

*Revue d'études proudhoniennes*

---



## Proudhon et l'autonomie du social

\*

Revue de la  
Société P.-J. Proudhon

N°3 / 2017



## Sommaire

Editorial .....	5
-----------------	---

### **Proudhon et l'autonomie du social**

Proudhon, sociologue et militant de l'autonomie du social.....	9
Philippe Chanial	
Penser le commun avec Proudhon.....	17
Christian Laval	
Quelle autonomie du social en économie solidaire ?.....	29
Laurent Gardin	
L'autonomie du social par le mutuellisme hier et aujourd'hui .....	41
Julien Vignet	

### **Varia**

Pierre-Joseph Proudhon et Marcellin Jobard, la notion de propriété à l'ère de la reproductibilité technique .....	55
Nicolas Devigne	
Proudhon face à la maladie.....	69
Chantal Gaillard	

### **Archives**

Dossier - Proudhon et la philosophie de l'Homéopathie .....	81
Edward Castleton et Chantal Gaillard	



## Editorial

Dans ses *Carnets* de 1852, Proudhon confiait : « Je fais de la politique pour la TUER. EN FINIR AVEC LA POLITIQUE. » Cette confession résume, sur un ton particulièrement polémique, sa critique bien connue du gouvernementalisme, comme si le mépris de la politique constituait le commencement de la sagesse sociale.

Pour autant cette volonté d'en finir avec le « préjugé gouvernemental » - qui a pour lui prévalu en 1848, et a conduit à la catastrophe - ne saurait être réduite à une injonction purement négative à abolir tous les pouvoirs. Elle est surtout une invitation à faire droit à une « constitution de la société » qui n'aurait plus pour fondement la hiérarchie des pouvoirs politiques mais la libre organisation des forces économiques et sociales. Comme si la société pouvait et devait s'instituer non plus à partir de l'hétéronomie (du) politique mais de l'autonomie du social, de cette garantie mutuelle de la liberté de tous par tous qui permet, au contraire, de se passer de tout gouvernement.

Dans *Les Confessions d'un révolutionnaire*, écrites, comme le rappelle Pierre Ansart « dans une sorte de colère au lendemain de l'échec d'une révolution sociale espérée », Proudhon précise en effet :

« Je distingue en toute société deux espèces de constitutions : l'une que j'appelle la constitution SOCIALE, l'autre qui est la constitution POLITIQUE ; la première, intime à l'humanité, libérée, nécessaire, et dont le développement consiste surtout à affaiblir et écarter peu à peu la seconde, essentiellement factice, restrictive et transitoire. La constitution sociale n'est autre chose que l'équilibre des intérêts fondé sur le libre contrat et l'organisation des forces économiques qui sont, en général : le Travail, la Division du travail, la Force collective, la Concurrence, le Commerce, la Monnaie, le Crédit, la Propriété, l'Égalité dans les transactions, la Réciprocité des garanties, etc. La constitution politique a pour principe l'AUTORITE, ses formes sont : la Distinction des classes, la Séparation des pouvoirs, la Centralisation administrative, la Hiérarchie (...). Ces deux constitutions (...) sont de nature absolument diverse et même incompatible ».

Il s'agit pourtant bien de « faire de la politique »... même si c'est dans le but de la tuer. Toute la question est de savoir si elle est entièrement éliminable. En lisant *L'Idée générale de la révolution au XIXème*, qui paraît en juillet 1851, on s'aperçoit en effet que Proudhon, lorsqu'il décrit ce à quoi doit aboutir la révolution (c'est-à-dire la réalisation de son Idée) finit par réintroduire la politique, une politique à n'en pas douter non « gouvernementaliste », ne prétendant plus constituer la société, mais sur les caractères et les limites de laquelle Proudhon, par malheur, ne s'appesantit guère.

Il ne s'agit pas ici de résoudre cette difficile question, mais plutôt d'interroger le geste radical qui affirme la primauté de la « constitution SOCIALE » sur la « constitution POLITIQUE ». Sur ce fond, Proudhon peut être interprété, indissociablement, comme un pionnier de l'anarchisme tout aussi bien que de la sociologie. En effet, la science requise pour accomplir la révolution ne repose-t-elle pas sur l'affirmation d'une irréductibilité, voire d'une autosuffisance du social ? Ne suppose-t-elle pas de détrôner la philosophie politique dans son ambition, depuis les Anciens, au nom de « la » science de la société, et à son profit ?

C'est dans cet esprit que le colloque du 10 décembre 2016, qui eut lieu au Centre d'étude et de recherche sur les risques et les vulnérabilités (CeRREV) de l'Université de Caen sous le titre de *Proudhon et l'autonomie du social*, et dont on trouvera ci-après les Actes, s'est proposé d'interroger en premier lieu le Proudhon sociologue, théoricien du « social ». Il s'agissait non seulement de clarifier et d'actualiser l'opposition entre constitution politique et constitution sociale, mais aussi d'approfondir la conception proudhonienne de l'autonomie du social en se demandant sur quoi elle peut être fondée. Y sont notamment confrontées les analyses que fait Proudhon de la praxis, de la réciprocité et de la propriété à, pour la praxis, celles de Marx, pour la réciprocité celles de Mauss et, pour la propriété, celles de Rousseau.

En second lieu, ce colloque a discuté du Proudhon libertaire et montré en quoi cette thèse de l'autonomie du social ouvre à une intelligence renouvelée de pratiques militantes, passée et présente, qu'il s'agisse de l'éducation populaire, de la thématique du « commun », de l'engagement associatif et des initiatives contemporaines de l'économie solidaire.

## **Proudhon et l'autonomie du social**





## **Proudhon, sociologue et militant de l'autonomie du social**

Philippe Chanial,  
Professeur de Sociologie,  
Université de Caen-Normandie,  
Centre d'étude et de recherche  
sur les risques et les vulnérabilités, CeRREV,

Si Proudhon peut et doit être lu comme un précurseur de la sociologie, n'est-ce pas avant tout parce qu'il est l'un des premiers à avoir posé avec systématisme l'hypothèse d'une autonomie de son objet même, le « social » ? Comme chacun sait, cette hypothèse est fondatrice de la sociologie. Le regretté Pierre Ansart le rappelait, le cœur de la thèse sociologique de Proudhon est bien celle d'une « hétérogénéité essentielle du social par rapport à l'individuel »<sup>1</sup>. Avant lui, le durkheimien Célestin Bouglé soulignait que si l'œuvre de Proudhon participe de la théorie sociologique, c'est qu'elle partage, comme elle, le postulat selon lequel « la réunion des entités individuelles engendre une réalité originale, quelque chose de plus et quelque chose d'autre que leur simple somme ». Et, poursuivait-il « de ce postulat, nul penseur peut-être n'a usé plus largement que Proudhon » tant « il ne cesse d'opposer, aux phénomènes purement individuels, la force collective, l'être collectif, la raison collective »<sup>2</sup>.

Pour autant cette thèse de l'irréductibilité du social – du collectif - à l'individuel n'épuise pas cette hypothèse de l'autonomie du social. Elle soulève une autre question : celle des relations entre le social, le politique et l'économique. Dans la guerre des sciences, la sociologie, comme science autonome, n'a pu en effet s'affirmer qu'en refusant à fois à la philosophie politique et à l'économie politique leur statut, auto-revendiqué, de science de la société<sup>3</sup>. C'est-à-dire en refusant que l'énigme de l'ordre social – le fait qu'il y ait, parmi ou entre les hommes, quelque chose plutôt que rien (le chaos, l'arbitraire de la violence, la guerre de tous contre tous etc.) ou, pour le dire autrement, le fait que ceux-ci parviennent à donner forme pérenne à leur coexistence – puisse se résoudre à l'identification de la société à un système de pouvoir – comme si l'hétéronomie de son institution politique, même

---

<sup>1</sup> Ansart, P., *Sociologie de Proudhon*, Paris, PUF, 1967, p. 18.

<sup>2</sup> Bouglé, C., *Sociologie de Proudhon*, Paris, A. Colin, 1911, p. XIII.

<sup>3</sup> Cf. Chanial, Ph., *La sociologie comme philosophie politique. Et réciproquement*, Paris, La Découverte, 2011, notamment son introduction.

légitime, était l'absolue condition de possibilité de l'être-ensemble des hommes – ; ou à sa réduction à un marché – comme si les liens marchands suffisaient à eux seuls à faire société. Or n'est-ce pas ce double refus qui définit aussi l'anarchisme et le socialisme, si singulier de Proudhon ? N'est-ce pas cette hypothèse d'une autonomie du social qui rend possible, tout à la fois, la sociologie, comme discipline scientifique, et le socialisme ou l'anarchisme, comme chemins d'émancipation ?

Tentons donc de démêler quelques unes des questions à la fois sociologiques et normatives que soulève ce plaidoyer proudhonien pour une autonomie du social.

### **L'irréductibilité du social au politique et à l'économique**

Dans ses *Carnets* de 1852, Proudhon confiait : « Je fais de la politique pour la tuer. En finir avec la politique ». Cette confession résume, sur un ton particulièrement polémique, sa critique bien connue du gouvernementalisme. Pour autant cette volonté d'en finir avec le « préjugé gouvernemental » ne saurait se réduire à une injonction purement négative à abolir tous les pouvoirs. Elle est aussi une invitation à faire droit à une « constitution de la société » qui n'aurait plus pour fondement la hiérarchie des pouvoirs politiques mais la libre organisation des forces sociales. C'est avec *Les Confessions d'un révolutionnaire*, écrites, comme le rappelait également Pierre Ansart, « dans une sorte de colère au lendemain de l'échec d'une révolution sociale espérée »<sup>4</sup>, que Proudhon formule cette distinction fondamentale :

« Je distingue en toute société deux espèces de constitutions : l'une que j'appelle la constitution sociale, l'autre qui est la constitution politique ; la première, intime à l'humanité, libérée, nécessaire, et dont le développement consiste surtout à affaiblir et écarter peu à peu la seconde, essentiellement factice, restrictive et transitoire. La constitution sociale n'est autre chose que l'équilibre des intérêts fondé sur le libre contrat et l'organisation des forces économiques qui sont, en général : le Travail, la Division du travail, la Force collective, la Concurrence, le Commerce, la Monnaie, le Crédit, la Propriété, l'Égalité dans les transactions, la Réciprocité des garanties, etc. La constitution politique a pour principe l'Autorité, ses formes sont : la Distinction des classes, la Séparation des pouvoirs, la Centralisation administrative, la Hiérarchie [...]. Ces deux constitutions [...] sont de nature absolument diverse et même incompatible. »<sup>5</sup>

Ce coup de colère est aussi un coup de force théorique et normatif, comme si la société pouvait - et devait - s'instituer non plus à partir de l'hétéronomie (du) politique mais de l'autonomie du social, de cette garantie mutuelle de la liberté de tous par tous qui permet, au contraire, sous la loi suprême de la justice et du contrat, de se passer de tout gouvernement. Par ce geste radical, Proudhon peut ainsi être

---

<sup>4</sup> *Op. cit.*

<sup>5</sup> *Confessions d'un révolutionnaire*, Paris, Editions Tops/Trinquier, 1997, p. 173.

interprété, indissociablement, comme un pionnier de l'anarchisme mais aussi de la sociologie. En effet, si Proudhon ne cesse de suggérer qu'il faut « procéder à la réforme sociale par l'extermination du pouvoir et de la politique », une telle réforme, dans toute sa radicalité, suppose une science du social (qu'il appelle de ses vœux dès *La célébration du dimanche* en 1839) propre à faire valoir que l'ordre social – et Proudhon ne cesse également de s'affirmer partisan de l'ordre – constitue un ordre immanent. Un ordre qui précède l'ordre politique, donc qui ne saurait en procéder. En ce sens, cette nouvelle science exige bien de détrôner la philosophie politique dans son ambition, depuis les Anciens, de constituer « la » science de la société, pour mieux affirmer la primauté de la « constitution sociale » sur la « constitution politique ».

Il n'est pas illégitime de considérer que cette hypothèse d'une autonomie du social, qui aurait sa constitution et sa consistance propre, ressort d'un optimisme caractéristique des socialismes pré-marxistes. Cette idée d'un ordre qui se créerait spontanément dans l'humanité, sans intervention d'un pouvoir coercitif n'est pas sans rappeler notamment l'utopie fourieriste. Comme le soulignait Miguel Abensour, ce qui distingue ces maîtres rêveurs n'est-ce pas d'abord et avant tout leur volonté de subvertir la société moderne en refusant justement à l'État d'incarner l'Un ou l'universel. En effet, précisait-il, d'où part la stratégie utopique, sinon de la société civile et « des multiples foyers de socialisation qu'elle porte en son sein »? Et que vise-t-elle sinon à substituer une « société des sociétés » à l'extériorité du pouvoir et à la violence de l'État ? En ce sens, précisait-il encore :

« Décentralisation, multiplication des lieux de socialisation [...], invitation à la pluralité, dissémination, appel à une communication entre les groupes, les séries se faisant et se défaisant en permanence, prolifération sur un même territoire de micro-communautés expérimentales « dans le dos » de l'unification étatique, telles sont les voies de l'utopie pour laisser s'instituer un nouveau « vivre-ensemble » des hommes »<sup>6</sup>.

Mais cette hypothèse d'une autonomie du social ne travaille-t-elle pas aussi, et d'une façon fort paradoxale, la thèse défendue par les économistes libéraux selon laquelle l'harmonie naturelle des intérêts suffirait à produire un tel ordre ? Et d'ailleurs, Proudhon ne suggérerait-il pas que la solution au problème social devait relever non de la force publique mais, justement de l'« identité des intérêts », au point de se définir comme un financier ? N'écrivait-il pas, dans l'un de ses derniers textes, *La Guerre et la Paix* en 1861, « Ce qui gouverne le monde, ce n'est ni l'Évangile, ni le Coran, ni Aristote, ni Voltaire ; ce n'est pas plus la constitution de 1852 que celle de 1793 ; c'est le *Livre de la Raison*, dont toutes les pages portent écrits en gros caractère ces deux mots uniques : au verso, *Doit* ; au recto *Avoir* »<sup>7</sup>. Ce n'est

---

<sup>6</sup> Abensour, M., « Le procès des maîtres rêveurs », in *Libre*, n°4, Paris, Payot, 1978, p.226.

<sup>7</sup> *La guerre et la paix*, in *Œuvres complètes de P.J Proudhon*, Paris, Marcel Rivière, 1927, p.463.

donc pas sans raison que C. Bouglé a pu caractériser la sociologie de l'auteur du *Manuel d'un spéculateur en Bourse* de « sociologie d'économiste et de comptable ».

Pour autant, en dépit de cette fascination pour l'économie politique et ce qu'il nommait les « solutions bancaires » mais aussi de ces provocations contre le « socialisme sentimental » de son époque, ce sont d'autres lois qu'il s'agit pour Proudhon de dégager. D'autres lois que les seules lois économiques, des lois propres à fonder cette autonomie du social, tout à la fois contre l'hétéronomie politique mais aussi contre « l'insolidarité économique », le « respect des parasites », la « nécessité de la misère », voire la « Providence homicide » promues par les économistes. Ces lois, ce sont celles de l'Être collectif, lois qui ne relèvent que de lui-même. Et c'est à cette nouvelle science de la société évoquée dès 1839 qu'il revient de les dégager. En précisant que cette science doit être découverte et non pas inventée, Proudhon nous invite à penser qu'il existe une intelligence du social qui lui est propre et qu'il s'agit en quelque sorte d'explicitier de l'intérieur. Cette intelligence du social se manifesterait notamment par ce subtil travail « d'équilibration » des forces individuelles grâce auquel se produit une force collective, une puissance propre générée par l'association des hommes. Et c'est par cette force collective que se manifesterait cette réalité *sui generis* que constitue l'Être collectif, bref tout groupe social, qu'il s'agisse de l'ensemble constitué par les fameux ouvriers érigeant l'obélisque de la Concorde, d'un atelier, d'un orchestre, d'une académie, d'une armée ou de la « société ».

En ce sens, l'essence intime de la société est, selon ses termes, de nature « organique » - l'ordre qu'elle incarne résulte de et se manifeste par la coopération (et les conflits) entre les forces immanentes qui le constituent – et non « mécanique », au sens d'un ordre artificiel ou conventionnel qui lui viendrait d'un dehors. À l'inverse, l'ordre de l'ordre du social lui vient du dedans. Il émerge des pratiques sociales elles-mêmes. Ainsi le lien – ou la solidarité - qui unit ses différents membres n'est pas le résultat artificiel d'une contrainte extérieure, elle est inhérente à la spontanéité et à la créativité de la vie sociale. Ainsi, si l'Être collectif constitue une réalité *sui generis*, il ne s'agit donc pas pour autant d'une réalité transcendante.

Pour autant, les hommes, de gré ou de force, ne cessent, par un processus que nomme Proudhon d'« extériorisation », de projeter de telles instances transcendantes en se donnant, une religion, en se subordonnant à un pouvoir, ou à s'abandonnant à la « Providence homicide » des prétendues lois des économistes, bref en attribuant à ce qui n'est qu'œuvre humaine la capacité de créer la réalité sociale. Penser l'autonomie du social ouvre donc à un point de vue critique de ces formes d'aliénation et de domination dont il s'agit de se déprendre afin que la société puisse en quelque sorte se « reprendre » et retrouver sa « constitution intime et séculaire ».

### La justice ou l'autonomie normative du social

Or sur quoi peut s'étayer cette capacité de prise ou de reprise du social sur lui-même ? Sur quel levier ? Quel est le pivot, l'axe d'une société rendue à elle-même, maîtresse d'elle-même ? Ce levier, cet axe, ce pivot, comme chacun sait, c'est pour Proudhon, l'idée de justice. A travers elle, Proudhon suggère de faire droit à une normativité immanente à l'Être collectif. Le social n'est pas un *no man's land* normatif, un simple jeu de forces, le réel social, dans sa texture même, est « idéo-réaliste », selon sa formule. Ce qui suppose que la justice n'est pas un idéal abstrait, un implant transcendantal, mais une réalité pratique, une « idée-force », au sens d'Alfred Fouillée, inscrite dans les pratiques et les relations interhumaines, une manifestation de ce que j'ai nommé cette intelligence du social.

On voit ici poindre l'argument sociologique, durkheimien, de Proudhon : il y a, dans le social lui-même, une force d'obligation qui lui est propre, rendant en quelque sorte parasitaire toute contrainte externe (d'où ses critiques adressées à Hobbes). Une force d'obligation qui attache les hommes (fait lien) et à laquelle ils sont attachés, qui les tient (qui les tient ensemble) et à laquelle ils tiennent. A ce titre, l'impératif de justice – qui seul pour Proudhon peut librement obliger les hommes les uns envers les autres – est bien la condition de l'autonomie du social. Ce qui signifie, à l'inverse, tout ordre injuste ne peut qu'être hétéronome. Et comme chacun sait, c'est sur ce pivot – car tout pivote pour Proudhon autour de la justice – que Proudhon défendra son mutualisme puis son fédéralisme.

Pour autant, c'est d'abord au cœur des relations interhumaines les plus anodines qu'il souligne toute la force socialisante et individualisante de cette libre obligation de la justice. Ainsi oppose-t-il, dans *De la Justice*, le regard « oblique », jeté « de haut en bas », celui du mépris, propre à la relation entre supérieur et inférieur, au respect, à « l'égalité de considération », que manifeste la salutation qu'échangent deux personnes qui se regardent face-à-face, dans les yeux pourrait-on dire, comme des alter ego (égaux). La justice désigne ainsi le respect égal et réciproque de la dignité de chacun. Ce qui signifie pour nous que l'autonomie du social suppose cette qualité réciprocaire et égalitaire des relations interhumaines que l'on trouve de simples salutations. Mais, plus largement, pour Proudhon, c'est la société toute entière qui prend corps à travers ces transactions, échanges réciproques, pactes de respect mutuel qui tous répondent à la justice.

Pour autant, il ne faudrait pas méprendre sur le sens de l'impératif de réciprocité qui scelle pour Proudhon les relations interhumaines sous le sceau du contrat. Le « régime des contrats » qu'il appelle de ses vœux, comme forme concrète du « système de l'immanence » qu'il oppose au « système de la transcendance » n'est pas le règne de l'intérêt bien entendu. Si il voit dans le contrat l'exclusive expression d'une justice réaliste, sa rhétorique du contrat est en partie trompeuse. La vie sociale ne saurait s'épuiser dans la stricte comptabilité d'un donnant/donnant généralisé. Evoquant l'organisation mutualiste, il écrit notamment :

« De quelle vertu privée ou sociale accuserez-vous de manquer des hommes qui se promettent réciproquement tout, qui, sans accorder rien pour rien, se garantissent tout, s'assurent tout, se donnent tout : Instruction, Travail, Echange, Patrimoine, Richesse, Sécurité ? »<sup>8</sup>

« Se donner tout sans accorder rien sans rien », cette formule est frappante tant elle rappelle la logique même du don maussien<sup>9</sup>, cette subtile articulation entre générosité ou incondicionalité – « se donner tout » – et réciprocité ou conditionnalité – « sans accorder rien sans rien ». Bref, s'il faut savoir compter, il faut aussi savoir (tout) donner. Apparaît ainsi plus clairement la dimension morale de la sociologie proudhonienne et par là combien l'autonomie du social exige d'appréhender l'ordre social comme un ordre moral. C'est la raison pour laquelle le « régime des contrats » proudhonien par lequel cette autonomie se réalise concrètement repose moins sur le calcul des intérêts bien compris que, en premier, sur cette capacité des hommes à s'obliger réciproquement. Ou pour l'exprimer autrement, parce que la loi de la justice est immuable et objective, les contrats qui la mettent en œuvre - ou qui l'approchent -, sont pour Proudhon irrévocables dans leur nature même. Leur modèle est bien davantage celui du serment, de la promesse, du pacte de confiance :

« Des hommes après avoir fait entre eux un pacte de probité, de loyauté, de garantie et d'honneur, ne peuvent pas se dire en se séparant ; nous nous étions trompés ; maintenant nous allons redevenir menteurs et fripons ; nous y gagnerons davantage »<sup>10</sup>.

Bref, conclut-il plus loin, « on ne revient pas d'un pacte, d'une profession de foi, comme de la profession de foi mutuelliste, comme le pacte fédératif »<sup>11</sup>. C'est cette fidélité au pacte (et il faudrait aussi y intégrer le pacte conjugal, mais c'est une autre affaire), quel qu'en soit le prix, et au besoin contre son propre intérêt, qui résume la loi de la justice proudhonienne. Et c'est elle qui rend possible, sur le modèle de l'inconditionnalité conditionnelle du don maussien, cette auto-institution, à la fois performative et normative, du social.

### Pour conclure

Cette dimension performative et instituante de l'impératif de justice mérite qu'en soit mesurée toute la radicalité. Elle suppose en effet l'ordre du social ne saurait désormais reposer sur aucune forme d'autorité, sur aucune forme de consensus traditionnel, voire de croyances partagées, mais sur la justice et l'égalité seules, en tant qu'exigence interne des pratiques et des relations sociales. Ici

---

<sup>8</sup> *De la capacité des classes ouvrières*, in *Œuvres complètes de P.J Proudhon*, Paris, Marcel Rivière, 1924, p.224.

<sup>9</sup> Mauss, M., « Essai sur le don », in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1989.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p.195.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p.222.

L'anarchisme proudhonien rejoint, étrangement, la sociologie de Durkheim. En effet, pour ce dernier, parce que les formes de solidarités mécaniques des sociétés passées sont désormais derrière nous, ce qui est devenu nécessaire, c'est une forme de solidarité sociale toute autre, qui ne dépend pas de l'autorité de croyances collectives, mais plutôt d'un engagement partagé orienté vers l'égalité dans la participation et la réciprocité dans la coopération, bref de la justice. Telle est la condition, historique, de l'autonomie du social. Et telle était la conclusion de la

*Division du travail social* :

« La tâche des sociétés les plus avancées est donc, peut-on dire, une œuvre de justice [...] De même que l'idéal des sociétés inférieures était de créer ou de maintenir une vie commune aussi intense que possible, où l'individu vînt s'absorber, le nôtre est de mettre toujours plus d'équité dans nos rapports sociaux, afin d'assurer le libre déploiement de toutes les forces socialement utiles [...] De même que les peuples anciens avaient, avant tout, besoin de foi commune pour vivre, nous, nous avons besoin de justice, et on peut être certain que ce besoin deviendra toujours plus exigeant si, comme tout le fait prévoir, les conditions qui dominent l'évolution sociale restent les mêmes. »<sup>12</sup>

Pas plus Durkheim que Proudhon ne considèrent, à l'instar des conservateurs de leur époque, que les problèmes auxquels se confrontent les sociétés modernes proviendraient d'une division croissante du travail ou du développement de l'individualisme, qui viendraient éroder la tradition. Pour le premier, ils résultent plutôt du fait que nous continuons à penser et à agir comme si l'autorité et le consensus étaient essentiels, alors qu'ils ont été remplacés par la justice et l'égalité, en tant que conditions requises pour mettre en œuvre de nouvelles formes de coopération entre les hommes. Plus encore, comme le montre Durkheim – et Proudhon, à travers sa distinction entre constitution sociale et constitution politique, ne pourrait qu'en partager l'analyse –, les sociétés modernes cherchent encore trop souvent à se fonder sur l'autorité de systèmes formels qui ne peut plus désormais faire lien. Il faut au contraire qu'une nouvelle forme d'ordre social spontané advienne, capable de s'opposer à ce type d'autorité en se développant et en se consolidant du bas vers le haut. En définitive, le problème des sociétés modernes résulte de l'incapacité à reconnaître que la liberté individuelle n'est possible que dans un certain contexte social, et sous la condition d'une certaine qualité, égalitaire et réciprocaire, des relations interhumaines, et de l'échec qui en résulte à mettre en œuvre la justice nécessaire pour la réaliser pleinement. A ce titre, et la cette leçon de sociologie vaut bien évidemment pour nos sociétés contemporaines, Durkheim et Proudhon ne se rejoignent-ils pas pour démontrer que c'est seulement en consolidant cette autonomie du social - cette qualités réciprocaire des rapports sociaux que le neveu de l'oncle Durkheim et militant

---

<sup>12</sup> Durkheim, É., *De la division du travail social*, PUF, Paris, 1991, p.381.

socialiste Marcel Mauss désignera sous le concept de don<sup>13</sup> - que nous pouvons réaliser la liberté et la justice pour toutes et tous ?

---

<sup>13</sup> Cf. Chaniel, Ph., *La délicate essence du socialisme*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2009.



## Penser le commun avec Proudhon

Christian Laval,  
Professeur de sociologie,  
Université de Paris Nanterre, Sophiapol.

---

Résumé : La floraison actuelle de la thématique des communs et du commun est relativement coupée de l'histoire des idées révolutionnaires. Pourtant, il y a encore beaucoup à apprendre des efforts faits par exemple par Proudhon pour échapper aussi bien au régime de la propriété qu'à celui de l'État. En relisant Proudhon, on peut ainsi mieux saisir ce qui distingue le « communisme de la communauté », qu'il rejette, de la « force collective » qui doit constituer pour lui le fondement de la réorganisation de la société. Certes Proudhon ne propose pas un modèle qu'il faudrait reprendre mais il nous aide à comprendre les limites d'une interprétation archaïsante du commun comme « retour » à la communauté traditionnelle.

Mots-clés : Proudhon, commun, communs, force collective, communauté, propriété, État

---

### Introduction

Nous assistons aujourd'hui à une véritable explosion de la thématique du commun ou des communs. Comme souvent, on croit à la nouveauté absolue de cette problématique, confondant une rénovation avec une innovation. Or faire aujourd'hui une théorie du commun ne peut pas se passer d'une réévaluation critique de certaines des avancées les plus remarquables de la pensée sociale et politique, dont celles réalisées en son temps par Proudhon.

La grande question posée par le mouvement autour du commun et des communs est l'institution de l'activité collective, mieux l'institution de l'agir commun. Quelles formes institutionnelles faut-il créer qui coïncident avec la conception de la production comme coopération, avec la vision de la société comme mise en commun ?

Nul doute que la question du commun telle qu'elle se pose aujourd'hui déborde le seul cadre de la production économique à laquelle on essayait de donner une forme associative ou coopérative au XIX<sup>e</sup> et au XX<sup>e</sup>. Ce qui est en train de se passer excède l'associationnisme du XIX<sup>e</sup> siècle, le conseilisme du début du XX<sup>e</sup> siècle et la problématique de l'autogestion des années 70 du XX<sup>e</sup>. Ces formes

correspondaient à certains types de société et de production. La revendication actuelle des communs définis comme formes institutionnelles reposant sur l'auto-gouvernement et l'usage collectif des ressources, des connaissances et des espaces concerne un champ beaucoup plus vaste et diversifié que la seule production de biens matériels. Depuis l'habitat, la ville, la consommation, les activités de culture, la production des connaissances jusqu'à la question majeure du climat, le commun se présente comme une forme politique générale en voie de construction dans des domaines très variés. Cette sorte de dilatation du commun à laquelle on assiste est un signe qui ne trompe pas : ce sont toutes les formes de l'existence et de l'activité qui sont mises en question, à la mesure de l'extension de la forme de vie capitaliste opérée par le néolibéralisme.

La thèse que je voudrais soutenir ici est que c'est donc *maintenant* que l'on peut apprécier l'audace et la portée de l'imagination politique de Proudhon devant les problèmes inédits qu'il avait sous les yeux.

Je vais donc essayer non pas de commenter Proudhon, je n'en suis pas du tout spécialiste, mais de dire simplement ce qui me paraît particulièrement précieux aujourd'hui dans son oeuvre pour penser politiquement aujourd'hui le commun.

### **Le mouvement des communs**

Le mouvement des communs (en anglais « commons »), qui se déploie partout dans le monde, se présente comme un paradigme politique nouveau, directement antagonique à la conception néolibérale de la société. Cette interprétation néolibérale, comme on le sait, est fondée sur la concurrence généralisée que se mènent des individus cherchant à « maximiser » leur bien-être personnel<sup>1</sup>. Elle diffuse partout une grille d'interprétation et un mode d'action publique et privée qui ne laissent rien entre le marché mondial et l'individu ou, plus exactement, qui regardent toute institution sociale comme un obstacle et une contrainte insupportable pour la liberté à moins qu'elle ne soit intégrée au jeu de la concurrence et mise au service de l'accumulation du capital. Elle promeut dans tous les domaines la propriété privée, en particulier dans le champ des connaissances, en la concevant comme le seul fondement possible d'une activité économique efficace et d'une libre harmonie sociale reposant sur les liens contractuels entre échangistes privés.

Le principe du commun qui se dégage aujourd'hui à partir des mouvements, des luttes et des expériences renvoie à un ensemble de pratiques directement contraires à cette rationalité capitaliste qui restructure les institutions et les rapports sociaux. Cette nouvelle raison émergente des pratiques affirme la prévalence de l'usage collectif sur la propriété privée exclusive, elle privilégie l'autogouvernement

---

<sup>1</sup> Cf. Dardot, P., Laval, C., *La nouvelle raison du monde, Essai sur la société néolibérale*, Paris, Poches/La Découverte, 2010.

démocratique au lieu du commandement hiérarchique, et par dessus tout, elle rend indissociables l'activité et la décision collective. Par « communs », on entend donc un ensemble de pratiques institutantes et d'institutions existantes répondant au principe du commun selon lequel un groupe plus ou moins étendu s'engage dans une activité collective productrice de biens tangibles ou intangibles mis à la disposition des « commoners » ou d'une collectivité plus large, selon des règles démocratiques d'auto-organisation<sup>2</sup>.

Ce thème des communs excède le naturalisme juridique ou économique qui voudrait que le commun ne s'attache qu'à certains biens « naturellement » communs parce que techniquement et/ou juridiquement inappropriables (la mer, le ciel, la connaissance, etc). Le mouvement des communs, en particulier du fait de son ancrage dans les pratiques coopératives permises ou facilitées par l'Internet, s'étend justement au-delà de toute limites « naturelles » parce qu'il fait du commun une forme institutionnelle de l'activité et non une caractéristique naturelle du bien.

Inséparablement sociale, économique et politique, cette référence massive au commun pourrait être trompeuse. La sociologie pourrait croire y retrouver le bien le plus constitutif de sa tradition, et ceci sous deux angles inconciliables. Le commun ne serait qu'une formule nouvelle pour exprimer le rapport entre le « social » et « l'individuel », et plus précisément, pour dire l'antériorité, l'extériorité, l'autorité du social par rapport à l'individu, conception théorique qui est au cœur de la réflexion de la sociologie et de sa « grande question » inaugurale : comment fonder la société moderne sur l'Individu ?<sup>3</sup> Elle pourrait également ne voir dans le « retour des communs » qu'une nostalgie pour la communauté prémoderne, dont l'actuel mouvement antinéolibéral ne chercherait qu'à réactiver le caractère holistique en faisant appel à quelque propriété anthropologique universelle ou à d'anciennes pratiques collectives coutumières.

Nous voudrions ici brièvement indiquer que dans l'un et l'autre cas, la sociologie manquerait à ne pas voir les enjeux contemporains du commun tel qu'il se définit dans les mouvements sociaux et les pratiques expérimentales qui s'en réclament. La réponse au néolibéralisme n'est pas seulement répétitive, régressive ou réactive. Elle est créatrice, et derrière l'usage de mots chargés historiquement de significations à la fois nombreuses et hétérogènes, il faut savoir lire ce qui émerge de *neuf*. Pour le dire vite, ce qui est neuf dans ce mouvement tient à trois caractéristiques. C'est d'abord le passage d'une logique de contestation ou de critique à une logique de production et de construction. Le mouvement des communs est un mouvement « pour », et pas seulement un mouvement « contre ». Ensuite, le « commun » renoue avec une politique qui articule la micro-institution et la macro-institution sociale. Il ne s'agit ni de prendre le pouvoir central ni de créer

---

<sup>2</sup> Cf. Dardot, P., Laval, C., *Commun, Essai sur la révolution au XXI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Poches/La Découverte, 2014.

<sup>3</sup> Cf. Dumont, L., *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil, 1983.

un isolat protégé du monde marchand, mais de modifier à toutes les échelles de la réalité sociale le rapport de pouvoir entre les individus au sein d'une société regardée sous l'angle des activités qui la produisent. Enfin, le « commun » est un principe doublement global, en ce qu'il entend dépasser le point de vue national et en ce qu'il enveloppe tous les secteurs de la vie sociale : économie, culture, politique.

Mais cette nouveauté, pour la comprendre, n'est évidemment pas sans nous inviter à considérer ce qui en constitue les racines historiques et les conditions d'émergence. Nous voudrions donc montrer que la catégorie du *commun* intéresse de très près la sociologie en ce qu'elle déplace l'opposition classique (qui était aussi politique) entre communauté traditionnelle (« holiste ») et société moderne (« individualiste »). Elle permet de penser une façon moderne de « faire communauté », laquelle ne vise pas à réactiver la communauté close fondée sur l'identité des semblables, nostalgie à la source de toutes les « révolutions conservatrices », mais à réactualiser la conception d'une société de coopérateurs-citoyens fondée sur la mise en commun des singularités. En ce sens, le mouvement des communs renoue avec les intuitions sociologiques et politiques les plus puissantes qui, de Proudhon à Mauss, ont cherché à penser l'institution moderne de la réciprocité.

### La communauté retrouvée ?

Proposer une lecture sociologique de ce que l'on entend aujourd'hui par « commun » dans les mouvements contemporains, altermondialistes ou écologistes en particulier, c'est d'abord tenter de saisir ce qui le distingue du sens que la tradition sociologique a généralement donné au terme de « communauté ». « Commun » et « communauté » se ressemblent bien sûr et se confondent dans un certain nombre d'énoncés, mais en même temps on ne doit pas oublier qu'ils entrent en tension et même en opposition. « Commun » est un terme qui, pour puiser dans un lexique politique, philosophique et juridique extrêmement ancien, s'emploie aujourd'hui avec une signification propre à la modernité, celle des pratiques de mise en commun, ou comme le dit mieux la langue anglaise, de *commoning*. Il s'agit d'un terme couramment employé par les auteurs et les activistes américains du mouvement hacker pour désigner une forme de co-production économique. On le traduit souvent par les expressions, assez vagues il faut en convenir, de « partage », de « coopération » ou de « collaboration » ou encore de « peer-to-peer »<sup>4</sup>. Peu importe d'ailleurs ici le nom que l'on donne à cette « autre économie » : l'essentiel réside dans l'idée qu'il n'y a de « communauté » qu'en référence à une activité commune qui produit le collectif autant qu'elle produit des biens et des services. Avec le « commun » ainsi entendu, on est très loin de l'idée attachée au concept sociologique de communauté, dans le contenu duquel l'appartenance, l'héritage, l'identité, l'interconnaissance immédiate sont des dimensions privilégiées. On sait

---

<sup>4</sup> Bauwens, M., *Sauver le monde, Vers une société post-capitaliste avec le peer-to-peer, Les liens qui libèrent*, 2015.

toute la postérité, même si elle fut divisée, de l'opposition de la *Gemeinschaft* et de la *Gesellschaft*<sup>5</sup>. Ce qui fait « communauté », selon le sens classique du terme, ne relève pas d'une activité choisie mais d'une assignation involontaire à un ensemble structuré et hiérarchisé de places bien identifiées. Elle est soudée par des croyances et des mœurs identiques, elle commune dans des souvenirs et des traditions communes. Comme le montrait Durkheim dans sa thèse<sup>6</sup>, c'est la *similitude* des individus, c'est-à-dire leur identité commune, qui constitue la force de cohésion de ce genre d'ensemble humain. Si la communauté traditionnelle détermine *a priori* un ordre au sein duquel chacun agit en fonction de la place qui lui a été assignée, la notion moderne de société se définit à partir de l'activité pratique des individus censés rentrer en rapport les uns avec les autres pour la réalisation de leurs objectifs particuliers. Ils font moins partie d'un ensemble préconstitué qu'ils ne construisent chacun cet ensemble depuis leurs activités différenciées. Ce n'est pas la similitude des individus qui fait la force collective, c'est la complémentarité de leurs différences dans l'activité collective. En un mot, il n'est de société que *co-produite* par l'activité de ses membres actifs. Telle était la grande leçon de la sociologie durkheimienne, du moins telle qu'elle a été entendue par les plus progressistes de ses disciples, et en particulier par Marcel Mauss, lequel, partant de la définition morphologique de la modernité sociale, entendait agir pour donner sa forme politique normale à la coopération sociale, le socialisme étant pour lui la conclusion logique de la compréhension sociologique<sup>7</sup>.

### La modernité du commun

A l'évidence, ce qu'on entend aujourd'hui par commun ne renvoie ni exclusivement ni principalement à des appartenances communautaires premières mais à une volonté et une capacité d'agir ensemble qui ont pour *effet* la constitution d'une « communauté » qui n'est pas d'appartenance mais de participation à une action ou à une production. On comprend aussi que le statut et le rôle de l'individu y soient radicalement différents. Dans le cas de la communauté traditionnelle, l'individu est supposé assujéti à une place et à une fonction qu'il ne choisit pas, tandis que dans le cas du commun, c'est l'individu qui s'engage dans des rapports de co-production pour « faire commun » volontairement. Pour le dire autrement, le « commun » comme principe politique n'est pas un « retour » mais une forme de compréhension et de valorisation de l'agir entièrement relative à l'individuation moderne. On voit donc toute l'ambiguïté de la référence actuelle aux « communs » traditionnels, c'est-à-dire aux pratiques collectives coutumières des communautés villageoises. La confusion entre le « commun » et la « communauté » au sens prémoderne du terme n'est pas étrangère à certains auteurs qui se font les théoriciens et les porte-parole du mouvement. En insistant sur le caractère ancien des « communs » qui connaîtraient une « renaissance » ou feraient aujourd'hui leur

---

<sup>5</sup> Tönnies, F., *Communauté et société*, Paris, PUF, 2010.

<sup>6</sup> Cf. Durkheim, É., *De la division du travail social*, Paris, «Quadrige», PUF, 2013.

<sup>7</sup> Mauss, M., *Écrits politiques. Textes réunis et présentés par Marcel Fournier*, Paris, Fayard, 1997.

« retour », ils laissent penser qu' il s'agirait d'une retrouvaille avec des droits coutumiers ancestraux ou d'une préservation de réalités propres à des groupes ethniques restés fixés à leurs traditions culturelles et/ou mobilisés par la défense de leurs ressources naturelles collectives, par exemple en Amérique latine. Et c'est ainsi que parmi les théoriciens et militants des communs, l'idée est très répandue selon laquelle le « faire commun » dérive toujours d'une communauté préexistante qui cherche à protéger ses particularités et ses ressources locales. Face à une globalisation qui standardise et déstructure les communautés de base inscrites dans un espace-temps spécifique, le mouvement viserait à organiser partout la défense de traditions anciennes et/ou de particularités locales. David Bollier, l'un des principaux promoteurs des communs, présente ainsi ce qu'il appelle significativement le « retour vers les communs » : « les gens gravitent vers les communs car ils y voient un moyen de célébrer et de protéger leurs contextes locaux particuliers. »<sup>8</sup>. Cette interprétation archaïsante a deux significations indissociables, selon une dualité qui n'est pas sans introduire des confusions. Elle renvoie à la fois à l'imaginaire d'un lien social originaire qui peut à l'occasion prendre un caractère mythique (par exemple la Pachamama ou « Terre-Mère » dans la culture andine) et elle contient une conception moderne mais déniée comme telle de ce qui aujourd'hui « fait commun ». Cette manière de présenter les « communs » est inadéquate pour saisir ce qui a réellement eu lieu, soit une *réinterprétation* de la communauté regardée comme institution qui *se construit* ou *se réinvente* à partir de certaines pratiques de mise en commun et non comme donnée préalable léguée par l'histoire. Le mouvement des communs, à l'échelle du monde, n'a été rendu possible que parce qu'on a « retrouvé », ou plus exactement, parce qu'on *a cru* retrouver, par une analogie largement imaginaire, des pratiques coutumières anciennes dans des pratiques contemporaines qui, en réalité, n'avaient pas grand chose à voir avec les premières. Pour le dire de façon sans doute beaucoup trop schématique, c'est à partir du moment où les nouvelles *enclosures* de la propriété intellectuelle ont sérieusement menacé des pratiques de *commoning* dans le champ des connaissances, de la culture et de l'information, que le mot d'ordre lancé par Naomi Klein, « Reclaim our commons ! », a trouvé toute son efficacité politique *globale*<sup>9</sup>. Ces « retrouvailles », qui sont en même temps, une authentique création symbolique et politique, ont permis, par rétroaction en quelque sorte, une réinterprétation des communs traditionnels, non plus considérés comme des pratiques immobiles enserrées dans des structures closes, mais comme des modes de co-production à la fois justes, efficaces et démocratiques. Qu'il y ait eu dans cette rétroaction universalisante beaucoup d'illusions sur les communs traditionnels, c'est sans doute vrai, mais l'important consiste à souligner la novation créatrice d'un geste analogique, qui a trouvé sa légitimité scientifique dans des travaux d'économistes, de juristes ou de politistes, dont la plus célèbre est sans conteste Elinor Ostrom<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> Bollier, D., *La renaissance des communs, Pour une société de coopération et de partage*, Éditions Charles Léopold Mayer, 2013, p. 160.

<sup>9</sup> Klein, N., « Reclaiming the Commons », *New Left Review*, 9, May-June, 2001.

<sup>10</sup> Ostrom, E., *Governing the Commons, The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge University Press, 1991.

## Commun et “force collective”

La réflexion actuelle sur les communs ignore à peu près tout de Proudhon. Or, elle peut y trouver des analyses intellectuelles et des propositions politiques très inspirantes. La pensée de Proudhon relève d'un discours proprement sociologique, dans le sillage de Saint-Simon et contemporain d'Auguste Comte. Ainsi quand Proudhon écrit : « les êtres collectifs sont des réalités au même titre que les individus »<sup>11</sup>, on a là l'expression d'un mouvement commun à de nombreux auteurs, et qui constitue comme l'on sait la pierre de touche de la sociologie en tant que telle. Mais ce qui distingue Proudhon des autres, c'est son refus absolu d'hypostasier ces “êtres collectifs”, c'est sa dénonciation de toutes les entités religieuses ou politiques qui usurpent la puissance sociale. Car toute richesse et toute intelligence sociale reposent sur l'activité collective, ce que tendent justement à occulter les pouvoirs établis. La pensée de Proudhon est une pensée du social comme travail ou comme production, mais plus généralement, comme activité. La société est un être en mouvement, elle est créée et remodelée sans cesse par l'action collective. L'autonomie du social chez Proudhon, comme chez Saint-Simon et d'autres, repose sur une première intuition issue de l'économie politique. Elle a pour nom chez lui la “force collective”. C'est le point d'Archimède de sa sociologie comme de sa pensée politique et juridique. Proudhon soutient dès le début de ses travaux qu'il y a une certaine force, différente de la force individuelle, qu'il convient d'organiser et de mettre en forme. La grande tâche du socialisme proudhonien sera de faire reconnaître et d'organiser la « force collective » comme réalité sociale spécifique. Cette force collective, moteur du mouvement de la société, réclame son organisation juste, son institution juridique selon le principe de justice. Elle appelle un droit social, une constitution sociale, qui lui assure son plein développement en accord avec la justice.

Cette force collective vient du « concours » de plusieurs individus différenciés, elle est le fruit d'une certaine disposition ou plus exactement de plusieurs agencements possibles : Smith, après d'autres, a mis en lumière l'effet de la division du travail et de la coordination des tâches dans son célèbre exemple de la manufacture d'épingles. Mais elle vient aussi, comme dans l'exemple de l'obélisque de Louxor, de la mise en commun de forces individuelles exercées simultanément. La force collective en tout cas dépend sans doute du nombre mais elle dépend surtout des rapports établis entre les forces individuelles, de la diversité des fonctions associées, de l'harmonie des relations entre individus aussi bien au niveau du travail concret qu'à l'échelle de la société.

Dans l'atelier domine une coopération de forces simultanées, dans la société, une division du travail entre des producteurs spécialisés. Dans les deux cas, une certaine combinaison du travail produit un effet productif qui se traduit par un

---

<sup>11</sup> Proudhon, P.-J., *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*, tome II, Paris, Fayard, p. 694.

surplus de richesse par rapport à une simple addition de forces individuelles. Le prototype de la genèse de la force collective, c'est la mise en commun de forces qui permet de produire ce qui ne pourrait pas être fait par la succession d'efforts individuels. Il rapproche cet effet de composition (« concours de forces ») de la division du travail dans l'atelier, qui est un effet de l'organisation du travail, mais d'une autre sorte. Enfin, il étend cette productivité de la force collective à la division sociale du travail entre fonctions différenciées et aux échanges qui en découlent dans la société. Cette dernière peut être regardée comme une co-action des groupes sociaux différenciés qui établissent entre eux des relations d'échange, ce qui entraîne un surcroît de puissance collective et de production.

Le socialisme proudhonien se fonde ainsi sur une découverte primordiale, une sorte d'œuf de Colomb : la force collective irréductible à la somme des forces individuelles. L'analyse économique fournit ainsi la clé de compréhension de la vie sociale en ce qu'elle montre que la combinaison de forces individuelles est le secret de toute productivité humaine. Il ne suffit pas de dire avec Smith et Ricardo que le travail est source de la richesse économique, il faut encore ajouter que c'est une certaine composition du travail qui permet la réalisation de la plupart des biens et services dont nous disposons. Et ceci ne tient pas seulement au fait que c'est toujours un groupe de travailleurs qui exécute l'opération productive ou bien que la production suppose une division du travail, cela tient au fait que tout travail apparemment individuel est en réalité social et collectif. Proudhon va jusqu'à se demander si, prise sous cet angle, il existe bien quelque chose comme une force purement individuelle : « dès que l'homme travaille, la société est en lui (...). Dans la société travailleuse, (...), il n'y a pas des travailleurs, il y a un travailleur, unique, diversifié à l'infini »<sup>12</sup>. Il y a donc une puissance active et créatrice du groupe en tant que tel, définie par une co-action dont l'atelier offre le modèle. La force collective pour nous résumer est une caractéristique du lien social. Ce lien social se décline en des rapports sociaux de différents types : coopération simultanée ou successive dans la production d'un côté, commutation entre producteurs spécialisés de l'autre. Ce principe fondamental, Proudhon l'étend donc à toute la vie sociale, à l'intelligence qui est toujours collective, à la société regardée elle-même comme force collective.

### **Force collective contre communauté**

Proudhon est certainement l'auteur qui a le mieux fait ressortir le caractère nouveau du socialisme, à partir de cette théorie de la société comme *force collective*. Cette force collective est d'ailleurs l'un des grands arguments de Proudhon contre le communisme, ou tout au moins contre un certain communisme qui avait cours à son époque, le « communisme de la communauté ». La pensée de Proudhon se voulait une troisième voie entre le régime propriétaire et le régime de la communauté. Dans *La Solution du problème social* en 1848, il résume son projet par ces

---

<sup>12</sup> Proudhon, P.-J., *Carnets*, 11 mars 1846, t. II, p. 39 cité par Ansart, P., *Proudhon, Textes et débats*, Paris, Livre de poche, 1984, p. 254.



termes sans ambiguïté : « Entre la propriété et la communauté, je construirai un monde »<sup>13</sup>. C'est à Proudhon en effet que l'on doit, après les saint-simoniens, l'attaque la plus vive et la plus constante contre l'utopie communautaire considérée comme une régression vers un âge ancien de l'humanité. Dès son *Premier mémoire sur la propriété* en 1840, Proudhon fait du communisme une réaction archaïsante au triomphe de l'ordre propriétaire. Loin d'en être le dépassement, la théorie politique de la communauté ne fait que cultiver une nostalgie impuissante pour un ordre antérieur et révolu de l'humanité. Sous cet angle, Durkheim ne fera que prolonger ce diagnostic dans ses cours de Bordeaux sur le socialisme<sup>14</sup>. Il importe en effet de comprendre que ce socialisme introduit une rupture, comme l'a montré Pierre Ansart, avec ce qui, dans le communisme, «pouvait survivre dans les campagnes des biens communaux et des droits collectifs qui pouvaient fonder une représentation communautaire ou communiste de la totalité sociale »<sup>15</sup>.

Sa critique de la communauté porte principalement sur les contraintes qu'elle fait peser sur la personnalité individuelle : « l'irréparabilité de ses injustices, la violence qu'elle fait subir aux sympathies et aux répugnances, le joug de fer qu'elle impose à la volonté, la torture morale où elle tient la conscience, l'atonie où elle plonge la société, et, pour tout dire enfin, l'uniformité béate et stupide par laquelle elle enchaîne la personnalité libre, active, raisonneuse, insoumise de l'homme, ont soulevé le bon sens général et condamné irrévocablement la communauté »<sup>16</sup>. La communauté primitive est asservissement de l'individu à une autorité qui est oppression et servitude : « l'homme (...) dépouillant son moi, sa spontanéité, son génie, ses affections doit s'anéantir devant la majesté et l'inflexibilité de la commune »<sup>17</sup>. Phrase étrange quand on sait combien, plus tard, Proudhon fera justement de la *commune* l'unité de base naturelle de son système fédératif. Mais il faut entendre ici que c'est bien la communauté ancienne, hiérarchisée et « totale » qui est récusée, de même que l'État qui contient pour lui tous les vices de la vieille structure. C'est l'idée qu'il condamnera dans le « système du Luxembourg »<sup>18</sup>, selon lequel c'est à l'État de contrôler la production. « Le système communiste, écrira-t-il, gouvernemental, dictatorial, autoritaire, doctrinaire, part du principe que l'individu est essentiellement subordonné à la collectivité »<sup>19</sup>. Peu importe ici qu'il ne conçoive pas la modernité de la forme étatique, ce qui nous paraît plus important est l'opposition conceptuelle qu'il fait entre deux formes de « commun » : entre la

---

<sup>13</sup> Proudhon, P.-J., *La Solution du problème social*, Paris, Lacroix, 1868, p. 131.

<sup>14</sup> Durkheim, É., *Le socialisme*, «Quadrige», Paris, PUF, 2011.

<sup>15</sup> Ansart, P., *Naissance de l'anarchisme, Esquisse d'une explication sociologique du proudhonisme*, Paris, Presses universitaires de France, 1970, p. 65

<sup>16</sup> Proudhon, P.-J., *Premier mémoire sur la propriété* (1840), Paris, Éditions Marcel Rivière, 1926, p. 325.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 326.

<sup>18</sup> Du nom du Palais du Luxembourg, lieu où se tenait la commission dirigée par Louis Blanc en 1848.

<sup>19</sup> Proudhon, P.-J., *De la capacité politique des classes ouvrières*, 1865, Paris, Éditions Marcel Rivière, 1924, p. 113.

forme communautaire asservissante et la forme communale comme cadre et expression de la liberté individuelle. C'est ce que Marx ne voit pas chez Proudhon qui à ses yeux reste un « petit-bourgeois » cherchant à concilier des inconciliables. En réalité, Proudhon conçoit mieux la voie propre et originale d'un socialisme qui ne reconduit pas les vieilles formes de domination holistique.

En ceci, Proudhon est le véritable contemporain de la découverte sociologique. Car la grande « invention » de Proudhon, qui est en réalité double, est celle de l'autonomie des modes de coordination sociale et celle de l'immanence des règles normatives qui président à l'ordre social. La « société » est fondée sur une auto-genèse des normes de son propre fonctionnement. Ce « système d'immanence » de la « constitution sociale », *de facto* antérieure et *de jure* supérieure à toute constitution politique, est le résultat spontané des relations qui se développent dans la société. D'où la stratégie proudhonnienne qui consiste à agir sur les relations elles-mêmes de toutes les manières possibles afin de développer et « d'équilibrer » les forces collectives, sources de bien-être et d'épanouissement. La solution proudhonnienne est la « commutation » équilibrée contre la communauté despotique, c'est la justice dans l'échange contre l'égalité obligatoire imposée par un pouvoir centralisé niveleur. Il s'agit d'une nouvelle logique d'ensemble reposant à la fois sur la « mutualité », la « démocratie industrielle » et un nouveau système politique fédéraliste.

### **Le communisme comme aliénation politique**

Cette pensée de la société comme force collective qu'il faut agencer selon un principe de justice s'oppose au communisme. Il pourrait donc paraître curieux de se référer à Proudhon pour penser le commun. En réalité, cela ne l'est pas tant que cela si l'on entend bien le sens qu'il donne au « communisme ». Proudhon exprime un double refus, celui de la propriété individuelle et celui de la communauté, identifiée à toute institution réifiée (un « être collectif »), dont le prototype est l'État. La « propriété communautaire », et en particulier la propriété d'État, est donc un changement de sujet de la propriété, non un changement de rapport entre les travailleurs et leur produit. Ils restent toujours dépossédés, aliénés des fruits de leur activité collective si l'État possède les moyens de production. En réalité, la communauté étatique pousse l'aliénation encore plus loin, car elle n'est pas seulement propriétaire des outils et des produits, elle l'est aussi des personnes, des volontés, des désirs. Les communistes érigent la propriété collective, le capital collectif, la communauté d'État en seules sources de la richesse, aux dépens du « travailleur collectif ». Au lieu que cet arrangement du travail collectif soit laissé dans les mains et sous la maîtrise de ceux qui sont engagés dans la coopération directe ou dans l'échange, avec la propriété de la communauté, ce sont encore des pouvoirs extérieurs qui accaparent pour leur propre bénéfice le surplus de richesse sociale produit par les rapports sociaux eux-mêmes. L'immanence du collectif se transmue encore en autorités transcendantes accapareuses. Toutes les forces collectives, fruits

des rapports sociaux de coopération ou de commutation, sont aliénées à la propriété de l'État dans le communisme.

C'est que l'exploitation de l'homme par l'homme et le gouvernement de l'homme par l'homme relèvent d'une seule et même logique d'usurpation et de vol de la force collective. Un seul et même mécanisme joue dans les phénomènes de domination politique et d'exploitation économique : l'aliénation de la force collective. La soumission politique à l'autorité ne diffère pas des mécanismes du vol économique par le propriétaire du capital. Le peuple est un être collectif dont la force lui a été arrachée et l'a rendu incapable de se gouverner. L'État est lui-même un être collectif qui a sa réalité propre et sa propre efficace. L'État « est une collectivité (...) dans laquelle des groupes concourent à développer une force nouvelle, qui sera d'autant plus grande que les fonctions associées seront plus nombreuses »<sup>20</sup>. Tout gouvernement manœuvre à sa guise pour mieux accaparer le fruit des forces collectives de la société.

Pourquoi cette soumission à l'État, pourquoi ce respect pour la propriété ? Il y a une logique dans le consentement à l'asservissement. Cette acceptation du pouvoir et de la propriété tient à la perception que le mouvement de chacun est nécessairement intégré dans une force collective, laquelle est à la fois incarnée et représentée par une figure visible de cette puissance sociale. Nous ne sommes rien sans les autres, et comme il nous faut nous intégrer à un ensemble plus vaste afin de produire cette force collective, nous devons nous soumettre à l'autorité qui incarne cette force collective, que ce soit le propriétaire ou l'État. Proudhon écrit ainsi :

« ce n'est donc pas l'exploiteur en réalité, ce n'est pas le tyran, que suivent les travailleurs et les citoyens : la séduction et la terreur entrent pour peu dans leur soumission. C'est la puissance sociale qu'ils considèrent, puissance mal définie dans leur pensée, mais hors de laquelle ils sentent qu'ils ne peuvent subsister ; puissance dont le principe, quel qu'il soit, leur montre le sceau, et qu'ils tremblent de briser par leur révolte »<sup>21</sup>.

S'attaquer à la propriété du capitaliste semble s'attaquer à la force productive elle-même, s'attaquer à l'État paraît s'en prendre à la société. Toute la puissance du capital et de l'État tient à ce retournement : on respecte ce qui nous vole et nous domine car on y voit, non sans raison profonde mais travestie, la condition même de notre activité et de notre existence.

---

<sup>20</sup> Proudhon, P.-J., *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*, *op.cit.*, p. 254.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 708.

## Commun et proudhonisme

Pour conclure, je reprendrai au grand spécialiste de Proudhon, Pierre Hauptmann, une évaluation générale de la pensée de Proudhon. Elle est centrée pour lui sur « le fait immense des forces de collectivité ». Il ajoute : « par ses applications innombrables, ses transformations, ses conséquences politiques, morales, religieuses, intellectuelles, le phénomène de la force collective domine la science et gouverne la civilisation »<sup>22</sup>. La force collective ne se limite pas à l'économie, c'est un phénomène général, intellectuel, politique, spirituel, auquel correspondent des aliénations de toutes natures, religieuse, étatique, capitaliste, etc. Il est très réducteur de faire de Proudhon à la manière de Célestin Bouglé un « socialiste de l'échange » qui n'aurait jamais demandé à la raison collective que de consacrer le droit individuel<sup>23</sup>. Ce serait négliger tous les passages du *Manuel du spéculateur* ou de la *Capacité politique des classes ouvrières* dans lesquels se dessine ce qu'on pourrait plus légitimement nommer un « socialisme de la force collective ». Le plus frappant chez Proudhon, et que l'on retrouve dans les théories contemporaines du commun, c'est la recherche d'une autre voie que celle de la propriété privée et de la propriété d'État. Proudhon est l'un des rares à avoir vu que depuis le droit romain se dressent face à face deux absolutismes, l'absolutisme du droit de propriété, du « dominium » comme « jus utendi et abudendi », et l'absolutisme du souverain étatique, de l' « imperium ». Or c'est précisément cette dualité du privé et du public, du marché capitaliste et de l'État, que l'actuel mouvement du commun veut dépasser en développant des formes institutionnelles nouvelles.

L'autre aspect extrêmement intéressant de la pensée proudhonienne est la place du droit, disons plus largement de l'institution. Toute une tradition de Gurvitch à Castoriadis, en passant par Merleau-Ponty, a défendu l'idée selon laquelle la société s'auto-instituait par la création de normes, de règles et d'institutions qui n'étaient pas réductibles à une production étatique. On trouve chez Proudhon l'une des sources encore vives de cette forme de pensée du droit social. Il y a tout un courant italien dit « post-opéraïste », dont Negri est la figure la plus connue, qui semble reprendre à Proudhon l'idée d'une force collective spontanée, mais cet auteur oublie que la « production sociale du commun », qu'il identifie à un communisme lui-même spontané, est devenue en grande partie une dimension du capital qui organise et exploite pour son compte la coopération sociale, notamment dans le champ du travail digital. C'est non seulement oublier Marx mais c'est ignorer aussi la grande leçon proudhonienne qui veut que seule une *réinstitution juridico-politique* des formes de coopération et de la société peut réellement émanciper cette force collective des aliénations politiques et religieuses comme des confiscations économiques. C'est précisément en ce sens que la recherche collective actuelle autour des communs considérés comme institutions à la fois politiques et économiques renoue avec des pans entiers de la réflexion proudhonienne.

---

<sup>22</sup> Hauptmann, P., *La philosophie sociale de P-J Proudhon*, PUG, 1980, p. 103.

<sup>23</sup> Cf. Bouglé, C., *Sociologie de Proudhon*, Paris, Armand Colin, 1911.

## Quelle autonomie du social en économie solidaire ?

Laurent Gardin,  
Maître de conférences en sociologie,  
Université de Valenciennes et du Hainaut-Cambrésis,  
Institut du développement et de la prospective, IDP.

---

Résumé : Les initiatives d'économie solidaire associent une pluralité d'acteurs qui, à partir d'une impulsion réciprocaire, se donnent leurs propres règles de fonctionnement. Cette autonomie du social dans la réalisation d'activités économique fait écho au mutualisme proudhonien. Toutefois, les rapports noués par l'économie solidaire avec l'État peuvent mettre à mal ces dynamiques. La conceptualisation par Proudhon du fédéralisme et du rôle de l'État est un moyen pour approfondir la capacité politique de l'économie solidaire et ses rapports à la puissance publique.

Mots clés : Proudhon, économie solidaire, mutualisme, réciprocaire, État.

---

### Introduction

L'économie sociale et solidaire (ESS) fait l'objet d'une reconnaissance législative récente en France par une loi de 2014. Cette dernière la définit comme un mode d'entreprendre et de développement auquel adhèrent des personnes morales de droit privé remplissant les conditions cumulatives suivantes : un but poursuivi autre que le seul partage des bénéfices ; une gouvernance démocratique ; une gestion qui affecte majoritairement les bénéfices à l'objectif de maintien ou de développement de l'activité de l'entreprise qui ne peut pas distribuer ses réserves obligatoires impartageables.

Cette définition met l'accent sur la dimension entrepreneuriale de l'ESS. Toutefois, les pratiques et théorisations de l'ESS sont diversifiées et nous aborderons en premier lieu, dans cet article, les initiatives se reconnaissant dans l'économie solidaire. Elles se retrouvent notamment au sein du Mouvement pour l'économie solidaire qui est « né d'un appel lancé en 1995 pour montrer la forte dynamique des initiatives économiques solidaires, qui dès les années 1970 critiquent le modèle de développement économique et expérimentent des nouveaux modes de

faire plus collectifs, plus émancipateurs, plus démocratiques »<sup>1</sup>. Ces initiatives qui associent des objectifs économique et politique, nous apparaissent pertinentes pour comprendre l'autonomie avec laquelle elles parviennent à s'organiser tant dans la réalisation de leur activité économique que dans leurs rapports au pouvoir politique. Leur conceptualisation permet de les mettre en perspective avec les théorisations proudhoniennes du mutuellisme fondé sur la justice et la réciprocité, et du fédéralisme qui défend la liberté de la société à s'organiser face à l'autorité étatique.

## **I. Une autonomie du social dans l'économie fondée sur la réciprocité et la justice**

Les initiatives solidaires se trouvent dans des domaines d'activité diversifiés en cherchant à développer des rapports économiques non réduits au simple échange marchand. La compréhension de leur économie ne peut se réaliser dans le cadre d'une définition formelle de l'économie qui privilégie les mécanismes du marché en s'intéressant à l'étude des choix rationnels par la confrontation de l'offre et de la demande des biens et services échangés en situation de rareté. Elle demande de s'inscrire dans une approche substantive de l'économie telle qu'elle a été mise en évidence par Karl Polanyi. Celui-ci désigne le sens substantif qui « tire son origine de la dépendance de l'homme par rapport à la nature et à ses semblables pour assurer sa survie. Il renvoie à l'échange entre l'homme et son environnement naturel et social. Cet échange fournit à l'homme des moyens de satisfaire ses besoins matériels »<sup>2</sup>. Cette approche, actualisée par la conceptualisation de l'économie solidaire<sup>3</sup>, n'assimile pas l'économie au marché et prend en compte la pluralité des comportements économiques comme la redistribution et la réciprocité. La redistribution se manifeste à travers la captation de ressources par une autorité centrale (État, collectivités...) qui les réaffecte suivant ces propres critères. La *réciprocité* est basée, avant tout, sur une « symétrie de l'organisation sociale » à laquelle correspond « une symétrie des actes »<sup>4</sup>, sans qu'il soit possible de dresser un bilan et

---

<sup>1</sup> Mouvement pour l'économie solidaire, *L'économie solidaire c'est vous*, 2015, disponible sur [www.le-mes.org](http://www.le-mes.org)

<sup>2</sup> Polanyi, K., « L'économie en tant que procès institutionnalisé », in *Essais de Karl Polanyi*, K., Paris, Seuil, 2002, p. 53.

<sup>3</sup> Gardin, L., Laville, J.-L., « L'économie solidaire » in Defourny J. & Nyssens M. (eds), *Économie sociale et solidaire, Socioéconomie du Troisième secteur*, Bruxelles, De Boeck, 2017, pp 187-220 ; Eme, B., Laville, J.-L., *Cohésion sociale et emploi*, Paris, Desclée de Brouwer, 1994. Laville, J.-L. (dir.), *L'économie solidaire. Une perspective internationale*, Paris, Desclée de Brouwer, 1994 ; éditions poche : Hachette, 2009 ; Fayard, 2013. Eme, B., Laville, J.-L., « Economie solidaire (2) », in Laville, J.-L., Cattani, A-D. (dir.), *Dictionnaire de l'autre économie*, Paris, Gallimard, Folio-actuel, 2006, pp. 303-312.

<sup>4</sup> Malinowski, B., *Crime and Custom in Savage Society*, New York, Harcourt, Brace & Company, Inc, London, Kegan Paul, Trench, Trubner & co., ltd, 1926, p. 24. Pour la version française : Malinowski, B., « Le crime et la coutume dans les sociétés primitives », in *Trois essais sur la vie sociale des primitifs*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 1968.

de chiffrer ces faits. « La *réciprocité* exige une réponse adéquate, non une égalité mathématique. »<sup>5</sup>

L'originalité de l'économie solidaire est de se fonder sur ce comportement de réciprocité. C'est ainsi que des consommateurs vont s'engager dans des Associations pour le maintien d'une agriculture paysanne (Amap) à acheter, sur une année, la production du paysan à un prix équitable mais aussi à participer à l'acte de production et de distribution avec une création de lien direct avec les producteurs dépassant les rapports marchands. À travers la finance solidaire, des épargnants font investir dans des entreprises ayant des objectifs sociaux, écologiques, démocratiques... sans rechercher la maximisation des intérêts du capital qu'ils investissent. Avec les monnaies sociales ou complémentaires, des échangistes utilisent une unité de compte qui ne peut être thésaurisée et cherchent à créer du lien social en se rendant des services mutuels. Les services de proximité, quant à eux, ne se construisent pas à partir d'études de marché ou de décisions publiques mais grâce à l'implication d'usagers, professionnels, militants... souhaitant répondre à des demandes sociales insatisfaites par le marché ou l'intervention publique. Ces initiatives se mettent en branle à partir d'une réciprocité multilatérale où des acteurs hétérogènes variés, usagers, salariés, bénévoles, épargnants solidaires, voire collectivités territoriales s'associent dans des positions égalitaires pour définir les activités développées à partir de mode de fonctionnement démocratique. L'originalité de l'économie solidaire tient dans la capacité à associer des acteurs différenciés dans la conception et la mise en œuvre d'activités alors que les coopératives ou les mutuelles, qui fondent la conceptualisation de l'économie sociale, s'appuient sur une réciprocité égalitaire entre pairs de personnes semblables (travailleurs, consommateurs, mutualistes...)<sup>6</sup>.

Ces initiatives font largement écho aux pratiques identifiées par Proudhon. Ansart<sup>7</sup> en recherchant les correspondances entre « les ensembles intellectuels propres à la pensée proudhonnienne et les structures sociales » a identifié que la corrélation la plus étroite porte sur les structures économiques de la fabrique collective de la soierie lyonnaise et les pratiques des maîtres-ouvriers canuts. 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. S'ils sont propriétaires des métiers à tisser, ces moyens de production ne peuvent pas faire l'objet de transactions commerciales et ne peuvent constituer un capital pour un propriétaire oisif. On retrouve ici la distinction opérée par Proudhon entre

---

<sup>5</sup> Polanyi, K., « Aristote découvre l'économie », in *Essais de Karl Polanyi*, Paris, Seuil, 2002, p. 87.

<sup>6</sup> Gardin, L., *Les initiatives solidaires, La réciprocité face au marché et à l'État*, Toulouse, Editions Erès, 2016, pp. 55-62. Gardin, L., Laville, J.-L., *op. cit.*, pp. 198-200.

<sup>7</sup> Ansart, P., *Naissance de l'anarchisme, Esquisse d'une explication sociologique du proudhonisme*, Paris : PUF, Bibliothèque de sociologie contemporaine, 1970, pp. 27-30.

la propriété et la possession des moyens de production qui marque le type de propriété sociale des organisations de l'économie sociale (coopératives, mutuelles...) qui n'est ni celle d'actionnaires privés, ni celle de collectivités publiques mais celle des personnes qui œuvrent ensemble.

L'autonomie dans la production, qui peut faire penser à nos actuelles coopératives de production, ne signifie toutefois une capacité à établir des règles sur le marché des produits. Si les ateliers des canuts sont autonomes dans leur fonctionnement quotidien, ils 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 et entend instaurer d'autres rapports économiques avec eux. 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<sup>8</sup>. 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. Les différentes caractéristiques du mutuellisme lyonnais présentées par Ansart 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 ; la réciprocité dans les rapports économiques.

Ce principe de réciprocité dans les rapports économiques entre producteurs et consommateurs, dépassant celle se manifestant uniquement entre producteurs, Proudhon va l'approfondir à partir des pratiques des sociétés ouvrières et dans la mise en place de la Banque du Peuple. S'appuyant sur des réalisations concrètes comme les boucheries et épicerie sociétaires, et un exemple bien nommé d'une société d'ouvriers tailleurs appelée *La réciprocité*, il met en exergue les pratiques où les consommateurs s'engagent à acheter des produits avec cette société qui leur a remis des bons de consommation. Les ouvriers ont ainsi pu se passer du capital nécessaire à leur production et se sont engagés à la livrer au coût de revient. Pour Proudhon, il ne s'agit pas ici d'une association mais « d'une obligation, essentiellement commutative et bilatérale de la part du producteur vis-à-vis du consommateur »<sup>9</sup>, un exemple d'application de la loi de la réciprocité. Sa généralisation entraînerait la création d'une association universelle qui n'en serait plus une, car elle respecterait la liberté de ses membres : « les mœurs commerciales seraient changées, voilà tout ; la

---

<sup>8</sup> Perdu, J., *La révolte des Canuts*, 1831-1834, Paris, Editions Spartacus, Nov.-Déc 1974, série b, n° 59, pp. 18-19.

<sup>9</sup> Proudhon, P.-J., *Idée générale de la Révolution au XIXe siècle*, 1851, Paris, Marcel Rivière, 1923, p. 171.



réciprocité serait devenue une loi, et tout le monde serait libre, ni plus ni moins qu'auparavant. »<sup>10</sup>

À travers l'analyse de ces pratiques, on relève de nombreuses analogies avec les initiatives contemporaines. La Banque du peuple fait en premier lieu penser aux expériences de finances solidaires. Les rapports économiques noués entre producteurs et consommateurs de *La réciprocité* ne sont pas sans rappeler les monnaies sociales mais aussi les comportements économiques développés pour une part dans le commerce équitable, dans les associations pour le maintien d'une agriculture paysanne ou dans les sociétés coopératives d'intérêt collectif. Le mode de constitution de ces associations entre producteurs et consommateurs n'est pas sans faire écho à la construction conjointe de l'offre et de la demande identifiée par Eme et Laville dans les services de proximité<sup>11</sup> qui seront leurs terrains privilégiés pour la conceptualisation de l'économie solidaire.

Ainsi, l'autonomie du social se manifeste à travers la capacité des producteurs et des consommateurs à créer des organisations économiques sur le fondement de la réciprocité centrale dans le mutualisme proudhonien.

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 ».<sup>12</sup>

Proudhon entend combattre deux fléaux du commerce : la rareté du produit et l'arbitraire de la valeur. Il 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 »<sup>13</sup>. 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

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>11</sup> Eme B., « Les services de proximité », *Informations sociales*, n° 13, Paris : CNAF, 1991, p. 37-38 ; Laville J.-L., (sous la direction de), avec la collaboration de Uhm R., Eme B., Gherardi S., Mac Farlane R., Thomas A., *Les services de proximité en Europe : pour une économie solidaire*, Paris, Syros / Alternatives (Gen), 1992.

<sup>12</sup> Proudhon, P.-J., *De la capacité politique des classes ouvrières*, 1865, Paris, Marcel Rivière, 1924, p. 132.

<sup>13</sup> Proudhon, P.-J., *Idée générale...*, *op. cit.*, p. 283-286

même chose que l'échange [...] elle tend à devenir de plus en plus la loi de l'échange et à se confondre avec elle »<sup>14</sup>.

Avec la réciprocité et le mutuellisme, 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. Cette réciprocité se fonde sur la justice appliquée à l'économie. C'est à dire « 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 »<sup>15</sup>. 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. « 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 ».<sup>16</sup> L'utilité est la condition nécessaire de l'échange, mais « ôtez l'échange et l'utilité devient nulle : ces deux termes sont indissolublement liés »<sup>17</sup>. 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... »<sup>18</sup>. 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, est impossible »<sup>19</sup>. « Le débat est encore pour nous la seule manière de fixer le prix. »<sup>20</sup> Cette valeur constituée reconnaît le producteur et le consommateur sans nier la loi de l'offre et de la demande.

Si la théorisation de Proudhon s'appuie sur les pratiques ouvrières, elle les dépasse en en faisant un projet qui manifeste une autonomie sociale vis-à-vis du marché sans passer par la prise du pouvoir politique. Pour autant, l'analyse de l'autonomie du social en économie solidaire ne peut pas se limiter à l'organisation

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>15</sup> Proudhon, P.-J., *De la Justice dans la révolution et dans l'Église*, 1858, Paris, Marcel Rivière, 1930, tome 1, p. 423.

<sup>16</sup> Proudhon, P.-J., *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère*, 1846, Paris : Marcel Rivière, 1923, p. 149.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 103-104.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 102.

autonome des rapports entre producteurs et consommateurs mais doit aussi s'intéresser à la question des rapports aux pouvoirs publics. La dialectique des contradictions entre liberté et autorité et la proposition proudhonnienne du fédéralisme présentent une perspective de positionnement différente de l'économie solidaire par rapport à d'autres courants et approches de l'économie sociale et solidaire.

## II. Quelle autonomie de l'économie solidaire face aux pouvoirs publics ?

L'économie solidaire en plus de sa dimension socio-économique propose d'appréhender ces initiatives dans leur dimension socio-politique à travers notamment l'existence d'une pluralité d'espaces publics mis en évidence à partir des travaux d'Habermas<sup>21</sup>. L'engagement sur des logiques de réciprocité des acteurs des initiatives solidaires traduit la « constitution d'espaces publics, autonomes, émanant de libres débats et de conflits au sein de la société civile »<sup>22</sup>. Ces espaces publics de proximité entraînent des formes démocratiques de fonctionnement des initiatives solidaires mais ils entrent aussi en tension avec les espaces publics institués par la sphère politico-administrative et les régulations institutionnelles qu'elle met en œuvre. Ces initiatives n'en restent pas au développement d'activités dans une sphère marchande ré-encadrée par l'impulsion réciprocaire. Elles mobilisent aussi des financements publics provenant de la redistribution dans des objectifs diversifiés : accessibilité au service fourni, recrutement de personnes éloignées de l'emploi, renforcement de la qualité des services, appui à la création et à l'investissement, mise en réseau...

Ce recours à la redistribution et à l'intervention de l'État pour soutenir le développement de l'économie solidaire nous éloigne *a priori* de la quête de l'autonomie sociale à travers la recherche d'une justice dans les échanges du mutuellisme comme de la méfiance proudhonnienne anarchiste vis-à-vis de l'intervention de l'État. Le principe de justice que Proudhon veut appliquer à l'économie et qu'il appelle réciprocité 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. « L'économie politique sans le secours de la Justice, se réduit à un chaos d'éléments contradictoires et de forces antagoniques, réfractaires à toute construction scientifique et à tout ordre social. »<sup>23</sup> Il la différencie de la justice distributive où ce n'est pas l'homme qui est le véritable justicier mais une autorité distributrice ; cette justice distributive se rapproche alors de la redistribution polanyienne. Or, pour Proudhon, l'homme est producteur de la justice dans ses relations aux autres hommes, le droit n'est ni la force, ni l'autorité centrale.

---

<sup>21</sup> Eme, B., « Espaces publics », in Laville, J.-L., Cattani, A-D. (dir.), *Dictionnaire de l'autre économie*, Paris, Gallimard, Folio-actuel, 2006, p. 358.

<sup>22</sup> Gardin, L., Laville J.-L., *op. cit.*, p. 207 ; Eme, B., Laville, J.-L., *op. cit.*, 2006.

<sup>23</sup> Proudhon, P.-J., *De la Justice ...*, *op. cit.*, tome 2, 1930, p. 150.

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 sinécure, 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 »<sup>24</sup>.

Il reconnaît ainsi que l'autonomie du social a des limites quand la société ne met pas en œuvre la justice qui doit alors être prise en charge par l'État. Mais la conception de l'État proudhonien telle qu'il l'affine dans le *Principe fédératif*, est radicalement démocratique et autogestionnaire. Utilisant la dialectique sérielle pour mettre les deux pôles de la liberté et de l'autorité en tension, il entend limiter l'autorité de l'État sans pour autant la nier.

Le gouvernement est alors subalternisé par « les représentants ou organes de la liberté, [à] savoir : le Pouvoir Central par les députés des départements ou provinces ; l'autorité provinciale par les délégués des communes et l'autorité municipale par les habitants ; qu'ainsi la liberté aspire à se rendre prépondérante, l'autorité à devenir servante de la liberté, et le principe contractuel à se substituer partout, dans les affaires publiques, au principe autoritaire »<sup>25</sup>.

L'État devient alors un acteur parmi les autres. « L'État a conservé son pouvoir, sa force (...) mais il a perdu son *autorité* (...) il est lui-même, si l'on peut ainsi dire, une espèce de citoyen, il est une personne civile comme le sont les familles, les sociétés de commerce, les corporations, les communes. De même qu'il n'est pas souverain, il n'est pas non plus serviteur (...) : il est le premier entre ses pairs »<sup>26</sup>.

Une telle conception de l'État permet l'existence d'espaces publics autonomes entrant en dialogue avec l'autorité publique qui perd sa dimension centrale. Elle correspond à la manière dont l'économie solidaire entend construire ses rapports avec les collectivités publiques. Ce positionnement ne va pourtant pas de soit au sein de l'économie sociale et solidaire. Schématiquement on peut distinguer trois types de régulations entre les organisations de l'ESS et les pouvoirs publics<sup>27</sup>. Tout d'abord, la régulation tutélaire traduit une politique autoritaire où les

---

<sup>24</sup> Proudhon, P.-J., *De la capacité politique...*, *op. cit.*, p. 133.

<sup>25</sup> Proudhon, P.-J., *Du principe fédératif*, 1863, Paris, Marcel Rivière, 1959, p. 81.

<sup>26</sup> Proudhon, P.-J., *Théorie de l'impôt*, 1860, Texte commenté et présenté par Lambert T., Paris, Editions L'Harmattan, Logiques juridiques, 1995, p. 68.

<sup>27</sup> Vaillancourt, Y., Laville, J.-L., « Les rapports entre associations et État : un enjeu politique », Paris, *Revue du MAUSS*, La Découverte, No. 11, 2<sup>e</sup> semestre, 1998, pp. 119-135.

pouvoirs publics imposent à ces organisations des règles de réalisation des services (public visé, qualification des professionnels, types d'interventions...) et leurs modalités de financement sans débat. On la retrouve dans les activités que les associations ont réussi à faire reconnaître par l'État social durant la période des Trente Glorieuses pour voir ensuite leur action encadrée par des ministères de tutelle. C'est aussi cette politique qui est menée dans la création comme dans la suppression des emplois aidés destinés aux associations. Une autre régulation se diffuse avec le développement du néo-libéralisme et du *new public management* qui met en concurrence les associations entre elles pour réaliser des activités décidées par l'État. Des rapports quasi-marchands s'instaurent alors entre la collectivité publique et les associations qui se transforment en prestataires de service. Le troisième mode de régulation, en revanche, à partir d'un dialogue entre État et organisations de l'économie sociale et solidaire vise à co-définir des politiques publiques s'adressant à celles-ci. Il correspond au type de rapports que Proudhon cherche à mettre en œuvre entre fédération politique et fédération économique.

Il n'est pourtant pas partagé par tous les courants de l'économie sociale et solidaire même si le terme de « co-construction » se diffuse de plus en plus dans l'affichage des relations entre l'État et les associations. En effet, si la co-construction de politiques publiques est mise en exergue par la sphère politico-administrative, les mesures sont souvent décidées de manière unilatérale<sup>28</sup> par la puissance publique dans des logiques tutélaires. La régulation quasi-marchande, quant à elle, se développe largement dans le domaine sanitaire et social et est même acceptée par les courants de l'entrepreneuriat social et du *social business*. Ceux-ci acceptent sans rechigner « l'instauration des lois portant réforme du champ qui substituent au processus historique « *bottom up* » fondé sur les initiatives de la société civile, un processus « *top down* » consacrant à la fois une reprise en main des pouvoirs publics, une planification de l'offre et une mise en concurrence des acteurs. »<sup>29</sup>

Ces deux types de régulation ont en commun d'écarter la possibilité d'une définition des règles par les organisations de l'économie sociale et solidaire. Face à de telles injonctions étatiques, deux stratégies peuvent être développées notamment par les groupes alternatifs ou libertaires soucieux de préserver leur indépendance. Elles ne sont pas sans risque quant aux objectifs qu'ils se donnent. Une première stratégie va chercher à développer des groupes autonomes dans leur fonctionnement interne mais pouvant conduire à « un enfermement communautaire au sein d'entreprises alternatives s'essouffant par l'auto-exploitation des personnes qui s'y investissent. C'est le cas des communautés anarchistes certes fascinantes mais

---

<sup>28</sup> Cf. par exemple la décision unilatérale de suppression de contrats aidés pour les associations prise par l'État à l'été 2017. Rodier A., « La perte d'emplois aidés, une réelle menace pour les associations », *Le Monde économie*, 12 octobre 2017.

<sup>29</sup> Itier, C., « Réinventer le modèle social post-État providence », *Direction[s]*, mai 2016, n°142, pp. 42-43.

que de nombreux membres finissent par quitter tant elles s'avèrent exigeantes. »<sup>30</sup> La deuxième stratégie va être de s'ouvrir vers l'extérieur et le marché, dans une perspective que l'on pourrait qualifier de libéral-libertaire, entraînant une réussite marchande mais au détriment des objectifs mutualistes fondateurs.

Avec une finalité de solidarité au cœur de leur projet, les initiatives solidaires entrent en tension avec les institutions publiques pour modifier les règles qui influent sur leurs actions. Pour reprendre l'analyse du pluralisme juridique dégagé par Gurvitch, on peut souligner que l'autonomie des organisations de l'économie solidaire permet de constituer un droit social à considérer comme une partie du droit en général. Le droit social est un droit d'intégration et non de subordination, il « tire donc toujours sa force obligatoire de l'autorité directe du tout, dont il règle la vie intérieure. C'est un droit autonome de chaque groupe (...) engendré directement par lui ». L'opposition entre l'État et la société « ne peut être précisée et construite juridiquement qu'à l'aide de l'idée du droit social »<sup>31</sup>. Sans développer ici la typologie des droits sociaux qu'il dresse dans leur rapport à l'État. On peut relever *le droit social pur et indépendant* au sein duquel se situe le

« “droit économique”, indépendant et équivalent au “droit politique” (droit d'État), qui pourrait servir de base à la “constitution sociale” formant contrepoids à la constitution de l'État, cet ordre, prévu par les géniales visions d'un Proudhon, devient de jour en jour davantage une *réalité juridique*. »<sup>32</sup>

Ce passage écrit au début des années 1930 montre toutefois que la réalité juridique d'un droit économique reconnaissant une autonomie sociale a encore du chemin à faire. Au niveau pratique, il faut toutefois relever qu'à travers la co-construction des politiques publiques promu par le Réseau des collectivités territoriales pour une économie solidaire<sup>33</sup>, ou encore à travers la reconnaissance de l'économie sociale et solidaire dans les constitutions boliviennes et équatoriennes, le projet est toujours présent<sup>34</sup>. Plusieurs limites apparaissent toutefois pour la constitution de ce droit économique reposant sur l'autonomie sociale des initiatives solidaires. Tout d'abord, on l'a vu, cette volonté au sein de l'économie sociale et solidaire n'est pas unanimement partagée. Elle est même en contradiction à des

---

<sup>30</sup> Frère, B., Gardin, L., « Économie solidaire et socialisme libertaire » in Bucolo, E., Coraggio J. L., Laville, J.-L., Pleyers G., *Économie solidaire et mouvements sociaux*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Desclée de Brouwer, Paris, 2017, p. 103.

<sup>31</sup> Gurvitch, G., *L'Idée du droit social*, Paris, Librairie du Recueil Sirey, 1932. p. 19.

<sup>32</sup> *ibid.*, p. 59.

<sup>33</sup> RTEs, *Points de RepèRESS du RTEs : "Co-construction des politiques publiques"*, 2017, <http://rtes.fr/Points-de-ReperESS-du-RTEs-Co> (consulté le 10 décembre 2017).

<sup>34</sup> Vaillancourt, Y., 2015, *Note de recherche sur l'apport de l'économie sociale et solidaire dans la co-construction démocratique des politiques publiques: réflexions ancrées dans des expériences canadiennes, québécoises et latino-américaines*. Disponible sur : <http://rtes.fr/Note-de-recherche-l-apport-de-1> (consulté le 10 décembre 2017).

approches entrepreneuriales privilégiant la performance économique sur le fonctionnement démocratique même si ce succès économique se réalise souvent dans le cadre de réponse à la commande publique. Ensuite, l'économie solidaire apparaît faiblement structurée pour parvenir à la reconnaissance d'un droit économique face à la puissance publique. Enfin, même si les liens avec le mouvement altermondialiste sont apparus dans la constitution des forums sociaux mondiaux, il faut reconnaître que les convergences entre les mouvements sociaux et l'économie solidaire sont encore à construire<sup>35</sup>.

En conclusion, fondées sur la réciprocité entre une pluralité d'acteurs, les initiatives de l'économie solidaire construisent des règles de fonctionnement reposant sur l'implication de ceux-ci. Cette capacité à se constituer de manière autonome dans des rapports de solidarité entre producteurs, consommateurs, épargnants... fait écho aux pratiques du XIX<sup>e</sup> siècle que Proudhon a conceptualisé avec le mutuellisme. Cette autonomie du social dans l'économie solidaire entre toutefois en tension avec les pouvoirs publics du fait des objectifs socio-politiques des initiatives solidaires et de la manière dont elles construisent leur équilibre économique s'appuyant en partie sur la redistribution. Devant les limites que rencontre l'économie solidaire à affirmer sa dimension politique, la conception proudhoniennne du fédéralisme apparaît comme une piste cruciale de réflexion pour se positionner face à une puissance publique toujours prête à nier la capacité politique de la société à s'organiser.

---

<sup>35</sup> Sur ce point Cf. Bucolo É et *alii.*, *op. cit.*





## **L'autonomie du social par le mutuellisme hier et aujourd'hui**

Julien Vignet,  
docteur en sociologie,  
membre associé au CeRREV,  
Centre d'Etude et de Recherche sur les Risques et les Vulnérabilités,  
Université de Caen-Normandie.

---

Résumé : L'analyse du social par Proudhon est profondément anarchiste : la société se fait elle-même, tandis que la politique et la religion viennent au contraire la figer par un principe organisateur transcendant. L'anarchie est en ce sens l'autonomie du social, incarnée par des pratiques populaires. Le mutuellisme proudhonien, et à sa suite l'anarchisme, ne vise en ce sens rien d'autre que de favoriser l'autonomisation du social, notamment par rapport au politique. L'anarchie n'est ainsi pas le chaos ou le laissez-faire des libéraux. Le mutuellisme de Proudhon – qui est d'abord celui des canuts et des « partageux » – continue d'exercer une certaine influence aujourd'hui, moins au sein de l'économie solidaire que dans des initiatives d'orientation anarchiste, notamment de mutuelles de base.

Mots-clés : anarchisme ; mutuellisme ; Proudhon.

---

Proudhon est le premier à se revendiquer positivement anarchiste : il s'oppose ainsi à la propriété privée, à l'Église, au parlementarisme et au gouvernement en général<sup>1</sup>. Il fait un lien étroit entre domination politique, domination économique et domination religieuse, et se positionne en faveur d'une révolution *sociale*, et non *politique*.

En ce sens, c'est un précurseur de l'anarchisme, même si les anarchistes vont aussi prendre des distances par la suite avec ses propositions. En faisant cela, ils n'ont d'ailleurs pas sabordé un maître à penser, mais fait œuvre d'anarchisme – et donc de critique portée sur l'anarchisme lui-même. D'ailleurs, il n'y a pas beaucoup de sens à étudier l'anarchisme à travers ses théoriciens fondateurs, puisque l'anarchisme plus que tout autre courant est d'abord un mouvement, basé sur la

---

<sup>1</sup> Proudhon, P-J., *Idée générale de la Révolution au dix-neuvième siècle*, Paris, Garnier frères, 1851 : « être gouverné, c'est être gardé à vue, inspecté, espionné, dirigé, légiféré, réglementé, parqué, endoctriné, prêché, contrôlé, estimé, apprécié, censuré, commandé, par des êtres qui n'ont ni le titre, ni la science, ni la vertu... ».

critique et l'autocritique perpétuelles et des allers-retours incessants entre théorie et pratique : c'est une pensée dynamique en construction permanente. Après avoir rappelé brièvement la pensée mutuelliste de Proudhon à la base de cette autonomie du social – et surtout l'influence concrète des canuts lyonnais sur celle-ci – nous évoquerons des influences qu'elle exerce encore aujourd'hui, notamment dans le développement de mutuelles de base.

## **L'autonomie du social par le mutuellisme**

L'anarchisme de Proudhon vise explicitement à sortir de l'aliénation politique. Comme l'affirme Pierre Ansart, il « tend à libérer les forces sociales des pouvoirs aliénants »<sup>2</sup>, permettant ainsi d'instituer une société qui ne serait plus divisée en fractions ennemies et prise par un ensemble d'illusions.

Proudhon ne considère pas seulement l'exploitation capitaliste ou la domination étatique. Il est conscient qu'il existe des sacralisations qui empêchent la société de prendre conscience d'elle-même et de ses capacités. La refondation des rapports sociaux sans autorité révélée ou transcendante passe par la critique de la religion. C'est pourquoi Proudhon s'en prendra aussi à l'Église.

Il va plus loin en affirmant que politique et religion sont indissociables. Non seulement il fait alors de la religion un pouvoir politique, ne pouvant exister « qu'en s'appropriant la politique profane et les lois civiles »<sup>3</sup>, mais il atteste du caractère sacré que prennent les institutions politiques pour se légitimer. État et Église, deux formes d'autorité instituées, utilisent les mêmes fondements pour justifier leur existence, et produisent les mêmes effets.

« Quoi qu'il en soit, il importe, pour la conviction des esprits, de mettre en parallèle, dans leurs idées fondamentales, d'un côté, le système politico-religieux, – la philosophie, qui a distingué si longtemps le spirituel du temporel, n'a plus droit de les séparer ; – d'autre part, le système économique.

Le Gouvernement donc, soit l'Église et l'État indivisiblement unis, a pour dogmes :

1. La perversité originelle de la nature humaine;
2. L'inégalité essentielle des conditions;
3. La perpétuité de l'antagonisme et de la guerre;
4. La fatalité de la misère. D'où se déduit :

---

<sup>2</sup> Ansart, P., « Proudhon : Anarchisme ou Fédéralisme ? », *Les cahiers de psychologie politique* [En ligne], numéro 16, Janvier 2010. URL :

<http://lodel.irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=1412>

<sup>3</sup> Proudhon, P.-J., *De la création de l'ordre dans l'humanité*, Paris, Garnier frères, 1849, p.24.

5. La nécessité du gouvernement, de l'obéissance, de la résignation et de la foi.

Ces principes admis, ils le sont encore presque partout, les formes de l'autorité se définissent elles-mêmes. Ce sont :

- a) La division du Peuple par classes, ou castes, subordonnées l'une à l'autre, échelonnées et formant une pyramide, au sommet de laquelle apparaît, comme la Divinité sur son autel, comme le roi sur son trône, l'autorité ;
- b) La centralisation administrative ;
- c) La hiérarchie judiciaire;
- d) La police ;
- e) Le culte »<sup>4</sup>.

Il n'est pas étonnant que ce philosophe de l'immanence s'attache à critiquer les formes de transcendance productrices d'illusions, que ce soit la politique ou la religion.

Pour Proudhon, la société est immanente, traversée d'antagonismes, et faite par des forces collectives, toujours en mouvement. Ce que font les individus constituent le monde social. L'action est donc première par rapport aux idées : Proudhon met l'accent sur l'effort collectif, en opposition au déterminisme et à la providence, et la révolution est la manifestation la plus forte de cet effort collectif créateur. De fait, pour Proudhon, « la philosophie doit être essentiellement pratique »<sup>5</sup>. Elle n'a pas une fonction spéculative, et s'inscrit dans la vie quotidienne. De la même manière, elle n'est pas une pratique élitiste d'oisifs, mais a une finalité d'action à visée démocratique par les prolétaires.

Dans *La capacité politique des classes ouvrières* (1865), testament politique de Proudhon, il évoque et justifie les efforts des prolétaires pour affirmer leur autonomie politique et matérielle à travers des mutuelles, des coopératives et des syndicats. Un temps méfiant vis-à-vis de l'association, il devient l'un de ses plus ardents défenseurs. Pour lui, les gens de bras ne sont pas dépourvus de capacité politique, bien au contraire. Ils n'ont pas à être guidés par une avant-garde, mais créent ici et maintenant des expérimentations sociales sur le terrain économique, permettant d'affirmer immédiatement l'autogestion généralisée future. C'est ce que les « partageux » sont alors en train de faire. C'est en cela que l'analyse du social par Proudhon est profondément anarchiste : la société se fait elle-même. Elle résulte de l'agrégation de forces contradictoires, et non d'un principe organisateur transcendant, que ce soit la religion ou l'État. Or, l'anarchie est impossible si ce n'est pas le cas : s'il n'y a pas d'autonomie du social, incarné par des pratiques populaires, il n'y a pas d'anarchie possible. L'anarchisme ne vise en ce sens rien d'autre que de

---

<sup>4</sup> Proudhon, P.-J., *Idée générale de la Révolution au XIX<sup>ème</sup> siècle*, Paris, Garnier frères, 1851, p.278-279.

<sup>5</sup> Proudhon, P.-J., cité par Pereira, I., *Un nouvel esprit contestataire – la grammaire pragmatiste du syndicalisme d'action directe révolutionnaire*, Thèse de sociologie, Paris, EHESS, juin 2009, p.88.

favoriser l'autonomisation du social, notamment par rapport au politique dont il se défie.

Si Proudhon s'accorde avec les socialistes de son époque pour dénoncer les inégalités, la misère et l'autorité, il s'en écarte par la recherche de solutions concrètes et basées sur les capacités autonomes des classes populaires. Proudhon est d'abord un observateur attentif de son époque. Il théorise finalement ce qui est en train de se réaliser au milieu du 19<sup>ème</sup> siècle au sein des gens de bras et du socialisme associationniste naissant. Les associations ouvrières, les sociétés de secours mutuel et les sociétés secrètes se multiplient et participent au développement de ce socialisme des « partageux ». C'est particulièrement le cas à Lyon avec les canuts – dont le drapeau noir sera récupéré par les anarchistes par la suite. Le mutuellisme proudhonien semble s'inspirer directement de ce qu'il a connu lors de ces années passées à Lyon, entre 1843 et 1847. C'est ce qu'évoque d'ailleurs Pierre Ansart<sup>6</sup>.

Un rapport du commissaire central de cette même ville, daté de septembre 1849, donne des précisions sur l'associationnisme – ce premier socialisme – dans cette ville agitée<sup>7</sup>. Evidemment, il faut prendre avec précaution toutes ces données issues de rapports de police, de justice et du gouvernement. Ces derniers avaient probablement tendance à gonfler les chiffres des socialistes et démocrates pour favoriser l'inquiétude et justifier ainsi la répression vis-à-vis de ceux qui étaient présentés comme une menace. Pour autant, même en tenant compte de cette exagération supposée, le mouvement est particulièrement dynamique. En conclusion de son rapport, le commissaire compte 40 000 individus « voués au désordre, au socialisme, à la communauté » en 1849. Un rapport général du Ministère de la Justice publié en décembre 1851, pour justifier le coup d'État de Louis-Napoléon Bonaparte, comptabilise lui 16 500 membres de sociétés secrètes subversives, et surtout 30 000 Mutuellistes dans tout le département<sup>8</sup>.

L'Association fraternelle de l'industrie française, autre exemple lyonnais, émet quant à elle ses propres billets, et fournit tous les produits de première nécessité aux associés : épicerie, boulangerie, boucherie, charbon et bois. C'est une société alternative que les canuts construisent, dont Proudhon s'inspire pour imaginer son modèle mutuelliste dans lequel les échanges seraient libérés du capital, des intérêts et des agios.

Proudhon observe, s'appuie et propage des expérimentations sociales en charge de transformer la société et la vie quotidienne ici et maintenant – ce qui sera une ligne directrice de l'anarchisme à sa suite. Non seulement il fait confiance aux capacités autonomes des classes populaires à trouver leurs propres solutions –

---

<sup>6</sup> Ansart, P., « Proudhon et les canuts lyonnais », *Lyon et l'esprit proudhonien*, Lyon, Atelier de création libertaire, 2003.

<sup>7</sup> Tchernoff, I., *Associations et sociétés secrètes sous la Deuxième République*, Paris, Félix Alcan, 1905, pages 125 à 137.

<sup>8</sup> *Ibid*, page 302.

conformément au principe d'auto-organisation – mais en plus il considère qu'il est impossible et même dangereux de présenter un système idéal qu'il n'y aurait plus qu'à mettre en place. La révolution est ainsi un processus s'appuyant sur des pratiques sociales concrètes en charge de subvertir progressivement la société, de contaminer graduellement en quelque sorte l'ensemble de la vie sociale.

Il participera d'ailleurs à créer la Banque du Peuple en 1849<sup>9</sup>, qui regroupe 20 000 adhérents représentant 60 000 personnes selon Proudhon lui-même, qui ne verra finalement jamais le jour avec sa mise en détention et celle de ses collaborateurs du journal *Le Peuple*. Reste que cette institution sera un symbole de l'associationnisme persistant malgré la répression des ouvriers et des socialistes en juin 1848.

Ce que cherche Proudhon, c'est à favoriser la justice – non une justice abstraite, mais incarnée dans la vie sociale et dans les relations entre les personnes, une justice qui n'est pas fondée sur le droit mais sur les actes. La justice découle de l'activité humaine. Elle relie société et individu, permet d'équilibrer les forces collectives et conditionne l'affirmation de la dignité de chacun. Proudhon situe le lien social dans la justice, et il en fait l'axe majeur de sa philosophie. Elle est au fondement de la société, et la propriété qui « vole » un revenu aux travailleurs va à l'encontre de celle-ci, de même que le gouvernement des personnes, la religion, le capitalisme, tous des entraves à un social autonome, équilibré et juste.

Ce qui prime, c'est donc la confiance mutuelle et la capacité de respecter les liens qui unissent les êtres entre eux. Contrairement aux liens contractuels fondés sur le seul intérêt ou la contrainte, les contrats de libre association reposent sur un engagement éthique, et se rapprochent davantage du pacte. Ce n'est pas non plus un contrat social surplombant, mais un pacte noué à la base en face à face. Probablement Proudhon a alors en tête les serments des partageux, notamment des canuts.

Voici ci-dessous un exemple, issu de nouveau d'un rapport du commissaire central de police de Lyon, en septembre 1849<sup>10</sup>. Ce sont les commandements du mutuellisme :

- « 1° A l'indication tu te rendras,  
Une fois par mois strictement.
- 2° Connaissance de tout prendras  
Pour ne prêcher comme ignorant.
- 3° Lorsque tu indiqueras  
Fais-le toujours franchement.
- 4° Egoïste point ne seras  
De fait ni de consentement.

---

<sup>9</sup> Cette Banque du peuple préfigure le microcrédit et les coopératives financières.

<sup>10</sup> Tchernoff, I., *op. cit.*, page 129.

5° La réciproque tu rendras  
A tes frères justement.  
6° Quand en fonctions tu seras  
Exécute bien nos règlements.  
7° Lorsqu'un traître tu apercevras  
Observe-le soigneusement,  
8° A tes frères le déclareras  
Sans le moindre ménagement.  
9° Au mutuellisme tu tiendras  
Et aux devoirs pareillement.  
10° Le secret ne dévoileras  
En songeant bien à ton serment. »

Ce serment est typique de l'époque. La relation sociohumaine est ainsi basée sur une sorte de « profession de foi ».

Evidemment, ce serment avec ses *dix commandements* fait rejaillir le fantôme du religieux. Est-ce une manière de subvertir la religion, ou est-ce la démonstration du nécessaire retour du religieux et du symbolique pour faire société ? Sur quel fondement se constitue le lien social ? L'anarchisme, étant antithéiste, semble quant à lui parfois reposer sur une conception presque vitaliste de la société, où le mouvement de la vie aurait ses propres finalités qu'il conviendrait de ne pas entraver. C'est quelque chose que l'on retrouve en filigrane dans la pensée des anarchistes Bakounine ou Libertad, par exemple, et surtout chez Kropotkine. Reprenant à son compte la morale sans obligation ni sanction de Guyau<sup>11</sup>, il considère que la vie contient en elle-même le mobile de l'activité et de la morale. Le géographe russe va plus loin, et finit par fonder la morale sur une solidarité inscrite dans la nature – donc biologique<sup>12</sup>.

Peut-il y avoir autonomie du social sans s'inscrire finalement dans le mouvement de la vie elle-même ? Si « l'équilibre des contraires » ne repose ni sur la constitution politique, ni sur la nature humaine – égoïste pour les utilitaristes, altruiste pour Kropotkine – sur quoi d'autre peut-il reposer que sur une intelligence intrinsèque du social ? Sans transcendance, le social livré à lui-même s'est parfois réfugié dans la biologie pour trouver son fondement. La reconnaissance entière de son autonomie ne peut pourtant passer qu'en prenant acte de sa dimension pleinement culturelle, produit d'une sédimentation historique qui pénètre les moindres détails de l'individu, ainsi que de l'action et de la contestation toujours situées. Chez Proudhon, cette intelligence intrinsèque du social s'incarne dans des associations, mutuelles, coopératives des classes populaires et demain dans le confédéralisme associé au mutuellisme. L'anarchie n'est ainsi pas le chaos tant décrié ou le laissez-faire des libéraux. C'est une société sans dirigeants ni dirigés, où les

---

<sup>11</sup> Guyau, J.-M., *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris, Seuil, 2008.

<sup>12</sup> Kropotkine, P., *La morale anarchiste*, Paris, Les mille et une nuits, 2004 ; *L'entr'aide, un facteur d'évolution*, Montréal, Ecosociété, 2005.

accords et les règles ne sont pas figés mais définis librement et réciproquement au sein de structures collectives souples.

### **Actualités du mutuellisme aujourd'hui**

Le mutuellisme de Proudhon – qui est d'abord celle des canuts et des « partageux » – continue d'exercer une certaine influence aujourd'hui. C'est le cas par exemple dans les mouvements sociaux, avec un refus de plus en plus affirmé de représentants et représentantes, d'experts, et une critique diffuse de la domination politique. Cela a été le cas en partie lors de Nuit Debout par exemple, ou lors de la lutte contre le Contrat première embauche en 2006, organisé à travers des assemblées de base et reposant sur des occupations d'universités où s'expérimentaient des formes mutuellistes de vie collective : assemblées générales, glanage de denrées, cantines collectives, débats, caisses mutuelles d'argent pour l'alimentaire etc.

L'économie solidaire aussi intègre certains aspects de cette pensée, dans le fait de vouloir agir concrètement ici et maintenant, sans attendre un hypothétique grand soir, à travers des expérimentations sociales. En même temps, il existe plusieurs contradictions entre l'économie solidaire et cette autonomie du social par des pratiques populaires autogérées visant une rupture avec le système existant. D'abord, l'économie solidaire n'est pas vraiment un mouvement social. Elle est au mieux un réseau partageant des références communes. Cet imaginaire commun ne se concrétise pas réellement dans un mouvement qui essaie de se structurer, comme ce fût le cas pour les « partageux ». Par refus du militantisme classique et de la hiérarchie de parti, les acteurs associatifs refusent la conflictualité d'un mouvement social. Les « partageux » refusaient eux aussi une organisation centralisée et unique, mais cherchaient sans cesse à se lier et à se solidariser dans la lutte.

Si le mutuellisme valorisait le microsocioal, il portait aussi la question de la sortie du capitalisme. Là où le mutuellisme s'inscrivait dans une stratégie de subversion du capitalisme, et plus largement de l'ordre existant, les acteurs et actrices de l'économie solidaire n'affichent pas ou peu une volonté réelle et pratique de sortir du capitalisme, mais plutôt une orientation visant à en corriger les excès, voire à suppléer l'émiettement de l'État social, en recul constant depuis plusieurs années<sup>13</sup>. Si les Amap par exemple permettent de relocaliser la consommation alimentaire, elles sont aussi investies par des mobiles utilitaires. Il est en effet plus pratique d'obtenir un panier en une fois, les motivations d'une nourriture plus saine sont davantage mobilisées que celles d'une critique de la société de consommation ou de l'agro-industrie, et il existe aussi des attitudes de distinction. A l'inverse, lorsqu'un appel est lancé aux Amap de la région nantaise en 2009 pour soutenir l'opposition à la construction d'un aéroport sur des terres agricoles à Notre-Dame-

---

<sup>13</sup> Vignet, J., *L'ambivalence des associations. Du capitalisme associatif à l'espace public oppositionnel*, Thèse de sociologie, Université de Caen Normandie, novembre 2014.

des-Landes, seule une Amap a répondu positivement sur les 62 existantes à l'époque. Il était pourtant bien question de maintien d'activités agricoles<sup>14</sup>.

On a assisté à un glissement d'un projet rupturiste de changement social, encore présent en filigrane dans les années 1970, à des actions destinées à soulager la souffrance et à des alternatives complémentaires et à petite échelle qui ne revendiquent plus la transformation profonde de la société. Imaginons de toute façon que l'économie solidaire, comme toute autre démarche, devienne réellement une alternative à l'hégémonie capitaliste et industrielle, elle ne pourrait pas faire l'impasse d'un rapport de force avec les tenants de l'ordre social actuel : on imagine mal les appareils capitalistes et technocratiques se laisser grignoter des parts de marché sans réagir...

Il existe aussi d'autres initiatives sociales qui persistent dans une démarche conflictuelle, même si elles sont minoritaires aujourd'hui, notamment à l'initiative d'anarchistes. Le mouvement anarchiste ne se réduit pas à des irruptions spectaculaires, largement médiatisées, d'affrontements. Il est aussi porteur d'actions collectives plus durables, notamment inspirées par le mutuellisme : c'est le cas des mutuelles de fraudeurs par exemple (à Lille et Paris), où des usagers des transports ne paient pas de tickets, mais versent une somme dans une caisse mutuelle pour payer les éventuelles amendes. C'est une manière de créer la gratuité des transports par la mutuellisation. Cette pratique a été visée par la dernière loi antiterroriste dans les transports, exposant les organisateurs de ce genre de mutuelles à des peines de prison<sup>15</sup>.

A l'instar de tous les mouvements révolutionnaires visant l'émancipation, le mouvement anarchiste n'est plus un mouvement de masse s'appuyant sur les classes ouvrières. Il continue toutefois à exercer une influence au sein des luttes sociales et des expérimentations sociales contestataires, favorisant ainsi une autonomisation du social. A ces titres, on peut considérer l'anarchisme comme une sorte de « fer de lance » du mutuellisme, ou tout du moins une de ses facettes parmi les plus structurées idéologiquement et les plus dynamiques socialement.

C'est le cas par exemple d'une mutuelle de base créée à Caen en 2016 par des anarchistes, qui repose à la fois sur l'entraide financière (dons ou prêts), mais aussi sur des activités de défense collective face aux administrations ou aux employeurs. On y retrouve la pensée mutuelliste dans le texte de présentation : « nous souhaitons développer des solidarités concrètes, construire ensemble d'autres modes de relations sociales et renforcer notre autonomie. Cette mutuelle se réfère au mutuellisme ouvrier en se basant sur l'entraide, le partage et la réciprocité, pour créer des formes de résistances remettant en cause l'emprise de l'économie sur nos

---

<sup>14</sup> D'après une enquête menée par la revue Z, n°4, automne 2010.

<sup>15</sup> Loi du 22 mars 2016 relative à la prévention et à la lutte contre les incivilités, contre les atteintes à la sécurité publique et contre les actes terroristes dans les transports collectifs de voyageurs.



vies ; mais également pour subvertir ce monde ». Il s'agit bien de modifier les rapports sociaux à travers une forme associative de volontaires développant des solidarités pratiques.

Sur la question de la réciprocité, ce passage démontre l'importance qui y est accordée : « Nous souhaitons [...] éviter la spécialisation des savoirs. En effet, cette mutuelle fidèle en ce sens au mutuellisme n'a pas vocation pour nous à nous transformer en prestataire de services ». L'aspect conflictuel est quant à lui plus clair encore dans ce passage : « la mutuelle n'a pas pour vocation à servir uniquement de pansement aux dégâts générés par le capitalisme mais bel et bien à subvertir, par la solidarité immédiate, le vieux monde ». Comme Proudhon, il ne s'agit pas seulement d'aider à vivre mieux ici et maintenant, mais aussi de transformer en profondeur la société – de tendre à la révolution sociale.

D'abord volontairement confinée à un cercle de personnes se connaissant depuis un moment, elle cherche aujourd'hui à s'étendre, notamment par des interventions aux abords d'une agence Pôle emploi ou lors de marchés dans des quartiers populaires. Cette mutuelle est par ailleurs affiliée à une mutuelle d'entraide scolaire dans un quartier populaire, proposant du soutien scolaire une fois par semaine dans un local associatif. Notons au passage que l'attachement à la dimension culturelle et éducative est récurrent au sein du mouvement anarchiste, à travers des publications, des écoles libres, des causeries populaires, des bibliothèques etc. Proudhon lui-même publiait énormément, à destination des autres socialistes, et surtout des classes ouvrières. Un projet de mutuelle d'achat est aussi envisagé. A travers cet exemple, le mutuellisme est donc toujours présent au sein du mouvement anarchiste, avec ses relations basées sur un engagement éthique réciproque, et son goût pour des pratiques populaires incarnant et approfondissant l'autonomisation du social.

## Conclusion

Tout en s'inscrivant dans sa continuité, les anarchistes succédant à Proudhon vont souvent s'en démarquer, notamment en critiquant sa vision lente de la transformation sociale et sa société de petits propriétaires-travailleurs libres. D'autres distances avec Proudhon prennent la forme de rupture. Proudhon cédera à l'antisémitisme et à la misogynie de son époque. Les arguments sur le fait qu'il aurait cédé à la pensée dominante de l'époque sont toutefois insuffisants. Dans son entourage direct, certains ont affirmé des positions inverses et ont rompu avec lui pour cela : c'est le cas de Joseph Déjacque, l'inventeur du néologisme « libertaire », qui publie un pamphlet en réponse à sa misogynie et en rupture avec lui : *De l'Être humain mâle et femelle. Lettre à P.-J. PROUDHON*.

L'antisémitisme de Proudhon transparait dans ses Carnets de 1847 non destinés à la publication – dont les propos ne laissent guère de doutes<sup>16</sup>. L'antisémitisme de Proudhon est lié au fait qu'il considère que les Juifs sont à l'origine du capitalisme. Rien dans son œuvre publié à l'époque ne laisse néanmoins manifester un effet de celui-ci sur sa pensée. Son antisémitisme est inutile pour la comprendre. En revanche, il en est peut-être différemment de sa misogynie. Proudhon fait en effet du mariage un pivot de la société. Il fera lui-même un mariage de raison, et non d'amour, qu'il décrit ainsi : « je prends une femme pour remplacer ma mère, pour me chauffer les pieds, me frictionner le dos, me faire à souper, me donner des enfants, si c'est possible. Hors de là je ne sens rien », écrit-il en décembre 1849 au docteur Maguet<sup>17</sup>. Dans *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église* de 1858, Proudhon tient encore des propos misogynes. Mais c'est surtout dans son ouvrage posthume, paru en 1875<sup>18</sup>, *La Pornocratie ou Les femmes dans les Temps modernes*, que l'on trouve les propos les plus réactionnaires.

Proudhon aura néanmoins une influence sur le mouvement ouvrier, en particulier sur le syndicalisme révolutionnaire, notamment celui de la CGT du début XX<sup>e</sup> siècle, issu des Bourses de travail, et avec comme animateurs les anarchistes Emile Pouget et Fernand Pelloutier. C'est le cas aussi des insurgés de Kronstadt en 1921, dont les revendications sont influencées par la sociologie économique proudhoniennne, ou de l'Espagne révolutionnaire, qui s'inspire du Proudhon de *Solution du problème social* (1848) pour collectiviser et abolir l'argent. De la même manière, les années 1960 et 1970 sont l'occasion d'une nouvelle exploration des idées proudhoniennes, afin de promouvoir l'autogestion<sup>19</sup>.

Le Proudhon libertaire est problématique. Il a néanmoins contribué à poser des jalons à une pensée et une pratique anarchistes, notamment en affirmant l'autonomie du social, c'est-à-dire la constitution de la société par le social, et non par la politique ou la religion, constitution qui s'incarne encore dans certaines pratiques militantes actuelles. Proudhon n'a de cesse d'absorber la question politique dans la question sociale – ce sera d'ailleurs un des objets essentiels de la lutte entre

---

<sup>16</sup> « Juifs. Faire un article contre cette race, qui envenime tout, en se fourrant partout, sans jamais se fondre avec aucun peuple. Demander son expulsion de France, à l'exception des individus mariés avec des Françaises [...]. Le juif est l'ennemi du genre humain. Il faut renvoyer cette race en Asie, ou l'exterminer... Par le fer ou par le feu, ou par l'expulsion, il faut que le juif disparaisse... » écrit Proudhon dans ses carnets.

<sup>17</sup> Cité par Fourn, F., « Femme », in Gaillard, Ch., Navet, G. (dir.), *Dictionnaire Proudhon*, Bruxelles, Aden, 2011, p. 303.

<sup>18</sup> Proudhon, P.-J., *La Pornocratie ou les Femmes dans les temps modernes*, Paris, Librairie Internationale, 1875.

<sup>19</sup> C'est notamment le cas dans la revue *Autogestion*, à laquelle participent entre autres Henri Lefebvre, Jean Duvignaud, René Lourau, Henri Desroches ou encore Daniel Guérin. Jean Bancal publie plusieurs articles sur Proudhon et l'autogestion dans les cahiers n°5 à 15, entre 1968 et 1971.

marxistes et antiautoritaires dans la Première Internationale, les seconds s'appuyant notamment sur les écrits du bisontin.

Proudhon a contribué à poser des jalons à une visée révolutionnaire pour une société plus juste, reposant sur la libre association, les capacités autonomes des classes populaires et l'engagement éthique réciproque. Dans une période d'accentuation des réformes néolibérales en même temps que de contenus réactionnaires, certains acteurs voient un enjeu de renouer avec une pensée et une pratique anarchistes débarrassées de leurs apories les plus flagrantes. La réémergence de solidarités concrètes, notamment à partir de petites mutuelles de base, pourraient à l'avenir devenir un enjeu social d'autant plus important dans une situation où l'accent est toujours davantage mis sur la concurrence et l'intérêt privé, et où l'autoentrepreneuriat devient l'une des formes d'activités les plus valorisées. Le développement de l'économie collaborative, avec toutes ses ambiguïtés, vient appuyer ce processus de transformation du salarié en producteur-consommateur à temps plein et connecté à ses pairs. Tout un chacun peut améliorer ses fins de mois en proposant du covoiturage, de sous-louer sa voiture ou son garage, d'offrir ses talents de cuisinier, de distribuer des colis à son voisinage etc. La moindre parcelle de temps mort est appelée à se rentabiliser. A l'inverse, différentes initiatives renouent avec des formes de mutuellisme. Elles viennent à la fois tisser des relations directes et favoriser des solutions concrètes basées sur l'entraide, ce sentiment de solidarité conscient et volontaire. Il est probable que ce conflit entre intérêt à et entraide devienne encore davantage un axe central à l'avenir. A l'autonomie du capitalisme, du politique et du religieux, la brèche ouverte tant par Proudhon que par les premiers socialistes a été celle de l'autonomie du social. Une réponse encore pertinente aujourd'hui.



**Varia**



# Pierre-Joseph Proudhon et Marcellin Jobard, la notion de propriété à l'ère de la reproductibilité technique<sup>1</sup>

Nicolas Devigne,  
Maître de conférences en arts plastiques,  
Université de Valenciennes et du Hainaut-Cambrésis,  
Laboratoire Calhiste.

---

Résumé : En 1840, Proudhon est entré en scène avec une fulgurante formule : « La propriété, c'est le vol ». Traumatisant plusieurs générations de Français et d'Européens, ce « mot-brûlot »<sup>2</sup> a collé à la peau du philosophe sans que l'on cherche pour autant à comprendre son raisonnement. Ainsi que l'a démontré Chantal Gaillard, il ne s'agit pas pour Proudhon « d'attaquer la propriété mais [de] la conserver, après l'avoir réformée, en tant que support de la liberté » ; « retenir ses imprécations contre la propriété-vol capitaliste » et ne pas tenir compte de ses éloges de la « propriété-liberté mutualiste » revient à passer à côté de l'essentiel<sup>3</sup>. Pour éclairer cette distinction, envisageons ici l'idée de « possession » hors de la sphère du foncier, sur le terrain de la propriété intellectuelle.

Mots-clés : Propriété intellectuelle, art, industrie, techniques de reproductibilité, photographie.

---

« La propriété, c'est le vol »<sup>4</sup> ; l'aphorisme proudhonien, contemporain de la naissance de la photographie, s'inscrit dans un contexte particulier, celui de l'essor des nouvelles techniques de reproductibilité, une voie dans laquelle le progrès technique se conjugue avec la démocratisation de l'art.

---

<sup>1</sup> Cet article évoque dans les grandes lignes les notions développées dans l'ouvrage que nous avons consacré à Proudhon : Devigne, N. (dir.), *Proudhon par l'image. dans l'intimité de l'homme public*, Estampes, photographies, peintures. Ouvrage collectif, en coll. avec la Société Proudhon (EHESS, Paris), Besançon, les Editions du Sekoya, Coll. Les cahiers de l'ethnopôle, décembre 2015, 512 p.

<sup>2</sup> Hauptmann, P., *Pierre-Joseph Proudhon : sa vie et sa pensée (1809-1849)*, Paris, Beauchesne, impr. Coll. Bibliothèque des Archives de philosophie, Nouvelle série, 36, 1982, p. 262.

<sup>3</sup> Gaillard, C., « Présentation de la lettre de Proudhon à Plumey », in *Archives Proudhoniennes*, Bulletin annuel de la Société P.-J. Proudhon, Paris, 2009, p. 82.

<sup>4</sup> Proudhon, P.-J., *Qu'est-ce que la propriété ? ou Recherches sur le principe du droit et du gouvernement*, Paris, J.-F. Brocard, 1841, p. 2.

Les relations particulières qu'entretiennent l'art et l'industrie posent des questions juridiques ayant trait à la propriété intellectuelle, ce qui explique en partie pourquoi Proudhon fait de la possession une « question sociale ».

Dans cette perspective se présente la figure du champenois Jean-Baptiste, Ambroise Marcellin Jobard [Baissey (Haute-Marne) 17 mai 1792 - Bruxelles, 27 octobre 1861], lithographe, photographe et inventeur. La Haute-Marne partageant certaines de ses frontières avec les Vosges et la *Comté*, Jobard et Proudhon sont presque *pays* finalement. En fait, si la famille de l'un nous rappelle un épisode de la jeunesse de l'autre<sup>5</sup>, c'est en tant que premier photographe de Belgique que ce français doit d'abord être retenu. Certes, l'anecdote prête à sourire, mais on notera qu'avant d'être le pays d'adoption de nombreux exilés - de Proudhon à Hugo ou Quinet en passant par Thiers et Changarnier - la Belgique fut l'un des plus importants foyers de la recherche industrielle européenne. Sa culture intellectuelle riche, son esprit inventif et accueillant, furent certainement pour beaucoup dans la construction de ce personnage avec lequel on a peu de réticences à prendre la déraisonnable pente de l'onomastique<sup>6</sup>. Certes, il fallait être utopiste pour penser tour à tour le « chemin de fer électro-pneumatique, les omnibus sous-marins, les bateaux-voitures, la force emmagasinée, la ville de béton »<sup>7</sup>, mais ne fallait-il pas plutôt avoir une certaine vue d'ensemble, un recul non négligeable sur l'avenir ? En tant que photographe, l'homme est aujourd'hui perçu comme une figure d'avant-garde, et aussi paradoxal soit-il, c'est par le réel daguerrien que nous est resté ce doux rêveur.

---

<sup>5</sup> Vers la fin de l'année 1831, voulant lui trouver un emploi moins manuel et "plus élevé", Gustave Fallot recommande Proudhon à son ancien patron Jean-Baptiste Thérèse Jobard, maître des forges à Gray (Haute-Saône), qui cherche un précepteur particulier pour ses enfants. Mis devant le fait accompli et n'osant repousser la proposition de son ami, Proudhon avait fait parvenir une lettre à Jobard pour lui exposer les principes éducatifs qu'il voulait mettre en œuvre. Paraissant trop fermes à celui qui se qualifie de "bon père", en attente de souplesse, de gaieté et d'assiduité religieuse, Proudhon fut éconduit. Hauptmann, P., *Pierre-Joseph Proudhon : sa vie et sa pensée* (1809-1849), Paris : Beauchesne, impr. Coll. Bibliothèque des Archives de philosophie. Nouvelle série ; 36, 1982, p. 109-110. Notons que Jean-Baptiste Thérèse Jobard, député de 1833 à 1834, fut l'un des premiers à faire participer ses ouvriers aux bénéfices de son entreprise. Voir à ce sujet Robert, Ad., Bourloton, E., et Cougny, G. ; *Dictionnaire des parlementaires français [...]*, Paris, Bourloton, III. Fes-Lav, 1891, p. 415.

<sup>6</sup> De Marseille à Bruxelles, du fada au Jocrisse renforcé, le jobard prend de multiples sens. Cf. Remacle, L., « Babinem » in *Dictionnaire wallon-français [...]*, Liège, P.-J. Collardin, 2. éd., 1839-1843, p. 161. Le *Dictionnaire de l'Académie française* définit aujourd'hui le Jocrisse comme un « benêt qui se laisse facilement duper ».

<sup>7</sup> De 1840 à 1861, le *Bulletin de l'Académie des sciences* relate ponctuellement de ses apports, fait qui à lui seul permet une relecture du portrait de farfalu que nous ont dressé certains textes nécrologiques. Cf. Gloden [secrétaire de la direction du Musée de l'Industrie], « Notice biographique » [nécrologie de J.B.A.M. Jobard], *Bulletin du Musée de l'Industrie*, n°4, Bruxelles, tome 40, octobre 1861, p. 225-228.



## Entre lithographie et photographie

En 1811, après des études aux collèges de Langres et de Dijon, Jobard se rend à Groningue, au nord de la Hollande, laquelle est alors sous domination française. Employé durant trois années en tant qu'aide-vérificateur du cadastre, sa situation ne le borne pas à de simples enregistrements de faits précis; la science de l'arpentage lui inculque des bases fondamentales en matière de mathématiques, d'optique, et bien sûr de dessin. Intimement liés à l'histoire de la cartographie, les pays du Nord lui font peu à peu entrevoir une voie nouvelle au travers des techniques de reproductibilité; Jobard quitte son emploi et rejoint Bruxelles où il fonde en 1820 une imprimerie lithographique qui devient vite la plus importante du pays. Ainsi que pour son frère, Joseph-Joseph Antoine Ambroise (décédé en 1835), et son neveu Charles Eugène (Bruxelles 1828 - Dijon, 1902), lesquels officieront à Dijon, entre pratique et technique, innover est alors le maître mot du lithographe. S'il sait allier raison et passion, promouvoir simultanément la cartographie et les beaux-arts, la littérature et la poésie, les très nombreuses publications qui sortent de ses presses ne lui permettent toutefois pas de survivre à la crise qui suit la révolution de 1830. De l'impression à la publication, le chemin est parfois court, Jobard, conscient que les progrès en matière d'industrie imposent des comptes-rendus ponctuels, se tourne vers le journalisme. Il fonde des quotidiens et collabore aux journaux spécialisés où il se fait le traducteur, voire le vulgarisateur des plus récentes découvertes. Il expérimente, constate et invente. En correspondance constante avec les plus brillants chercheurs de son temps, ses textes donnent à la Belgique une place de premier plan dans cette course à l'innovation où s'affrontent Londres et Paris. Son attention se porte sur les matières premières - de la houille au gaz d'éclairage en passant par les machines à vapeur - et il perçoit les transformations futures à grande échelle, dans leur structure territoriale, du service postal aux chemins de fer, et bien sûr de l'impression à l'édition. Cette sorte de vision globale est l'une des caractéristiques du travail de Jobard, mais n'est ce pas trop se disperser que de tout vouloir couvrir? Certes, un tel travail revient au journaliste, mais qu'en est-il du chercheur, du sens à donner à son travail de lithographe? A la fin des années 30, Jobard a déjà fait de nombreux voyages; inlassablement, il parcourt l'Europe au rythme des expositions et devient celui par qui le « Voyage industriel » prend son véritable sens. Certes, ce genre d'exposition n'a pas encore l'envergure « universelle » de celle de Londres en 1851, mais les différents états des lieux auxquels il assiste lui permettent d'envisager de manière pratique les signes avant-coureurs de l'union entre art et industrie. En ce territoire aussi vaste que flou, les manques à combler lui apparaissent comme des évidences. Si le domaine de la propriété intellectuelle - son futur cheval de bataille<sup>8</sup> -, lui ouvre la voie de la théorie, l'invention de la photographie lui procure celle de la pratique. En tant qu'aboutissement technique, et en considération de l'histoire des arts du dessin dans leur rapport au réel, ce n'est pas tant une généalogie mécanique qui se boucle ici -

---

<sup>8</sup> *De la Propriété de la pensée et de la contrefaçon considérée comme droit d'aubaine et de détraction*, le premier texte que Jobard consacre à la propriété intellectuelle, date de 1837.

entre chambre obscure, physionotrace et pantographe – que le présage d'une certaine familiarité avec d'autres procédés, l'eau forte et bien sûr la lithographie.

La découverte de Daguerre est annoncée le 7 janvier 1839 devant l'Académie des sciences; la manipulation de cette « rétine artificielle » semble à la portée de tous et ses ressources graphiques permettront aux sociétés savantes, voyageurs ou simples particuliers d'y trouver de multiples avantages, notamment cette exactitude qui « loin de nuire à la classe si intéressante des dessinateurs, leur procurera un surcroît d'occupation »; désormais pense Arago, ces derniers « travailleront certainement moins en plein air, mais beaucoup plus dans leurs ateliers »<sup>9</sup>. Lumière, obscurité et demi-teintes, les images de Daguerre sont décrites comme de proches parentes de la manière noire ou de l'aquatinte, ce qui ne doit pas échapper à Jobard<sup>10</sup>. En juin, chargé par le Ministre de l'Intérieur de la Belgique de fournir un rapport sur l'exposition de l'industrie française, il se rend à Paris et en profite pour rencontrer Daguerre. L'entrevue se déroule au début du mois de juillet semble-t-il<sup>11</sup>, peu après que l'exclusivité de fabrication et de vente de la chambre daguerrienne ait été accordée à Alphonse Giroux et Susse. Est évoquée la nécessité de déposer un brevet afin de protéger la découverte à l'étranger, brevet que Jobard perçoit non comme « un monopole, ni une faveur, ni une récompense », mais comme « un droit plus sacré que celui de l'héritage même »<sup>12</sup>. L'intention est louable car Jobard entend défendre les droits de Daguerre, mais quelle place donne-t-il à cette invention sur l'échelle des progrès scientifiques ? Le procédé daguerrien étant moins à percevoir comme le fruit de l'évolution scientifique que comme une véritable révolution technique, il impose pour certains biens plus qu'un brevet, il exige une action d'envergure nationale. Daguerre, qui a rencontré mi-juin le Ministre de l'Intérieur Tannequy du Châtel, est en passe de voir le processus législatif aller à terme.

Ainsi que l'énonce Arago, « quand les observateurs appliquent un nouvel instrument à l'étude de la nature, ce qu'ils en ont espéré est toujours peu de choses

---

<sup>9</sup> « il n'y a dans les tableaux, dans les copies de M. Daguerre, comme dans un dessin au crayon noir, comme dans une gravure au burin, ou, mieux encore (l'assimilation sera plus exacte), comme dans une gravure à la manière noire ou à l'aquatinta, que du blanc, du noir et du gris, que de la lumière, de l'obscurité et des demi-teintes ». Cf. Physique appliquée - « Fixation des images qui se forment au foyer d'une chambre obscure », compte-rendu de la séance du 7 janvier 1839, *Comptes-rendus de l'Académie des sciences*, Paris, Bachelier, 1839, Tome 8 (janvier-juin 1839), p. 4-7.

<sup>10</sup> Si l'on ne tient compte que du mois de janvier 1839, des revues scientifiques à la presse satyrique, nombreux sont les articles à faire part de la découverte de Daguerre. Si Jobard a pu avoir vent de l'invention par les *Comptes-rendus de l'Académie des sciences*, il n'est certainement pas passé à côté des articles donnés par *Le Moniteur Industriel*, *L'Echo du monde savant*, ou *Le Lithographe*.

<sup>11</sup> Cf. Schwilden, T., Joseph, S. F., « Les pionniers de la photographie », in Vercheval, G., *Pour une histoire de la photographie en Belgique : essais critiques, répertoire des photographes depuis 1839*, Charleroi, Belgium, Musée de la Photographie, 1993, p. 13.

<sup>12</sup> Jobard, J.-B.-A.-M., *Industrie française, rapport sur l'Exposition de 183*, Bruxelles : chez l'auteur, 1841, vol. 1, p. XXXIX.

relativement à la succession de découvertes dont l'instrument devient l'origine. En ce genre, c'est avec l'imprévu qu'on doit particulièrement compter ». Le discours prononcé le 3 juillet devant l'Assemblée nationale, montre que le député républicain a pleinement conscience des possibilités offertes par le daguerréotype<sup>13</sup>. Afin que le procédé puisse révéler son véritable potentiel, il faut toutefois qu'il ne soit l'objet d'aucun imprévu, d'aucune entrave en termes de droits. Pour ce faire, il doit être dévoilé à tous et pour tous, il doit être « donné au monde ». Et comme « tout ce qui concourt au progrès de la civilisation, au bien-être physique et moral de l'homme, doit être l'objet constant de la sollicitude d'un gouvernement éclairé »<sup>14</sup>, la « loi sur la photographie » est votée le 7 août, l'invention est acquise par l'État français qui la rend publique le 19, révélant le « secret » du procédé devant l'Académie des sciences et l'Académie des beaux-arts, tout un symbole.

A partir de là, si en France chacun va pouvoir s'adonner au daguerréotype en toute liberté, pratiquer en amateur ou se faire photographe professionnel, une remarque est à faire: quelques jours avant, le 14 août, Daguerre a pris un brevet en Angleterre dans le but, nous dit Michel Frizot, d'exclure « la principale nation rivale de la généreuse donation française »<sup>15</sup>. On ne sait si Jobard est pour quelque chose dans la décision de Daguerre, toujours est-il que ce brevet, pris, ainsi que l'a remarqué Bernard Marbot, « au mépris sinon de la lettre du moins de l'esprit de la loi votée en France »<sup>16</sup>, va avoir pour conséquence de limiter l'essor du procédé.

Simplement résumé, si la détention d'une licence permettra à des professionnels tels qu'Antoine Claudet et Richard Beard de s'y imposer, le daguerréotype sera peu pratiqué en Angleterre et c'est aux États-Unis que le procédé va véritablement prospérer. Même effet pour Talbot, qui a pris un brevet pour le calotype le 8 février 1841; son emploi, restreint en Angleterre, s'épanouira en Ecosse où se développera une véritable école de calotypistes<sup>17</sup>.

---

<sup>13</sup> « Rapport de M. Arago sur le daguerréotype », lu à la séance de la Chambre des Députés, le 3 juillet 1839, et à l'Académie des Sciences, séance du 19 août, Paris : Bachelier, 1839, p. 43-44. Ce rapport a été intégralement reproduit par Jobard dans *Le Courrier Belge* du 19 juillet 1839 (p. 3-4) ; le 12 juillet, il y avait décrit le procédé dans un article intitulé « Des dessins faits par le soleil ».

<sup>14</sup> Chambre des Pairs, Séance du 30 juillet 1839, « Rapport fait à la chambre par M. Gay-Lussac », au nom d'une commission spéciale chargée de l'examen du projet de loi relatif à l'acquisition du procédé de M. Daguerre, pour fixer les images de la chambre obscure. Cité in Daguerre, L.-J.-M., *Historique et description des procédés du daguerréotype et du diorama*, Paris : Alphonse Giroux et Cie, 1839, p. 30.

<sup>15</sup> Frizot, M., « Les révélations photographiques », *Nouvelle histoire de la photographie*, Bordas, Adam Biro, 1994, p. 26.

<sup>16</sup> Marbot, B., « Les premiers pas de la nouvelle image », in Lemagny, J.-C., Rouillé, A. (dir), *Histoire de la photographie*, Paris : Bordas, 1986, p. 21.

<sup>17</sup> Le 20 août 1841, Talbot a beau déposer un brevet en France, rien n'empêchera Blanquart-Evrard d'industrialiser l'impression photographique à Lille, en un endroit stratégique, à mi-chemin entre Londres, Paris et Bruxelles.

Entre art et industrie, de telles conséquences permettent d'entrevoir les frontières imposées par les brevets: la perspective commerciale a limité l'élan technique, ce qui du même coup a freiné l'essor esthétique. Au-delà des débats entre la France et l'Angleterre, entre Daguerre et Fox-Talbot, entre le tirage unique et le multiple, au-delà de l'origine même de l'invention qui, ramenée à Niépce, la situera en France, c'est ici que se fonde le différent entre Jobard et Proudhon<sup>18</sup>.

## Jobard Photographe

On ne sait si Jobard assiste à l'une des démonstrations publiques organisées par Daguerre au Grand Hôtel du Quai d'Orsay (7-14 septembre 1839), mais à partir de là tout va très vite, il acquiert une chambre auprès du fils de Nicéphore Niépce, Isidore, et revient en Belgique. Le 16 septembre, Jobard installe son appareil à l'une des fenêtres de sa maison, Place des Barricades à Bruxelles, il ne doit certes pas avoir le recul nécessaire pour rendre compte de la circularité du site mais sept minutes de pose suffisent à rendre sa vue doublement historique. Il s'agit d'abord de « la première photographie réussie en Belgique »<sup>19</sup>, événement capital du point de vue technique, mais aussi d'une commémoration des journées de septembre 1830. La *Place des Barricades* a été baptisée en 1831, remplaçant la *Place d'Orange*, référence directe à la famille d'Orange-Nassau et donc aux Pays-Bas contre lesquels s'est soulevée la Belgique. Au centre du site prend place le tout jeune arbre de la Liberté; « agité par un grand vent », il n'apparaît pas distinctement sur la plaque mais suffit pourtant à illustrer le tempérament national dont témoignent les dernières paroles de *La Brabançonne*: « Sous l'humble terre où l'on vous range, Dormez, martyrs, bataillon indompté; Dormez en paix, loin de l'Orange, Sous l'arbre de la liberté »<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> On trouve chez Proudhon plusieurs réfutations des idées de Jobard. Concernant les brevets, sa position peut dans un premier temps se comprendre au travers de sa conception de la propriété des biens [*Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère*, 1846]. Lorsqu'une invention est brevetée, elle se présente comme une propriété. Commercialisée, elle permet d'enrichir son auteur. Proudhon s'oppose à ce monopole, car s'y exerce un privilège de production qui constitue une véritable perte pour la société. D'abord, cela empêche de connaître la valeur réelle du produit et donc d'estimer son prix de revient, ce qui pourrait déterminer positivement le salaire de l'ouvrier. Entre art et industrie prime ici un premier niveau, disons technique, auquel on doit ajouter la dimension esthétique, perspective que nous retrouverons dans la conception que développera Proudhon au sujet de la propriété littéraire (*Majorats littéraires*, 1863). Dans le cas qui nous occupe, n'entrant pas dans une perspective de partage, les brevets photographiques sont ici exemplaires; si le coût du produit peut être un frein à sa démocratisation, l'enjeu est tout autant technique qu'esthétique. Voir P.J. Proudhon, *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère*, Paris, Garnier, 1846, deuxième édition, tome 1, p. 194-195.

<sup>19</sup> Schwilden, T., Joseph, S. F., *op. cit.*, p. 14.

<sup>20</sup> Hippolyte Louis Alexandre Dechet, dit Jenneval (1801, Lyon - Lierre, 1830) nous a laissé deux versions de *La Brabançonne*; elles ont été composées avant et après l'attaque de Bruxelles par les hollandais. Première version (strophes finales, dernier couplet): « Alors tout est fini, tout change ; Plus de pacte, plus de traité, Et tu verras tomber l'Orange, De

A défaut d'un paysage urbain fixé *d'après nature*, Jobard obtient là plus qu'une simple prise de vue topographique. Conscient de ce qui s'est passé en ce lieu<sup>21</sup>, il prend parti tout en créant l'évènement. Car il faut semble-t-il faire vite, Jobard, vit dans l'entourage de scientifiques, il poursuit, ou plutôt entre dans une nouvelle course technique. Sens et corps de l'image, voir mieux et voir plus, netteté et reproductibilité, sciences et art, art et Industrie, Jobard sait qu'il tient là quelque chose. Son habitation voisine l'Observatoire et les recherches y sont dirigées par un scientifique qu'il connaît bien, le mathématicien et astronome Adolphe Quetelet (1796-1874)<sup>22</sup>. Joseph-Antoine Plateau, son disciple, est le théoricien de la persistance rétinienne (1829), il s'intéresse au mouvement des images et vient de créer le *Phénakistiscope*<sup>23</sup>, « premier appareil qui ait jamais réalisé la synthèse d'un mouvement à partir d'images élémentaires successives » (1833)<sup>24</sup>. Ses figures auraient été reproduites d'après les dessins de Jean-Baptiste Madou (1796-1877)<sup>25</sup>, le beau-frère de Quetelet; Madou, peintre et graveur, avec qui a travaillé Jobard lithographe. Un cercle se boucle ici; si Quetelet, en contact avec Sir John Herschel (1792-1871), va être le premier à donner la description du procédé de Fox-Talbot en Belgique<sup>26</sup>, Jobard le précède avec le daguerréotype : deux jours après l'avoir réalisée, sa plaque est exposée au salon de Bruxelles où elle côtoie celles de Daguerre lui-même.

---

l'arbre de la Liberté ». Seconde version (strophes finales, dernier couplet): « Sous l'humble terre où l'on vous range, Dormez, martyrs, bataillon indompté ; Dormez en paix, loin de l'orange Sous l'arbre de la liberté ».

<sup>21</sup> On ne sait si Jobard a vécu les batailles et pillages qui ont eu lieu Place d'Orange en 1830. Il y réside au moins depuis 1833 car il figure à cette adresse, avec la mention « Eau de Zels des Néothermes », dans *l'Almanach de poche de Bruxelles*, pour l'an 1833 [Seizième année], Bruxelles, Rampelbergh, p. 184.

<sup>22</sup> Proudhon possédait dans sa bibliothèque *Du Système social et des lois qui le régissent* (1848). On en retrouve la trace dans le rapprochement que fait Proudhon entre le citoyen et l'homme moyen (*Du principe de l'art*, chap. XXIII), mais ce concept défini par Quetelet ne semble pas avoir trouvé de véritable écho dans l'œuvre du philosophe.

<sup>23</sup> Alors que le diorama de Daguerre plaçait le spectateur au centre d'un dispositif scénique circulaire et rotatif - une toile peinte sur et au travers de laquelle la lumière pouvait agir - le dispositif de Plateau se présente comme un objet à échelle humaine, où l'on se fait voyeur. Posant le principe du cinéma, son invention s'inscrit dans une généalogie d'appareils - ludiques ou scientifiques - permettant diverses illusions d'optique: le kaléidoscope David Brewster (1816), le thaumatrope de John Ayrton Paris (c. 1820-1825), le zootrope de William George Horner (c. 1833), le stroboscope de Simon Ritter von Stampfer (1834), le praxinoscope fut la première invention d'Émile Reynaud (1876).

<sup>24</sup> La photographie des origines au début du XXe siècle : Photographies anciennes, appareils de photographie, 1839-1900, introduction de André Jammes. *Vente aux enchères [...] à Genève*, mardi 13 juin 1961, Nicolas Rauch S.A. Genève, Rauch, 1961, notice n° 233.

<sup>25</sup> Cf. Lécuyer, R., *Histoire de la photographie*, Paris, Baschet et Cie, 1945, p. 173-174.

<sup>26</sup> Quetelet présente le procédé à l'Académie royale de Belgique, le 9 octobre 1841. Cf. Schwilden, T., Joseph, S. F., « Les pionniers de la photographie », in Vercheval, G. (dir), *Pour une histoire de la photographie en Belgique : essais critiques, répertoire des photographes depuis 1839*, Charleroi, Belgium : Musée de la Photographie, 1993, p. 16.

Comment interpréter cet événement ? Le daguerréotype de Jobard est-il juste un aboutissement technique ? Un simple document commémoratif ou une image symbolique, à mi-chemin entre histoire et esthétique ? Et d'ailleurs, que cherche Jobard ? Prendre de vitesse les acteurs de la recherche ou trouver une place similaire à ceux qui, comme Quetelet, sont académiciens ?

S'il semble qu'il y ait des divergences de points de vue entre les deux hommes<sup>27</sup>, Jobard doit s'imposer dans le monde des sciences et voir à plus grande échelle. Désirant ouvrir une voie entre Paris et Bruxelles, importer des chambres daguerriennes en Belgique et servir d'intermédiaire avec les futurs amateurs, il a pris les devants et a annoncé le 12 septembre la fondation de la « *Société belge du Daguerrotype* ». Peuvent y souscrire « les artistes habitués à choisir les points de vue les plus convenables, des monuments, châteaux ou fabriques à relever »<sup>28</sup>. Dans l'attente de pouvoir faire des portraits<sup>29</sup>, l'ex-vérificateur du cadastre s'exprime en lithographe, conscient des difficultés de rendre sur pierre l'exécution minutieuse qui caractérise l'architecture gothique.

L'appel de Jobard restera sans suite, la *Société* va mourir dans l'œuf. Qu'espérait-il ? En tirer un profit commercial ? Canaliser les forces vives dans le but d'avoir une sorte de monopole ? Entre l'enrichissement potentiel qu'augure le daguerréotype et la quête de l'inventeur, concrétiser une utopie et rendre service à la

---

<sup>27</sup> Christophe de Brouwer et Raphaël Lagasse ont évoqué la place de Quetelet au sein d'un groupe ayant été touché par les idées de Saint Simon et de Fourier, ce qui met en perspective deux points de vue distincts. Au risque de passer outre un débat complexe, disons que Jobard, fervent défenseur de la propriété intellectuelle, aurait ici la place du conservateur, du « doctrinaire », et Quetelet, en écho aux idées saint simoniennes, s'opposerait sur certains points au privilège que constitue le brevet d'invention. Cf. Brouwer, C. de, Lagasse, R., [Professeurs à l'École de Santé publique de l'Université libre de Bruxelles], *Pierre-Joseph Proudhon et l'Université libre de Bruxelles*, un double anniversaire, UAE, Bruxelles, 2013.

<sup>28</sup> Le 12 septembre 1839, *Le Courrier belge* annonçait (p. 2) : « SOCIÉTÉ DU DAGUERROTYPE À BRUXELLES Le premier daguerrotype vient d'être expédié par les soins de M. Niépce, à la Société formée à Bruxelles, sous la direction de M. Jobard... Cette Société, qui recevra successivement un grand nombre d'appareils, enverra sur les lieux les artistes habitués à choisir les points de vue les plus convenables, des monuments, châteaux ou fabriques ou machines à relever, en attendant les portraits d'après nature. Un livre est ouvert dans les bureaux du Courrier Belge, à l'effet de recevoir les signatures des amateurs qui seront servis dans l'ordre de leur inscription. Nous ne doutons pas de l'empressement que mettront les amateurs de monuments gothiques à se procurer, par exemple, les hôtels-de-ville de Louvain, de Gand, d'Audenaerde, etc., dont le dessin photographique seul peut donner les immenses détails avec l'exactitude la plus scrupuleuse. » Cité in Schwilden, T., Joseph, S. F., *op. cit.*, p. 14. Les auteurs indiquent que la publicité parut jusqu'au 23 septembre.

<sup>29</sup> Selon Tristan Schwilden et Steven F. Joseph, c'est à Jobard que nous devons « le premier portrait fait d'après nature en Belgique » ; le 19 octobre 1839, il expose « le portrait d'une jeune fille vêtue de blanc, endormie sur un canapé ». Cf. *Les pionniers de la photographie, opus cit.*, p. 13.

société, Jobard tient une place ambiguë. En tant que lithographe, il a ouvert une voie en Belgique et son neveu va développer cette technique à Dijon en parallèle de la photographie. Au fait des dernières découvertes techniques, Jobard peut donc pressentir le futur, en rendre compte dans un article ou au sein du cercle familial, ce qui permettrait de le mettre à l'abri des problèmes financiers par le biais d'un brevet<sup>30</sup>. Car si le procédé daguerrien est libre de droits, rien n'empêche les chercheurs de perfectionner l'une des branches qui le constitue et de breveter leur découverte. C'est en ce sens que Jobard aborde l'invention de Daguerre :

« dès mes premiers essais de daguerréotypie que j'ai importée le premier en Belgique, écrira-t-il en 1859, j'ai reconnu la possibilité de lithographier les images héliographiques, en recevant l'impression des rayons solaires sur une pierre ou sur une planche de zinc recouverte d'iode. Etant lithographe moi-même, je devais y songer un des premiers »<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup> Le frère de J.-B.-A.-M. Jobard, Joseph Ambroise (décédé en 1835) est imprimeur lithographe; en 1827, il a épousé, à Bruxelles, Elisabeth Gaussoin (Fontainebleau, 1803 - Riom, 1892). Le couple eut deux enfants : Mathilde-Isolette et Charles-Eugène Jobard (Bruxelles, 1828- Dijon, 1902). Très tôt veuve, Elisabeth Gaussoin s'est remariée le 24 mars 1838 avec un imprimeur d'origine corse, Henri-Raphaël Guasco (1813-1877), lequel officie à Dijon, non loin de son frère, Charles-Fortuné (1826-1866), où son œuvre picturale est reconnue. Vers 1845, Charles Eugène Jobard rejoint Dijon, les liens avec Bruxelles permettent à l'association Guasco-Jobard d'être informée ponctuellement des enjeux qui se développent entre art et industrie. Nommé le 9 mai 1853 à la charge d'imprimeur lithographe en remplacement de sa mère, Charles-Eugène Jobard fonde un quotidien mais débute l'expérimentation de nouveaux procédés, fruits de la rencontre entre lithographie et photographie. En septembre 1855, il présente à la SFP une Note relative au fixage des épreuves positives avec laquelle il espère remporter le concours du duc de Luynes, lancé en 1856. Pendant plus de dix ans, Charles-Eugène Jobard poursuivra ses recherches. Entre lithophotographie et zincographie, la question essentielle semble être celle de l'encrage, domaine de prédilection des Guasco. Le demi-frère de Charles-Eugène Jobard, Charles-Joseph Guasco (1842-1911), dirigera les encres Lorilleux-Lefranc. Cette entreprise étudia les procédés lithographiques et fut intimement liée à l'histoire de la photographie. Si Daubigny, par exemple, associé à l'aventure du cliché-verre, dessina certains prospectus pour la maison Lorilleux, des liens s'établissent entre cette maison et les expériences d'impression du procédé trichromique de Louis Ducos du Hauron (1837-1920). En ce qui concerne la photographie, voir D'encre et de charbon, le concours photographique du Duc de Luynes 1856-1867. Bibliothèque Nationale de France, Société Française de Photographie, catalogue de l'exposition, 1994, not. 5 : [E. Jobard, « Dijon, tour de Bar Essai de coloration partielle » Essai de fixage des épreuves positives, 1854 - 46,4 x 32 cm, 20,8 x 16,1 cm S.F.P., dossier Jobard, 214-6]. Paul Périer évoquera le procédé Jobard en signalant les résultats similaires obtenus antérieurement par Davanne et Girard. Cf. Périer, P., « Rapport sur le prix fondé par M. le Duc de Luynes », *Bulletin de la SFP*, mai 1859, p. 130, citation d'un texte publié primitivement dans le Bulletin de 1855, page 253.

<sup>31</sup> Cf. *Comptes-rendus de l'Académie des sciences*, Paris, Bachelier, 1839, Tome 48 (janvier-juin 1859), p. 222-223.

Cette perméabilité entre recherche scientifique et libre entreprise pose problème chez Jobard, le daguerréotype correspond avec une prise de conscience des multiples possibilités qui s'offrent à lui et son aventure photographique marque une période charnière qui coïncide avec son institutionnalisation.

### Des brevets aux propriétés littéraires

En 1840, son *Plan d'organisation du Musée de l'industrie* est présenté au ministre de l'Intérieur et accepté; il dirigera cette structure d'avril 1841 à sa mort, en 1861. S'il faut comprendre par *Musée* un regard sur les acquis techniques, Jobard entend d'abord produire un état des lieux et, ce faisant, porter un regard sur le progrès par le biais de son *Bulletin*. On voit là se reconduire un monopole, Jobard fait des choix. Avant d'être perçue comme « une sorte d'encyclopédie des arts industriels », cette publication réunit les acteurs du monde industriel belge et met en perspective leurs savoir-faire. Une tension se forme au gré des livraisons, le *Bulletin du Musée* n'étant finalement qu'une publication parmi tant d'autres en Europe, il lui faut ponctuellement démontrer que telle ou telle invention s'inscrit dans une avant-garde technologique et la situer dans la sphère du droit.

Des failles juridiques apparaissent à Jobard et si l'inventeur se fait par instinct le défenseur des brevets, au-delà se situent les sphères plus immatérielles de la propriété intellectuelle. En 1844, il publie son *Monautopole industriel, artistique, commercial et littéraire*<sup>32</sup>. Ce texte ne va pas être le seul de Jobard à marquer Proudhon<sup>33</sup>, mais il est celui avec lequel tout commence. Riche, parfois discutable, l'ouvrage contient de nombreuses contributions, citations et correspondances venant confirmer, voire développer la pensée de l'auteur. Une lettre surtout retiendra l'attention, elle est datée du 4 décembre 1843 et son auteur, Louis-Napoléon Bonaparte, est alors prisonnier au fort de Ham; « Je crois, comme vous, écrit le prince, que l'œuvre intellectuelle est une propriété comme une terre, comme une maison, qu'elle doit jouir des mêmes droits et ne pouvoir être aliénée que pour

---

<sup>32</sup> Jobard, J.-B.-A.-M., *Nouvelle économie sociale, ou Monautopole industriel, artistique, commercial et littéraire, fondé sur la pérennité des brevets d'invention, dessins, modèles et marques de fabrique*, Paris : Mathias, 1844.

<sup>33</sup> La bibliothèque du philosophe comportait au moins cinq ouvrages de Jobard : Exposition de l'industrie belge dédiée au Roi (1847), Projet de loi sur les brevets d'invention rédigé à la demande du ministre de l'intérieur et considéré comme moyen d'introduire des industries nouvelles dans les Flandres (1848), Organon de la propriété intellectuelle (1851) [Annoté par Proudhon], Les Nouvelles inventions aux expositions universelles (1857-1858), et Le Grand Capharnaüm ou Revue des bévues économiques, politiques et sociales (1860). On note aussi la présence d'un ouvrage de Coomans, A., d'après Barbier, Une Académie de fous (1861) avec un envoi autographe de l'auteur à Jobard. [Cf. Mironneau, J., *Catalogue des livres de Pierre-Joseph Proudhon et de sa famille*. Bibliothèque municipale de Besançon, 1987, Notice n°8 et 563 à 567].



cause d'utilité publique ». Extraite de son contexte<sup>34</sup>, cette phrase va ponctuellement servir la cause; pourquoi d'ailleurs s'en priverait-on, quelle meilleure caution que l'empereur lui-même ? *De l'Organon de la propriété intellectuelle* (1851) et jusque dans *Les nouvelles inventions aux expositions universelles* (1858), Jobard n'a de cesse de s'y référer, il y voit l'ombre portée du code, celle d'un décret qui ne saurait tarder.

1858 fait date dans l'histoire du droit d'auteur, le 27 septembre doit débiter à Bruxelles le *Congrès sur la propriété littéraire et artistique*. Invité mais ne pouvant y participer, Lamartine a répondu par une lettre que publie *l'Indépendance belge* :

« Il appartient à la Belgique, remarque l'écrivain, terre intellectuelle par excellence, de prendre l'initiative de ce progrès de plus à accomplir dans la constitution des vraies propriétés. Un sophiste a dit : *La propriété, c'est le vol*. Vous lui répondrez en instituant la plus sainte des propriétés, celle de l'intelligence : Dieu l'a faite, l'homme doit la reconnaître. »<sup>35</sup>

Proudhon ne peut rester insensible à une telle attaque; face à la cause défendue religieusement par Lamartine, il doit répondre en portant son regard vers la Belgique et donc vers Jobard. La question principale est l'idée ou plutôt la

---

<sup>34</sup> Outre le fait que cette lettre précède de quelques mois l'extinction du paupérisme (« La classe ouvrière ne possède rien, il faut la rendre propriétaire »), Louis Napoléon Bonaparte pose plusieurs questions qui ne seront que très rarement reprises: « [...] je crois qu'il ne suffirait pas d'établir les droits de la propriété intellectuelle, pour faire disparaître les maux causés par les assembleurs de capitaux et par la concurrence illimitée. Ne serait-il pas à craindre que le détenteur d'une grande invention n'en restreignit trop longtemps la diffusion, dans le but d'en tirer seul de grands bénéfices, et n'aurions-nous pas encore à déplorer les maux que cause à l'humanité l'adoption subite d'un nouveau procédé, d'une nouvelle machine, qui plongent en un instant des millions d'ouvriers dans la misère? [...] Quant aux machines, ne pensez-vous pas qu'il y aurait lieu à en régler l'emploi, et qu'il serait de toute justice, d'établir en principe, que toute invention qui enrichit les uns, en privant les autres de travail, doit indemnité à ceux dont elle tue l'industrie ? ». Cf. Jobard, J.-B.-A.-M., *Nouvelle économie sociale, ou Monautopole industriel*. Paris : Mathias, 1844, p. 117.

<sup>35</sup> Lettre publiée dans *l'Indépendance Belge* du 18 août 1858. La prise de position de Lamartine fait semble-t-il écho à la parution récente de cette « philosophie morale » que constitue *De la justice dans la Révolution et dans l'Église* (avril 1858). Dans le chapitre qu'il consacre à l'Accord des lois de l'Économie et de la Justice, Proudhon s'oppose aux théoriciens de l'inégalité, ceux qui, comme Jobard, pensent que « l'égalité n'existe nulle part, qu'elle viole la nature et l'humanité; que l'inégalité est la loi du monde, la loi de l'art, la loi de la morale ». Jobard perçoit les racines de l'inégalité dans la Bible, ce qui donne à Proudhon la possibilité d'affirmer sa position par l'équilibre naturel des lois de l'univers. En somme, si Proudhon est depuis longtemps partisan d'une vision égalitaire entre les hommes, qu'il s'agisse par exemple d'économie ou de privilèges, le débat pour la propriété intellectuelle expose ici un combat pour les droits de l'esprit, quelque chose de sacré, ce qui tout en expliquant le ton religieux de Jobard ou de Lamartine, dévoile que le terrain sur lequel avancent ces derniers est encore imprécis. Cf. Proudhon, P.-J., *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*, tome 1, Paris, Garnier frères, 1858, p. 273 et suiv.

matérialisation de l'idée par l'édition. D'examens en comptes-rendus, le temps passe, Jobard meurt en 1861 et il nous faut attendre 1863 pour que Proudhon en vienne à questionner les limites de la propriété intellectuelle. Ses *Majorats littéraires*, se présentent comme l'*examen d'un projet de loi ayant pour but de créer au profit des auteurs, inventeurs et artistes un monopole perpétuel*<sup>36</sup>.

Pour Proudhon, il n'est pas question d'envisager la propriété intellectuelle à l'égal de la propriété foncière, c'est pourquoi il s'insurge contre ceux qu'il appelle les « faiseurs d'utopies » et les « inventeurs de panacées ». Pour lui, Napoléon III s'est ici « laissé surprendre par ce gouaillieur de Jobard », un personnage qu'il dit avoir « bien connu », « et qui croyait à la propriété intellectuelle comme au spiritisme, c'est-à-dire en vrai Normand, sans trop y croire »<sup>37</sup>. Ainsi que l'a remarqué Hauptmann, Proudhon n'entend pas nier la *légitimité* des droits d'auteur, mais leur *perpétuité*; son raisonnement, structuré au travers des critères économique, moral et social, se fonde en partie sur la loi de collectivité<sup>38</sup>.

Pourquoi voter le monopole perpétuel d'une œuvre littéraire et du même coup faire obstacle au processus créatif, au progrès ? L'enjeu évoqué à l'occasion de la rencontre entre Jobard et Daguerre se rejoue avec une nuance; parti d'un procédé technique, le regard se porte désormais sur l'écrit; de la plume au pinceau le chemin est parfois court et la question pourrait désormais porter sur la valeur à donner à une œuvre d'art. Développer ce point suppose un cheminement critique qui n'a pas sa place ici, il concerne autant le statut de l'œuvre que la modernité du regard à porter sur elle. Ici, constatons simplement que ce sont deux antithèses en contact qui nous y mènent, Jobard face à Proudhon, l'un pour qui la propriété intellectuelle est un capital privé et commercialisable, l'autre entrevoyant au travers du *mutuellisme* la possibilité de réformer l'ordre social.

Ces deux voies imposent un questionnement distinct. Chez Proudhon, c'est la signification de son « analyse corrosive de la propriété privée du capital » qui fait débat; son mutuellisme dévoile-t-il « une vision pleinement enracinée dans les problèmes concrets », ou une « élaboration imaginaire participant à la phase dite utopique du socialisme » ?<sup>39</sup>. Quant à Jobard, si son « énergique propagande » a

---

<sup>36</sup> Proudhon, P.-J., *Les majorats littéraires* [...], Bruxelles, Alphonse Lebègue, 1862.

<sup>37</sup> Teintée de cynisme, cette remarque fait référence aux rapports que Jobard entretenait avec Hippolyte Léon-Denisard Rivail (1804-1869), plus connu sous le nom d'Allan Kardec, exilé au Brésil en 1852 pour ses convictions républicaines, mais avant tout fondateur français du mouvement spirite. Cf. Proudhon, P.-J., *Les majorats littéraires : examen d'un projet de loi ayant pour but de créer, au profit des auteurs, inventeurs et artistes, un monopole perpétuel*, Paris, E. Dentu, 1863, p. 17-18 et 228-230.

<sup>38</sup> Hauptmann, P., *Pierre-Joseph Proudhon: sa vie et sa pensée : 1849-1865*, Paris, Desclée de Brouwer, 1988, Tome II, p. 233-235.

<sup>39</sup> Cf. Ansart, P., *Proudhon, textes et débats*, Paris : Librairie générale française, Le Livre de poche, Textes et débats, 1984, p. 6. Considérant l'œuvre dans sa totalité et prenant parti de

effectivement permis de prolonger la durée des brevets, de renforcer les lois portant sur les propriétés littéraires, de fournir « des vues nouvelles aux partisans de la propriété perpétuelle » et ainsi de forcer ses adversaires à « mieux serrer leur argumentation », ses raisonnements ont-ils tous été de bon aloi ? Ainsi que l'a remarqué Joseph Garnier en 1861, « ignorant l'économie politique et ne s'étant pas donné la peine de l'apprendre, [Jobard] a attaqué la libre concurrence qu'il a persisté à confondre avec la vaine pâture, et il a persifflé les économistes sans raison »<sup>40</sup>. Ce propos doit se comprendre au travers des idées énoncées par une nouvelle génération d'économistes. Douze années se sont passées depuis la Révolution de février; entre socialisme et individualisme, entre l'égalitarisme proudhonien et son contraire, il n'est plus seulement question de poursuivre des idéaux, qu'un juste partage du progrès permette en même temps de promouvoir l'esprit scientifique et d'éduquer les masses, mais, tout en prenant acte d'un libéralisme qui s'accroît, d'organiser, ainsi que l'énonce Léon Walras « diverses sortes d'égalité, de faire ainsi passer le dogme révolutionnaire dans toutes les parties de l'organisme social »<sup>41</sup>.

La controverse entamée par Walras n'entamera pas les positions de Proudhon; l'économie politique demeurant pour lui « une science à construire »<sup>42</sup>, il faudra qu'elle se conjugue avec la politique interventionniste de Napoléon III. La mort de Jobard coïncide ici avec une nouvelle ère; comme un symbole, celui qui a créé « la langue de l'industrie » est décédé chez Gustave de Molinari. Ce théoricien de l'économie libérale vient de sortir son sévère *Napoléon III publiciste*<sup>43</sup>. Toute

---

repenser tous les thèmes et problèmes essentiels abordés par Proudhon, l'auteur apporte dans son texte de nombreux éléments de réponse.

<sup>40</sup> Cf. « Société d'économie politique », compte-rendu de la réunion du 5 nov. 1861, in *Journal des économistes*, Paris, Guillaumin, 1861, 2ème série, 9ème année, p. 305-306.

<sup>41</sup> Economiste pur, Léon Walras a exposé de manière dynamique la controverse entre Proudhon et Jobard dans *L'économie politique et la justice: examen critique et réfutation des doctrines économiques de M. P.-J. Proudhon [...]*. Paris, Guillaumin et Cie, 1860, p. 49 et suiv. [p. 54 pour la citation].

<sup>42</sup> Au sujet de la réponse donnée à Walras par Proudhon, voir Proudhon, P.J., « Accord de l'économie politique et de la morale », in *Œuvres complètes*, tome XXV, Notes et éclaircissements, tome cinquième, Bruxelles, Lacroix et Verboeckhoven, 1870, p. 129-140. On retiendra notamment les bases d'une réciprocité dont Proudhon désigne deux formes : la réciprocité de respect, principe du droit personnel, laquelle applique une réciprocité de service, principe du droit réel ou économique (p. 137).

<sup>43</sup> Economiste belge, cofondateur de la *Société d'économie politique belge*, du *Dictionnaire de l'économie politique*, Directeur de l'*Economiste belge*, de Molinari enseigne à l'Institut supérieur de commerce d'Anvers ainsi qu'au Musée royal d'industrie de Bruxelles que dirige Jobard. La mort de ce dernier coïncide avec la publication de son pamphlet sur Napoléon III; « a moins qu'on ne considère la centralisation, le machiavélisme et le prohibitionisme (sic) comme des nouveautés et comme des progrès, y conclu de Molinari, on ne saurait qualifier Napoléon de novateur et de progressiste. [...] Le despotisme greffé sur la souveraineté du peuple, a-t-il eu la puissance d'y faire lever des légions de savants, de littérateurs et d'artistes? Non! [...] Le second Empire est aujourd'hui à son apogée. [...] Or, l'Idée napoléonienne, [...] ne contient pas plus la vérité politique que le socialisme de 1848 ne

individualiste que soit sa conception, il entretient une correspondance avec Proudhon, tous deux ont souscrit à son monument et le franc-comtois sera l'un des rares à venir rendre un dernier hommage au champenois.

---

contenait la vérité économique. Elle n'est autre chose, en un mot, que du socialisme politique. Elle passera donc après avoir, comme tant d'autres faux systèmes que la force a intronisés, que la force a renversés, retardé la marche de l'humanité [...] ». Cf. Molinari, G. de, *Napoléon III publiciste : sa pensée cherchée dans ses écrits, analyse et appréciation de ses œuvres*, Bruxelles : A. Lacroix, van Meenen, 1861, p. 159-163.

---

Nicolas Devigne, « Pierre-Joseph Proudhon et Marcellin Jobard, la notion de propriété à l'ère de la reproductibilité technique »

## Proudhon face à la maladie

Chantal Gaillard,  
Ancienne secrétaire de la  
Société Pierre-Joseph Proudhon

---

Résumé : Proudhon a bénéficié d'une bonne santé jusqu'à ses 45 ans, ce qui lui a permis de fournir un travail intensif, et même excessif. Mais, à partir de 1854, année où il a failli mourir du choléra, la maladie a assailli régulièrement le philosophe et l'a empêché de terminer plusieurs ouvrages, puisqu'elle a provoqué sa mort précoce en janvier 1865. Sa correspondance avec ses deux amis médecins témoigne de ses souffrances, mais aussi de sa lucidité et de son courage face aux grandes épreuves existentielles que sont la maladie et la mort.

Mots-clés : Maladie, crise, douleur, mort.

---

Après avoir étudié ce que Proudhon pensait de la médecine et des médecins, nous examinerons, à partir de sa correspondance, comment Proudhon a fait face à la maladie à la fin de sa vie.

À partir de son attaque de choléra de 1854, son organisme, affaibli par un travail intensif depuis de longues années, va périodiquement l'obliger à cesser toute activité, car le philosophe souffre alternativement de rhume, d'asthme, et de maux de gorge. Le Docteur Alphonse Cretin est son médecin personnel à Paris à partir de 1854 jusqu'en 1858, date de l'exil en Belgique, et il le sera de nouveau de 1862 à janvier 1865. Entre deux visites du médecin, Proudhon lui écrit pour décrire ses symptômes et demander ce qu'il doit prendre pour guérir. On constate que le philosophe est un malade doué d'un grand sens de l'observation :

« Voici donc au vrai ce que je sens : depuis près de 20 ans, j'ai éprouvé qu'à la suite d'une vive émotion ma cervelle était comme paralysée ; mon pouls devient petit, la respiration est faible, j'ai des spasmes, la tête me tourne, je chancelle comme un homme ivre, etc [...]

Après les émotions morales, accès de colère, discussion trop vive, etc. ; d'autres causes purement physiques me mettent dans le même

état : le café, le thé, l'eau-de-vie, la diligence, le bateau à vapeur, le chemin de fer. »<sup>1</sup>

Le 14 avril 1856, Proudhon constate que cet état de faiblesse, auparavant très passager, devient constant, ce qui l'empêche de travailler, car il a du mal à écrire parce que sa main tremble. Le philosophe ne veut pas admettre qu'il a trop travaillé, mais à la fin de sa lettre il affirme tout de même que s'il était rentier et pouvait ne rien faire, il guérirait : « Ajoutons que le repos, l'air frais, la promenade, le calme d'esprit, un peu d'exercice, etc., me font incontestablement du bien »<sup>2</sup>

Le 17 avril 1856 la situation empire et Proudhon envoie un SOS à son médecin car il veut terminer l'ouvrage qui est en cours d'écriture (la monumentale *De la justice*). Proudhon se croit atteint d'une maladie de cœur :

« Cette nuit a été mauvaise : en m'observant attentivement, j'ai fini par reconnaître qu'il y avait dans mon fait du cœur encore plus que du cerveau. Quelques points sous le sein gauche, des palpitations, un grouillement sourd que ma femme a entendu en m'auscultant, m'ont fait voir clairement que je suis menacé ou atteint d'une maladie de cœur [...] L'irrégularité de mon pouls, sa faiblesse habituelle, des intermittences de battements que j'ai cru maintes fois remarquer, la défaillance ou quasi syncope, tous ces symptômes ne me laissent guère de doute. »<sup>3</sup>

Le 9 mai 1856 Proudhon se sent mieux, il est moins fatigué, mais il n'est pas encore guéri : « Mais il me reste de temps à autre des excitations du cerveau, et, par suite, des bouillonnements du sang si violents, que j'en suis abasourdi [...]. Le moindre grattement me fait souffrir ; le violon du bal me déchire, etc. »<sup>4</sup>. Le philosophe donne d'autres précisions concernant ses problèmes de santé : les moments de crise (pendant les repas et trois heures après) les douleurs variées (à la tête, crampes diverses). Le 23 mai 1856 il se plaint toujours de son « extrême susceptibilité nerveuse ». Il est extrêmement sensible aux orages qui provoquent « des chocs et des commotions dans le cerveau pendant mon sommeil, comme si j'avais été au milieu d'une batterie d'artillerie »<sup>5</sup>. L'hypersensibilité de Proudhon est constitutive de son tempérament, mais avec l'âge, elle fait de plus en plus de dégâts comme il le constate lui-même :

« [...] j'ai 47 ans révolus, j'ai éprouvé dans ma vie des tribulations intellectuelles et morales qui m'ont usé [...] ce qui veut dire que je me fais vieux, que je n'ai plus la même énergie vitale, et, par conséquent,

---

<sup>1</sup> Proudhon, P.J., *Correspondance*, Librairie internationale Lacroix, Paris, 1875, t. 7, p. 48.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 51-52.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 70

la même puissance de production intellectuelle. Pour la qualité, ce sera, je crois, toujours la même chose ; il n'y a que l'intensité qui baisse »<sup>6</sup>.

Proudhon est donc lucide sur les causes de ses souffrances, visiblement il se sent vieillir, mais sa volonté lui permettra de tenir le coup encore huit ans. Il connaîtra sans cesse une alternance de hauts et de bas qu'il décrit dans ses lettres à son médecin.

En juin, il part trois semaines à Besançon pour se reposer, il marche beaucoup ce qui lui fait du bien. Mais, de retour à Paris, les malaises reprennent avec « des maux de tête lancinant » et des « accès de faiblesse ». Cependant il remarque des améliorations : « Il me semble que j'ai la partie antérieure du cerveau plus disponible et plus nette ; la preuve est que je peux soutenir un peu mieux le travail ; je remarque aussi que l'espèce de paralysie de l'extrême épiderme, aux mains, aux pieds et à toute la périphérie tend à disparaître »<sup>7</sup>. Proudhon ne perd pas confiance et il affirme : « un sentiment intérieur me dit que tout cela peut et doit finir »<sup>8</sup>. D'ailleurs il remarque encore une fois qu'une longue promenade lui fait du bien. De plus, il confie à son médecin qu'il s'est fait « électriser » par un autre ami, ce qui lui semble positif. Mais il demande conseil au docteur Cretin pour savoir s'il peut recommencer l'opération, et prendre en plus du quinquina rouge (prescrit par un autre ami médecin). Le Docteur Cretin étant très susceptible Proudhon le ménage.

Le 4 octobre 1856, après trois semaines de travail intense et à la suite d'une « course forcée » à l'occasion d'un enterrement, Proudhon a fait une rechute : « [...] je ressens autour du cerveau, surtout dans la partie postérieure, un malaise qui se manifeste par éructations, sueurs, agacement, velléités de syncope ; la nuit, des commotions et soubresauts [...] »<sup>9</sup>. Le 8 octobre, Proudhon écrit de nouveau à son médecin pour indiquer qu'il vient de prendre « la dernière cuillerée de ma potion bryone » et que cela a augmenté la « surexcitation » de son cerveau. Il s'en réjouit car « cela prouverait l'action du remède ». Mais il s'interroge sur l'efficacité de la bryone depuis qu'elle a été prescrite, car elle ne lui a toujours pas permis de retrouver les forces nécessaires pour se remettre au travail. Le philosophe est d'ailleurs encore une fois très lucide sur les causes de sa maladie : « Je pense, quant à moi, que ma course forcée n'a été que l'occasion qui a déterminé chez moi cette petite rechute, et que la vraie cause est plutôt dans les cinq ou six semaines de travail qui ont précédé »<sup>10</sup>.

Le problème est que Proudhon est pris dans un engrenage : comme il vit de sa plume, il est obligé d'écrire régulièrement, de plus son tempérament le pousse à

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 142.

L'excès, il ne sait pas économiser ses forces. Le cercle vicieux est enclenché : après une période de maladie, pour rattraper le temps perdu, Proudhon se jette dans le travail quand il a retrouvé des forces, mais au bout de quelques semaines de ce régime, il retombe malade. Il garde toujours espoir de recouvrer la santé mais, de temps en temps, il manifeste son désarroi face aux malaises dont il est victime, et qui l'empêchent de travailler, ce qui est le plus grave pour lui. Le philosophe n'évoque pas les causes psychologiques, c'est-à-dire les contrariétés de la fin de l'année 1856, occasionnées par la publication dans la presse, sans son autorisation, d'une de ses lettres à Delphine de Saint-Aignan, une actrice aux mœurs légères, qui voulait changer de vie et qui demande conseil à Proudhon pour cela.

Après une amélioration en novembre, les malaises de Proudhon reprennent, dont il analyse les causes récentes dans sa lettre du 7 février 1857 au Docteur Cretin : il s'agit des soucis provoqués depuis la fin janvier par l'impression de son dernier ouvrage, la maladie de sa femme, et la mort d'un ami. Pour un homme aussi émotif que Proudhon c'est beaucoup à la fois ! Il décrit donc ses maux à son médecin :

« Voici ce que j'éprouve : un retrait, ou évanouissement des forces vitales, qui commence par le cerveau et se propage à tous les organes, pieds, mains, jarrets, langue et gosier, etc. Il me semble parfois commencement de paralysie, qui se dissipe ensuite par le repos, la nourriture, un exercice modéré, l'absence de toutes excitations. »<sup>11</sup>.

Le problème donc est que, pour aller bien, Proudhon devrait avoir une vie très calme et sans contrariété, ce qui est impossible quand on est devenu un polémiste célèbre, et que l'on aime les joutes intellectuelles !

Le 15 février 1857 le philosophe annonce à son médecin qu'il est grippé et enrhumé comme ses filles. Mais pour ces dernières, ne voulant pas déranger son ami, il a appelé le docteur Desprez. Ce dernier lui a conseillé, au vu de ses saignements de nez, de diminuer l'arnica prescrit par Cretin, à qui il demande tout de même son avis à ce sujet.

L'année 1857 continue à être très difficile, les malaises devenant de plus en plus douloureux. Proudhon les décrit avec beaucoup de précision dans sa lettre du 16 octobre 1857 à son médecin personnel :

« L'an passé, il y a 18 mois, et au commencement de 1857, c'était un spasme général, mais point douloureux, qui me troublait la vue, m'ôtait la force de penser [...] Maintenant, j'éprouve des douleurs vives, hémicraniformes ; d'autres fois, comme une inflammation générale de la partie supérieure du cerveau ; il me semble parfois qu'il y a dans le travers du crâne (à la fontaine des petits-enfants) une large

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 214.



plaie qui cuit et qui saigne. Toute la surface du cuir chevelu, devant, dessus, derrière, les deux côtés, aux tempes, est d'une irritabilité extrême.

Du reste, une sensibilité toujours excessive [...] J'ai toujours dans l'opinion que cette affection est la suite du choléra, et que le travail seul n'eût jamais déterminé chez moi pareille chose.

D'un état de mollesse et d'affaissement, je passe à un état d'irritation nerveuse aiguë, qui, je vous le répète, ressemble fort, soit à la migraine, soit au mal de tête des ivrognes »<sup>12</sup>.

Proudhon pense que le choléra a accéléré la détérioration de sa santé, et il a sans doute raison, même s'il ne faut pas sous-évaluer le travail intense qu'il fournit à ce moment avec la rédaction de son monumental ouvrage, *De la justice*, qu'il évoque dans sa lettre. Il a déjà rédigé deux tomes de plus de 500 pages chacun, et il compte finir le troisième pour le début 1858. Il y a de quoi en effet tomber malade quand, comme le philosophe, on commence à vieillir, après avoir eu une existence mouvementée.

En juin 1858 Proudhon est condamné à trois ans de prison et 4000 Fr. d'amende, à la suite de la publication de *De la justice*. Afin d'éviter une nouvelle incarcération, il part en Belgique où il restera jusqu'en 1862. Sa correspondance regorge alors de plaintes concernant le climat beaucoup trop humide de ce pays, à qui il attribue le « rhume perpétuel » dont il souffre.

En 1861, Proudhon, qui a bénéficié d'une grâce impériale, songe à rentrer à Paris, et le docteur Cretin se soucie de lui trouver un appartement, mais aussi de sa santé. Dans sa lettre du 13 mai 1861 Proudhon analyse encore une fois ses maux et leurs causes. Il accuse donc l'humidité mais aussi les contrariétés de sa vie d'écrivain (comme le refus de son éditeur de publier son dernier ouvrage, *La Guerre et la Paix*). Il est extrêmement sensible au froid et toute baisse de la température déclenche un rhume, mais aussi une bronchite, car il précise « ma poitrine chante comme un tuyau d'orgue ». Face à la chronicité de ses maux le philosophe conteste les diagnostics de son ami médecin :

« Si à tous ces détails, mon cher docteur, vous ne reconnaissez pas une carcasse qui vieillit, si vous persistez à croire que mon mal puisse être traité comme un accident pathologique, une grippe, etc., je croirai que vous ne savez pas juger vos malades et que vous avez moins de foi à la médecine qu'aux miracles »<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 281-282.

<sup>13</sup> Proudhon, P.J., *Correspondance, op. cit.*, t. 11, p. 67.

Encore une fois, Proudhon paraît plus lucide que son ami, à moins que celui-ci ait renoncé à dire la vérité à son patient qu'il voit très soucieux.

À partir de 1862, date de son retour à Paris, Proudhon retrouve son ami médecin qui peut ainsi lui rendre visite quand il est malade. Leur correspondance est donc peu abondante. La santé de Proudhon continue à avoir des hauts et des bas avec toujours les mêmes symptômes, et en plus des crises d'asthme fréquentes. Particulièrement au printemps 1863, où il ne peut rien faire tellement il est fatigué.

Le 20 août 1864, accompagné du docteur Cretin, Proudhon se rend en Franche-Comté, pensant que l'air de son pays natal lui redonnera la santé. Sur le chemin du retour il s'arrête à Dampierre (Haute Saône) chez son autre ami médecin, à qui il demande la vérité sur son état de santé. Alexandre Maguet assiste alors à une crise d'asthme qui terrasse une nuit Proudhon. Ce dernier explique alors au docteur Cretin dans sa lettre du 16 septembre 1864 le diagnostic et les méthodes du médecin franc-comtois :

« Le docteur Maguet ne nie pas qu'il y ait en moi un commencement d'affection asthmatique ; mais il prétend, quant à lui, que ce n'est rien, et que cette incommodité peut céder à un régime intelligent, accompagné de quelque médication appropriée.

[...] après m'avoir ausculté, percuté il a dit qu'il n'y avait point de lésion organique, mais seulement faiblesse et embarras. Il m'a recommandé, comme vous, la sobriété dans le repas du soir, et du reste, une alimentation suffisante ; du mouvement, de l'exercice, l'usage des frictions avec de l'alcool, camphré ou non camphré, afin d'entretenir la circulation, et d'appeler le sang à la peau. Pour médicaments, de la belladone à petite dose. Voilà tout ». <sup>14</sup>

Pour le docteur Maguet, la principale cause des malaises de Proudhon réside dans « la surexcitation du système nerveux » ; en effet, il a constaté que chez lui avec une vie paisible, son ami dort mieux et se porte mieux. Lors de la crise dont il a été témoin, il a obligé le philosophe à rester calme, sans parler, en se tenant en silence près de lui. Et cela a été efficace, Proudhon a fini par s'endormir et le matin il était en forme. Il est donc évident qu'il y a un facteur psychique dans sa maladie, mais aussi, comme il le dit lui-même, il y a une usure due à son hyperactivité. Il aurait pu prolonger sa vie s'il avait pu se reposer totalement, sans avoir des contrariétés diverses. Mais c'était impossible.

À son retour à Paris Proudhon constate que son asthme est toujours présent. Le 10 octobre 1864, il annonce au docteur Cretin qu'il interrompt l'aconit (il croit que cela le fatigue), et qu'il essaie des massages recommandés par un ami. Ses crises sont alors moins fortes, car il a un régime très sobre, il peut donc travailler.

---

<sup>14</sup> Proudhon, P.J., *Correspondance*, *op. cit.*, t. 14, p. 55.

Cependant, dès le 15 octobre, dans sa lettre à son médecin, Proudhon s'alarme du redoublement de ses malaises depuis trois jours et demande la vérité sur son état de santé : « [...] vous connaissez ma maladie cent fois mieux que moi-même ; mais c'est justement parce que je voudrais la bien connaître et en prévoir l'issue, que je me décide en conférer avec vous. »<sup>15</sup>. Proudhon se sent aux portes de la mort, avec des crises d'asthme incessantes et de la fièvre, mais aussi une difficulté de plus en plus grande à respirer :

« Aujourd'hui mardi, surtout, je me suis senti toute la journée cette angoisse qui n'est pas précisément de la suffocation ; c'est difficulté de vivre, soustraction des forces vitales, insuffisance des fonctions essentielles. Toute la nuit et tout le jour, il m'a semblé que j'allais rendre le dernier soupir »<sup>16</sup>.

Il n'arrive plus à dormir. Mais, ce qui le surprend le plus, c'est que depuis trois mois il a des répits, durant lesquels il peut vivre normalement, et donc travailler.

Malgré tout, Proudhon envisage le pire, car il s'aperçoit que son état se dégrade de plus en plus :

« Eh bien ! cher ami, je suis fatigué de tant de leurres ; il est bien certain que je suis beaucoup plus bas qu'il y a trois mois ; que cet affaiblissement se poursuit ; que je ne pense pas pouvoir aller ainsi encore pendant un an, et que si après avoir traversé l'été prochain, en supposant que j'aïlle jusque-là, je ne triomphe pas de mon mal, devenu malgré vous chronique, il faut en prendre mon parti et régler mes dernières volontés. Cette perspective, vous devez y avoir réfléchi ; j'aime à croire que votre conviction est faite. Pourquoi ne m'en dites-vous rien ? Pourquoi me laisser traîner d'espérance en espérance ? Parlez sans crainte, je saurai en prendre mon parti. Ne mourons pas en niais et en poltrons. Mourrons dignement et en braves. C'est ce que je vous demande ; ce que j'ai le droit d'attendre de votre amitié. »<sup>17</sup>

Proudhon s'indigne que le docteur Curie voit d'un bon augure sa faiblesse actuelle, et il s'énerve un peu du manque d'efficacité de son traitement. Ayant pris plus de 30 gouttes de teinture mère d'arnica, il n'en ne ressent aucun soulagement, et la fin de sa lettre montre à quel point il est las : « Pardon, cher ami, je suis à bout de force ; j'ai épuisé l'effort ; la sueur me coule du front. »<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ibid.*

Une fois de plus, en octobre 1864, Proudhon demande avec force à son ami médecin de lui dire la vérité sur sa maladie. Vu le ton de sa lettre et sa personnalité, il est évident qu'il aurait supporté avec courage l'annonce de la proximité de sa fin, d'autant plus qu'il l'envisage lui-même. Mais aucun de ses deux amis médecins ne lui a laissé entendre qu'il était en fin de vie, est-ce par erreur de diagnostic ? Au moins en partie, et en plus par amitié. Soit parce qu'ils ne voulaient pas lui faire de peine, soit parce qu'ils avaient eux-mêmes du mal à envisager la perte d'un ami qui leur était cher. Mais inexorablement, l'affaiblissement de Proudhon augmente en décembre, après une petite amélioration en novembre.

Le 1<sup>er</sup> décembre 1864, Proudhon écrit à son médecin pour lui demander s'il doit continuer à prendre de la bryone. Il signale qu'il a eu une grosse crise d'asthme toute la nuit, alors que d'habitude c'est surtout en fin d'après-midi. Au début de sa lettre il fait allusion aux remarques que le docteur Cretin doit lui faire habituellement : « Cher ami, vous direz que je m'écoute ». En effet ce médecin, aussi bien que le docteur Alexandre Maguet, n'a pas trouvé à l'auscultation de quoi s'inquiéter. Il pense donc que Proudhon n'a rien de grave, mais seulement du surmenage, et une nervosité excessive qui engendre une inquiétude exagérée au sujet de sa santé, au point que le philosophe parle souvent de sa mort future. Ainsi il termine sa lettre par une question peu optimiste : « Mourrai-je étouffé ou mourrai-je de faiblesse ? »<sup>19</sup>

La dernière lettre de Proudhon, écrite de sa main, date du 10 décembre 1864. Il commence par se plaindre du fait que la bryone lui procure de l'agitation, et il avertit son ami qu'il a réduit un peu la dose. Mais ensuite il constate de nouveaux symptômes inquiétants : il a de telles douleurs « sur le creux de l'estomac », probablement au plexus solaire, grand centre nerveux, qu'il ne peut marcher que plié en deux, et appuyé sur sa fille. Enfin, il a de la fièvre en permanence, ce qui est le signe d'un organisme affaibli, qui se défend contre une infection.

La lettre du 22 décembre est dictée à sa fille Catherine. Elle constate un affaiblissement de plus en plus grand, d'autant plus que l'appétit s'en va, et que les crises sont continues. L'irritabilité de la peau de Proudhon est à son maximum :

« Chacun de mes cheveux est comme une corde à violon dont les vibrations irritent mon cerveau. Mes pieds et toutes les parties de mon corps sont dans la même exaspération tétanique »<sup>20</sup>.

Et il constate que sa vitalité s'évanouit :

« Vous le voyez aussi bien que moi-même, ma vie s'écoule, sous forme de fluide nerveux ou autre principe inconnu. Que cette

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 122.

situation se prolonge et je m'évanouirai comme un souffle dont la défaillance ne laissera même pas de traces appréciables. Cher ami, pouvez-vous donc ranimer en moi cette vitalité qui s'éteint ? »<sup>21</sup>.

Le philosophe compte encore sur son ami médecin pour le sauver, même s'il n'y croit guère.

Dans sa lettre du 29 décembre 1864, toujours dictée à sa fille, Proudhon, pour soulager Cretin, souhaite recevoir aussi les visites du Docteur Eugène Curie, célèbre homéopathe et père de Pierre Curie. Le philosophe tient à le payer alors que le docteur Cretin le soigne gratuitement. Proudhon semble désespéré : « Je vous le répète, mon oppression est plus grande que jamais ; le rhume est revenu ; je ne connais plus de repos, j'ai dix fois ce qu'il faut pour motiver la visite quotidienne d'un, et même de deux médecins »<sup>22</sup>. Cette lettre ressemble à un appel au secours à l'adresse du corps médical, avec le dernier espoir que l'abondance de médecins finira par apporter la guérison.

Les derniers jours de Proudhon sont connus par une lettre qu'il a dictée à sa fille Catherine le 4 janvier 1865. Elle est adressée à son autre ami médecin le docteur Maguet, et elle est aussi un appel au secours pour avoir un autre avis médical, et pour savoir s'il y a un espoir de guérison. Catherine commence par décrire l'évolution de la maladie de son père : les crises de ce qu'elle nomme « asthme nerveux » sont devenues plus fréquentes ; le malade qui faisait des promenades de 5 km par beau temps, et qui mangeait bien, a fini par perdre l'appétit et à renoncer à ses sorties, gêné par une toux fréquente. Une aggravation très nette a eu lieu à partir du 20 décembre : Proudhon ne mange plus, ses crises sont continues, il ne dort plus, ne peut marcher, ses jambes sont enflées. Malgré tout, il conserve « une raison saine », ce qui conduit les médecins à espérer une guérison, ce qui est une erreur selon le malade, qui s'aperçoit que la vie le quitte : « Le divorce est prononcé ici entre le corps et l'âme. Ce que l'on appelle la vie est devenue une véritable incompatibilité »<sup>23</sup>. Cependant, toutes les médecines de l'époque ont été sollicitées par le philosophe, qui a consulté les allopathes, suivis des homéopathes, puis des « raspailiens », qui ont conseillé « l'eau sédative », sans plus de résultat. En désespoir de cause, Catherine demande au docteur Alexandre Maguet ce qu'il pense de la véritable situation de son ami :

« Ah ! vraiment, nous sommes dans une grande inquiétude, nous n'attendons pas moins qu'un miracle ou un phénomène. Cher ami Maguet, pouvez-vous nous dire sur tout cela quelque chose ? Y va-t-il de la vie ? et s'il n'y va pas de la vie, qu'est-ce qu'une existence comme celle dont nous avons depuis trois mois le spectacle ? »<sup>24</sup>.

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 122-123.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 130.

Hélas, ce médecin sera aussi impuissant que les autres, et Proudhon mourra quelques jours plus tard le 15 janvier 1865. La médecine a toujours eu ses limites, et au XIX<sup>ème</sup> siècle encore plus qu'aujourd'hui.

En conclusion, on peut dire que Proudhon a bénéficié jusqu'à la quarantaine d'une très bonne santé, mais que son mode de vie et son travail intensif ne l'ont pas ménagée. D'autant plus que la sensibilité excessive du philosophe provoque souvent une somatisation inquiétante : ainsi il tombe malade plusieurs mois (une sorte de dépression ?) après la mort de son ami le plus cher Gustave Fallot, en 1836, et il aura régulièrement des crises d'esquinancie après des grosses contrariétés. Mais c'est l'attaque de choléra de 1854 qui a porté un coup fatal à sa santé, et il aurait fallu alors que le philosophe modifie totalement sa façon de vivre, qu'il fasse retraite, et renonce à tout ce qui, dans ses activités, lui procure ce que nous appelons aujourd'hui du stress, donc aux polémiques intellectuelles et politiques. Mais ce n'était pas possible, d'abord pour des raisons matérielles, car il vivait alors de sa plume, mais encore plus pour des raisons psychologiques, la mission sociale dont Proudhon s'est investi en 1838, lors de l'attribution de la bourse Suard, ne le permettait pas, or elle constituait la justification de sa vie.

## Archives





## Dossier - Proudhon et la philosophie de l'Homéopathie

Edward Castleton  
Chercheur et enseignant associé  
en philosophie et histoire,  
Université de Franche-Comté,  
Laboratoire Logiques de l'agir.

Chantal Gaillard,  
Ancienne secrétaire de la  
Société Pierre-Joseph Proudhon.

---

**Présentation :** Ce dossier comporte 2 documents inédits de la Bibliothèque de Besançon :

- 1- Les annotations de Proudhon sur l'ouvrage de son ami le Docteur Creton, *De l'Empirisme et du progrès scientifique en médecine*, paru en 1862.
- 2- Le manuscrit 2883 ff 6-11 qui a pour titre *Homéopathie - Allopathie*

Ces documents sont le témoignage d'une volonté de Proudhon, en 1862, d'écrire « une philosophie de l'homéopathie » car la détérioration de son état de santé l'avait amené à réfléchir sur la façon dont il était soigné, c'est-à-dire sur l'homéopathie qui était pratiquée par son ami le docteur Creton, et à la comparer à l'allopathie.

Mots clés : homéopathie, allopathie, force, maladie

---

### Présentation des documents

Dans une lettre au docteur Alphonse Cretin du 24 novembre 1862, Proudhon manifeste le désir d'écrire une « philosophie de l'homéopathie » car il a besoin de relier les principes et les faits de l'homéopathie avec ses idées philosophiques, c'est-à-dire pour lui, « les principes généraux de la nature et de l'esprit ». Ainsi, en premier lieu, Proudhon écrit de nombreuses annotations sur son exemplaire de l'ouvrage de son ami, le Docteur Cretin, *De l'empirisme et du progrès scientifique en médecine*, qu'il lit à l'automne 1862. Ensuite, le philosophe poursuit sa réflexion en jetant des notes sur des feuilles qui comportent la dernière version du *Principe fédératif* qu'il rédige à ce moment. Il s'agit d'idées brutes, non organisées en une démonstration cohérente. L'esprit compliqué de Proudhon s'y donne libre cours, avec des affirmations qui paraissent totalement contradictoires au premier abord.

Le philosophe cherche à rapprocher l'homéopathie de sa philosophie, et à l'expliquer en recourant à sa dialectique binaire, fondée sur ce qu'il appelle « la loi universelle de l'antinomie », c'est-à-dire l'affrontement perpétuel des contraires dans une recherche d'un équilibre toujours en devenir. Cela explique qu'au point de départ de sa comparaison entre allopathie et homéopathie, on retrouve sa théorie des forces, et son application au domaine politique, avec l'affirmation selon laquelle « l'excès d'autorité se corrigera par la multiplication de l'autorité ». Cela correspond à la façon dont Proudhon conçoit l'organisation d'une société démocratique, avec un pouvoir réparti de façon horizontale, donc fragmenté et multiplié, dans le cadre du fédéralisme. De même, pour lui, la multiplication de la petite propriété résoudra en grande partie le problème économique et social posé par le droit de propriété. Cela correspond donc à l'affirmation typiquement proudhonnienne selon laquelle « les contraires n'existent que dans les semblables » qui traduit le fait que c'est à l'aide d'une même « force » que l'on résoudra les problèmes posés par cette force. Cependant on peut considérer que ce mot est trop vague pour pouvoir être employé dans un raisonnement rigoureux, que ce soit dans le domaine philosophique et économique, comme ici dans le domaine médical. Mais c'est un des mots essentiels de ce texte, dans lequel il a plusieurs significations, en particulier celle d'énergie, de substance. En effet, ce mot polysémique s'avère fort utile à Proudhon pour parler de l'homéopathie, dans la mesure où il ne peut donner une explication scientifique, donc précise, de son fonctionnement. Cependant, le mot « force » semble inadapté pour les homéopathes qui se sont toujours contentés de constater les effets de leurs médicaments. Ce n'est qu'aujourd'hui que l'on commence à les vérifier par voie expérimentale.

En partant de l'étymologie, Proudhon, qui connaît le grec, peut affirmer que l'allopathie utilise « une force hétérogène » c'est-à-dire une substance qui s'oppose à la nature du mal pour le vaincre.

Au contraire, Proudhon estime que l'homéopathie utilise des « forces semblables » aux maladies pour apporter la guérison, ce qui semble plus en concordance avec sa philosophie. Mais ses formulations sont souvent maladroitement et prêtent à confusion : l'affirmation selon laquelle « l'emploi des médicaments contraires n'appartient qu'aux homéopathes » les fait sursauter, puisque le principe de l'homéopathie repose sur la similitude entre le médicament et le symptôme provoqué par sa substance, sur un individu sain. Mais on peut supposer que Proudhon parle de « médicaments contraires » parce qu'il estime que, selon sa loi des antinomies, le médicament homéopathique exerce une action contraire à la maladie pour redonner la santé. En effet, on peut caractériser l'homéopathie comme une thérapeutique réactionnelle, face aux symptômes de la maladie. En tout cas, la façon dont Proudhon s'exprime prête à confusion.

Cependant lorsqu'il écrit « on ne peut affirmer [...] que ce soit de la matière » il est dans le vrai, puisqu'à partir de la 12<sup>ème</sup> CH il n'y a plus dans le médicament de

substance pondérale et mesurable avec nos outils scientifiques actuels. De plus, Proudhon a encore raison quand il a conscience des limites de la science, incapable d'expliquer l'homéopathie, et il accepte de ne pas savoir le comment et de se contenter des résultats. Dans ce manuscrit, comme souvent dans sa correspondance, Proudhon souligne les limites de la médecine de son temps. Il ne participe pas au délire scientifique qui commence à se répandre à la fin de sa vie. Dans ce texte il continue à affirmer que la médecine est un art plus qu'une science. Il parle de « divination » dans l'application de cette « science des forces », mais il serait plus juste de parler de l'intuition du médecin, qui doit coexister avec le raisonnement scientifique pour établir un diagnostic.

À la fin de son texte, Proudhon reconnaît que l'allopathie peut coexister avec l'homéopathie, que ces deux sciences médicales sont complémentaires et qu'elles doivent s'associer pour vaincre certaines maladies.

En fin de compte il apparaît que la « philosophie de l'homéopathie » que Proudhon voulait écrire n'était pas au point en 1862, car, à part quelques intuitions justes, sa démonstration manque totalement de rigueur car elle comporte beaucoup de paradoxes, ainsi que des affirmations confuses ou erronées, ce qui témoigne d'une connaissance insuffisante de l'homéopathie.

---

*De l'Empirisme et du progrès scientifique en médecine, à propos des conférences de M. le professeur Trousseau par un rationaliste, docteur en médecine de la faculté de Paris (Paris, J.B. Baillière et fils, 1865).*

A noter les citations de Proudhon en épigraphe des chapitres, p. 32, p. 98, et p. 164.

Dédicace de Cretin : « A P.J. Proudhon reconnaissance, affection et dévouement sans bornes. Dr. A.C. »

p. 11. Autour du paragraphe, « Je le répète [...] »

P. Faux. La médecine est science, d'abord ; art de plus.

Mots soulignés dans ce paragraphe : « l'agriculture est un art », puis

Proudhon écrit dans les marges :

P. *Science et art.*

p. 12. Fin du premier paragraphe jusqu'au bout de la page dans les marges à droite :

P. L'expérience est le commencement de la Science : pourquoi arrêter au commencement ? Toute *science* finit en [\*\*\*] [mot mis avant puis

rayé : *art* ;] ; Toute grammaire en poésie, et éloquence ; Toute plastique en sculpture ; toute production en art.

p. 44. Proudhon met un « 2. » autour du premier paragraphe, et un « 1 » autour de la question dans la première partie du deuxième, et un « 3. » autour de la question dans la deuxième partie du deuxième paragraphe. En bas de la page, Proudhon écrit : « Ce qui est fondé le premier, s'achève le dernier. »

p. 45 : Proudhon souligne les deux phrases en latin.

p. 46 : En marge autour du paragraphe commençant par « Le dogmatisme » :  
P. dogme, gr. δόγμα, ce qui est d'*enseignement* ou de *foi* ; – non pas ce qui est d'*évidence* ou *certitude*. – δόγμα, de δοκέω, paraître, apparence, ce qui apparaît, et que l'on affirme et enseigne avec d'autant plus d'autorité qu'il ne fait que paraître.

Dans le dernier paragraphe de cette page 46, Proudhon souligne le verbe « paraît ».

p. 47 : Proudhon souligne le mot « expérimental » dans la première ligne de la page. En haut et dans les marges à droite :

P. Expérience, ἐμπειρία, s'oppose à δόγμα, ce qui paraît.  
Tout apparaît, d'abord ; tout s'expérimente, ensuite ; Tout finit par se *vérifier*.

p. 48 : en haut de la page :

P. *Empirisme* et *dogmatisme* deviennent synonymes, quand l'expérience ne se raisonne pas, et que le dogme ne s'expérimente pas.

p. 58 : en marge autour du dernier paragraphe :

P. Joli.

p. 59, autour des deux dernières lignes du premier paragraphe :

P. Faut le croire.

p. 62. Dernières lignes du premier paragraphe (portant sur Hippocrate) :

P. Science pratique ou appliquée.

p. 64, en référence aux deux dernières lignes du premier paragraphe (« Plus coupable qu'eux serait le médecin qui se dirait, peu importe dans quel but, artiste ou artisan. »)

P. L'auteur a raison, dans l'acception du mot *art* donnée par lui et Trousseau. –

Dans un sens plus élevé, la médecine est aussi *art*.

p. 64, dans le paragraphe, « Si, au contraire, [...] », Proudhon souligne les mots « dénature » et « infirme la certitude », et écrit, dans les marges, « Vrai. »

p. 65, dans le paragraphe, « Quel rapport », Proudhon souligne les mots « sollicite un acte vital », et écrit dans les marges : « très bien ».

p. 67, Proudhon souligne, premières deux lignes, « ses résultats » et « développement scientifique » et marque « vrai. » dans les marges.

P. 68, autour du paragraphe « Pluton est le représentant », Proudhon écrit « Très bien. »

Il met une petite marque autour de la phrase, deuxième paragraphe : « Le médecin vit de la vie de ses malades ; son existence même est le gage de son dévouement. »

p. 116 : Longue note qui commence avant le début du chapitre XIV et qui englobe toutes les marges à droite de la page :

P. *Similia similibus curantur*, grande loi homéopathique.

Il reste à en trouver la raison philosophique, ce que n'a pas fait Hahnemann, entre les mains de qui elle est restée un pur empirisme. – Pour moi je crois l'apercevoir, cette raison philosophique, dans ce principe rationnel, que la *force* ne *peut être vaincue que par la force* ; principe dont le corollaire est qu'à une force particulière il faut opposer une force analogue, sans quoi il y a impuissance...

[Rayé : De là ce principe : qu'à toute action]

Ainsi, on ne triomphe en mécanique de la *pesanteur* que par la *pesanteur*. C'est pourquoi le principe de mécanique que toute action *engendre une réaction égale et contraire*, signifie que la réaction est le produit de la même force qui a produit l'action, non d'une force contraire. – Que peut la *chaleur* ou le *froid*, ou l'*électricité*, contre la pesanteur?... Rien, à moins que chaleur et électricité ne se trouve ramenée à une même force.

-----

Mais pour combattre la soif, je n'emploierai pas le feu : pourquoi ? – Parce qu'il s'agit alors de restituer une force absente, celle de l'eau. Pareillement, dans la fièvre, *tisane* et boisson.

-----

J'admets donc l'emploi des contraires en ce cas : et voilà pourquoi il y a place en médecine à l'allopathie.

-----

Dans la société, *Propriété* et domaine public, même force ; autorité et liberté, même force, ou même principe ; *empirisme* et *dogmatisme*, même

chose ; Monopole et monopole, concurrence ; *Thèse – Antithèse*, même idée retournée.

p. 117 :

P. Je crois à la loi des *dilutions*, mais en tant seulement que l'expérience la confirme et en vertu de cette loi, que la matière déploie d'autant mieux sa force qu'elle est plus *subtilisée*.

*Etendre* le médicament, ce n'est pas toujours le SUBTILISER.

p. 138, haut de la page :

P. Grande question : D. Pourquoi le semblable guérit le semblable ?

R. Pourquoi la force triomphe de la force ?

p. 139, autour du paragraphe « Telles sont [...] » :

P. Pas exact.

p. 140, autour de la phrase : « il essayera les médicaments à des doses telles que leur action seconde, sans la troubler, l'évolution des phénomènes naturels. »

P. Juste. Toutefois il y a dose et dose, infini et infini. Je ne me puis faire à des doses à la 32<sup>e</sup>, à la 64<sup>e</sup> à 1000<sup>e</sup>. C'est bien assez ce me semble, de 3 à 4.

p. 141, deuxième paragraphe, autour de « la loi de similitude et les limites de l'action médicamenteuse ne sont point atteintes ; »

P. Vrai.

p. 142, Proudhon souligne horizontalement le paragraphe « On a vu, » et les trois dernières lignes de la page.

p. 144, Proudhon souligne horizontalement dans le troisième paragraphe les lignes : « [...] sorties beaucoup de notions très-précieuses sur les propriétés spéciales des médicaments et sur une foule de particularités de leur action que nous ignorons trop en France. Cette ignorance fait que nous ne connaissons des agents thérapeutiques que leurs propriétés générales les plus grossières, [...] »

p. 148, autour du paragraphe « Cette extension de » :

Pauvres gens.

Autour du deuxième paragraphe (commençant « Pour se permettre ») :

Ceci prouve que Pidoux et son collègue n'ont pas de foi médicale.

p. 151, Proudhon souligne beaucoup de mots dans le paragraphe « Ainsi », dont « régénéré la pharmacologie », « la matière médicale pure », « propriétés spéciales », « l'action spécifique et élective », « impression, entrevue », « marche

naturelle des maladies », donc la dernière partie, portant sur Hippocrate, il a même souligné horizontalement.

p. 152, Proudhon souligne les mots « insinuations » et « accusations ».

p. 158, autour de la citation de Trousseau et Pidoux, premier paragraphe, dans les marges : « *blagueurs* ».

p. 158, Proudhon souligne « médecine du symptôme » dans la dernière ligne du deuxième paragraphe.

p. 158, à côté des mots « pièce à pièce », Proudhon écrit (corrige ?) dans les marges, « sorte ».

p. 164, dans les marges à droite du paragraphe « Arrière l'empirisme [...] » :

P. Le médecin vrai est celui qui, employant un remède, sait se dire

*Pourquoi ?*

L'Empirique, celui qui ne sait pas *pourquoi*. »

p. 168, en marge du deuxième paragraphe commençant par « Pour nous [...] » :

P : Très bien.

p. 168-169, Proudhon souligne horizontalement dans les marges les paragraphes allant de « La science ne peut vivre sans la liberté ; » à « La responsabilité n'existera pour le malade et ceux qui l'entourent que lorsqu'ils seront éclairés. »

p. 169, Proudhon souligne horizontalement la fin (deux dernières lignes) du paragraphe, « Ils ne sont », sur Victor Hugo et al., et écrit « malin »

p. 169, Proudhon souligne « turpitudes » à la fin du troisième paragraphe, et écrit « vrai ».

p. 170, Proudhon écrit autour des lignes « le premier cas » jusqu'à « cette action. Hors de là [...] » :

P. Accablant

p. 170, dernier paragraphe, Proudhon souligne horizontalement les lignes : « La compare-t-il aux sciences exactes, il la déclare un art. », puis il rajoute :

P. *Art* et *art*. Il est évident que ce mot dans la bouche de M.

Trousseau ne répond pas à la haute idée qu'on en doit avoir.

p. 171, Proudhon souligne horizontalement des deux côtés du paragraphe les 4 premières lignes, souligne « demi-science » et écrit en haut du paragraphe : « *Demi-*

*science* : c'est science et plus que science ». Il rajoute également dans les marges à droite : « méchant et bien conclu. »

p. 171, Proudhon souligne horizontalement les lignes du troisième paragraphe, allant de « sert tout ce qui ne l'est » jusqu'à « métaphysique ! » et écrit dans les marges à droite : « Très bien »

p. 172. A la fin du livre, en bas de la page, Proudhon écrit au crayon :

P. Je crois qu'il serait facile de ramener toute médication, homéopathique et allopathique, au principe que j'ai posé, que la force seule triomphe de la force ; et que lorsqu'une force est épuisée, il n'y a plus qu'à la rétablir, en introduisant dans l'organisme l'élément qui le contient.

Tout cela exige certainement beaucoup de savoir, de raison, de prudence, de méthode : – et comme le problème est très complexe, souvent animique, psychologique et morale autant que physique, il est susceptible de beaucoup d'art.

Dernière page, si chiffrée, p. 174, Proudhon sur toute la page blanche en crayon :

P. – Si on coupe un membre, gangrené ou brisé, on ne supprime que l'organe ; la force n'est pas ôtée, elle subsiste latente, inerte, comme on le voit par le phénomène de l'amputé qui gratte sa jambe de bois de l'aveugle qui ouvre les yeux et qui clignote, etc.

– Si M. Trousseau avait un peu de respect de sa pensée et du sens moral, il résumerait tout son art dans ces deux mots, la *diète et la tissue*, et s'abstiendrait de pratiquer la médecine.

– Attraction divisée : force centripète et force centrifuge.

Electricité positive et négative, etc.

– Subtilisation n'est peut-être pas la même chose que dilution

La vapeur d'eau est bien une subtilisation, mais elle a d'autant plus d'énergie qu'elle est plus condensée ; elle perd son ressort quand elle se dissipe. – Il en doit être de même de tout médicament. Toute l'étude à refaire à ce point de vue.

– Ainsi rectification d'une force dévoyée par une force analogue, comme on met des *tiquelettes* à un bras cassé ; un corset à une bossue ; comme on donne de l'huile de foie de morue, à une enfant désossée ou lymphatique, etc., du fer à un anémique, etc.

Restitution de la force perdue.

Restitution, redressement, ou modération de la force faussée, ou affolée.

Voilà toute la médecine.



– On ne peut, en aucun cas, songer à détruire une force.

MS. 2883, ff. 6 recto-11 recto (sur les feuillets verso, on retrouve des extraits d'une rédaction rayée et sans doute ultime du *Principe fédératif* – ces notes datent donc des mois suivant le retour de Proudhon à Paris après ses années en Belgique). Les feuillets sont numérotés 1 à 6 par Proudhon, ce qui correspond aux feuillets manuscrits numérotés f. 6 recto à 11 recto du MS. 2883 à la Bibliothèque d'Étude et de Conservation, Besançon:

*Homéopathie – Allopathie.*

Théorie générale des forces.

La force ne peut être vaincue que par elle-même, ou par une force homogène.

Sic. Econ. Pol. – Monopole du vin sera combattu par concurrence par la vente de la bière, du cidre, poiré, hydromel, etc.

Le café, par le thé et le chocolat.

L'invention par l'invention ; le perfectionnement par le perfectionnement.

Des appartements chauds seront une économie de combustible, et de vêtements, et réciproquement, des vêtements chauds économiseront le combustible.

Mais on suppléera pas au besoin de viande par de l'alcool ; au défaut de chaussures par des chapeaux; au manque de chemises par des meubles en acajou.

La division du travail poussée à l'excès se répare par elle-même, en faisant passer le travailleur par une série d'opérations parcellaires, dont l'ensemble forme une COMPOSITION. – *Division* et *collectivité*, homogènes au fond, homéopathes, se trouvent ainsi *contraires*, ce qui nous prouve une chose, que la vraie antithèse résulte de la thèse. – Les inconvénients de la propriété par la multiplication des propriétés (théorie de l'*allen*).

– Pol. – L'excès d'autorité se corrigera par la multiplication de l'autorité (théorie de la fédération, ou Gouvernement à pouvoirs partagés, et à pluralité de souverainetés.

Entre *division* et *indivision* des pouvoirs, il y a positivement contradiction ou opposition : mais comment encore ? parce que c'est partager l'autorité.

On ne guérira pas de l'amour par le jeu ou la bouteille : c'est l'abrutir, remède jusque le mal absurde. On en guérira, dans les cas fort nombreux où la maladie d'amour peut se guérir, par un autre amour.

On ne guérit pas du besoin de jouir par la continence, pas plus que par la *fornication* ; on en guérit par le mariage : *nubere, potiis quàm uri*. – C'est le même principe d'amour, appliqué autrement. – L'amour est le remède à l'amour.

La parcellarité du travail réduite à une seule opération fait la brute, multipliée, elle fait l'*artiste* : car tout travail exécuté dans sa perfection est œuvre d'art.

[2]

*Homéopathie. – Allopathie.*

Tout ce qui précède jette un nouveau jour sur les deux systèmes en présence

L'emploi des médicaments *contraires* n'appartient qu'aux homéopathes, qui seuls, en vertu de la loi antinomique, peuvent produire avec des forces semblables des effets contraires aux maladies, c'est-à-dire ramener la santé.

Le *contraria contrariis* n'a positivement aucun sens, hors de cette donnée métaphysique.

Ainsi remarquez que les médecins opposés à l'homéopathie sont très bien nommés allo-pathes, c'est-à-dire, employant pour triompher d'une force, en exorbitance ou souffrance, une force hétérogène, allos, autre. – Ils ressemblent à une ménagère qui, pour calmer la faim de ses enfants, qui lui demandent du pain, lui donnerait, selon le précepte de Sganarelle, le *fouet*.

Qu'il soit donc bien entendu que les *homéopathes* sont en même temps des *antipathies*, c'est-à-dire produisant des effets *contraires* ou des effets *semblables*, à [volonté] par le seul effet de l'inversion.

*A priori*, il ne peut pas se passer autre chose dans la thérapeutique. – C'est la raison, ce sont les lois générales de la nature qui le disent. La médecine ne peut s'y soustraire.

Ainsi M. Trousseau a souverainement raison, quand il avoue que l'allopathie n'explique rien ; qu'elle se réduit au métier grossier d'empirisme.

– Un homme se lève le matin, après un sommeil de 7 heures : au bout d'une heure, il éprouve un vif appétit : c'est la force qui faiblit, qui a diminué, et qui demande *réparation*. – Je mange : que fait-il par là ? Il rétablit en lui l'équilibre, restitue la force qu'il a dépensé ; prenant la nourriture, qui est que de la force. – Ici la force ingérée est de même nature que la force dépensée : c'est quelque chose d'organique, qui a vécu.

– Ainsi, dans la mécanique moderne : le *feu* est la vraie force qui, fait mouvoir les machines, et quand il s'éteint, quand la vapeur diminue de tension ; on la relève, au moyen du charbon jeté dans le foyer : le charbon contraint la force.

[3]

*Homéopathie.*

Toutes les maladies peuvent se ramener à cet exemple.

Force *diminuée*, force *troublée*, *pervertie*, *exagérée* : voilà tout.

Un homme a la fièvre : il brûle, il demande à boire. – *Dieta et aqua*, [précepte] d'un fameux médecin. Il cesse d'alimenter le foyer, et jette de l'eau de mer. Voilà me direz-vous, un exemple du *contraria contrariis* des allopathes ; le feu dompté par l'eau. Naturellement, puisqu'il s'agit d'*éteindre* une force, comme l'on [\*\*\*] de la renouveler. Voulez-vous faire hausser le prix des grains, tombés à vil prix ? Brûlez les moissons. Mais ce n'est pas là de la véritable économie, de même que la tisane n'est pas une vraie médication. – Au bout de quatre jours, la fièvre reparait, puis s'en va, et [encore] quatre jours après ; et toujours l'incendie se rallume ! que faire ? La diète et la tisane sont impuissantes. Le malade s'use, et tend à l'exhaustion des forces ? –

Alors on emploie le *quinquina*, une substance *fiévreuse*, et qui dompte la fièvre. Comment ? Là est le mystère ; mais je dis, *à priori*, que le phénomène a lieu en vertu des lois générales qui gouvernent les forces, – et qui veulent que la force ne soit dominé et réglée que par elle-même, ou par une force semblable à elle ; – de même que les contradictions politiques, économiques et philosophiques, sont gouvernées, pondérées par elles-mêmes. –

L'homéopathie a donc été un grand pas dans la philosophie médicale, hors de laquelle il n'y a que [métier] et charlatanisme. – La science des forces, [fait] la 1<sup>re</sup> partie du talent du médecin ; l'application, en partie divination, est un *art*.

Seul l'homéopathe saura produire utilement des phénomènes *allopathiques*, ou *antipathiques*, parce qu'en vertu de son principe il peut savoir ce qu'il fait et ce qui se passe.

Du reste : science infinie, pleine d'abîmes. – Qu'est-ce qu'un *poison* ? qui en expliquera les effets terribles ? – Et le *miasme* ? – Qui produit la *rage*, et le *cholera*, et la *fièvre jaune* ?... d'où vient que la *tubercule* est inguérissable ? – Cf. – la goutte, et la gangrène ? et la maladie pédiculaire, (généralisation spontanée de poux ?). – *Deo ignoto* ! – Voilà le Dieu des médecins.

[4]

*Homéopathie.*

Le 2<sup>e</sup> principe de l'homéopathie, se tire du précédent.

Qu'est-ce qu'une force ? Quelque chose de subtil, plus que subtil, de métaphysique.

La force, se produit d'autant mieux que le corps où elle réside est donc mieux divisé, subtilisé, gazéifié, fluidifié, spiritualisé.

De là, les *dilutions*. – Au fond, toutes les écoles sont ici d'accord : Il n'est pas de médicament qui ne doive être assimilé atomiquement. Hahneman a eu le mérite de faire de cela un principe. – Mais je n'ai pas vu que ce principe se rattache philosophiquement au premier.

*Nota*, qu'un corps *étendu*, ou *divisé*, n'est pas la même chose que le même corps *vaporisé*, ou *fluidifiée*. – Observation importante pour les

pharmaciens homéopathes, qui me paraissent confondre ces deux choses.

(L'or, par la galvanoplastie de Christofle, est positivement *fluidifié*.)

Or, on conçoit qu'un corps solide soit divisé, subdivisé, réduit en [\*\*\*], en atomes de plus en plus petits, sans cesser d'être solide.

L'eau à l'état de vapeur n'en est pas moins un composé.

Il serait possible d'après cela, que la même dose de substance médicatrice, produisât des effets beaucoup plus grands, plus appréciables, à l'état fluide, qu'à la division la plus [tenue] : il y a là une source d'erreur à éviter.

– Conséquence : Le malade traité par l'homéopathie ne sentira pas habituellement l'action du médicament. Ce qui se passe en lui, est action élémentaire, jeu des forces pures. – Ce n'est pas comme celui qui prend trois grains d'émétique ; vomit tripes et boyaux, et se trouva après *soulagé*. – Par l'homéopathie, si elle est vraie, le mal s'en ira comme il est venu, sans qu'on puisse noter son départ pas plus que son arrivée. – C'est une *vertu* qui a fait ce miracle ; on ne peut pas affirmer, comme dans le cas d'une médecine de [\*\*\*] que ce soit de la *matière*.

Tout cela, c'est de ma part, effort d'esprit pour ramener à une théorie un système de médication, en supposant bien entendu les *faits* constants. –

[5]

*Allopathie : homéopathie*. – En somme, les *contraires* n'existent que dans les SEMBLABLES.

Un homme a la fièvre ; il éteint l'incendie par la diète et la tisane.

L'eau est-elle un *contraire* du feu ? – Oui, pour notre empirisme grossier.

Mais la physique n'est pas tout à la fois de cet avis. L'eau est un *corps brûlé* : c'est de l'hydrogène combiné, avec le secours du calorique, avec l'oxygène. En jetant de l'eau sur le feu, on prive celui-ci d'aliment, on rend impossible, faute de matière, une opération chimique commencée : voilà tout. Il n'y a pas là destruction du *contraire par le contraire*.

– La maladie résulte d'une force *malfaisante* ingérée ou produite dans l'économie. – Quelle est cette force ? La plupart du temps on l'ignore. Elle est incoercible, impondérable, insaisissable. Qu'est-ce que le *virus*, le miasme, la cause du tubercule, du goitre, de la syphilis, de la petite vérole, du scrofule, de la gangrène, de la rage ? *Ignotus diabolus*. – On fait sortir le poison, comme dans la petite vérole,<sup>1</sup>

Dans la gâle [\*\*\*], que l'on empoisonne avec du *soufre*.

---

<sup>1</sup> En marge: « C'est une existence *parasite*: gâle, vers, poux; une [\*\*\*], tubercule, [\*\*\*] ; une végétation maudite, etc. »

On cherche à le débusquer, c'est la logique, par une force homologue, qui ait son point d'appui dans l'économie. C'est ce qu'on appelle un *contraire* ; par abus de langage, en raison du rôle joué par le médicament, non en raison de sa nature.

Les chiens de berger, celui de basse-cour, sont des *anti-loups* : le chien de chasse, un *anti-renard* ; ce sont pourtant des chiens. Rien de plus hostile que les semblables. – Tous les singes [ennemis] de l'homme, hormis un, qui est doux et docile, le Chimpanzé.

Fourier rêvait des *anti-requins*, des *anti-lions*, des *anti-tigres* : ils nous manquent. Faut-il croire que certaines maladies manquent de leurs *homologues*, qui les tueraient ?... Alors, c'est [rien] d'employer des *analogues*.<sup>2</sup>

– La maladie vient aussi d'*affaiblissement*, *épuisement des forces*, *exorbitance*, ou *subversion*. – La médication [dans tous cas en] est connue – elle n'a rien d'allopathique : [*dépravation*], *privation*, *repos*, etc. Il n'y a pas de médicament contre *l'obésité*. On ne peut pas faire qu'un homme, gros mangeur, paresseux, porté à l'embonpoint, [contienne] son système de vie ; et, moyennant un talisman, reste *alerte*, *sec*, et *dispos*.

[6]

*Allopathie ; homéopathie.*

La grande loi est donc celle-ci : que les CONTRAIRES n'existent que dans les SEMBLABLES (loi d'antinomie ou contradiction).

Mais cela ne signifie point que le *différent*, *l'autre*, ALLOS, ne puisse être employé dans les maladies. (Cf. les exemples tirés de l'Economie politique, et la physiologie. – Dans la faim, la boisson peut servir d'adoucissement, et donner le change. – Il y a des sauvages qui mangent de la *terre*.)

La médecine devant embrasser tous les cas, il est aisé de voir qu'elle ne peut se réduire à l'emploi des spécifiques reconnus homéopathiques.

On arrête souvent la maladie, en la prenant au début : *principiis obsta*. – Pour cela, on n'a pas besoin toujours d'une ingestion homéopathique. *L'eau de riz* arrête les diarrhées cholériformes ; la maladie enrayée, comme un incendie étouffé sous la cendre, disparaît. – On prévient la rage, en cautérisant fortement la plaie ;

Comment *l'alcali volatil* est-il un spécifique contre la morsure de la vipère ?...

Il reste donc immensément à faire en médecine. – On sait peu.

Peu de *spécifiques* connus ; beaucoup de maux sans remèdes ; Pourquoi ? *Sic*, parmi des centaines de millions de végétaux et d'animaux classés, une infime minorité est propre à *l'alimentation* et à la *domesticité*. – Pourquoi ?

---

<sup>2</sup> En marge: « La jeune vierge aime peu les enfants, et ne se soucie vraiment, en se mariant et faisant l'amour, d'être mère. – »

*A priori* cela ne voudrait-il pas de ce que la vie est limitée et consiste en une évolution ; que pour guérir certains maux il faudrait la jeunesse, l'enfance (il y a pourtant des maladies de l'enfance) ; qu'arrivé à un certain âge, on ne guérit plus ; semblablement, que les espèces utiles sont le produit d'un *progrès* ? (A étudier) ; qu'ainsi, comme nous ne pouvons guérir de la vieillesse, et s'échapper à la mort, nous ne pouvons non plus, la maladie venant en certaines circonstances, lui échapper ?... – *Ignoto diabolo* !

---

### **Pierre Joseph Proudhon (1809-1865) Tentative d'approche du profil homéopathique**

Docteur Alain Bergeron,  
Homéopathe

Exercice difficile et périlleux que de déterminer le profil homéopathique en dehors de la personne intéressée.

#### Pour quel motif ?

Nous devons disposer de nombreux renseignements et éléments qui dans le cas présent brillent par leurs absences : La rencontre, l'échange avec l'homme, sa poignée de main, son regard, son positionnement, l'anamnèse, absence d'examen clinique, absence des antécédents familiaux médicaux et chirurgicaux sur deux générations, antécédents médicaux et chirurgicaux documentés du patient non complets.

#### De quel matériel disposons-nous aujourd'hui ?

De quelques clichés photographiques et principalement d'abondantes relations épistolaires du patient avec ses médecins relatant avec précision les maux dont il a souffert et au travers desquels transparaissent son mode de vie, ses tendances pathologiques, sa personnalité, son tempérament, son psychisme. Pour un médecin homéopathe, P.J.Proudhon est le patient idéal dans ce sens qu'il circonscrit, localise, qualifie, modalise et accompagne souvent la plainte ressentie.

Bien entendu, il faut tenir compte de l'écueil de la subjectivité du patient vis-à-vis de lui-même tout comme de la subjectivité du regard de l'analyse faite par les lecteurs de ses écrits pouvant privilégier ou occulter certains éléments informatifs.

Par ailleurs, la période de vie du patient correspond à une époque où les examens para cliniques étaient pauvres voire inexistantes. Aujourd'hui, à l'analyse des

troubles décrits, quelques investigations avec les moyens actuels auraient éclairé le cas de ce patient et posé un diagnostic plus précis..

## REPERTORISATION DE QUELQUES SIGNES

Seuls sont retenus les médicaments cités aux deux plus forts degrés (3ème degré, le plus important écrit en lettres majuscules, 2ème degré écrit en italique).

### Psychique :

[Le moindre grattement me fait souffrir...] 9-5-1856

[... je ne supporte aucun bruit...] 22-12-1864

-bruit (27) sensible au moindre bruit : *ASAR.*, *bor.*, *COFF.*, *ferr.*, *hyc.*, *NUX.V.*, *OP.*, *phos.*, *sabin.*, *SIL.*, *THER.*

[Mes nuits sont celles d'un condamné à mort] 11-12-1851

[...la moindre émotion morale me bouleverse] 17-4-1856

-maladies, suite de colère et contrariétés (36) : *acon.*, *ant.t.*, *apis.*, *ars.*, *aur.*, *aur.m.*, *bell.*, *bry.*, *alc.p.*, *CHAM.*, *COCC.*, *coff.*, *COLOC.*, *gels.*, *IGN.*, *ip.*, *kali.p.*, *lach.*, *hyc.*, *nat.mur.*, *NUX V.*, *OP.*, *ph.ac.*, *phos.*, *PLAT.*, *puls.*, *ran.b.*, *STAPH.*, *tarent.*, *zinc*

[...le violon du bal me déchire...] 9-5-1856

-hypersensibilité à la musique (113) : *acon.*, *cham.*, *graph.*, *kreos.*, *hyc.*, *NAT.C.*, *nat.m.*, *nat.s.*, *NUX.V.*, *phos.*, *ph.ac.*, *sabin.*, *SEP.*, *tarent*

[Toute la nuit et tout le jour, il m'a semblé rendre le dernier soupir...] 15 oct 1864

-pressentiment de la mort (177) : *ACON.*, *agn.*, *aloe.*, *APIS.*, *arg.nit.*, *bell.*, *cenchr.*, *chel.*, *graph.*, *hep.*, *lach.*, *hyc.*, *med.*, *nit.ac.*, *nux.v.*, *phos.*, *plat*

[...Je ne trouve pas que j'ai trop travaillé] 14 -4-1856

-psychisme amél. par occupation (186) : *cupr.*, *ferr.*, *hell.*, *belon.*, *ign.*, *iod.*, *kali.br.*, *lit.t.*, *merc.i.f.*, *nat.c.*, *nux.v.*, *pip.m.*, *SEP*

[...accès de colère, discussion trop vive...] 14 avril 56

-susceptible, se fâche facilement, facile à offenser (246) : *alum.*, *apis.*, *ars.*, *aur.*, *bov.*, *caps.*, *carb.veg.*, *caust.*, *chel.*, *cina.*, *cocc.*, *coloc.*, *croc.*, *cycl.*, *graph.*, *hyc.*, *nat.m.*, *NUX.V.*, *pall.*, *petr.*, *plat.*, *puls.*, *sars.*, *sep.*, *spig.*, *staph.*, *sulph.*, *verat.*, *zinc*

*A noter que dans cette rubrique, seul Nux vomica sort au plus fort degré*

[La contention d'esprit prolongée...] 14-4-1856

-suite de surmenage intellectuel, mental (252) : *agar.*, *aloe.*, *anac.*, *ARG.N.*, *AUR.*, *CALC.*, *CAL.P.*, *carb.ac.*, *carb.veg.*, *caust.*, *chi.con.*, *cupr.*, *gels.*, *IGN.*, *kali.br.*, *KALI.P.*, *LACH.*, *LEC.*, *LYC.*, *nat.a.*, *NAT.C.*, *NAT.M.*, *nat.s.*, *nit.ac.*, *nux.m.*, *NUX.V.*, *olnd.*, *op.*, *petr.*, *ph.ac.*, *phos.*, *PIC.AC.*, *psor.*, *puls.*, *sabad.*, *SEL.*, *SEP.*, *SIL.*, *STAPH.*, *sulph*

Vertige :

[...je chancelle comme un homme ivre...] 14-4-1856

[... des bouillonnements du sang si violents...] 9-5-1856

-comme en état d'ivresse (23) : *acon.*, *arg.n.*, *aur.*, *bell.*, *cham.*, *COCC.*, *med.*, *NUX.V.*,  
*PULS.*, *sil.*

[... d'autres causes purement physiques... le café, le thé, l'eau-de-vie...] 14-4-1856.

-boissons diverses (53) –alcooliques (liqueurs) : *COLOC.*, *NAT.MUR.*, *NUX.V.*  
–café : *cham.*, *NAT.MUR.*, *nux.v.*

Tête, céphalée :

[... dans le travers du crâne...une large plaie qui cuit et qui saigne.] 16-10-1857

-douleur comme une plaie, meurtrissure (106) *OCCIPUT* : *bry.*, *calc.*, *NUX.V.*,  
*STAPH*

[Toute la surface du cuir chevelu...est d'une irritabilité extrême.] 16-10-1857

-cheveux douloureux au toucher (120) : *ars.*, *bell.*, *coloc.*, *nux.v.*, *puls.*, *SEL.*, *sulph*

Yeux, Vision :

[Un spasme général...qui me troublait la vue] 16-10-1857

-brouillée (125) : *acon.*, *ars.*, *aur.*, *con.*, *crot.c.*, *GELS.*, *glon.*, *LACC.*, *lit.t.*,  
*NAT.MUR.*, *nux.v.*, *phys.*, *plat.*, *psor.*, *rhus.t.*, *teucr*

Thorax :

[...des palpitations ...] [...des intermittences de battements...] 17-4-1856

-Palpitations p 51-52 *Cœur* (57) -après énervement, agitation, excitation : *ambr.*,  
*ARG.NIT.*, *ars.*, *ars.i.*, *asaf.*, *aur.*, *aur.m.*, *bad.*, *bell.*, *cact.*, *calc.ar.*, *chim.*, *cocc.*, *coff.*,  
*crot.h.*, *dig.*, *kali.p.*, *lyc.*, *naja.*, *nit.ac.*, *nux.v.*, *ph.ac.*, *PHOS.*, *plat.*, *podo.*, *puls.*, *sep*

[...sentiment d'irritation au creux de la poitrine accompagné d'une légère oppression...]13-5-1861

[...mon oppression est plus grande que jamais...] 29-12-1864

-oppression (31) nuit, la : *alum.*, *apis.*, *aur.*, *bry.*, *calc.*, *coca.*, *coloc.*, *lact.*, *nux.v.*, *phos.*,  
*rhus.t*



### Estomac :

[...le coup de sang à la tête arrive...au moment où j'ai pris mon repas, comme par la charge qui est sur mon estomac...trois heures après le repas, à la fin de la digestion...] 9-5-1856

-Plénitude (32) manger,après : *ambr., AM.C., anac., arg.n.,ars., bar.c., bism., bor., bry., calad., calc., CARB.V., CHIN., chin.s., COLCH., cop., FERR., ferr.i., grat., hep., hydr., kali.c., lach., lac.ac., LYC., nat.m., nat.s., nux.m., NUX.V., phos., pic.ac., ptel., PULS., rhus.t., sil., spong., stann., sulph.*

### Peau :

[Toute la surface du cuir chevelu...est d'une irritabilité extrême.] 16-10-1857

-hypersensibilité (32) : *acon., agar., APIS., arg.nit., BELL., bry., calc., calc.s., CHIN., chin.a., chlor., coff., con., crot.c., ferr., ferr.p., HEP., hyosc., ip., kali.p., kali.s., kreos., LACH., led., LYSS., mag.c., nux.m., nux.v., PETR., PH.AC., PLB., rhus.t., sang., sec., sel., sep., SIL., spig., SULPH., thuj., zinc*

### Symptômes généraux :

[... d'autres causes purement physiques... le café, le thé, l'eau-de-vie...] 14-4-1856.

-aliments, modalités (60) : *café, agg.par : aeth., cact., calc.p., CANTH., caps., CAUST., CHAM., cocc., hep., IGN., ip., merc., nat.s., NUX.V., ph.ac., puls., thuj*

[... l'éclair, le tonnerre, me pénètrent et m'agitent avec une force excessive...] [après l'orage, je n'ai cessé de ressentir des chocs et des commotions dans le cerveau pendant mon sommeil, comme si j'avais été au milieu d'une batterie d'artillerie.] 23-5-1856

-magnétisme, amel.par (104) : *bell., calc., CUPR., nux.v., PHOS*

La répertorisation homéopathique de quelques signes décrits par le patient oriente vers un médicament homéopathique qui couvre le psychisme et le somatique et qui semble être le médicament de réaction du patient face aux atteintes de son économie de santé. Ce médicament est le dénominateur commun de toutes les rubriques sélectionnées et apparaît souvent au plus fort degré. Il semble correspondre au médicament de type sensible de P.-J. Proudhon qui, à la fin de sa vie dicte à sa fille : « ... ses pieds et toutes les parties de son corps sont dans la même exaspération tétanique... ». Savait-il que l'alcaloïde principal contenu dans *Nux vomica* est la strychnine, puissant toxique qui, en stimulant le système nerveux central et périphérique reproduit les symptômes du tétanos !!!

*Nux vomica*, médicament dont l'action générale est dominée par l'hyperesthésie et les spasmes.

*NUX VOMICA – Le médicament homéopathique*

Son action générale est responsable chez le sujet bon répondeur d'une hyperexcitabilité au niveau du système nerveux avec de nombreux spasmes (agitation, anxiété, réflexes exacerbés) et d'une tendance spasmodique marquée au niveau du tube digestif (troubles digestifs pendant et à distance des repas).

Ses principales sensations sont :

- une hypersensibilité au bruit, la lumière et les odeurs
- une hypersensibilité au toucher
- un cuir chevelu sensible à l'occiput principalement
- une hypersensibilité au froid et aux courants d'air
- une tendance à l'état confusionnel le matin
- une sensation de poids lourd dans la poitrine
- une tendance aux crampes

Aggravation de l'état par le froid, les courants d'air, l'alcool, le café, les épices.

Son indication est fréquente chez les sujets « entiers », nerveux, impatient, irritables, actifs, surinvestis (c'est un hyperactif), exigeant, méticuleux, ambitieux, hypersensibles, coléreux (colères qu'il oublie vite car non rancunier), intolérants aux obstacles qui se surmènent et s'épuisent.

La mauvaise hygiène de vie de ces patients les expose souvent aux maladies cardio-vasculaires (hypertension, angor, accidents vasculaires divers).

En conclusion, Pierre Joseph Proudhon, homme politique apparaît comme un homme de tempérament sanguin qui s'enflamme facilement (ne soyons pas surpris qu'il cite dans ses écrits le fait de ressentir dans le travers du crâne une large plaie qui cuit et qui saigne).

Sa constitution semble être carbonique d'après les clichés observés mais la diathèse sulfurique est plus probable. Le syndrome métabolique est sous-jacent (obésité, abus divers, stress). Certains clichés évoquent notre philosophe mal habillé.

Il est doté au départ d'une importante énergie et évolue jusqu'en 1854 sur un mode réactionnel psorique (alternance de pathologies ORL et respiratoires avec rétablissements difficiles).

La description de ses troubles évoque une pathologie vasculaire et l'évolution vers une insuffisance cardio-respiratoire (syndrome de Pickwick ?). Les différents médicaments prescrits par ses médecins (aconit, belladonna, antimonium tartaricum,

bryonia, china, arsenicum album = metallum album, noix vomique, arnica,...) couvrent des épisodes pathologiques différents.

Soyons surpris de l'absence (ou la non citation) de Phosphorus, grand médicament des pathologies hémorragiques et dégénératives graves, d'atteinte des organes nobles.

A noter lors de la répertorisation de 18 rubriques que Phosphorus apparaît 9 fois (°7 au 2<sup>er</sup> et 2 au 1<sup>er</sup>°) et que Platina, médicament des hommes politiques qui cherchent à paraître, à se faire remarquer, friands de « hochets » apparaît 5 fois (4 au 2<sup>ème</sup> et 1 au 1<sup>er</sup>°) ! *sic*.

Signalons enfin Staphysagria, grand médicament de la frustration, de la blessure d'amour propre qui rend hypersensible qui apparaît 4 fois dont 3 fois au 1<sup>er</sup> degré.

Mais tout ceci n'est que pure supputation !