

## Travail

Dans l'introduction qu'il rédige pour l'édition française d'*Homo Faber*, René Maublanc s'étonne qu'Adriano Tilgher ait omis de faire la moindre référence à Proudhon. En effet, dans son chapitre consacré à « l'idée de travail dans les systèmes socialistes », sont évoquées les thèses de Morelly, Saint-Simon, Fourier, Cabet, et bien sûr de Marx, mais rien concernant l'auteur de *De la justice dans la révolution et dans l'église*, dont la sixième étude constitue pourtant l'une des tentatives les plus abouties de problématisation philosophique du travail. Bon disciple de Bergson, Tilgher se réfère cependant à Georges Sorel dont le marxisme lui paraît plus convaincant que celui des doctrinaires enrégimentés dans les partis communistes ; un Sorel qui, dès 1892, dans les deux articles qu'il a consacrés à Proudhon dans *La Revue philosophique de France et de l'étranger*, a non seulement souligné la place prépondérante du travail dans sa philosophie, mais a aussi insisté sur l'importance considérable que cette dernière pouvait revêtir pour quiconque voulait mener à fond un procès du travail. Cette occultation de la pensée de Proudhon est donc rendue intéressante ici dans la mesure où, précisément, elle ne relève pas d'un choix partisan, mais où elle procède plutôt d'une logique interne au discours qui rend impossible la référence à Proudhon dès lors que l'on associe au nom de Marx une philosophie du travail ; ou pour reprendre les termes de Tilgher, dès lors qu'on établit que « dans la philosophie de Marx, le travail prend une importance et une signification métaphysiques » (*Le travail dans les mœurs et les doctrines*, Éditions F.Alcan, 1931, p.87). Ce couplage entre attribution à Marx d'une philosophie du travail et occultation de la philosophie de Proudhon n'est pas l'apanage des seuls marxistes et connaîtra son point d'apogée un quart de siècle plus tard chez Hanna Arendt qui, hormis pour traiter de la question du rapport entre propriété privée et individualité, préfère ignorer le second, lors même qu'elle constitue la pensée du premier comme justification théorique d'un travail destiné à combler de son effectivité tous les plans de la vie. De fait, si la philosophie de Marx permet à Arendt d'établir, par la négative, ses propres catégorisations, il n'en serait pas allé de même pour la philosophie du travail de Proudhon. En effet, si Proudhon n'a en rien ignoré ce que son siècle a nommé le travail ouvrier ; s'il a consacré une part importante de son œuvre à la conceptualisation de cette exploitation dans laquelle il a pour sa part préféré stigmatiser une « aggravation du travail » ; s'il n'a jamais lésiné sur ses critiques contre tous ceux qui voulaient désincarner le travail de ce réel concret au sein lequel il implique effort, peine et une dépense d'énergie pouvant aller jusqu'à l'épuisement de la vie ; s'il y a ainsi chez Proudhon tous les éléments constitutifs d'une sociologie du travail... Il s'est néanmoins toujours refusé à tenir le travail captif de ces seules limites. Si donc les conditions politiques de cette occultation de Proudhon relèvent d'une histoire connue, dont la seconde Internationale a été le théâtre privilégié, il convient de rappeler que les causes en sont d'abord théoriques et qu'elles ne sauraient être saisies sans que la philosophie du travail de Proudhon ne soit étudiée pour elle-même, c'est-à-dire hors des stigmatisations dont le marxisme l'a le plus souvent dotée. Nous pourrions même aller plus loin et affirmer que l'option de Marx de s'en tenir au cadre des modes d'exploitation nécessités par la production, représentation tout à fait concordante avec celle de Ricardo qui induit que le salariat devienne le réel du travail, ne saurait être appréhendée dans sa charge politique sans que soit rappelé que c'est en partie afin de rompre avec une philosophie du travail dont Proudhon était alors le théoricien le plus engagé, que ce pli a été adopté et que les interrogations ontologiques des *Manuscrits de 44* ont été abandonnées par son auteur.

Comme l'ont souligné tous ceux qui se sont risqués à échapper à cette occultation, le travail ne saurait se limiter à constituer un objet d'étude pour Proudhon. Le travail n'est pas comme la justice, cet horizon d'idéalité qui emprunte plus à Kant qu'à Hegel pour former sa détermination dialectique. Il ne saurait cependant se limiter à être ce simple constituant de la valeur qui fonde la science économique comme axiologie des rapports. Il est doté, à proprement parler, d'un caractère quasi-propédeutique qui fait que, quelle que soit la question posée par Proudhon, il est toujours nécessaire de s'interroger sur la place qu'y occupe le travail, comment il y agit, ce en quoi il permet au sujet d'appréhender sa propre vérité. Bien évidemment, il y a au sein de l'œuvre de Proudhon des moments privilégiés qui marquent un seuil et permettent d'engager un souci de donner au

travail, sinon une définition, clôture de sens impropre à rendre compte du caractère dynamique du travail, mais un cadre conceptuel susceptible d'établir des liens entre le travail et les grands concepts qui sont en débat dans la société des penseurs socialistes et des militants ouvriers. Le *Système des contradictions économiques, ou Philosophie de la misère*, publié en 1846 et *De la justice dans la révolution et dans l'église*, publié en 1858, constituent dans cet itinéraire de pensée, quelquefois tourmenté, des points d'attache évidents.

Mais il serait pour le moins réducteur de réserver la problématisation proudhonienne du travail à ces seules lectures, fussent-elles essentielles. C'est bien sûr le cas des textes les plus circonstanciellément politiques de Proudhon, tels que : *L'avertissement aux propriétaires*, publié en 1841 en réponse à un texte du fouriériste Victor Considérant où le travail apparaît bien comme critérium de vérité délégitimant toute propriété ; *Le droit au travail et le droit de propriété*, texte du discours dont Proudhon nous dit qu'il l'aurait lu à la tribune de l'Assemblée nationale en septembre 1848 s'il avait jugé que cela en valait la peine, où le travail apparaît comme étant la matière par laquelle la vie est possible, ou plutôt par laquelle elle ne cesse de devenir possible, suscitant ce mouvement permanent qu'il nomme « circulation » et dont la propriété est une clôture parasitaire ; ou encore le célèbre *De la capacité des classes ouvrières*, texte rédigé en 1864 en réponse au *Manifeste des soixante* sur les candidatures ouvrières, où le travail ne confère en rien aux travailleurs une légitimité quelconque, mais où il fonde une communauté fondée sur une « conscience de soi » qui, si elle ne tend pas naturellement à constituer un universel, est cependant bien l'expression d'une rencontre exemplaire entre la matière et l'esprit, entre l'individu et la société, entre le passé et le futur. Il convient de la sorte de rappeler que même dans le controversé *La révolution sociale démontrée par le coup d'État*, c'est bien parce que le principe fondant « la politique rationnelle et réelle » qui confère au XIX<sup>ème</sup> siècle sa position historique est la prééminence du travail dans les relations économiques et sociales, que le pouvoir d'un président Louis-Napoléon Bonaparte peut y trouver elle-même sa justification pour peu qu'elle accepte de se conformer à cette exigence.

Dès ses premiers textes, Proudhon avait accordé cette importance décisive au travail qui allait marquer toute son œuvre. Dans son *Essai de grammaire générale*, publié en 1837 en annexe des *Éléments primitifs des langues* de Bergier, le travail est déjà présent dans la mesure où, non seulement le langage est une « parole travaillée », mais c'est du peuple, et notamment de son travail, que sont dérivés ces usages nouveaux des mots dont le lexicographe tente de restituer la diversité des sens. Dans *De la célébration du dimanche*, l'harmonique universelle que Proudhon vient ressaisir dans sa lecture de la loi mosaïque est bien celle d'une immanence fondée toute entière sur le travail et dont la transcendance ne témoignerait jamais qu'au titre de manifestation exemplaire. Non seulement le travail est le grand producteur d'une valeur dont l'homme est tout à la fois l'agent, le mobile et le récipiendaire, mais il n'acquiert cette position morale que dans la mesure où il est limité, où quelque chose de la vie continue de lui échapper. Et c'est précisément comme perversion de cette harmonique que la propriété apparaît comme adversaire du bien. Là où elle était censée garantir des limites propres à protéger l'individu de ce que l'on pourrait nommer une extension du travail à toute sa vie, - une propagation qui détruit jusqu'à la famille -, la propriété moderne vit du dépassement constant des limites. Et l'on retrouve ici, déjà, l'un des arguments essentiels qui permettra à Proudhon de mener son attaque exemplaire de *Qu'est-ce que la propriété ?* publié un an plus tard, en juin 1840. La propriété n'est vraiment condamnable que dans la mesure où elle fait obstacle au droit qu'a chacun d'accéder au travail, et ceci quelle que puisse être l'inégalité des talents et des vocations. De la propriété qui est un vol, il faut d'abord retenir qu'elle est un vol d'espérance compromettant la « loi de diffusion du travail ». Comme institution sociale, qu'elle soit ou non fondée sur un consentement général, elle implique un renoncement à tout règlement harmonieux des échanges entre le besoin et la production ; règlement pour lequel l'égalité n'est pas un idéal ni un prédicat moral, mais la seule forme de rationalité possible.

*De la création de l'ordre dans l'Humanité, ou Principe d'organisation politique*, essai que Proudhon publie en 1843, est l'occasion pour lui d'introduire une nouvelle complexité. D'une certaine façon, le travail cesse d'y être le foyer du versant positif de la valeur, comme il est l'est

chez la plupart des penseurs qui commencent à être classés sous le titre de socialistes, pour apparaître comme sujet d'une positivité à dépasser. La caractérisation anthropologique du travail y est certes présente, mais pour faire place à des qualités intrinsèques de l'humain qui font que le travail n'est pas un phénomène univoque, mais sujet à une hétérogénéité qui, dans le *Système des contradictions*, engagera à une saisie préalable d'une dialectique originelle du travail dont Dieu et les hommes fourniront les termes opposés. Ces qualités portent sur la gestion de l'artifice, l'utilisation d'instruments, l'écart que l'homme seul est capable d'introduire entre lui et son corps, la prise en considération d'autrui comme autre forme de compétence. Ce n'est plus le travail qui fait l'humanité, ni même qui se suffirait à lui-même pour produire la valeur, mais c'est l'investissement au sein de l'agir de ces diverses qualités qui font des humains une espèce singulière de travailleurs. Le travail, ainsi humanisé, devient dès lors le mobile idéal, le support éducatif, de toute formation, que celle-ci s'applique à un homme ou à une communauté. C'est là d'ailleurs un point qui réapparaîtra de façon récurrente dans l'œuvre de Proudhon (notamment dans *De la justice* et dans les *Majorats littéraires*) : le travail humain implique que la main pense et que la pensée touche. C'est dans ce croisement des facultés que se produit un progrès des intelligences qui se donne cependant une autre fin que le travail lui-même puisque, la question des salaires réglés et le travail rendu de plus en plus en spécialisé, « parcellaire », c'est aux joies de la rêverie que pourront s'adonner ceux qui le désireront, là où d'autres se feront créateurs. Propos qui n'est pas si fréquent dans l'œuvre de Proudhon (*Création*, 338) et qui rappelle les thèses d'un Fourier qui, au-delà de ce qu'a voulu reconnaître Proudhon, a bien constitué pour lui une source d'inspiration, notamment pour ce qui touche la constitution de cette rationalité du travail dont le *Système des contradictions économiques* manifeste l'exigence.

C'est effectivement dans cet essai - que Marx brocardera dans son *Misère de la philosophie* - que le travail acquiert sa position dialectique. Comme cela était esquissé dans *De la création de l'ordre*, il s'agit bien de rendre possible une science de cette force collective dont le travail est la manifestation première. Plutôt que de clore le procès du travail en une définition, « le travail (étant) chose vague et indéterminée de sa nature » (*Contr. éco.*, I, 81), Proudhon préfère déployer une rationalité du travail qui le fera toujours dériver d'une nécessité et s'accomplir dans une liberté. Quelles que soient les déterminations propres de ce travail, voire même son statut social, c'est uniquement dans cette tension-là que le travail accède à une position d'émancipation, qu'il reconstitue en nous l'affranchissement de tout mécanisme et l'élimination de la matière (*Contr. éco.*, II, 377-378). Le travail pour le travail, n'est que pure aliénation. Et ce sera au nom de cet argument que les ateliers nationaux de 1848 seront par lui critiqués tant il lui paraîtra contraire à cette science de la force sociale de conférer comme seul but à un quelconque travail l'occupation des travailleurs. Le travail est « l'éducation de notre liberté » (*Contr. éco.*, II, 182), mais ne saurait être en aucune façon être identifié à un jeu ou simplement rapporté à une loi de nature au sein de laquelle il constituerait une sorte d'équivalent à l'instinct animal.

« Le travail, le vrai travail, celui qui produit la richesse et qui donne la science, a trop besoin de règle, et de persévérance, et de sacrifice, pour être longtemps ami de la passion, fugitive de sa nature, inconstante et désordonnée ; c'est quelque chose de trop élevé, de trop idéal, de trop philosophique, pour devenir exclusivement plaisir et jouissance, c'est-à-dire mysticité et sentiment. La faculté de travailler, qui distingue l'homme des brutes, a sa source dans les plus hautes profondeurs de la raison : comment deviendrait-elle en nous une simple manifestation de la vie, un acte voluptueux de notre sensibilité » (*Contr. éco.*, I, 182).

Le travail apparaît moins comme une fusion de l'esprit dans la matière que comme une « émission de l'esprit » (*Contr. éco.*, II, 365) qui vient nécessairement buter contre la finitude et produit cette liberté qui est elle-même formatrice d'une unité ressaisie d'un homme qui n'est ni « abstracteur » ni « automate », mais formateur de soi, des autres et de son œuvre ; ces trois plans étant inséparables les uns des autres. Y aurait-il économie si cette force n'était pas sujette à toutes les formes de captation ? Certes non. Pas plus qu'il ne saurait y avoir de morale sans que la rationalité du travail ne donne lieu à un contrat dont l'égalité constitue tout autant le mobile que l'horizon. Le travail ne

mérite lui-même son titre que lorsqu'il accomplit cette relation de rationalité, au même titre que la rationalité ne saurait elle-même être pensée autrement que comme une production du travail. C'est d'ailleurs l'un des points essentiels autour desquels Proudhon construira ses définitions du travail dans *De la justice*. Au-delà même de l'étude qui y est explicitement consacrée au travail dans cette œuvre monumentale, le travail en constitue une sorte d'effectivité courante, le critérium de vérité par lequel l'immanence de la justice est ou non vérifiée. En effet, non seulement le travail fait occurrence dans chacune des douze études qui composent cet essai, mais aucune question ne saurait être traitée en raison sans que les définitions apportées au travail en soient elles-mêmes enrichies. L'apologie proudhonienne du mariage, par exemple, ne saurait se comprendre sans être adossée à une définition du travail, force collective, qui réclame une plénitude que l'individu seul ne saurait atteindre, mais que la société, entendue comme totalité, cherche toujours à rompre ; la famille constituant vis-à-vis de la propriété un espace assez identique à celui qu'occupe l'atelier face à la grande industrie. Cette position du travail, Proudhon ici n'hésite pas à la nommer métaphysique, lors même que son but demeure toujours de composer la science positive de cette force collective. Les deux premiers textes, *Philosophie populaire* et *Discours préliminaire*, confèrent bien à l'ensemble une unité de méthode dont le travail donne la clef. « Qui travaille, pour peu qu'il porte attention à son travail, philosophe » (*Justice*, I, 193) : la science de la justice sera affaire d'une réflexivité qui portera, non seulement sur le travail lui-même et les institutions juridiques, politiques et religieuses qui l'encadreront, mais aussi sur l'attention que chacune de ses institutions portera sur la place qu'elle lui réserve au sein de sa propre pratique. Les cinquième et septième études, consacrées respectivement à l'éducation et aux idées, étant sur ce point exemplaires. Ainsi lorsque Proudhon écrit « j'affirme quant à moi le travail » (*Justice*, I, 273) contre l'amour et la foi, il implique une méthode plus qu'une morale ; méthode sur laquelle insistera Maxime Leroy lorsqu'au lendemain de la première guerre mondiale il en appellera à un retour à Proudhon. Affirmer le travail, cela ne revient pas *a priori* à engager la prééminence d'une classe sur une autre, mais d'abord à orienter l'attention sur le lieu où l'histoire advient comme procès d'immanence. Ainsi, lorsque pour penser l'État, Proudhon écrit : « Qu'est-ce que la division des pouvoirs ? La même chose que ce que les économistes appellent division du travail, et qui n'est autre qu'un aspect particulier de la force collective » (*Justice*, II, 279-280) son propos ne saurait en aucune façon se réduire à une simple projection mécaniste qui voudrait que l'histoire des institutions politiques trouve ses sources et raisons dans l'évolution des modes de production. Ce que Proudhon marque, c'est que le processus qui y est à l'œuvre est le même et que la tension interne qui en produit l'énergie est le travail. Mais un travail qui ne saurait en aucune façon se réduire à la seule production et qui, au contraire, est tout autant à son affaire dans les œuvres de l'esprit que dans les multiples tâches par lesquelles la matière est transformée. Pour reprendre les catégories de Hannah Arendt, non seulement l'œuvre et l'action ne sauraient échapper à la sphère d'activité qu'induit les définitions proudhoniennes du travail, mais il n'y aurait aucun sens à interroger la vie de l'esprit ailleurs que dans un essai où le travail est lui-même soumis à la question. Ce n'est donc pas par hasard si c'est au sein de la sixième étude, intitulée « le travail » que Proudhon s'intéresse aux origines de l'intelligence. De la conversion de l'image en concept jusqu'aux « premiers engins de l'industrie que nous pouvons appeler indifféremment *Éléments du savoir* et *Éléments du travail* » (*Justice*, III, 73), on est précisément dans une indifférenciation qui permet à Proudhon de ressaisir en d'autres termes ce que son siècle a nommé la Question sociale. C'est en effet en ce sens que Proudhon définit le travail pour lui-même dans le premier chapitre de cette sixième étude. Le travail, quelle que soit son instance de mobilisation, quelles que soient les institutions sociales qui en déterminent les modalités d'application, porte en lui une contradiction originelle. Il est tout à la fois : 1) ce qui produit richesses et valeurs – les concepts produits par la science et la morale devant être intégrés dans ce pôle d'hétérogénéité ; et 2) il nécessite pour advenir une peine, un effort, une dépense individuelle et/ou collective d'énergie. Le salariat, que comme nombre des pères fondateurs du socialisme, Proudhon tend à faire dériver de l'esclavage, est une perversion de cette première contradiction dans la mesure où sa résolution sera subordonnée à une volonté autre. Le « travail répugnant de sa nature et pénible » (*Justice*, III, 15) n'est tel que dans

la mesure où il y a une pleine dissociation de ces deux faces, un divorce parfait entre le vouloir et l'agir. Car c'est bien de cela qu'il s'agit dans l'anthropologie historique de Proudhon, c'est en raison du partage entre le corps et l'esprit que le travail est subalternisé et que le travailleur, esclave ou salarié, est considéré comme instrument plutôt que comme sujet. De cette première phase de l'argumentaire, qui se retrouve chez la plupart de ses contemporains, non parce qu'ils auraient tous lu Hegel, mais simplement parce qu'ils sont tous confrontés à cette même question d'une liberté civile qui induit une position extrême de dépendance au besoin et d'asservissement par le travail, Proudhon déduit cependant des lignes d'action qui lui sont propres. Contre cette nature ignoble du travail, qui n'est en rien naturelle, si ce n'est, comme cela a été dit précédemment, qu'elle procède d'une « aggravation du travail », Proudhon nous enjoint à penser les conditions de ressaisissement de la rationalité du travail qui dérive d'une nécessité et s'accomplit dans une liberté. Car, au-delà même de la question politique posée par l'émergence de l'économie moderne, il y a dans l'exercice d'un travail en conscience un plaisir qui fait que cette tension entre nécessité et liberté est formatrice d'un authentique sujet. C'est d'ailleurs à ce titre que Proudhon introduit cette sixième étude par ce qu'il voudrait être un « acte d'accusation contre la classe travailleuse », la perversion du travail ne pouvant être conçue sans qu'un abandon n'ait été consenti.

Le problème posé à cette classe est donc celui-ci : « comment la société conservera les bénéfices de la division du travail en la développant toujours ? » (*Justice*, II, 59). D'une part, cette parcellisation tend à naturaliser l'agir productif des prolétaires. Au même titre que les animaux qui agissent par instinct, on attend d'eux qu'ils coïncident dans tout leur être à un geste, une manipulation, une opération. Mais d'autre part, cette déqualification du travail ouvrier induit fatalement une « mutilation » d'un travail savant qui tend à être, à proprement parler, désincarné, « sans valeur exécutive » (*Justice*, III, 97). Afin d'échapper à cette figure conservatrice d'un Proudhon, dont on retient trop rapidement qu'il aurait été le défenseur du petit atelier contre la grande industrie, il convient de rappeler qu'il traite dans cette étude cette question de front et, s'il ne nie pas qu'il y ait une cohérence dans le propos des conservateurs, il réfute totalement l'effectivité de leur théorie. Le problème est moins de défendre une structure pour elle-même que de défendre, pied à pied, la nature du travail que la grande industrie tend à faire disparaître. L'atelier est un exemple d'autonomie et de responsabilité, le lieu privilégié de la formation et il n'est pas indifférent de constater que c'est en son sein que les conditions d'existence du mutualisme ont été imaginées. Mais il n'est pas un en-soi du devenir émancipateur des classes ouvrières. Ce n'est pas tant sa structure sociale et économique qu'il convient de défendre, mais la nature du travail qui s'y est inventée. Il constitue ainsi ce que l'on pourrait appeler la base spirituelle du droit au travail dans la mesure où il en constitue un référent idéal.

Qu'est-ce que donc, dès lors que ce droit au travail ? Sous la plume de Proudhon, c'est bien autre chose qu'un simple droit à l'emploi, même si les conditions dans lesquelles cet emploi est rendu ou non disponible ne saurait considérées comme une question négligeable. Ainsi qu'il l'écrivait en 1848, après les émeutes de juin :

« Le droit au travail est le droit qu'a chaque citoyen, de quelque profession ou métier qu'il soit, d'être toujours occupé dans son industrie, moyennant un salaire fixé, non pas arbitrairement et au hasard, mais d'après le cours actuel et normal des salaires » (*Droit. trav.*, 422)

Pour Proudhon, ce droit ne saurait s'entendre comme un droit de substitution aux droits naturels tel que l'avait conçu Fourier, ni comme un correctif aux inégalités de fortune tel que le conçoivent alors les défenseurs républicains de l'inscription de ce droit dans le préambule de la constitution tels que Ledru-Rollin, ni même comme un moyen de défendre les classes ouvrières contre leur prolétarianisation tel que le défendront les diverses écoles du christianisme social, au premier rang desquelles Frédéric Le Play. Il lui apparaît plutôt comme étant le fossoyeur naturel de la propriété. Non seulement c'est un droit qui nécessite pour advenir de poser des limites à l'autorité qui constitue le propriétaire comme maître absolu de son domaine ou de son entreprise, mais il implique une institutionnalisation autonome du métier qui ne saurait exister sans que les questions de la formation des apprentis, de la maîtrise des commandes, des rythmes inhérents à la production, ne soient confiées au travail lui-même ; c'est-à-dire sans que cette force collective ne prenne

possession d'elle-même, sans qu'elle n'acquière une pleine conscience d'elle-même. Le droit au travail apparaît ainsi comme un droit au plein exercice de cette rationalité du travail déployée dans toute l'œuvre de Proudhon. Il est le plein exercice d'un humain qui est tout à la fois corps et esprit et dont le travail engage cette plénitude en un devenir libre. De fait, c'est un droit qui s'ouvre tout à la fois comme une perspective de résistance à l'érosion des métiers et comme un mythe au sens que pourra donner Georges Sorel à ce terme lorsqu'il produira ses analyses du syndicalisme révolutionnaire. C'est un droit qui engage les travailleurs à tenir une attitude ferme, à faire porter leur lutte tout autant sur les questions de rétribution du travail que sur son organisation ; un droit qui porte en lui l'éducation morale et politique de toute une classe.

*Homo faber*, plutôt qu'*animal laborans* : c'est sans nul doute une donnée essentielle de cette philosophie du travail qui se refuse à devenir théologie. Le travail ne vaut d'être défendu que dans la mesure où il engage cette rationalité et que la peine qu'il nécessite n'est en aucune façon sanctifiée. L'expérience qu'il porte en lui, pour chaque individu comme pour les diverses communautés qui composent la société, mérite elle d'être célébrée dans la mesure où elle témoigne de la conscience dans laquelle ce travail s'effectue et, ce faisant du sujet qui s'y affirme et ne cesse de se réformer. Sujet exemplaire d'une « capacité réelle » propre à créer cette « démocratie ouvrière » qui « prélude(ra) à la constitution politique et économique de la société » (*Capacité*, 396) pour peu que la solidarité qu'il saura mettre en chantier ne sera pas cette « solidarité du dedans » qui régit les rapports d'emploi aux jours de la concurrence (*Capacité*, 139-140), mais qu'elle engagera de lui cette plénitude d'un travail conscient dont Proudhon a trouvé le modèle tout autant dans l'atelier et l'étude que dans le monde de la paysannerie.

Éric Lecerf

**Renvois** : Économie politique, Propriété, Raison, Science, Valeur.