairement public de la raison, en opposition à la fois à la censure exercée tant sur la presse que sur les écrits en général et à la pseudo-rationalité des formes de suffrage universel pratiquées sous l'Empire (Publicité de la raison) ; 3/ par la distinction de ce qui relève de la raison et de ce qui relève de l'Idéal (Raison et Idéal).

Genèse de la raison

Lorsque Proudhon déclarait dans *Qu'est-ce que la propriété ?* que « la propriété est impossible », la formule pouvait surprendre ; il voulait dire que la propriété est intrinsèquement contradictoire, donc non rationnelle : la critique s'effectuait déjà au nom de la raison. Dans les ouvrages qui suivront, et principalement dans *De la création de l'ordre dans l'humanité*, il prendra appui sur la manière de procéder de scientifiques comme Jussieu, Lavoisier ou Cuvier, pour dégager les linéaments d'une logique sérielle. Une série est toujours propre à un champ d'objets dont elle respecte la spécificité : la dialectique sérielle échappe aux deux écueils de l'universel abstrait et de la classification arbitraire. La série s'obtient grâce à une suite d'opérations : différenciation d'un domaine, manipulation et observation des objets de ce domaine, classification et analyse, enfin recombinaison. Elle dépasse la simple description pour atteindre la loi de formation qui lie les unités entre elles, ce qui revient à mettre en évidence les pôles antinomiques dont la tension génère le champ considéré. Il est bien évident que la tension est ici essentielle : s'il y avait « synthèse » des pôles, il n'y aurait plus de formation. Quoique dégagée par une activité physique et mentale de l'homme, la série appartient à la nature. L'homme saisit avec elle « la raison des choses ». Et quand le Proudhon de la *De la Justice* définit la philosophie « la Recherche, et autant que faire se peut, la Découverte de la raison des choses » (I, 190), il se place dans la droite ligne de ses œuvres antérieures.

La « raison des choses » est toujours un rapport, soit entre les choses, soit entre des éléments composant les choses. Mais ce à partir de quoi le rapport apparaît, ce qui fait l'unité d'une science particulière (la vie pour la biologie, la force pour la mécanique, l'espace pour la géométrie) et que l'on peut appeler la « substance » des choses dont il est question dans cette science, leur « en-soi », échappe à la saisie humaine. Nous y reviendrons à propos de ce que Proudhon appelle l'« absolu ».

« Dans la nature, les séries se développent chacune selon son objet propre, sans se mêler ni se confondre ; vient ensuite l'homme qui, disposant en souverain de la terre et de son mobilier, commence par la transposition des séries naturelles, une seconde création au sein de la création elle-même » (*Création*, 177). L'homme « transpose » les séries naturelles : il les repère par son activité dans et sur la nature, et surtout il les exprime – les transcrit dans un langage plus ou moins élaboré et plus ou moins adéquat. La transposition ne fait que « commencer » la « seconde création », elle en fait elle-même partie tout en en constituant le socle et le tremplin. Le travail y tient un rôle essentiel, dans son lien tout aussi essentiel avec la découverte de la « raison des choses ».

Ce lien, Proudhon l'explicite au mieux dans le chapitre V de la 6^e étude de *De la Justice*. Quand le castor bâtit sa cabane, quand l'abeille édifie son rayon, explique l'auteur, leur industrie s'exerce selon un schème intérieur dont ils ne s'écartent jamais. Ils ont un savoir inné, immuable : ils n'apprennent rien, ni d'eux-mêmes, ni de leurs congénères ; ils n'ont dès lors rien à communiquer, et n'éprouvent nul besoin de créer pour ce faire un système de signes et de concepts. L'homme ne dispose pas pour sa part d'un schème pré-déterminé. Il ne dispose que d'un instinct, qui est à la fois spontané et synthétique : spontané, parce qu'il n'est précédé d'aucune réflexion ; synthétique, parce qu'il apporte une vision globalisante des choses. Parce qu'il n'est pas parfaitement adapté, cet instinct a besoin d'être ajusté, d'être précisé, d'être développé ; et ce développement qui est dû à sa propre activité, l'homme s'en étonne, il tâche de s'en rendre compte à lui-même, et passe de la sorte de la spontanéité à la réflexion. « L'homme, doué tout à la fois de spontanéité et de la faculté de recevoir des idées par une signification adressée à son intelligence, joue ici un double personnage : il est maître par les faits et gestes que lui fait produire son instinct, et qui sont autant d'expressions de ses idées ; il est disciple, par l'attention qu'il donne à ses actes émanés d'une cause intelligente » (*Justice*, III, 73). Que l'homme soit à la fois maître et disciple signifie plusieurs choses : 1/ la raison dont les premiers linéaments apparaissent dans le processus est immanente à l'être humain ; 2/ elle apparaît dans une activité concrète – un travail ; 3/ « l'homme » qui réfléchit sur cette activité est d'abord l'individu concerné lui-même, qui est amené à « communiquer » avec lui-même : à produire des signes grâce auxquels il se « rend compte » de ce qu'il fait ; 4/ mais « l'homme » est aussi bien l'homme en général, les autres, tous les autres, avec lesquels chacun est amené à communiquer pour leur faire part de ses découvertes, profiter des leurs, perfectionner son activité et

perfectionner sa capacité à en rendre compte grâce à un système de signes de plus en plus élaboré et précis.

Le travail est au principe du déploiement de la raison ; mais une condition est nécessaire : que le travailleur prête attention à ce qu'il fait ; il suffira de dévier son attention et de jeter l'opprobre sur le travail pour le faire déchoir à ses propres yeux. Le travail n'en garde pourtant pas moins son rôle d'origine des idées : Proudhon loue Bacon d'avoir cherché le vrai, non dans les substances inobservables, mais dans les rapports, qui sont eux bien visibles, et surtout « d'avoir ramené l'idée pure à l'opération technique qui lui avait donné naissance » (*Justice*, III, 154). Plus largement, tous ceux qui ont de quelque façon fait avancer les sciences et la philosophie « ont commencé par faire des expériences de physique, exercer un métier, inventer des machines, calculer, mesurer, etc. C'était, pour tout dire, des industriels de premier force, des hommes qui refaisaient, de la main et du cerveau, la philosophie » (*ibid.* 15). Il n'y a pas à s'étonner que sur ces bases, Proudhon insiste sur le caractère utilitaire et technique des sciences et de la philosophie. Mais il insiste aussi sur le caractère « pratique » de la philosophie et de la raison, voulant souligner leur dimension axiologique. Dans la mesure où le travailleur est amené à « communiquer » avec lui-même, puis avec les autres travailleurs, le rapport que chacun entretient avec les objets finit par être médiatisé par les autres, potentiellement tous les autres. Il n'était jusque là question que du rapport inhérent aux choses et du rapport de l'homme aux choses. Entre en jeu un nouveau type de rapport, le rapport des hommes les uns avec les autres, avec lequel nous entrons dans la dimension axiologique.

La publicité de la raison

L'individu a beau être médiatisé, au cœur même de son activité laborieuse, par les autres, il n'en reste pas moins, sous un autre angle, un individu qui cherche d'abord son intérêt, et qui s'éprouve lui-même comme en deçà de tous rapports sociaux, comme un « absolu », pour employer le vocabulaire proudhonien. Tous les individus sont, en ce sens, des absolus. L'« absolutisme » est ignorance ou déni des autres, centration sur soi et sur sa propre raison ; il dépasse le simple égoïsme, parce que l'intelligence humaine possède la redoutable capacité de valoriser, d'ériger en valeur dernière ou supérieure, des choses telles que, justement, l'égoïsme, l'individualisme, l'autoritarisme, ou le pur esthétisme, par exemple. Ces « idéaux » font fi, ou peuvent faire fi, de la vérité ou de la réalité : ils se développent en représentations et en discours fermés, unilatéraux, qui fournissent une justification théorique à des égoïsmes individuels, ou de groupe, ou de classe, ou d'institution.

Proudhon ne cesse d'affirmer que l'égoïsme est, jusqu'à un certain point légitime. Il est un des traits de la nature humaine. Comment, alors, concilier des intérêts qui peuvent être diamétralement opposés ? La solution qui consiste à les subordonner à une autorité surplombante aboutit à l'asservissement général et à l'absolutisation du collectif. Laisser à tous une liberté illimitée en prétendant que les dysharmonies ne peuvent venir que de « l'immixtion de l'autorité dans des choses qui ne sont pas de sa compétence, de la manie de réglementer et légiférer » (*Justice*, I, 300) et que sans cette immixtion, les intérêts s'harmoniseraient infailliblement, ce n'est pas résoudre la difficulté, « c'est nier qu'elle existe ».

Les intérêts, et les natures qui les portent, ne peuvent que se heurter. Il est possible de dénier ces heurts, de les ignorer, de les abandonner au hasard : on retombe alors dans une forme d'individualisme libéral. Il existe bien sûr, à côté de l'hypothèse autoritariste et de l'hypothèse libérale, une troisième hypothèse, qui est celle de la Justice et de l'égalité. Elle consiste à poser en principe l'égalité de dignité de tous. Or, Proudhon énonce clairement que c'est « en vertu de *la raison* dont il est doué » que l'homme « a la faculté de sentir sa dignité dans la personne de son semblable comme dans sa propre personne » (*Justice*, I, 423). Il n'y a pas à s'en étonner puisque nous avons vu le rapport à soi et le rapport à autrui naître au cœur de l'activité la plus élémentaire – en ce sens, même la raison la plus individuelle, la plus portée à instrumentaliser autrui et les rapports humains a une origine sociale, quoique bien sûr elle le dénie ou veuille l'ignorer. Née elle-même des rapports interhumains, la raison est appelée à les structurer sur la base du principe d'égalité.

La seule « raison des choses » me montre que si je veux déplacer l'obélisque de la Concorde, je ne pourrais le faire seul et qu'il me faut m'assurer d'un certain nombre de concours. Mais cette « raison » ne dit encore rien sur la forme que prendra ce concours. Soit, logique absolutiste, j'utilise ces concours en les payant au minimum et en m'appropriant l'excédent que produit la force collective sur la simple somme des forces individuelles ; soit (logique mutuelliste), je m'associe avec un certain nombre d'individus, à charge pour moi de rendre à chacun un service égal (en argent ou en travail) à celui qu'ils m'ont rendu. Dans le second cas, je suis moi-même entré dans le rapport avec les autres, et j'ai mis en jeu une raison plus complexe que la raison, purement individuelle, de départ.

Proudhon s'est toujours voulu réaliste. Ce n'est pas une vague sympathie pour autrui, ni un aussi vague humanitarisme sentimental qui amènent les individus à la pratique de l'égalité. Il y faut les heurts entre les intérêts individuels. Poser l'égalité en principe ne signifie pas empêcher ces heurts ; cela signifie, l'évolution historique et notamment la Révolution ayant fait leur œuvre, que dans le heurt les hommes découvrent ou redécouvrent qu'ils sont en rapport les uns avec les autres, et que chacun est égal à chacun en dignité, et qu'il n'y a donc aucune raison pour que l'intérêt de quiconque prévale sur celui des autres.

Ce qui est valable pour les intérêts l'est aussi pour les idées. Comment se purger des absolus ? En opposant l'absolu à l'absolu. « C'est ce qu'on nomme vulgairement liberté des opinions ou liberté de la presse » (*Justice*, III, 249). Les absolus s'exprimant vont se heurter les uns aux autres, comme se heurtaient les intérêts, et, partant, chacun va 1/ s'apercevoir qu'il existe d'autres points de vue que le sien ; 2/ être conduit à se décentrer par rapport à son point de vue initial ; 3/ à relativiser et à modifier ses idées en fonction de celles des autres. Si dans les cas simples où l'individu n'est confronté qu'à sa propre spontanéité absolutiste (par exemple dans le cas du dépôt dont il est seul à connaître l'existence, voir article Science), décentration et découverte de la bonne solution tendent à coïncider, il en va autrement dans les cas plus complexes qui concernent la société toute entière : la solution ne peut venir que de la confrontation avec les autres points de vue. La chose demeure vraie au-delà des individus ; de même que la vie de l'âme est due à l'opposition des facultés, de même la vie de la société est dans « l'opposition des puissances dont se compose le groupe social, cités, corporations, familles, individualités » (*Justice*, III, 256). Ainsi naît la raison publique.

Raison et idéal

Comme la force collective résulte du concours des forces individuelles sans être réductible à leur somme, la raison publique résulte du heurt des raisons individuelles sans être réductible à leur simple ajout : en ajoutant des absolus à des absolus (comme dans la forme que prend le suffrage universel sous le Second Empire), on n'obtient jamais qu'un nouvel absolu. La raison publique est supérieure en qualité et en puissance aux raisons individuelles, dont elle est « le centre et le pivot » (*ibid.*). La raison individuelle garde toujours quelque coloration absolutiste ; la raison publique tend à l'impersonnel. Pas plus toutefois que la force collective ne peut exister sans les forces individuelles, la raison publique ne peut exister sans les raisons individuelles, qu'elle ne peut supprimer sans s'auto-supprimer. Elle est à la fois entre elles et au dessus d'elles, elle est leur « résultante », et aucune force particulière ne saurait s'en rendre maîtresse sans en pervertir l'essence.

La nature humaine n'est pas transformée de fond en comble par la raison publique ; l'égoïsme, la tendance à l'absolutisme de chacun et les raisons individuelles persistent. Comment en serait-il autrement, puisque la raison publique a besoin de leurs heurts pour se constituer et continuer à être vivante ? Simplement, une « sur-nature » se superpose à la nature. Proudhon appelle « sur-nature » la capacité qu'a l'être humain de s'élever au dessus de sa propre nature (égoïste), de se décentrer suffisamment par rapport à ses propres intérêts immédiats pour les apercevoir comme injustes, de « prendre parti pour les autres contre lui-même » (*Justice*, I, 421). Il a beau ajouter que la sur-nature a de plus en plus tendance à effacer la nature, on peut se demander si elle pourrait l'effacer complètement sans perdre son point d'appui.

Les hommes en effet peuvent-ils s'installer une fois pour toutes et sans reste dans la sur-nature ? Nous avons vu qu'il aurait fallu, pour que le travailleur demeure conscient de sa place éminente

dans la constitution de la raison, qu'il demeure attentif à son activité. Cela n'a pas été le cas, parce qu'un certain nombre de beaux parleurs amoureux du pouvoir ont accaparé, par le discours rhétorique et religieux, l'espace intersubjectif, tranché le lien entre travail et savoir, et instauré une hiérarchie doublée d'un pseudo-savoir repoussant dans l'indignité le savoir authentique. L'attention des travailleurs a été captée par des idéaux aussi séduisants que trompeurs. L'idéal est l'éclat qui s'ajoute à l'idée, la vêtue qui la rend attractive. Que l'idée soit vraie ou fausse, l'idéal n'en est pas moins capable, en la parant, de la faire partager. Quand l'idée revêtue de la parure de l'idéal est fausse, l'idéal dissimule toujours l'intérêt de celui qui le porte et le propage, ou l'intérêt du groupe qu'il représente.

La vérité, la raison, la Justice elle-même, attirent peu sans la parure de l'idéal. Proudhon se rend compte qu'il ne suffit pas de montrer à l'ouvrier qu'il trouvera le vrai en réfléchissant sur son travail ; encore faut-il lui présenter ce travail et cette réflexion sous un aspect attrayant. Proudhon doit en conséquence faire appel aux artistes pour produire le nouvel idéal susceptible de combattre les idéaux mis en place par tous les ennemis de la Révolution, de la raison et de la Justice.

L'idéal ainsi évoqué serait comme un supplément de la raison : ce qui doit s'ajouter à elle pour la rendre attirante et en conséquence efficace. L'art et la littérature, qui sont les domaines dont relèvent l'idéal et sa production, ne relèvent pas du champ de la raison – qui est plutôt sévère que séductrice. Art et littérature apparaissent d'un côté en excès sur le rationnel, tout en s'avérant d'un autre côté nécessaires à son expansion et à sa victoire.

Mais si la raison, notamment la raison publique, a besoin d'autre chose que d'elle-même pour assurer sa victoire, c'est qu'il existe dans la nature humaine une dimension que la raison ne peut résorber. L'idéal de la raison aura beau être au service de la raison, il n'en sera pas issu, et sera destiné à combattre d'autres idéaux toujours renaissants. La sur-nature aura toujours à lutter pour s'imposer, et la raison publique aura toujours besoin de l'antagonisme entre les raisons individuelles pour s'engendrer et se maintenir. Il est donc nécessaire que « cet antagonisme soit éternel » (*G. P.*, 55).

Georges Navet

Renvois : Art, Liberté, Peuple, Science, Travail.