

Résumé. L'article interroge une des notions proudhoniennes-clé, celle de raison. Le Bisontin l'a toujours considérée comme un simple « instrument », qui ne porte en lui-même aucune orientation morale ou politique. Il s'agit à partir de là d'explicitier ce que Proudhon entend par « science », comment il en conçoit les tenants et les aboutissants, et surtout comment il conçoit la « science nouvelle » qu'il appelle de ses vœux et qui aurait pour objet les choses humaines, tant sociales que juridiques ou morales.

Une affaire de raison

On lit dans les *Carnets* de Proudhon (dactylographiés par E. Castleton), à la date du 8 janvier 1839 : « Notre raison consiste dans la faculté d'observer, de comparer et de réfléchir. En outre, à l'occasion des phénomènes extérieurs, se réveillent en elle un certain nombre d'idées générales; et l'idée de cause en fait partie. » C'est dans le même paragraphe que Proudhon a cette expression « la raison seule, ou ce que je nomme la première illumination de l'esprit ». C'est dans le même *Carnet* qu'il insistera sur le fait que la raison n'est qu'un instrument – s'opposant ainsi à la théorie de la souveraineté de la raison dont, à son époque, se réclament Cousin et Guizot.

« Faculté d'observer, de comparer et de réfléchir ». Le verbe « observer » donne d'abord l'idée que ce qu'on observe est extérieur à soi et renvoie aux objets, au sens des phénomènes kantien ; cependant, il y a une telle insistance à l'époque – ne serait-ce que chez Cousin – sur l'observation de soi par la conscience, que nous ne pouvons pas être assurés que Proudhon ne pense qu'à ce qui nous est extérieur. Une insistance, soit dit au passage, contre laquelle réagira Auguste Comte lorsqu'il remarquera qu'on ne peut en même temps passer dans la rue et se regarder passer depuis une fenêtre. Aussi bien Proudhon précise-t-il que c'est « à l'occasion des phénomènes extérieurs » que « se réveillent » dans la raison « un certain nombre d'idées générales », parmi lesquelles l'idée de cause. Manière de dire que la raison est là d'emblée, puisque c'est en elle seulement que quelque chose s'éveille dans la rencontre ; la raison était là avant la rencontre, mais endormie (puisqu'elle s'éveille), endormie soit en totalité, soit en partie. Ce qui s'éveille, en tout cas, Proudhon lui donne le nom d'idée. L'idée ne vient pas des objets, elle est suscitée dans l'esprit (dans la raison) par la rencontre de cet esprit avec les objets ; mais l'idée, ce que Proudhon appelle idée, revient sur les objets pour les saisir et saisir les relations entre eux, ce que dit l'exemple de la cause. Idée est donc à prendre au sens de « catégorie », ou, pour le dire dans un vocabulaire moins philosophique, au sens de l'appareillage, inhérent à la raison, qui nous permet d'appréhender les objets et les relations entre les objets. Nous ne sommes pas dans l'empirisme, nous sommes au voisinage de Kant, à ceci près que 1/ aucune distinction n'est faite entre entendement et raison ; 2/ que Kant ne dirait jamais que la raison n'est qu'un instrument ; la raison comme instrument, ce serait plutôt David Hume qu'Emmanuel Kant – la raison comme servante des passions. Ce qui amène une question : si la raison est un instrument, de quoi est-elle chez Proudhon l'instrument, de quelle faculté ou de quelle finalité plus haute qu'elle ?

« La raison seule, ou ce que je nomme la première illumination de l'esprit » : la raison se réveille, se découvre dans son rapport, notamment dans son rapport aux phénomènes extérieurs, et cela ne peut s'effectuer que sous la forme d'une illumination intérieure où la raison se reconnaît, se reconnaît comme distincte des objets que pourtant elle arraisonne ; ce qui ouvre à la raison une double perspective : du côté des objets, la connaissance de ces objets ; du côté d'elle-même, la réflexion sur elle-même.

La citation que j'ai faite est, je le répète, de 1839, dès avant la parution du livre qui rendra Proudhon célèbre, *Qu'est-ce que la propriété ?* Si j'ai tenu à la faire et à la dater, c'est pour souligner qu'il y a une remarquable continuité de la pensée proudhonienne à ce propos, le dernier Proudhon ne faisant que développer et préciser les positions du jeune Proudhon.

Proudhon s'est toujours présenté comme un raisonneur, comme quelqu'un qui raisonne et qui demande aux autres leurs raisons, plutôt que comme un sentimental ; la plus belle preuve se trouve dans ses *Carnets de lectures*, où il ne cesse de questionner les raisons qu'a tel ou tel auteur de dire ceci ou cela ; et lorsqu'il écrit par exemple que Charles Comte est « un bouffon », il veut dire qu'il se contredit, et que ses raisons sont de pseudo-raisons. Et lorsque dans *Qu'est-ce que la propriété ?*, il affirme que la propriété est « impossible », il use d'un vocabulaire certes un peu étrange – mais spectaculaire – pour dire, non pas que la propriété n'existe pas, mais que son concept est contradictoire en lui-même, irrationnel en lui-même. Quelque chose donc peut exister, qui cependant est contradictoire et irrationnel. Certes, les défenseurs de la propriété ont, autant que faire se pouvait, rationalisé la propriété ; c'est toutefois l'examen que fait la raison elle-même de ces « rationalisations » ou de ces tentatives de rationalisations qui montrent qu'elles sont contradictoires. Reste que la propriété appartient à l'ordre des phénomènes, au sens de ce qui se manifeste, de ce qui se montre. Elle est un phénomène qui appartient à l'ordre humain, elle est une création humaine, quoiqu'elle ne soit assurément pas une création de la raison. Proudhon affirme, notamment dans le *Prologue des Contradictions économiques*, que ce qu'il nomme les « lois de la raison » est adéquat aux lois de la nature, aux phénomènes naturels. Si donc, dans les sciences de la nature, les hommes butent sur une contradiction, il faut en conclure qu'ils se sont de quelque manière trompés. En ce domaine, le contenu qui est fourni (par la nature) à cet instrument qu'est la raison n'entre jamais – de droit- en contradiction avec cette dernière. Le contenu n'est pas fourni par la raison ; nous avons là une réponse à la question de savoir quel maître sert l'instrument qu'est la raison : la connaissance de la nature, qui a son tour sert le bonheur humain.

Par opposition, des phénomènes du monde humain peuvent contredire la raison ; les hommes sont capables de créer, irrationnellement, des phénomènes contradictoires, et c'est la raison qui, en examinant ces phénomènes, exhibe leurs contradictions. Ici aussi, la raison examine un contenu qui lui est extérieur ; ce contenu peut toutefois se révéler rationnel ; il peut à l'inverse se révéler irrationnel : par contradiction intrinsèque, par contradiction avec l'ordre des choses (dit aussi « nature des choses ») ou par contradiction avec la nature humaine. Une simple contradiction intrinsèque suffit à rejeter le phénomène, sans rendre pour autant capable d'y substituer un autre contenu. Une contradiction avec la nature des choses montre que derrière le phénomène (par exemple, pour reprendre l'exemple canonique de l'obélisque et des grenadiers : le fait que ne soit payé que le travail individuel), il y a un contenu plus profond qui est dénié (en l'occurrence, la force collective comme « nature des choses ») et que ce contenu doit être substitué à ce qui le déniait. De même avec ce qui dénie la nature humaine, à savoir en fin de compte la dignité et l'égalité de dignité.

Que dans l'ordre de la nature les phénomènes soient connaissables par la raison ne signifie pas que la nature a été créée par la raison, ou que la raison puisse déduire d'elle-même, par simple déduction, ce qu'est la nature ; la raison doit expérimenter pour connaître la nature, s'affronter à un contenu qui ne vient pas d'elle, autrement dit elle rencontre une extériorité qu'elle doit reconnaître comme telle pour l'explorer. J'y reviendrai dans un instant. De même, dans l'ordre humain, ni « la nature des choses », ni la « nature humaine » ne sont à proprement parler des créations de la raison ; là aussi, la raison rencontre un « c'est comme ça » ; un « c'est comme ça » dont toutefois, si elle veut rester raison, elle doit repartir pour en développer les conséquences. Là aussi, dans l'ordre humain, la raison sert la connaissance, la

connaissance de l'ordre humain juste, et il n'y a pas à s'étonner des déclarations proudhoniennes sur le caractère en fin de compte toujours pratique de la raison, puisque connaître l'ordre juste, l'ordre conforme à la nature des choses et à la nature humaine, c'est viser en fin de compte le bonheur humain comme vie conforme à cette nature des choses et à la nature humaine. Ce qui confirme que la raison est bien un instrument, mais surtout permet de proposer, à titre hypothétique, une réponse à la question de savoir de quelle instance ou de quelle finalité plus haute la raison est l'instrument. Nature, au sens des sciences de la nature ; nature, au sens cette fois de la nature des choses inhérentes à l'ordre humain ; nature, au sens de nature humaine : nous rencontrons trois fois le mot nature. La finalité qui s'impose à la raison ne viendrait-elle pas en fin de compte de la nature – d'une nature qui a besoin de l'homme et de la raison pour aller jusqu'au bout d'elle-même ? Vous comprenez tous ce que mon hypothèse a de quelque peu rhétorique, puisque vous savez tous qu'à l'arrivée, il s'agit bel et bien de la réponse de Proudhon, qui présente l'ordre humain juste comme une seconde création, après la première création qui est celle de la nature. La nature, en quelque sorte, passe le relais à l'homme et à la raison, ou, si l'on préfère, elle se développe grâce à l'homme ou à la raison au-delà de ce qu'elle pourrait faire elle-même. Le schéma n'est pas inventé par Proudhon, il est déjà dans Aristote et, jusqu'à un certain point, chez Kant ; à ceci près, bien entendu, qu'Aristote ne saurait parler de création, ni première, ni seconde.

Maintenant, regardons les choses d'un peu plus près, afin de déterminer davantage ce qu'est la raison. Proudhon a toujours été attentif aux sciences, au point que l'on pourrait parler, sinon d'une épistémologie, du moins d'une philosophie des sciences, proudhonnienne. On la trouve principalement dans *La création de l'ordre* et dans *De la Justice*, la continuité entre les deux ouvrages étant du reste remarquable.

Lorsque, au premier chapitre de la septième étude de la *Justice*, il se donne pour tâche de chercher l'idée « d'une méthode de direction pour l'esprit dans la recherche de la vérité », Proudhon a soin de préciser « d'après la science moderne ». Les noms qui vont suivre sont ceux de Bacon, de Comte et de Cournot. Comte sera appelé au chapitre suivant « réformateur décisif » (*Justice*, III, 168), mais immédiatement critiqué pour être retombé dans la métaphysique et dans la théologie, pour avoir cru qu'il suffisait de les congédier « pour qu'elles déguerpissent ». Bacon avait donné le coup d'envoi de la « science moderne » en invitant « à chercher la vérité, non plus dans la substance inobservable, mais dans les rapports observés des phénomènes » (ib., 154) ; la science n'est science que de s'arracher à la métaphysique, mais elle aurait tort de penser que son adversaire est terrassé une fois pour toutes : la science est lutte, lutte contre la métaphysique. Qu'est-ce donc que la métaphysique ? La métaphysique traite de l'ultra-phénoménal, de ce qui dépasse les sens et l'observation sans pourtant relever de l'imaginaire. Dès qu'il est en présence des phénomènes, l'esprit humain est appelé à les différencier ; il ne le peut qu'en mettant en œuvre des « conceptions », des « idées », des « formes nécessaires », qui lui servent « à classer, catégoriser, délimiter et définir chaque ordre des sciences » (ib., 170) : physique, biologie, psychologie... Ce sont très exactement ce que *De la création de l'ordre*... appelait « des points de vue » présidant à la composition d'une « série ». Ainsi, pas de physique sans supposition et nomination de la *matière*, pas de zoologie sans supposition et nomination de la *vie*, pas de géométrie, de mécanique, de psychologie, sans supposition et nomination de l'*espace*, de la *force*, de l'*âme*, etc.

Proudhon va sans doute un peu vite en mettant sur le même plan ces « point de vue », ces « têtes de série », pourrions-nous dire, et des catégories comme la substance, la cause, le mouvement, l'attribut..., qui sont ce grâce à quoi toutes les sciences opèrent. Certes, ni les « points de vue », ni les catégories, ne viennent des phénomènes, ils n'en sont pas la

représentation, ils sont conçus par l'esprit « à l'occasion des phénomènes » (ibid., 170). Nous retrouvons l'occasion, comme nous avons retrouvé l'observation. Mais peut-on vraiment affirmer que les « points de vue » sont inhérents à la raison, qui les trouveraient en s'éveillant à elle-même ? Ne sont-ils pas plutôt à la jonction de la forme, venue de la raison, et du contenu, apporté par la nature ?

Ces points de vue sont des conditions *sine qua non* pour qu'il y ait des sciences, puisque c'est grâce à ces conditions que l'esprit distingue l'existence de champs de phénomènes irréductibles les uns aux autres ; aussi bien, le champ des phénomènes et de leurs distinctions n'ayant pas de limite, la liste de ces points de vue ne peut être close – ce qui n'est sans doute pas vrai de la liste des catégories. Et Proudhon ajoute qu'il peut même arriver qu'un point de vue se révèle illusoire, ou erroné, et que donc il faille le changer ; ce qui n'arriverait pas si ces points de vue étaient complètement inhérents à la raison.

La métaphysique, en son sens positif, qui est son seul sens légitime pour Proudhon, est le recensement des points de vue et des catégories. Elle est une science, parce qu'elle s'appuie sur l'observation : l'observation par l'esprit de ses propres opérations, de sa manière propre d'opérer. Elle est, comme telle, la science la plus générale. Mais il y a une métaphysique négative, celle contre laquelle il faut lutter, qui consiste dans un usage illégitime des catégories et des points de vue. Ces catégories et ces points de vue, Proudhon les appelle des « absolus » ; ils sont en effet premiers, par définition irréductibles les uns aux autres, et ne dépendant de rien d'antérieur. Comme tels, l'homme ne saurait les prendre comme objet d'étude sans perdre tout point d'appui, et c'est pourtant bien ce que, fasciné par les absolus, il n'a que trop tendance à faire.

L'homme ne peut un tant soit peu se connaître qu'en observant ses propres actes ; il n'atteindrait qu'à une constellation d'actes et de formes privée d'unité s'il ne se posait pas lui-même comme une substance, un absolu. L'absolu est toujours une butée, une borne en amont de laquelle on ne saurait remonter sans tricher sur ce qu'il est réellement possible de connaître ; l'absolu n'est justiciable que du côté de son aval – de ce qu'il ouvre comme possibilités. Or l'homme, pris du côté de cet aval, pose un problème spécifique qui n'est pas sans retentir sur l'amont. L'aval, en effet, c'est le savoir, mais c'est aussi bien la manière d'être et de faire, la conduite en général, les actions. De ce point de vue, l'individu humain est spontanément et par nature un absolutiste qui se considère comme le centre de tout, le maître de tout ; il tend à tout s'approprier et à ne viser que son intérêt le plus personnel. Comme cependant il ne peut que constater qu'il a besoin des autres, il lui reste à tenter de les asservir en inventant quelque pseudo-savoir reposant sur quelque transcendance, religion ou théorie absolutisante de la propriété par exemple. L'absolu par excellence est, en ce sens, Dieu. L'individu, pour conforter son absolutité, a paradoxalement besoin de s'appuyer sur d'autres absolus : la métaphysique négative ne serait que pure spéculation et, comme telle, ne mériterait guère qu'on s'y arrête, si elle n'avait pour caractéristique de dissimuler les intérêts très concrets qui l'animent. Elle a toujours peu ou prou partie liée avec la théologie.

Combattre la métaphysique négative ne consiste pas à nier les absolus, sans lesquels l'homme ne pourrait ni connaître ni agir ; combattre la métaphysique négative, c'est-à-dire le mauvais usage de la métaphysique, consiste à combattre le mauvais usage des absolus, et d'abord le mauvais usage que font les hommes de leur propre absolutité. Rien de plus révélateur à ce propos que la déclaration selon laquelle l'athéisme « s'interdit la science » (*De la Justice*, III, p. 179). L'athéisme, entendu comme la négation des absolus, ôte aux sciences la condition qui les rend possibles. Quant à l'athéisme entendu au sens plus courant de négation de l'existence de Dieu, il se place hors science : il affirme, ou nie, au-delà ou en deçà de ce qu'il peut

justifier. La science ne saurait légitimement rien dire sur l'existence ou l'inexistence de Dieu.

La critique adressée à Comte – d'être retombé dans la métaphysique et dans la théologie –, arrive à un moment crucial, où il s'agit de souligner que s'il n'a pas été simple de constituer les sciences de la nature, il l'est beaucoup moins encore de constituer les « sciences morales et politiques ». Dans les sciences physiques, « les faits sont là, toujours prêts à rendre témoignage des rapports » ; dans les sciences morales et politiques, « non seulement l'observation ne porte pas sur des faits sensibles, car elle porte sur des sentiments ou des idées ; mais encore l'absolu ne reste pas, comme dans les phénomènes de la physique, inerte, passif, muet » (*De la Justice*, III, p.172). Il est clair pourtant que c'est bien à une science nouvelle que veut parvenir Proudhon et que, s'il insiste autant sur les méthodes et les manières de procéder des sciences physiques, c'est que ces méthodes et ces manières doivent *mutatis mutandis* former l'armature de la nouvelle science.

La question devient donc : pour ce qui concerne la science nouvelle, quel sera l'absolu de départ ? Quels seront les phénomènes à observer ? Entre quelles unités ou éléments y aura-t-il des rapports, des raisons ? Comment, plus généralement, si les hommes se conduisent « naturellement » comme des absolus et produisent ainsi des situations qui sont aussi des faits observables (la domination, l'exploitation), éviter que la « science » se contente de simplement constater ces faits ?

Il faut dire d'abord qu'en présupposant qu'une science sociale est possible et qu'elle se bâtit sur le modèle des sciences physiques, Proudhon part d'une hypothèse qu'il assume pleinement. La nature a des lois, que les hommes découvrent grâce aux sciences physiques ; de même, l'humanité doit avoir des lois, qui la régissent pour ainsi indépendamment de l'arbitraire des hommes, mais qu'ils peuvent découvrir grâce à la nouvelle science. Les lois qui régissent (ou doivent ou devraient régir) les hommes appartiennent aussi d'une certaine manière à la nature, mais possèdent ce trait particulier de ne pouvoir s'exercer vraiment que par l'intermédiaire d'une réflexion (d'une science) des hommes sur eux-mêmes, donnant lieu à un monde que le Proudhon de *La Création de l'ordre* qualifie de « seconde création ». Le problème de savoir si la seconde création est de l'ordre de la découverte ou de l'invention est moins important que ceci : il faut bien que ce soit la nature elle-même qui de quelque façon appelle les hommes à la dépasser et à se surpasser dans une « sur-nature », dans ce monde de la « seconde création ». La conscience, qui est le tremplin de cette « sur-nature » et de cette seconde création, est en effet, c'est Proudhon qui l'affirme, « donnée par la nature » (*De la Justice*, I, p. 325).

Maintenant, quel sera l'absolu de départ ? En raisonnant en termes d'irréductibilité du champ, on obtient une solution dont l'évidence paraît s'imposer : l'irréductible, le spécifique, c'est, en l'occurrence, l'humanité. La solution est toutefois trop générale pour être de quelque utilité ; il faut préciser : quoi, dans l'humanité ? La réponse de Proudhon est sans équivoque : l'absolu de départ sera cet élément que la conscience trouve en elle-même, car il y est inné, cette « Idée princesse » que l'homme ne reçoit pas d'ailleurs que de lui-même et par lequel il « sent sa dignité tout à la fois en lui-même et en autrui » (*De la Justice*, I, p. 323) : la Justice.

Quel « rapport des choses », quelle « raison des choses » étudier grâce à la Justice ? le rapport « de moi à un autre moi mon égal et qui n'est pas moi, ce qui constitue une dualité non plus métaphysique ou antinomique, mais une dualité réelle, vivante et souveraine » (*De la Justice*, I, p. 214). La science nouvelle sera la science des rapports d'égalité entre les hommes, que ces rapports soient d'ordre économique ou d'ordre politique.

L'égalité a une double inscription, l'une dans la Révolution française, qui a déclaré cette

égalité ; même si elle n'a pas réussi à l'imposer, elle a assez marqué les esprits et les consciences, et même les institutions, pour que désormais la réalisation de l'égalité devienne une tâche à accomplir. L'autre inscription est dans la conscience, qui, si elle s'interroge elle-même en situation, trouvera en elle-même l'idée de Justice. C'est le fameux exemple du dépôt. Un ami remet au sujet une somme considérable, puis meurt sans que personne n'ait été mis au courant du dépôt. La première réaction du sujet est la réaction spontanément absolutiste, qui est d'accaparer le dépôt. La deuxième réaction est celle de la raison individuelle, qui hésite, car la loi positive est contraire à sa convoitise et que, sait-on jamais, le secret peut être découvert. La troisième réaction est le soulèvement de sa conscience, qui lui dit qu'il n'a tout simplement pas droit, et qu'il faut restituer (*De la Justice*, I, p. 420-421).

Le sujet a rencontré en lui une instance qui impose son « point de vue », au sens des « têtes de série ». La Justice apparaît clairement dans l'exemple comme la faculté qu'a l'homme de dépasser son absolutisme, c'est-à-dire sa propre nature, pour atteindre une « sur-nature » - qui est à vrai dire sa vraie nature - qui l'élève au point de vue depuis lequel il peut, le cas échéant, être amené à prendre parti contre lui-même : le point de vue de la Justice elle-même, de la Justice comme absolu, qui relativise son absolutité spontanée, ou plus exactement qui se substitue à elle. Il est évident que la Justice est porteuse de valeurs et de motifs d'action ; mais sous un autre angle, elle est bien un fait, et même un fait en un double sens. D'une part, elle apparaît dans la conscience, où elle s'impose comme un événement, un phénomène, un fait de conscience ; d'autre part, elle structure l'action de l'agent, et entre par ce biais dans l'ordre du physiquement observable.

C'est la conscience en situation qui découvre en elle la Justice. Cela signifie-t-il que la Justice est inhérente à la raison ? Le point est difficile, parce que la Justice est bien au principe d'une science, comme par exemple le point de vue de la « vie » est au principe de la biologie. Il y a cependant deux différences au moins : 1/ La « vie », comme principe, définit une science particulière, distincte des autres, dans l'ordre de la nature ; elle ne recouvre pas l'ordre entier de la nature. La Justice est le principe même de la science nouvelle, qui régit tout le domaine humain, et même sous un certain angle l'ordre de la nature. 2/ La « vie » donne une direction de recherche, et pas véritablement une finalité, alors que la Justice donne une finalité non seulement à l'ordre humain, mais à l'ordre cosmique, nature incluse. Et il est clair que si la raison n'est qu'un instrument, elle ne peut contenir une finalité. Du reste, la description que fait Proudhon de la conscience du détenteur du dépôt rencontrant la Justice en lui s'effectue davantage en termes de sentiment ou d'affectivité qu'en termes de raison. En ce sens, la Justice s'impose à la raison plus qu'elle en émane, mais il faut tout de suite ajouter que c'est pourtant grâce à la Justice que la raison elle-même s'élève à une autre dimension, qui lui fait quitter sa dimension individuelle pour se transformer en raison collective, ou raison publique.

L'effet le plus significatif du surgissement de la Justice dans l'exemple du dépôt est le décentrement du sujet par rapport à sa propre raison. La raison individuelle raisonnait en termes de risques et d'avantages, entre l'intérêt personnel évident qu'il y avait à conserver le dépôt, et les risques encourus si par extraordinaire la chose venait à être connue. La Justice fait quitter ce sol : le sujet restitue sans plus calculer les conséquences. Il entraîne ce faisant la raison à s'interroger sur ce que serait une société reposant sur une telle absolutisation du commandement de la Justice. Il faut bien comprendre que la situation que décrit l'exemple est une situation limite, où le sujet est amené à sacrifier ses intérêts au sens matériel du terme ; la discontinuité apparaît complète entre d'une part les intérêts personnels et la Justice, d'autre part entre la raison individuelle et la Justice. Une société ne saurait être organisée à partir du sacrifice complet de leurs intérêts par quelques uns, *a fortiori* par tous. Plutôt faut-il parvenir à ce que les intérêts ou du moins leurs objets, s'égalisent. On connaît la réponse de

Proudhon : faire se heurter les intérêts, faire se heurter les raisons individuelles, ce qui amènera les absolus individuels à se relativiser. Mais, à vrai dire, les absolus ne se relativiseront, ou n'accepteront de le faire, que parce qu'ils ont en eux, à l'état aussi somnolent ou obscur que l'on voudra, l'idée de Justice – sinon ce sera la guerre. Une autre condition est que personne ne soit en état de supériorité ou d'autorité sur les autres. Autrement dit, il faut que la société de référence soit déjà quelque peu structurée ou pré-structurée par l'idée de Justice. Alors du heurt des raisons individuelles résultera (il s'agit bien, dans le vocabulaire de Proudhon, d'une résultante, comme dans la dynamique) la raison collective, ou raison publique. Si ce que je viens de dire a la moindre pertinence, il s'ensuit que ce n'est pas la raison collective qui produit la Justice, c'est bien plutôt la Justice qui produit la raison collective. Plus précisément, et sur une question précise, un problème précis (le contenu, donc), la raison collective mise en branle fournira (c'est le postulat posé par Proudhon) la solution juste ; le sujet de cette raison est le collectif, mais le collectif, encore une fois, en tant que déjà au moins jusqu'à un certain point structuré par la Justice. La raison collective n'appartient à personne, elle n'a pas de détenteur privilégié ; elle n'abolit pas les raisons individuelles, parce qu'elle ne s'autonomise pas : elle n'opère que sur des contenus ou des problèmes qui aussi bien, ne sont jamais les mêmes, et qui ne sont pas les siens, mais qui proviennent du collectif. Dans cette optique, elle ne peut pas vraiment être dite souveraine : si elle l'est, c'est en tant qu'elle résulte de la « procédure », si on peut parler ici de procédure, qui émane de la Justice, une Justice qui, encore une fois, la pré-structure et l'oriente.

J'ai laissé dans l'ombre un certain nombre de points : le lien fort qui existe pour Proudhon entre raison et travail, son insistance sur l'immanence de la Justice, le rôle de « supplément » à la fois indispensable et dangereux de l'idéal. Un mot sur les deux premiers, le troisième exigeant des développements trop complexes pour être si peu que ce soit esquissés ici. Placer le travail comme origine de tout, c'est mettre l'accent d'une part sur une activité (d'emblée, nous sommes dans la dimension pratique), d'autre part sur des rapports – le rapport aux objets et le rapport aux autres, avec la nécessité de se rendre compte et de rendre compte aux autres de ce qu'on fait : naissance du langage, naissance de la société et naissance de la raison. Inutile d'insister sur la signification socio-politique d'un tel départ : la raison cesse d'être l'apanage des classes privilégiées, et le travail et le travailleur passent au premier plan. Une simple remarque : les développements de Proudhon montrent que la raison est d'emblée, sinon collective, du moins inter-subjective, qu'elle n'existe qu'en tant qu'elle est partagée. Dès lors, la raison individuelle est la mise au service des intérêts de l'individu d'un instrument élaboré grâce au collectif ; ce qui veut dire que lorsque la raison se remet, via la Justice, à l'écoute du collectif, elle ne fait que rentrer dans le rayonnement de son origine.

En insistant sur le caractère immanent de la Justice, Proudhon s'oppose à toutes les transcendances, qui renvoient toujours pour lui, directement ou indirectement, à la religion. L'immanence signifie que l'homme rencontre en lui l'idée de Justice comme un fait de nature, déjà là, au fond toujours déjà là, quoiqu'il lui ait fallu un long détour historique pour en prendre vraiment conscience et pour devenir capable d'assumer la seconde création. Ce développement a été, entre autre, celui de la raison, la prise de conscience avec Bacon, par exemple, de la nécessité d'observer. D'observer en l'occurrence deux choses, soi-même, sa conscience, et l'histoire, l'entrée dans les institutions des formules d'égalité. Cet instrument qu'est la raison possède en quelque sorte la capacité de s'ouvrir à ce qui n'est pas elle, de produire dans cette ouverture ses idées, ses points de vue, et de déployer à partir de là ses catégories.

Georges Navet