Proudhon sociologue*

Auteur : Célestin Bouglé

Septembre 1910

* Publié initialement dans : Bouglé, C. (1910). « Proudhon sociologue ». *Revue de Métaphysique et de Morale*, Vol. 18, n° 5, pp. 614–648.

Qu'appelons-nous théories sociologiques? Celles qui impliquent en commun ce postulat : de la réunion des unités individuelles résulte une réalité originale, quelque chose de plus et quelque chose d'autre que leur simple somme.

Or, de ce postulat, nul penseur peut-être n'a usé plus largement que Proudhon. Des théories proprement sociologiques constituent le véritable centre de son système. Il vaut la peine de les dégager, pour mieux comprendre son attitude, si souvent difficile à classer, vis-à-vis des diverses tendances philosophiques.

L'entreprise ne paraît pas avoir beaucoup tenté, jusqu'ici, les commentateurs. Sans doute percevaient-ils plus ou moins nettement les grandes difficultés qu'elle présente. Une antithèse, en particulier, devait leur barrer la route : l'opposition classique entre le postulat sociologique et l'affirmation individualiste. Celle-ci n'implique-t-elle pas, de l'aveu commun, une philosophie sociale « atomiste » ou tout au moins « nominaliste », l'idée que les seules réalités dont on doive tenir compte sont les personnes distinctes? Or qui plus vigoureusement que Proudhon a affirmé la valeur supérieure de l'individu? Ne passe-t-il pas pour le père de l'anarchie même? Qu'on se rappelle en tout cas ses diatribes contre le communisme, inspirées par le désir de défendre « la personnalité libre, active, raisonneuse, insoumise de l'homme[1]. » Proudhon veut l'égalité, mais à la condition qu'elle soit le fruit naturel de la liberté. « Liberté, charme de mon existence, sans qui le travail est torture et la vie une longue mort[2]. » Il rappelle lui-même qu'il reste homme de la liberté et de l'individualité avant tout[3]. Louis Blanc lui reproche de pousser ce culte jusque la frénésie, et de se mettre ainsi « complètement en dehors du mouvement de ce siècle[4]. » Inversement il reprochera à Louis Blanc de « contredire les tendances manifestes de la civilisation » : celle-ci veut, non pas qu'on subordonne la personne privée à la personne publique, mais au contraire que chaque âme humaine puisse devenir « un exemplaire de l'humanité tout entière[5]. Avec des sentiments personnalistes aussi intenses, comment un réalisme social, sous quelque forme que ce soit, peut-il logiquement s'accorder?

Que les deux tendances doivent ou non s'accorder logiquement, une chose en attendant est sûre : c'est que dans l'œuvre de Proudhon elles coexistent. Avec autant de véhémence qu'il affirme le prix de la personnalité, Proudhon insiste sur la réalité de l'être social. Les réflexions à l'aide desquelles il la démontre comptent, à ses yeux, parmi les gains principaux de son effort Intellectuel. Dans sa *Théorie de la propriété*[6], lorsqu'il dresse le bilan des seize démonstrations « très positives » qu'il lègue au monde, lui le « démolisseur », ne cite-t-il pas en première ligne une théorie de la Force collective, « métaphysique du groupe », à laquelle il rattache et sa théorie de la Nationalité et sa théorie de la Division des pouvoirs? Il espérait, dans un livre qu'il a bien des fois promis, tirer tout à fait au clair ces théories ; mais déjà, à plus d'une reprise, il en avait esquissé les plus grandes lignes. La *Justice dans la dévolution et dans l'Église* fait une large place, dans les Études quatrième et septième, aux notions de puissance et de raison collectives.

[1] *Qu'est-ce que la Propriété ?* (édit. de 1841), p. 281.
[2] *Les Majorats littéraires*, p. 46, en note.
[3] *Système des Contradictions économiques*, II, p. 237. (Sauf indication contraire nous citons d'après l'édition des œuvres complètes.)
[4] *Questions d'aujourd'hui et de demain*, 3e série, p. 162
[5] Articles de la *Voix du Peuple*, dans les *Mélanges*, III. p. 22.
[6] P. 215-6.

Les *Contradictions économiques* signalent les besoins en même temps que les pouvoirs propres à Prométhée, c'est-à-dire à la société considérée comme un être unique[7]. Mais bien plus, dès son premier mémoire sur la *Propriété*, Proudhon exploite la distinction entre la force collective et la somme des forces individuelles : il ira jusqu'à déclarer que cette distinction est alors sa pensée fondamentale[8]. C'est dire que du commencement à la fin de son œuvre la préoccupation sociologique est présente.

Pour résumer et classer commodément les théories qu'elle lui suggère, nous traiterons successivement, en rappelant comment Proudhon passe de l'un de ces termes à l'autre, de la *force collective*, de l'*être collectif*, de la *raison collective*.

La force collective est autre chose que la somme des forces individuelles. Dès que celles-ci s'associent, un surplus d'énergie se dégage, qui n'est l'œuvre propre d'aucune d'elles, mais bien de leur association. Une réflexion très simple suffit à le démontrer. Deux cents grenadiers, manœuvrant sous la direction d'un ingénieur ont, en quelques heures, élevé l'obélisque de Luqsor sur sa base[9] : suppose- t-on qu'un seul homme, en deux cents jours, en serait venu à bout? Voici un fossé à creuser : cent ouvriers se divisant en escouades pour répartir les besognes – fossoyeurs, chargeurs, porteurs et remblayeurs – y mettent un jour : combien plus de cent jours y mettrait un seul ouvrier chargé de toutes ces besognes à la fois! C'est la preuve que l'union et l'harmonie des travailleurs, la convergence et la simultanéité de leurs efforts sont créatrices de valeurs[10].

De cette constatation Proudhon va tirer, pour l'assaut qu'il mène dans la première période de sa vie contre la propriété, l'un de ses arguments capitaux. Il pourra dénoncer comme une espèce particulière de vol, l'appropriation individuelle des bénéfices du travail en commun. Le capitaliste, dites-vous, récolte ses bénéfices à bon droit : n'a-t-il pas payé *les journées* des ouvriers qu'il fait travailler? Dites qu'il a payé autant de fois *une journée* qu'il a employé d'ouvriers chaque jour. Ce n'est pas la même chose[11]. La résultante du concours des ouvriers, « différente en qualité des forces qui la composent et supérieure à leur somme », l'employeur la monopolise sans bourse délier. L'axiome de Say : « Tout produit vaut ce qu'il coûte[12] » est donc violé ici. Entre maîtres et ouvriers, une « erreur de compte » se découvre[13]. En généralisant, on s'apercevrait que toute production étant nécessairement collective, tout capital accumulé est une propriété sociale : il est *impossible*, comme aime alors à dire Proudhon, que quelqu'un en ait la propriété exclusive.

---

7 Ch. II, § 3.
8 *Correspondance*, I, p. 238, *Lettre à M. Blanqui* (edit, de 1841), p. 118.
9 *Qu'est-ce que la Propriété ?* p. 121. Cf. *Contradictions économiques*, I, p. 243.
10 *La Création de l'ordre dans l'humanité*, p. 269.
11 *Qu'est-ce que la Propriété ?* p. 124. Proudhon ira jusqu'à dire dans la conclusion (p. 311) : « Tout travail humain résultant nécessairement d'une force collective, toute propriété devient, par la même raison, collective ou indivise; en termes plus précis, le travail détruit la propriété. »
12 *Contradictions économiques*, I, p. 242.
13 *Cr. de l'ordre*, p. 245. Cr. *Idée générale de la révolution au XIXe siècle*, p. 81.

On reconnaît ici des raisonnements analogues à ceux qu'utilise Karl Marx dans la première partie du *Capital*. Lui aussi, pour opposer au caractère privé que garde l'appropriation en régime capita- liste le caractère social qu'y prend la production, montre à l'œuvre le « Briarée collectif » : ses cent mains, lorsqu'il s'applique à la construction d'une maison, ne font-elles point passer les pierres beaucoup plus vite que ne le feraient les mains des travailleurs isolés montant ou descendant l'échafaudage? Que de « simple » la coopération devienne « complexe », que les besognes aillent en se décomposant, que le mouvement des machines entraîne et coordonne les gestes d'hommes de plus en plus nombreux, il devient de plus en plus manifeste que les valeurs créées ne sont l'œuvre, et par suite ne devraient être la chose de personne en particulier[14] : elles sont des émanations de groupements.

Faut-il dire que Karl Marx a emprunté à Proudhon le noyau de cette argumentation? On sait combien le jeune Marx, à Paris, admirait le typographe génial, par qui le prolétariat « conscient » lui semble arriver enfin à la vie et à la voix[15]. En particulier on se rappelle en quelle estime le polémiste de la *Sainte Famille* tenait le *Qu'est-ce que la Propriété ?* comparable, pour la date qu'il marque dans l'histoire des classes, au *Qu'est-ce que le Tiers-État* de Siéyès. Rien d'étonnant à ce que, de ce *Mémoire* fameux, la distinction entre la force collective et la force individuelle ait passé au *Capital*. Mais il faut convenir qu'elle a pu arriver à l'esprit de Marx par d'autres voies. Les « changements quantitatifs entraînent, lorsqu'ils atteignent un certain degré, des changements qualitatifs » : c'était un des principes favoris de Hegel. N'est-ce pas ce principe qui devait attirer l'attention de ses disciples socialistes sur les faits nouveaux qui suivent le groupement d'un certain nombre d'unités individuelles? La manière dont Engels s'y prend pour expliquer ces faits, dans l'*Anti-Dühring*, le donnerait à penser[16]. Sans doute s'est-il opéré ici dans le cerveau de Marx, comme il devait arriver tant de fois, une synthèse des deux traditions, l'allemande et la française.

Il reste que Proudhon lance le premier cette théorie de la force collective dans la circulation[17] : le premier, il marque avec netteté, en même temps que le principe économique auquel se rattache le phénomène qu'il observe, les diverses conséquences sociologiques qui en dérivent. L'un des hommes dont Proudhon se proclame le plus volontiers le disciple est Adam Smith. Par l'économie politique, d'abord — la science qui devait offrir d'emblée « le plus haut degré de positivisme », clef de l'histoire, théorie de l'ordre, dernier verbe du créateur — le jeune prophète de la *Création de l'ordre dans l'humanité* veut régénérer la philosophie[18]. C'est dans la *Richesse des nations* qu'il prétend avoir trouvé le germe de sa théorie de la force collective. L'homme est par excellence l'animal qui travaille. « Ce seul mot, Travail, renferme donc tout un ordre de connaissances ». Adam Smith l'a bien entrevu, qui montre non seulement dans le travail en général la source de toutes les valeurs d'échange, mais dans la division du travail en particulier la source de tous les progrès de la production. Or la force de collectivité n'est qu'une conséquence de la

[14] Nous avons analysé plus longuement cette théorie de Karl Marx ici même (n° de novembre 1908 : *Marxisme et Sociologie*).
[15] *Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Fr. Engels u, F. Lassalle*, II, p. 127 et suiv.
[16] V. notre article cite plus haut, p. 724.
[17] On en trouverait plus d'une trace dans les journaux ouvriers. V. le n° i de l'*Association*, bulletin international des sociétés coopératives (cité par Proudhon, *Capacité politique des classes ouvrières*, p. 52), et la *Rive gauche*, citée par Albert Thomas dans l'*Histoire socialiste*, t. X, p. 289.
[18] *Cr. de l'ordre*, p. 236.

division du travail, condition préalable et des coopérations et des « commutations » fécondes[19]. Germain Garnier l'avait indiqué en passant. Il suffisait de développer cette remarque pour faire rendre à la loi de Smith toutes ses « applications organiques ». Sur ce point comme sur tant d'autres, on pourra vérifier que les doctrines socialistes ne sont d'abord que les audacieuses héritières de l'économie politique orthodoxe.

Dans la manière dont Proudhon exploite son legs on reconnaîtra, à côté de l'influence de Smith, celle d'un autre maître, que Proudhon avoue moins volontiers, mais dont les inventions n'en sont pas moins toujours présentes à sa pensée : son compatriote Fourier. Autant Marx reste à son corps défendant imprégné de hégélianisme, autant, à son corps défendant, Proudhon reste imprégné de fouriérisme. Le vocabulaire du *Nouveau monde* industriel — gérances, pivots, foyers etc., — surnagera jusque dans ses derniers ouvrages. Mais surtout, pendant longtemps, la notion de *série* demeurera son obsession et comme sa suprême espérance. C'est sur elle qu'il compte, dans la *Création de l'ordre*, pour renouveler la logique et ordonner le chaos des sciences. Il ne manquera pas de la rapprocher de la notion qu'il emprunte à la science économique. Qui dit série, dit entre autres choses, en même temps que spécification des groupements, coordination des unités. Or des groupements spécifiés d'unités coordonnées ne sont-ils pas précisément les fruits naturels de la division du travail ? C'est pourquoi sans doute Proudhon écrira[20] de la division du travail qu'elle est la série elle-même se manifestant aux yeux, « s'incarnant dans la société ». Et ainsi, par deux côtés à la fois, la notion de série s'adapte à celle de travail : du côté de la nature et du côté de la société. On peut définir le travail humain comme un effort pour superposer ou pour substituer, dans les corps, des séries artificielles aux séries naturelles[21] : il change les rapports des éléments ; il modèle ainsi des espèces inédites. Mais pour accomplir cette transformation du monde, encore faut-il que les hommes engrènent eux-mêmes leurs activités selon certains rapports. C'est ainsi qu'ils forment des séries sociales qui sont comme les substrats de la force collective.

Notons que si Proudhon généralise de la sorte la remarque des économistes, il n'ira pas jusqu'à prendre à son compte l'affirmation dont beaucoup, parmi les réformateurs socialistes de son temps, se contentaient : « L'association est créatrice ». Les formules de ce genre lui paraissent vagues, et lourdes de mysticisme. Sur ce point, il se sépare nettement de Fourier, comme de Pierre Leroux et de Louis Blanc. Dans l'*Idée Générale de la Révolution au XIXe siècle* il critique avec véhémence le principe sociétaire[22]. C'est qu'il y voit, en même temps qu'une synthèse d'idées confuses, une menace pour la liberté individuelle. « L'association, présentée comme institution universelle, principe, moyen et but de la révolution, me paraît cacher une arrière-pensée d'exploitation et de despotisme ». En fait, l'association n'a, par elle-même, aucune vertu organique ou productrice : bien fou qui, pour laisser le champ libre à cette puissance problématique et suspecte, rabattrait l'initiative des individus. Mais considérez seulement avec attention le mécanisme de la division du travail. Les collaborateurs ici restent autonomes et

[19] *Justice*, 7e étude, p. 154, dans une note qui est une réponse à Renouvier.
[20] *Cr. de l'ordre*, p. 269.
[21] *Ibid.*, p. 265.
[22] p. 77 et suiv.

chacun d'eux dépense da son côté une énergie entière : on voit pourtant naître de leurs énergies[23] concentrées, le surplus de puissance dont il leur appartient de se partager également le bénéfice. A quoi bon chercher plus loin le secret des effets de collectivité ? Fort de cette analyse d'économiste, Proudhon raille les efforts des sociocrates pour expliquer le rendement supérieur que fournit le travail lorsqu'il est organisé dans l'association. Ils invoquent la concurrence émulative, l'excitation mutuelle, la joie qui naît du groupement par affinités naturelles, etc. De ces explications psycho-sociologiques, Marx peut-être retiendra ou retrouvera quelque chose : Proudhon n'en veut rien garder. Les forces qu'on montre ici à l'œuvre ne sont pas, à ses yeux, des forces industrielles. Toutes ces théories de rêveurs ne sont rien que l'expression « mystique et apocalyptique » des faits découverts dans la pratique industrielle[24]. Relisez Adam Smith : vous aurez la clef de vos énigmes. Vous serez, du coup, ramenés du mysticisme au positivisme.

Mais s'il est vrai que Proudhon veut qu'on s'en tienne pour expliquer la genèse de cette force collective, aux analyses inaugurées par les économistes, il étendra du moins, bien au-delà du cercle de l'économie politique proprement dite, le champ d'application de cette force. Ce n'est pas seulement dans un atelier, mais dans une armée, ou dans un orchestre, ou dans une académie qu'il voit se constituer une « puissance synthétique spéciale au groupe, supérieure en qualité et en énergie à la somme des forces élémentaires qui la composent ». Ailleurs il observe que ce qu'il dit de la division du travail en industrie peut être répété de la division des pouvoirs en politique. Ce n'est donc pas seulement par des effets appréciables aux sens que la force signalée par G. Garnier se manifeste. Elle est capable de produire autre chose qu'un surplus de valeurs monnayables. Le monde intellectuel aussi bien que le monde matériel subit sa loi. Dans le royaume des impondérables mêmes elle reste reine.

A élargir ainsi la théorie de la division du travail, Proudhon devait naturellement rencontrer, on le pressent, des « lieux communs » que de nos jours la philosophie de la solidarité a remis en honneur.

De Proudhon on peut redire ce qu'on a dit de Bastiat[25]. Tout soucieux qu'il soit de l'individualité il est, à un certain point de vue, solidariste avant la lettre. « Pas un homme qui ne vive du produit de plusieurs milliers d'industriels différents, pas un travailleur qui ne reçoive de la société tout entière sa consommation[26]... Toutes les industries se réunissent par des rapports mutuels en un faisceau unique ; toutes les productions se servent réciproquement de fin et de moyen. Or, ce fait incontestable et incontesté de la participation générale à chaque espèce de produit, a pour résultats de rendre communes toutes les productions particulières : de telle sorte que chaque produit, sortant des mains du producteur, se trouve d'avance frappé d'hypothèque par la société. » Ailleurs[27] : « Tous, tant que nous sommes, nous travaillons pour autant de maîtres que nous comptons de collaborateurs ; nous avons autant de créanciers que d'associés ». Mais notons que Proudhon ne se borne pas à rappeler ainsi l'interdépendance des individus. Ce qui distingue ici son argumentation solidariste de celle d'un Bastiat, par exemple, c'est précisément

[23] *Idee generale de la Revolution*, p. 98;
[24] *Justice*, 4e étude, p. 112.
[25] V. la conférence de M. Ch. Gide : *La Morale de Bastiat, dans les Études sur la philosophie morale au XIXe siècle.*
[26] *Qu'est-ce que la Propriété ?* p. 157.
[27] *Avertissement aux Propriétaires*, p. 46.

l'idée que là où un faisceau se forme, une force nouvelle se dégage. Les hommes ne sont pas seulement débiteurs les uns envers les autres ; ils sont les uns et les autres bénéficiaires et par suite redevanciers d'une sorte de masse commune constituée par l'association même de leurs activités. De ce point de vue, la démonstration de la solidarité apparaît comme un corollaire de la théorie de la force collective[28].

Démonstration valable, disions-nous, dans l'ordre intellectuel aussi bien que dans l'ordre matériel. Et c'est pourquoi, dans le monde des idées comme dans celui des choses, il sera permis de présenter l'individu, même génial, comme un débiteur. « Le plus beau génie est, par les lois de son existence et de son développement, le plus dépendant de la société qui le crée : qui oserait faire un dieu de cet enfant sublime [29]? » Sur cette conclusion Proudhon insistera avec un malin plaisir : il y trouvera un argument topique, lui, le « pauvre industriel » qui fait irruption dans la littérature, contre l'orgueil des professionnels de la plume, ces « intellectuels » comme on dirait aujourd'hui, qui ne craignent pas de réclamer des salaires de faveur, et la propriété indéfiniment continuée de leurs œuvres. Dès 1841, dans la lettre à Blanqui [30], il loue M. Wolowski de s'être prononcé avec force, dans son cours du *Conservataire des Arts et Métiers*, contre la propriété perpétuelle et absolue des œuvres de génie au profit des héritiers des auteurs. La valeur échangeable d'un livre vient plus encore du' fait social que du talent que ce livre suppose. « La société a un droit de production collective sur toute création de l'esprit ». Lorsqu'il démontre ces formules, remarque Proudhon, M. Wolowski ne fait que généraliser ce principe de force collective que j'ai établi dans mon premier mémoire. Plus tard, lorsqu'il s'attaquera lui-même aux *Majorats littéraires*, Proudhon se chargera de dérouler toutes les conséquences de ces constatations.

« C'est un fait [31], que lorsque l'heure d'une idée est venue, elle éclot en même temps partout, comme une semaille, en sorte que le mérite de la découverte, comparé à l'immensité de la production humanitaire, se réduit à presque rien. Voilà un champ de blé : pourrez-vous me dire l'épi qui est sorti le premier de terre et prétendez-vous que les autres qui sont venus à la suite ne doivent leur naissance qu'à son initiative? Tel est à peu près le rôle de ces créateurs, dont on voudrait faire le genre humain redevancier ».

Garantir à leurs héritiers la propriété de leurs œuvres, ce ne serait pas seulement déclarer vénales des choses qui par nature ne le sont pas, ce serait faire abandon d'un domaine public sur lequel la société a des droits éminents ; ce serait « violer la loi de collectivité ».

Ainsi par la vertu de la force collective des trésors s'accumulent, tant intellectuels que matériels, où puisent les individus qui passent. Mais est-ce assez dire ? La force collective n'accumule pas seulement des choses ; elle constitue des êtres, vivant d'une vie propre. II n'y a pas seulement chez Proudhon un solidarisme, mais bien un réalisme social.

[28] *Cr. de l'ordre*, p. 286.
[29] *Lettre à M. Blanqui*, p. 171.
[30] P. 120.
[31] *Majorats*, p. 94-95.

Les expressions en abondent, quel que soit le livre qu'on interroge, à quelque époque du développement intellectuel qu'il appartienne. Dans les *Contradictions économiques*[32] : « Aux yeux de quiconque a réfléchi sur les lois du travail et de l'échange, la réalité, j'ai presque dit la personnalité de l'homme collectif est presque aussi certaine que la réalité et la personnalité de l'homme individu ». Dans les articles de la *Voix du peuple*, à ceux qui semblent considérer l'être collectif comme un simple être de raison : « La société est une personne, entendez-vous? comme l'humanité tout entière est une personne »[33]. Dans l'*Idée générale de la révolution au XIXe siècle*[34] : « Il ne peut être question de toucher à la société elle-même, que nous devons considérer comme un être supérieur doué d'une vie propre ». Dans la *Justice* : « C'est ainsi que s'est formée l'hypothèse (que Proudhon va s'efforcer de démontrer pour sa part) d'un être social, réel, positif et vrai. » Dans la *Pornocratie*[35] : « Les collectivités ne sont pas de pures fictions de notre entendement ; ce sont des réalités aussi réelles que les individus, monades ou molécules qui les constituent ».

Ces formules, rencontrées sous la plume du « père de l'anarchie », doivent-elles nous étonner? L'étonnement s'atténuera, vite, en tous cas, si nous rappelons à quelle théorie de l'être et de la connaissance s'est arrêté leur auteur. Ce n'est point parce qu'il cesse d'être relativiste ; c'est au contraire parce qu'il est relativiste jusqu'au bout que Proudhon peut se permettre de réaliser ainsi la société. Parce qu'il affirme que la raison ne saisit en tout et pour tout que des rapports, il lui est loisible de prêter à la collectivité autant d'existence qu'à l'individualité.

Déjà dans la *Création de l'ordre*, en expliquant le rôle réservé à cette sorte de critique des sciences qu'il appelle métaphysique, il laisse entrevoir les conséquences de ce principe que l'ordre seul, dans la nature, nous est accessible : nous y pouvons percevoir des lois ou des rapports, jamais des substances ou des causes. Mais c'est surtout en 1851 — lorsque pour répondre à M. Romain-Cornut il jette un regard en arrière sur l'ensemble de ses œuvres, et le mouvement de sa pensée — qu'il fait passer ce principe au premier plan. En face de l'*absolu* qu'il nie en tout et partout, son originalité est, déclare-t-il, d'affirmer en tout et partout le *progrès*. Mais cette affirmation en implique une autre. Ce que Proudhon poursuit dans la notion de l'absolu, ce n'est pas seulement la notion de l'immobilité, mais celle de la simplicité, dont on voudrait faire la réalité suprême. Or la recherche des éléments simples est de toutes la plus décevante. Ils nous fuient au fur et à mesure que nous croyons nous en rapprocher[36] davantage. Au vrai nous ne saisissons jamais d'être simple : *tout ce qui existe est groupe*. Toute vérité est un rapport. Tout être est un groupe. La notion du groupe prend ici le pas, semble-t-il, dans l'esprit de Proudhon, sur la notion même de série, ou du moins, à ses yeux la série se définit de plus en plus par le groupement. Il insiste sur le caractère forcément synthétique de l'être[37]. A l'ontologie traditionnelle, c'est une philosophie proprement sociologique qu'il oppose.

Aussi l'espèce de retournement d'argumentation par lequel ont souvent répondu ceux qu'on incriminait de réalisme social, peut-il être déjà utilisé par Proudhon. La société n'existe pas en

[32] I, p. 92.
[33] *Mélanges*, III, p. 12.
[34] P. 75.
[35] P. 117.
[36] *Philosophie du Progrès*, p. 36.
[37] *Philosophie du Progrès*, p. 36, cf. *Justice*, 12e étude, p. 102.

soi et à part, dites vous, comme existe un individu ? Mais faites attention que l'individu lui-même est déjà une multiplicité, une colonie, une société. Pourquoi la réalité que vous accordez à ce composé primaire, la refuseriez-vous à l'autre, composé secondaire[38]? Il faut ajouter que Proudhon a très nettement aperçu comment cette conception sociologique du monde peut servir à sauvegarder l'originalité des êtres, en empêchant qu'on « réduise » tout uniment le supérieur à l'inférieur. Souvenons-nous qu'il y a plus dans le groupe que la somme des éléments ; dès lors les explosions de nouveautés dont l'Univers donne le spectacle ne nous paraîtront plus déconcertantes. Si en particulier l'homme est capable d'initiatives déviatrices c'est précisément parce qu'il est le composé des composés. En lui toutes les puissances de la nature se rassemblent, mais de leur rassemblement même une puissance supérieure surgit, par où il devient « sur nature ». « C'est cette force de collectivité que l'homme désigne quand il parle de son âme ». « C'est à l'aide de ces notions de force collective, de groupe, de série que je m'élève à l'intelligence et à la certitude de mon *libre arbitre* [39] ».

Quel usage Proudhon va faire de cette philosophie pour la solution des problèmes sociaux – économiques ou politiques — qu'il rencontre sur son chemin, on l'aperçoit dès la *Philosophie de la misère*. S'il y prétend résoudre par une économie vraiment *sociale* les antinomies où se heurte l'économie politique, c'est précisément en s'appuyant sur la théorie de l'être collectif, unité organique et synthétique[40].

Représentez-vous la société comme un immense Prométhée dominant peu à peu la nature, tour à tour laboureur, vigneron, boulanger, tisserand, organisant son travail en fonction de ses besoins, décuplant ses besoins en proportion de son travail. L'hypothèse vous permettra de comprendre enfin la nature de la richesse générale, où se fusionnent, pour s'y proportionner, toutes les valeurs produites par les industries privées[41]. Tant que vous restez placés au point de vue, familier à l'économie classique, des individus qui cherchent à gagner les uns sur les autres, vous voyez s'opposer la valeur d'utilité et la valeur d'échange. Chacun s'efforçant de multiplier les valeurs à son profit, tous concourent à les avilir. C'est le monde des fluctuations perpétuelles en même temps que des contradictions essentielles. Placez-vous au contraire au point de vue de l'ensemble : valeur utile et valeur d'échange s'absorbent l'une l'autre et disparaissent, « laissant à leur place un composé, doué, mais à un degré supérieur, de toutes leurs propriétés positives. » La valeur est enfin *constituée*. Il apparaît que production et consommation sont harmoniques et que la société n'a qu'un intérêt : multiplier les produits qui pourront en effet, comme le veut Say, s'échanger contre les produits, « proportionner les valeurs » de telle sorte que tout travail laisse en effet au travailleur un excédent, et que tout travailleur puisse du moins racheter la valeur de son produit[42].

Mais pour que cet idéal se réalise, encore faut-il que les valeurs soient effectivement mesurées par le travail. Encore faut-il qu'on ne voie plus ni les propriétaires oisifs prélever, comme une sorte de péage, un tribut disproportionné sur la circulation, ni les producteurs condamnés à un salaire de famine. Où le pouvoir d'achat et par suite de consommation de ceux-ci se réduit à la

[38] *Justice*, IV, p. 112.
[39] *Ibid.*, VII, p. 99, 102, XII, p. 102.
[40] *Contrad. écon.*, I, p. 82, 92.
[41] *Contrad. écon.*, p. 75.
[42] *Ibid.*, p. 84.

portion congrue le système tout entier de la production est menacé. C'est dire que l'harmonie suppose l'équité. La théorie de la proportionnalité des valeurs, elle-même déduite de la théorie de l'être social, conduit à la théorie de l'égalité[43].

Que les raisonnements de Proudhon ici atteignent à la clarté parfaite, il est permis d'en douter. Ce qui du moins commence à apparaître clairement c'est la double tendance qui constitue l'originalité de son entreprise : réaliste et égalitaire à la fois, il présente les phénomènes de la production, de la consommation, de la circulation comme les manifestations de l'activité d'un être unique ; il va jusqu'à personnifier la société, mais à seule fin d'instituer plus sûrement l'équité des échanges entre les individus.

Les mêmes tendances percent dans l'explication qu'il propose de la genèse et de la nature du pouvoir social. Proudhon lui aussi, tout comme un de Maistre ou un de Bonald, proteste contre les philosophes qui ne voient dans l'État qu'un être artificiel, produit d'une convention entre individus. Le mysticisme religieux était ici plus près de la vérité. Il entretenait du moins, chez les peuples, ce sentiment qu'un État n'est pas une chose qu'on fabrique[44]. Au vrai le pouvoir social ne sort pas d'une délibération des individus : il naît du rapprochement des groupes. Familles ou entreprises, lorsque les associations élémentaires, différentes de nature et d'objet, formées chacune pour l'exercice d'une fonction spéciale et la création d'un produit particulier entrent en relations, les forces collectives qui se dégagent de ces associations se concentrent en quelque sorte en un pouvoir nouveau, qui préside à leur vie commune. La qualité du pouvoir en question varie, son autorité s'élève ou s'abaisse selon le nombre et la différence de ces « groupes formateurs ». Preuve qu'il n'est pas autre chose en effet que leur commune émanation.

Mais s'il en est ainsi il est trop clair que le bénéfice du pouvoir social, comme généralement de toute force collective, doit revenir à tous ceux qui ont concouru à la former, au prorata de leur contribution. Or est-ce là le spectacle que nous donne l'histoire? Trop souvent on voit « aliéner » la force ainsi constituée[45], au profit d'une dynastie, d'une race, d'une caste. Trop souvent la religion seconde au lieu de les contrarier ces abus de pouvoir. Elle couvre de son manteau d'illusion ces sortes d'escamotages. Mais du moment où la genèse de l'État est dévoilée, détournements et accaparements deviennent « impossibles ». Ici encore la théorie bien comprise de la réalité collective remet l'humanité sur le chemin de la justice.

Si telles sont ses tendances, on devine en quel sens le réalisme social de Proudhon va se rapprocher, en quel sens il va s'éloigner de ce qu'on a appelé l'organicisme. Proudhon aussi emploie les métaphores biologiques à diverses reprises. Il les fait servir à divers usages. D'abord à la critique des solutions esquissées par ses devanciers. Il déclare ces solutions utopiques parce que trop mécanistes. « Erreur déplorable, dit-il en parlant d'une théorie phalanstérienne, mais naturelle dans un système où l'on conçoit la société plutôt comme une machine que comme un être vivant. La société ne se réforme qu'en croissant et se développant toujours, et ce fait, le plus

[43] P. 82, 100. Au tome II, p. 330, Proudhon écrit : « La division du travail agit sur l'être collectif comme les industries malfaisantes sur ceux qui les exercent : en lui procurant l'abondance elle l'empoisonne, et après l'avoir convié à la vie, le replonge dans la mort ». L'exemple montre clairement l'effort de Proudhon pour se placer au point de vue des intérêts de l'être collectif. Lorsqu'il s'agit de ceux de l'être individuel, c'est sur d'autres points que Proudhon fait porter sa critique de la division du travail.

[44] *Justice*, IV, p. 112, 117.

[45] *Ibid.*, p. 119, 122.

éclatant de l'histoire, est la condamnation de toutes les hypothèses qui procèdent par éversion des formes et substitution de système[46]. » Ne touchons pas à ce qui vit : Proudhon à son tour, du moins à un certain moment aurait donc contresigné cette formule ? L'idée de la croissance spontanée propre aux sociétés lui sert en tout cas à opposer aux systèmes en l'air une philosophie continuiste de l'histoire. Mais c'est plutôt encore une vue pluraliste des choses qu'il se plait à nous suggérer par la comparaison des sociétés avec les organismes. Proudhon ne devrait-il pas être rangé, aux côtés de Louis Ménard, parmi les « polythéistes » ? Du moins aurait-il de plus en plus le culte des forces multiples, irréductibles les unes aux autres, dont l'indépendance relative lui paraît la condition même de la vie.

Les réformateurs simplistes lui font l'effet de médecins qui diraient : « Avec ces éléments si divers, os, muscles, tendons, nerfs, viscères, sang artériel et veineux, suc gastrique, pancréatique, chyle, humeur, lacrymales, synoviales, gaz, liquides et solides, le corps est ingouvernable. Réduisons-le à une matière unique, solide, résistante : les os par exemple. L'hygiène et la thérapeutique deviendront jeu d'enfants ». Mais la société pas plus que le corps humain ne se laisse ossifier. Dans sa complication toujours en mouvement il se découvre « une pensée, une vie intime collective qui évolue en dehors des lois de la géométrie et de la mécanique, qu'il répugne d'assimiler au mouvement rapide, uniforme, infaillible d'une cristallisation, dont la logique ordinaire, syllogistique, fataliste, unitaire est incapable de rendre compte, mais qui s'explique merveilleusement à l'aide d'une philosophie plus large, admettant dans un système la pluralité des principes, la lutte des éléments, l'opposition des contraires et la synthèse de tous les indéfinissables et absolus[47] ».

Mais s'il sait utiliser — pour attirer notre attention tant sur la spontanéité des mouvements que sur la multiplicité des éléments sociaux — les analogies organiques, Proudhon n'est pas sans en pressentir les dangers. Il semble en particulier deviner ce qu'elles pourraient fournir d'arguments contre la volonté de justice égalitaire qui est le fond de son âme. Combien de fois depuis Hegel ne devait-on pas répéter que les sociétés, par cela même qu'elles sont des organismes, exigent une stricte hiérarchie, et non pas seulement rattachement aux traditionnelles répartitions des fonctions, mais le respect des privilèges en même temps que des prérogatives des classes dirigeantes ! Proudhon s'efforce de ruiner par avance ces apologies lorsqu'il rappelle qu' « en tant qu'organisme la société, l'être moral par excellence, diffère essentiellement des êtres vivants, en qui la subordination des organes est la loi même de l'existence [48]». Elle répugne « à toute idée de hiérarchie ». Bien plutôt qu'une subordination d'organes le système social comporte la pondération des forces, des services et des produits. Il apparaît ainsi comme une équation générale, une balance. La balance devait, dans l'imagination de Proudhon, prendre décidément le pas sur l'organisme. Quand il veut spécifier sa conception, toujours égalitaire par ses tendances, c'est au vocabulaire des sciences physico-mathématiques qu'il a recours, plus souvent qu'à celui des sciences biologiques.

[46] *Avertissement aux propriétaires*, p. 62.
[47] *Théorie de la Propriété*, p. 213, 229.
[48] *Justice*, VII, p. 127.

Celui-ci ne devient-il pas d'ailleurs, au fur et à mesure que l'histoire se déroule et que la conscience gagne du terrain, de moins en moins adéquat à la réalité? [49] Lorsque les gouvernements deviennent démocratiques, il apparaît de plus en plus chimérique de tirer la morale d'une physiologie ; vainement dès lors comparera-t-on l'État à tous les animaux connus, « Ici [50] la physiologie n'est plus rien : l'État apparaît comme le produit, non plus de la nature organique, de la chair, mais de la nature intelligible, qui est esprit ».

Au vrai, les tendances naturalistes ne réussissent pas à dominer dans la philosophie de Proudhon. Plus d'une fois, pour réagir sans doute contre le spiritualisme de ces philosophes universitaires dont il avait pu entendre les cours, il montre la velléité d'effacer les distinctions entre les formes de l'être. Il s'efforce de resouder l'humanité à l'animalité et renvoie les sociétés à l'école de la vie. Il paraît croire, à de certains moments, que la nature méthodiquement consultée prêterait une autorité supérieure aux rêves égalitaires qui le hantent : du moins lui fournirait-elle autant d'analogies justificatives qu'aux partisans des doctrines aristocratiques[51]. Mais, sans perdre l'espoir de démontrer que le système des lois de la justice est au fond la même chose que le système des lois du monde[52], il se rend compte que les sociétés ne saisiront jamais plus directement ces lois qu'en se repliant sur elles-mêmes, et en analysant le contenu de cette conscience qui constitue l'une de leurs originalités. Elles sont des « collectivités spirituelles [53] ». Et c'est parce que l'esprit s'y donne carrière que le *règne social* doit être superposé aux autres.

La principale caractéristique de ce règne est à vrai dire, aux yeux de Proudhon, d'être un « règne industriel ». On sait le grand rôle que l'auteur de la *Justice* fait jouer à la technologie. Dès la *Création de l'ordre* il commente de toutes manières la pensée de Franklin : « L'homme est l'animal faiseur d'outils »[54]. Il écrit que le travail est la forme plastique de la société, l'idée-type qui détermine les diverses phases de sa croissance ; que le « progrès de la Société se mesure sur le développement de l'industrie et la perfection des instruments ». En quoi, on l'ajustement remarqué [55], il apparaît comme l'un des précurseurs du matérialisme historique. Celui-ci n'est-il pas d'abord, comme l'indique Marx lui-même, une philosophie de la technologie, un essai pour tout expliquer, dans le développement des sociétés, par le perfectionnement des moyens de production ? Mais tandis que de cette théorie Marx tire cette conclusion que les idées ne sont qu'ombres et reflets sans importance, véritables épiphénomènes, Proudhon continue de placer les idées au centre de la société, et de montrer l'esprit collectif à l'œuvre dans l'histoire. Établir les lois de développement de cet esprit, relever ses progrès, dégager ses tendances, formuler ses volontés, c'est précisément la tâche primordiale qu'il eût assignée à ce que nous appelons la sociologie. Et c'est pourquoi, après avoir rappelé comment il se représente et la force collective et l'être collectif, il importe que nous insistions sur la manière dont il conçoit la raison collective.

---

[49] *Du Principe fédératif*, p. 267.
[50] *Ibid.*, p. 15.
[51] *Cr. de l'ordre*, p. 193.
[52] *Justice*, XII, p. 105.
[53] *Ibid*, VIII, p. 140.
[54] p. 242 et suiv.
[55] E. Droz, *P.-J. Proudhon*, p. 88.

Dès ses premières œuvres sans doute, cette notion est présente à l'esprit de Proudhon. Ne définit-il pas, dans l'*Avertissement aux propriétaires*[56] la société comme un esprit collectif inconscient qui suit, avec une admirable certitude, des lois que l'œil du savant a de la peine à discerner? Mais au fur et à mesure que s'élargit son expérience il accorde plus d'attention à cette raison impersonnelle qui vit dans la société humaine. Il lui reconnaît de plus en plus d'autorité ; il ira jusqu'à opposer ses oracles aux conclusions problématiques de la raison personnelle. Dans la *Justice* déjà il indique pourquoi la raison collective a des idées synthétiques très différentes, souvent inverses, de celles du moi individuel. Mais c'est dans l'un de ses derniers écrits, la *Théorie de la Propriété*, qu'il tire le plus d'effet[57] de cette antithèse. On sait qu'il s'efforce de justifier ici, pour le dresser comme une barrière infranchissable aux empiétements de l'État, non plus seulement le droit à la *possession* que son premier mémoire même ne contestait pas, mais le droit à la *propriété* absolue, le *jus utendi et ab utendi* selon l'antique formule quiritaire. Droit indéfendable, Proudhon le reconnaît, pour qui ne veut l'apprécier que selon les normes de la raison individuelle. Mais précisément cette méthode, si souvent appliquée qu'elle ait été par les juristes, est l'imprudence même : les maximes de la raison générale qui finissent par s'imposer à la raison particulière sont souvent l'inverse de celles que nous donne celle-ci. Il y a des contraires que le génie social se plaît à unir, « tandis que la raison individualiste ne sait le plus souvent que les mettre en discorde [58] ». Les « inspirations de cette raison immanente qui dirige les collectivités humaines » dépassent naturellement les conceptions du moi. Un pas de plus, Proudhon nous ramènerait à Joseph de Maîstre. Ne semble-t-il pas penser que plus une institution paraît incompréhensible ou inadmissible à la raison individuelle, — c'est précisément le cas de la propriété quiritaire – plus il y a de chances pour que, conforme aux exigences d'une raison supérieure, elle soit par là même « providentielle» ?

On voit clairement du moins comment cette antithèse justifie la méthode que préconise Proudhon, sa défiance à l'égard des constructions *a priori*, sa confiance dans les leçons de l'histoire. Puisque la raison collective n'use pas du même mètre que la raison individuelle, il est clair que celle-ci ne saurait déduire de son fonds les produits de celle-là. Les préceptes de Proudhon font ici pressentir ceux des sociologues qui nous rappellent la nécessité d'étudier les institutions sociales du dehors, comme des choses, dans les faits. La connaissance des lois sociales, par cela même qu'elle correspond à la théorie des idées collectives, ne saurait jamais être, selon lui, qu'une connaissance empirique[59].

Mais inversement, par cela aussi qu'ils traduisent les idées d'une raison collective, la connaissance empirique des faits historiques peut devenir révélatrice d'un ordre éternel. L'humanité dans son ensemble, l'humanité être social, ne saurait ni tromper ni être trompée[60] : elle est infaillible, c'est le premier postulat de la philosophie de l'histoire de Proudhon. Comment, s'il en était autrement, pourrait-il y avoir une vérité? La raison collective n'est autre que la raison

[56] P. 37, 71.
[57] VIII, p. 118.
[58] *Th. de la Propriété*, p. 207, 99, 77.
[59] *Contrad.,éc.*, I, p. 5.
[60] *Ibid.*, p. 21.

absolue se manifestant dans l'histoire[61]. De ce point de vue la société et Dieu tendent à se confondre, la pensée de l'une ne fait que prendre conscience des volontés de l'autre [62].

Qu'on ne se hâte pas toutefois d'identifier en tout et pour tout ces deux termes. Entre la société et Dieu la manière dont s'accomplit la révélation des vérités éternelles nous oblige à maintenir une distance infinie. Il existe un système d'idées, supérieures au temps, par lesquelles sont définies les conditions de l'équilibre social[63]. C'est surtout dans la première période de sa vie que Proudhon manifeste cette conviction, mais jusqu'au bout, nous semble-t-il, elle reste présente à sa pensée, elle rend compte de son attitude intellectuelle. Et c'est pourquoi il est permis de soutenir que Proudhon n'échappe pas, lui non plus, au platonisme. C'est même son platonisme qui explique la couleur particulière de son anarchisme. S'il s'élève avec tant de force contre l'arbitraire gouvernemental, c'est qu'il croit possible une organisation « scientifique » de l'humanité : « scientifique », c'est-à-dire conforme à ce plan de la cité juste dont il ne cesse de rêver [64]. Et comme ce plan lui-même ne se découvre qu'à la raison collective on aboutit à ce paradoxe, que par sa confiance dans les découvertes de la raison collective se justifie d'abord l'anarchisme de Proudhon. Mais ces découvertes elles-mêmes ne s'opèrent que peu à peu, après une longue série d'efforts, de tâtonnements, d'espérances de toutes sortes — véritable chemin de croix de l'humanité. A force de chutes elle s'élève à la vérité. Elle n'atteint à l'équilibre qu'après des siècles d'oscillations. Révélation par la douleur, par la guerre, par le mal, qui précisément va fournir à Proudhon de quoi retourner l'humanité contre Dieu. Ces vérités éternelles dont son intelligence est comme le lien, pourquoi Dieu ne les a-t-il pas livrées aux hommes ? Pourquoi les laisse-t-il épeler si péniblement les tables de la justice ? Il aurait pu leur accorder l'intelligence synthétique qui aperçoit d'une intuition les conditions de l'équilibre. Il les force à une lente dialectique qui progresse par antinomies successivement résolues. C'est pourquoi entre Dieu et l'humanité l'antithèse subsiste. C'est pourquoi l'humanité a le droit ou plutôt le devoir de considérer Dieu comme intime ennemi. C'est pourquoi il faut être non pas athée mais antithéiste [65].

Ainsi s'explique le parti original que Proudhon va prendre sur cette question, des rapports de la société avec la divinité. Il commence par faire route commune avec ce qu'il appelle l'humanisme, d'un terme qui s'applique dans sa pensée, à ce qu'il semble, aussi bien à la doctrine de Feuerbach qu'à celle d'Auguste Comte. — Mais à partir d'un certain point il s'en sépare nettement.

L'auteur des *Contradictions économiques* accorderait sans doute, lui aussi que « l'humanité dans son ensemble est la réalité poursuivie par le génie social sous le nom mystique de Dieu ». Il dénonce comme Feuerbach les « projections » par lesquelles l'homme porte à l'absolu, dans la divinité, les qualités qui lui tiennent au cœur. Il ne manque pas d'ajouter que l'idée de Dieu est

[61] *Ibid.*, p. 327.
[62] Des ses premiers mémoires, Proudhon formule nettement ce dogmatisme. Cf. *Lettre à Blanqui*, p. 146 : « Tandis que le spectateur à courte vue se prend à désespérer de l'humanité, et se jette éperdu et blasphémant ce qu'il ignore dans le scepticisme et le fatalisme, le véritable observateur, certain de l'esprit qui gouverne le monde, cherche à comprendre et à deviner la Providence »
[63] *Contradictions écon.,* II, p. 398 : « Toute la science humaine consiste à retrouver dans cette confusion le système abstrait de la pensée éternelle ». Cf. I, p. 370 : « La raison progressive résultant de la projection des idées éternelles sur le plan mobile et incliné du temps… »
[64] *Qu'est-ce que la Propriété?,* p. 302, *Idée générale de la révolution*, p. 103, *Mélanges*, III, p. 75.
[65] *Contradictions économiques*, I, p. 360 et suiv.

avant tout sociale. « Elle est bien plus un acte de foi de la pensée collective qu'une conception individuelle ». C'est à partir du moi collectif, pris pour pôle supérieur de la création, que l'homme *étend* l'idée de personnalité créatrice [66]. Les sociétés adorent, dans leurs dieux, des émanations de leur propre spontanéité. De ce point de vue la théocratie apparaîtra comme « une symbolique de la force sociale[67] ». Et Proudhon aboutira à cette formule qui pourrait servir de devise à plus d'un travail contemporain : « Ce que le théologien poursuit à son insu dans le dogme qu'il enseigne, ce ne sont pas les mystères de l'infini, ce sont les lois de notre spontanéité collective et individuelle[68] ». Mais ces explications sont-elles des raisons suffisantes ou de nier Dieu ou de diviniser la société ? Proudhon ne le pense pas. Et c'est ici qu'il prend ses réserves vis-à-vis de cet humanisme où il voit, en même temps que la dernière forme de l'athéisme, une tentative pour lancer une religion nouvelle. Que notre conception de Dieu soit anthropomorphique, ou plus exactement sociomorphique, cela ne saurait prouver directement que Dieu n'existe pas. On peut au contraire continuer d'avoir besoin, à divers points de vue, de l'hypothèse de Dieu. Une chose en attendant est sûre, c'est que par le seul fait d'élever à l'infini les attributs de l'homme pour définir Dieu, on creuse entre Dieu et l'homme un fossé infranchissable. Les attributs humains élevés à l'infini ne conviennent plus à l'homme. L'imperfection est de son essence. Et c'est pourquoi la lutte perpétuelle est son lot. Qu'on n'érige donc pas l'humanité en Dieu, ce serait calomnier l'un et l'autre. Les deux termes ne se comprennent que par leur antithèse [69].

Et sans doute on pourrait essayer d'expliquer par les caractères de la réalité sociale, qui domine l'individu, cette antithèse même. Proudhon pressent ce genre d'explications : « Dira-t-on que l'opposition entre l'homme et l'être divin est illusoire, et qu'elle provient de l'opposition qui existe entre l'homme individuel et l'essence de l'humanité tout entière? » Mais il faudrait alors accorder que l'humanité en tant qu'être collectif ne connaît pas ces tâtonnements qui par définition sont épargnés à l'être divin. Or c'est précisément ce que nie Proudhon. La raison collective tend vers l'équilibre éternel, mais elle y tend humainement, elle le découvre progressivement, d'un lent progrès qui est la nécessaire préface de l'ordre. Et c'est pourquoi, finalement, elle ne se laisse pas identifier à l'intelligence divine.

Mais du moins cette raison collective est-elle vraiment une raison, c'est-à-dire suppose-t-elle une conscience? Jusqu'ici nous ne voyons guère cette conscience à l'œuvre. Le philosophe examine les faits et gestes de l'humanité, il compare les « manifestations de la spontanéité collective » ; il suit la série des institutions dont les ruines mêmes composent les gradins de l'ordre. Ainsi devient-il capable d'induire les principes qui dirigent le mouvement général. Mais c'est seulement dans son intelligence personnelle que ces principes deviennent conscients. Faut-il donc accorder que toujours et partout leur action s'exerce sur les sociétés, comme nuitamment, sans que celles-ci s'en rendent compte? L'humanité, dit quelque part Proudhon, est pareille au cordier qui atteint à reculons le terme de sa marche. Ne se retournera-t-il jamais? Ne vient-il pas

[66] *Contrad., écon.*, I, p. 2, 5.
[67] *Justice*, IV, p. 133.
[68] *Confessions d'un révolutionnaire*, p. 3.
[69] *Contrad. écon.*, I, p. 369.

un moment ou la société, cessant d'être « inconsciencieuse », se crée des organes de réflexion auxquels, pour saisir sa pensée enfin repliée sur soi, nous pourrions avoir recours?

La première réponse qui vient à l'esprit est que ces organes existent dès longtemps ; ce sont les États. L'action même qu'ils veulent exercer les oblige à prendre conscience des principes qui président au mouvement spontané des sociétés. Dans l'État, par l'État la société devient consciente, et en ce sens l'État est vraiment le trône de Dieu. C'était la solution de Hegel, c'était aussi *mutatis mutandis*, la solution de Louis Blanc. Mais ce ne pouvait être à aucun degré la solution de Proudhon.

L'horreur de l'étatisme, sous toutes ses formes, est l'un des sentiments les plus puissants chez lui. Vainement lui assure-t-on que, par l'heureux coup de bascule de la démocratie, l'humanité va passer enfin de la politique de l'État-maître à celle de l'État-serviteur. Les forces gouvernementales s'emploieraient désormais à garantir les droits individuels ? Mais partout où il y a force gouvernementale Proudhon voit une source d'abus inévitables. Démocratique ou monarchique un État implique toujours une délégation de pouvoirs, il rend toujours, par suite, les détournements possibles. L'État est la « constitution *extérieure* de la puissance sociale » [70]. C'est dire qu'il est organisé pour permettre les « aliénations » de cette même puissance. Trop longtemps l'imagination des peuples l'y a aidé. Cet idéalisme, où Proudhon dénonce l'un des pires ennemis de la morale de la dignité humaine, a comme auréolé les gouvernements. Prestige peut-être utile à un moment de l'histoire, mais bientôt le plus dangereux de tous. Il n'est que temps de détruire à jamais les « mythes politiques » en opérant la « purgation des idées ». Au lieu d'inviter la société à chercher dans l'État son centre de conscience, qu'elle comprenne qu'il n'est lui-même qu'un produit social : non pas foyer, mais fumée.

Au fond, ceux qui continuent à révérer dans l'État le nécessaire centre de conscience de la société, Proudhon les accuse de manquer de foi sociologique. Ils semblent croire, égarés encore par des métaphores biologiques, qu'à tout prix il faut une tête à ce grand corps, et qu'il ne peut penser que par délégation. Il y a impossibilité, suivant cette hypothèse, à ce que la puissance collective, « qui appartient essentiellement à la masse, s'exprime et agisse directement, sans l'intermédiaire d'organes constitués exprès, et pour ainsi dire *ad hoc*. Il semble, disons-nous — et c'est ce qui explique la constitution de l'État dans ses variétés et espèces — que l'être collectif, que la société, n'étant qu'un être de raison, ne peut se rendre sensible autrement que par voie d'incarnation monarchique, d'usurpation autocratique ou de mandat démocratique, conséquemment que toute manifestation propre et personnelle lui soit interdite ». C'est précisément contre ce scepticisme que Proudhon dresse sa théorie. Pour lui s'il est, comme il disait, pyrrhonien en politique, l'envers de son pyrrhonisme est la foi dans les capacités intellectuelles du peuple même. « Nous nions le gouvernement et l'État, parce que nous affirmons, ce à quoi les fondateurs d'État n'ont jamais cru, la personnalité et l'autonomie des masses[71] ». S'il s'élève avec véhémence contre ceux qui, en la voulant diriger, ont fait dévier la révolution de 48, c'est précisément parce qu'ils se sont laissé gagner encore par cette « maladie de l'opinion », qu'Aristote

[70] *Mélanges*, III, p. 11.
[71] *Id., ibid.,* Cf. Louis Blanc, *Questions d'aujourd'hui et de demain*, III, p. 176.

a étudiée sous le nom de politique : elle les a empêchés de communier avec le peuple. Ils n'ont pas cru en lui : ils ne l'ont pas compris ; ils n'ont pas su l'interroger[72].

Que chacun, en ces jours difficiles, se tourne du côté du peuple, que chacun étudie sa pensée souveraine, qui n'est celle d'aucun parti, d'aucune école, et qui pourtant se laisse entrevoir dans toutes les écoles et dans tous les partis : qui saura se définir elle-même et répondre à toutes nos questions, pourvu que nous sachions l'interroger. *Interroger le peuple!* là est le secret de l'avenir! *Interroger le peuple*, c'est toute la science de la société[73] ».

Mais encore pour obtenir une réponse du peuple, comment s'y prendre ? « Le peuple non plus que Dieu n'a des yeux pour voir, des oreilles pour entendre, une bouche pour parler. » Il ne parle que par la bouche des individus. Dès lors quelle ressource nous reste-t-il, sinon d'inviter les individus à exprimer leur opinion par un vote? Nous compterons ces voix. Et nous aurons le droit de supposer que l'opinion qui en relie le plus grand nombre correspond à la pensée collective. C'est la solution imaginée par la démocratie. Mais cette solution aussi n'est qu'un leurre aux yeux de Proudhon. Il se montre aussi sévère pour les croyants du suffrage universel que pour les fidèles de l'État.

Ce n'est pas seulement au système majoritaire qu'il en a, ou au régime représentatif[74]. Certes il lui paraît inique que la moitié plus un des citoyens fasse la loi à l'autre moitié : « La démocratie est l'ostracisme ». Il lui paraît inévitable d'autre part que les représentants abusent du pouvoir qui leur est confié : « La démocratie est une aristocratie déguisée ». Mais inaugurons la législature directe, le gouvernement du peuple par le peuple, les résultats n'en seraient sans doute pas meilleurs. Il suffit que le vote par tête, *viritim*, soit institué pour qu'une pensée collective ne puisse s'exprimer. Le suffrage universel est une hache à diviser le peuple. « Témoignage de la discorde, il ne peut produire que la discorde ». « Comment avez-vous pu croire qu'une pensée à la fois particulière et générale, collective et individuelle, en un mot synthétique, pouvait s'obtenir par la voix d'un scrutin, c'est-à-dire précisément par la formule officielle de la diversité [75] » ?

A lire ces textes on pourrait croire qu'aux yeux de Proudhon, pour que le peuple pense, il faut qu'il reste en quelque sorte dans l'indivision, il faut que les individualités soient comme fondues dans une unité supérieure. Et de fait Proudhon emploie souvent, pour spécifier sa théorie, le langage unitaire de la Révolution. « A Dieu ne plaise que le peuple puisse jamais ni se tromper ni mentir. Je dis le peuple un et indivisible, non la multitude qui n'est que pluralité sans unité [76]. » Au début d'un chapitre des *Contradictions économiques*[77] il décrit avec lyrisme, dans l'espèce de vision qu'il dédie à Lamartine, le quasi-évanouissement de l'individu dans la communion sociale : « De ce commerce intime naissait dans nos cœurs le sentiment délicieux d'une volonté unanime. Dans cette extase d'un instant, dans cette communion absolue qui sans effacer les caractères, les élevait par l'amour jusqu'à l'idéal, nous sentîmes ce que peut, ce que

[72] *Idées révolutionnaires*, p. 182.
[73] *Solution du Problème social*, p. 17.
[74] *Ibid.*, p. 60 sqq.
[75] *Idée générale de la révolution*, p. 153.
[76] *Solution*, p. 7.
[77] II, p. 183.

doit être la société : et le mystère de la vie immortelle nous fut révélé ». Et si l'on remontait à la *Célébration du Dimanche*[78] on y trouverait une apologie en règle de l'espèce de « fusion des intelligences et des cœurs » que rêva Moïse pour sa jeune nation. Il voulait qu'elle fût, non pas une agglomération d'individus, mais une société vraiment fraternelle ». Ne découvre- t-on pas ici les linéaments d'une théorie du *Volksgeist* analogue à celle qui devait servir de soubassement, en Allemagne, au nationalisme juridique et économique ?

On se tromperait cependant du tout au tout à croire que la pensée de Proudhon, en se développant va rejoindre celle d'un Savigny par exemple. Tout au contraire, entre le *Volksgeist* et sa « raison collective » la distance ne fera que s'accroître. Il apparaît d'autant plus nettement, au fur et à mesure que son sentiment se précise, qu'il répugne à toute résorption quelle qu'elle soit de l'individualité. Il refuse de se fier aux puissances obscures des sentiments unanimes. En particulier il n'accorde pas que le dernier mot de la sagesse politique soit de céder aux mouvements spontanés qui naissent de l'espèce de fusion des cœurs accomplie dans l'unité nationale. On sait la résistance qu'opposa Proudhon à ceux qui invoquaient comme le guide assuré de la politique extérieure le principe des nationalités : il refusa avec obstination de déclarer regrettable la dislocation de la Pologne, et désirable la constitution de l'unité italienne. Pour justifier cette attitude qui scandalisa tant de gens, il voulait définir une bonne fois la notion même des nationalités[79]. Il n'eut pas le temps de mener à temps son projet. On voit assez clairement du moins, par les discussions ébauchées ici et là dans ses ouvrages, en quel sens l'entraînaient les tendances de son esprit. Il proteste contre ceux qui voudraient faire de la nationalité une « chose physiologique et géographique » ; il s'efforce de prouver qu'elle est au fond et qu'en fait elle devient de plus en plus « chose juridique et morale ». Bien loin de voir, à la manière d'un de Maistre, des produits antinaturels et par suite non viables dans les constitutions écrites par lesquelles les peuples s'efforcent de définir les conditions de gouvernement, il se réjouit que depuis 1815 l'ère des constitutions soit ouverte[80]. Il y montre un gain du régime de liberté sur le régime d'autorité. Il annonce l'heure où toutes les associations reposeront sur des pactes volontaires.

On a souvent rappelé l'ardeur, la véhémence de ses imprécations contre Rousseau. Mais notons que ce qu'il lui reproche ce n'est nullement l'artificialisme que lui reprochait de Bonald ; ce n'est pas d'avoir imaginé une société naissant d'une convention. C'est de n'avoir légiféré que pour les formes proprement politiques de l'association, et aussi de n'avoir songé qu'à un contrat unique, indéterminé dans ses conditions, irréalisable dans la pratique. Bien loin d'éliminer l'idée du contrat de sa philosophie, Proudhon la retient pour lui accorder la place centrale. Son ambition est de faire descendre cette idée dans la réalité même. Ainsi sera-t-il amené à substituer au contrat unique, qui n'est qu'une abdication de la masse aux mains d'un arbitre, des quantités de contrats vraiment synallagmatiques. C'est par des contrats positifs dûment contresignés par les parties que devraient être réglées les conditions de la coopération [81]. Et c'est sans doute pour que ces contrats multiples puissent devenir la règle que Proudhon est amené à préférer aux organisations unitaires les organisations fédéralistes[82].

[78] p. 128.
[79] *Principe fédératif*, p. 106.
[80] *Ibid.*, p. 267.
[81] *Idée générale de la révolution*, p. 124.
[82] *Principe fédératif*, p. 47.

Si telles sont les tendances de Proudhon on devine qu'il ne saurait en aucun cas demander, pour que la raison publique se fasse entendre, le silence préalable des raisons personnelles. Tout au contraire. Que chacune de celles-ci formule librement son idée, émette nettement ses prétentions. Du choc des idées jaillit la lumière. De l'antagonisme des prétentions se dégagent des règles qui reposent sur les rapports des choses. « L'impersonnalité de la raison publique suppose pour principe la plus grande contradiction, pour organe la plus grande multiplicité possible »[83]. Proudhon retrouve ici l'une des idées qui lui sont le plus chères : l'idée de la *balance*, par laquelle on oppose les forces pour découvrir les conditions de leur équilibre. Chaque moi humain est une ambition insatiable. Il vise à l'absolu. Pour corriger cette « exorbitance », il n'est rien tel que de mettre l'homme en face de l'homme, de balancer le moi par le moi. Dès lors les absolutismes individuels se neutralisent ; il s'opère une sorte de « ventilation des idées ». Des vérités apparaissent qui définissent les rapports justes, et dont le système est comme l'ossature de la raison publique. « Lorsque deux ou plusieurs hommes sont appelés à se prononcer contradictoirement sur une question, soit de l'ordre naturel, soit, et à plus forte raison, de l'ordre humain, il résulte de l'élimination qu'ils sont conduits à faire réciproquement et respectivement de leur subjectivité, c'est-à-dire de l'absolu que le moi affirme et qu'il représente, une manière de voir commune qui ne ressemble plus du tout, ni pour le fond, ni pour la forme à ce qu'aurait été, sans ce débat, leur façon de penser individuelle. Cette manière de voir, dans laquelle il n'entre que des rapports purs, sans mélange d'élément métaphysique ou absolutiste, constitue la raison collective ou raison publique ». Nul besoin donc de la concevoir comme une entité métaphysique à part, un logos antérieur et supérieur : elle est « la résultante de toutes les raisons ou idées particulières dont les inégalités, provenant de la conception de l'absolu et de son affirmation égoïste, se compensent par leur critique réciproque et s'annulent »[84].

Ici encore on pourrait se demander si Proudhon est aussi loin qu'il le croit de Rousseau. Rousseau aussi considère la volonté générale comme autre chose que la somme des volontés particulières. Pour que celle-là se constitue il veut que dans celles-ci « les plus et les moins s'entre-détruisent »[85]. Et il regarde cette neutralisation réciproque comme la garantie de l'égalité. Il reste que plus que Rousseau Proudhon insiste sur la nécessité du débat préalable. La discussion quotidienne est à ses yeux l'indispensable « appariteur » de la justice. « Afin d'assurer la paix, tenir les énergies sociales en lutte perpétuelle »[86], c'est la solution paradoxale où il se complaît : pour que le moi collectif se pose il importe que les moi individuels s'opposent. Il reste surtout que Proudhon refuse énergiquement d'admettre que les individus, ayant un beau jour délibéré pour créer l'État, abdiquent entre ses mains, et s'enorgueillissent d'être désormais les humbles esclaves de leur créature. Nous savons que bien plutôt qu'à l'apothéose c'est à la dissolution de l'État qu'il tend : ce qu'il espère du régime des contrats partiels, vraiment synallagmatiques et commutatifs, par lesquels les individus débattront librement les conditions de leurs échanges, c'est précisément qu'il rende possible un ordre sans maîtres, sans fonctionnaires, sans gouvernement.

L'idée qu'on voit clairement affleurer ici, c'est l'idée de la société économique en tant qu'opposée à la société politique ; c'est l'idée de la *société civile*. Lorsque Proudhon réclame l'universelle

[83] *Justice*, VII, p. 123.
[84] *Justice*, VII, p. 130.
[85] *Contrat social* (édit. Dreyfus-Brisac), p. 53.
[86] *Justice*, VII, p. 129 et suiv.

discussion précédant l'établissement des contrats commutatifs, l'idéal qu'il veut servir est sans doute, contre la tradition théocratique, celui de la liberté de la pensée, mais plus encore, contre toute intervention étatiste, celui de l'équité des échanges. Ces moi qui confrontent leurs prétentions sont avant tout, à ses yeux, des échangistes ; et la vérité que la raison collective doit dégager de leurs prétentions confrontées, c'est la valeur des choses, mesurée par le travail qui s'y est incorporé. En un mot, c'est à la vie du commerce que pense surtout Proudhon lorsqu'il élabore sa théorie du rapport des pensées individuelles à la pensée impersonnelle. « Traduisez ces mots, *contrat*, *justice commutative*, qui sont de la langue juridique, dans la langue des affaires, vous avez le commerce, c'est-à-dire, dans sa signification la plus élevée, l'acte par lequel l'homme et l'homme se déclarant essentiellement producteurs, abdiquent l'un à l'égard de l'autre toute prétention au gouvernement[87] ».

La tradition que Proudhon rejoint ici est une tradition toute différente de celle de Rousseau et des théoriciens du contrat politique : c'est celle des économistes de la fin du XVIIIe siècle, la même qui avait fourni à Saint-Simon les éléments de son antithèse centrale. En même temps qu'au régime féodal le régime industriel, Saint-Simon oppose nettement, au gouvernement des personnes, l'administration des choses. La pensée de Proudhon ne fait que se souder, sur ce point, à celle de Saint-Simon. Il l'indique nettement lui-même : « *La justice commutative, le règne des contrats*, en d'autres termes, *le règne économique ou industriel*, telles sont les différentes synonymies de l'idée qui, par son avènement doit abolir les vieux systèmes de *justice distributive*, de *règne des lois*, en termes plus concrets, de *régime féodal*, *gouvernemental* ou *militaire*. L'avenir de l'humanité est dans cette substitution »[88].

Chez Hegel aussi, l'influence des concepts élaborés par les économistes s'était fait sentir : dans la *Philosophie du droit* et dans la *Philosophie de l'esprit*, entre la famille et l'État prend place la « *bürgerliche Gesellschaft* » en qui se réalise le « système des besoins ». — Et c'est de là sans doute qu'elle devait passer dans la philosophie de Marx, pour fournir sa substructure à tout le monde social. — Mais pour Hegel, l'ordre constitué par le système des besoins n'est à aucun degré un ordre capable de se suffire à lui-même. Bien plutôt le philosophe y voit-il, par cela même que les individus y prennent pour fin leurs intérêts particuliers, une sorte de retour à l'atomisme. Au fond, les associations qui naissent du commerce lui paraissent aussi peu associantes que possible : elles ne sauraient servir de support à l'esprit collectif. Et c'est pourquoi la *bürgerliche Gesellschaft* doit être dépassée par l'Etat, en qui seule la substance sociale arrive à la conscience d'elle-même. La tendance proudhonnienne, sur ce point, est tout justement le contraire de la tendance hégélienne. La société civile est, pour l'auteur de l'*Idée générale de la révolution au XIXe siècle*, le milieu où il veut, pour l'y dissoudre, immerger l'État. « Ce que nous mettons à la place de la force publique, c'est la force collective ». En termes elliptiques il signifie ainsi que « l'organisme économique », où cette force collective prend corps, doit résorber le pouvoir gouvernemental.

Là où une libre fédération agricole-industrielle se sera instituée, qu'aura-t-on besoin de législateurs, de préfets, de procureurs généraux, de douaniers, de gendarmes ! Quand l'accord sera

[87] *Idée générale de la Révolution*, p. 115.
[88] *Idée générale*, p. 115.

obtenu par la multiplication des contrats équitables, l'appareil coercitif n'aura plus à fonctionner. La « solidarité contractuelle » (beaucoup plus tard on devait retrouver cette expression) rend inutile la centralisation autoritaire. C'est donc que Proudhon est bien loin de voir, dans le monde de rechange, un atomisme dispersant. Il est bien loin de croire que, lorsque les individus sont face à face, débattant les conditions de leurs échanges, l'esprit collectif manque de support. Au contraire, c'est ce débat même qui amène son verdict. Laissez les hommes libres contracter en toute égalité : c'est alors que se manifeste la justice, suprême intérêt de la société ; c'est alors en d'autres termes que parle la raison collective.

Nous comprenons maintenant pourquoi Proudhon pouvait écrire que l'économie politique est la dépositaire des pensées secrètes de la société. Sa sociologie n'est ni étatiste, ni démocratique, ni nationaliste; c'est une sociologie d'économiste, de « comptable », de « mutuelliste », à la fois libéral et égalitaire. Il prête la force, la vie, l'intelligence même à la société ; mais il s'arrange de manière à ce que cette force, cette vie, cette intelligence supposent, loin de l'écraser, l'égale liberté des travailleurs échangistes.

Egalitaire et libéral en même temps que fédéraliste, on pressent quelle attitude spéciale va prendre Proudhon vis-à-vis des groupements particuliers qui survivent ou qui naissent à l'intérieur des nations mêmes. Certes il ouvre un large crédit à ces groupements. Et c'est sur ce point que sa politique s'oppose le plus nettement à celle de Rousseau. Guerre aux sociétés particulières, c'était la devise de l'auteur du *Contrat social*. Elles constituent au contraire, pour l'auteur du *Principe fédératif*, les véritables « pivots de la démocratie ». Encore faut-il, pour qu'elles rendent tous les services légitimement attendus, que leur organisation soit soumise à certaines conditions : celles-là mêmes qui rendent possible, par le débat des individus, la manifestation de la raison collective.

On s'est plu récemment à découvrir en Proudhon l'authentique ancêtre de cette philosophie syndicaliste qui s'applique, en redressant les déviations politiques du socialisme, à le disjoindre de la démocratie. On a utilisé le vocabulaire de la sociologie proudhonienne, pour définir, entre l'anarchie individualiste et le socialisme étatiste, les positions propres au syndicalisme révolutionnaire[89]. Et il est très vrai que le commentaire que Proudhon, sur le point de mourir, écrivit en hâte pour le *Manifeste des soixante*[90] sonne par endroits comme un hymne à la « conscience de classe ». La classe ouvrière a conquis sa « capacité politique » précisément parce que ses membres ont enfin pris conscience de la situation spéciale qui est faite à la collectivité qu'ils composent. Ils se replient sur eux-mêmes pour dégager l'idée originale qui répond à cette situation. Désormais ils ont compris qu'ils devaient penser entre eux. Leur moi collectif se pose en supposant. Le rôle que peuvent jouer comme organes de ce moi les associations ouvrières, les « groupes travailleurs », nul doute que Proudhon l'ait pressenti. Foyer d'éducation en même temps que de production, l'association ouvrière est d'abord à ses yeux son centre de conscience.

[89] V. Berth, *Les aspects nouveaux du socialisme* (dernière partie).
[90] Devenu la *Capacité politique des classes ouvrières*.

Il est donc loisible de soutenir qu'il aurait applaudi, s'il les avait connus, à l'action de ces syndicats qui s'efforcent de dégager, en la faisant naître de leur rassemblement, la pensée propre aux producteurs. Il importe toutefois, sur cette pente aussi, de s'arrêter à temps. On donnerait de la sociologie de Proudhon une idée tout à fait étroite, si on laissait croire, par exemple, que le groupe travailleur est, selon lui, l'organe unique de la justice, et surtout qu'il suffît à ses yeux, pour que le progrès social s'accomplisse, d'ameuter en quelque sorte pour les entraîner par quelque émotion collective irrésistible, les non-possédants contre les possédants.

Rappelons-nous d'abord que pour Proudhon — quelque privilège qu'il accorde au travail honoré par lui comme le révélateur des vérités les plus précieuses — ce n'est pas seulement dans la compagnie industrielle que parle la raison collective ; mais aussi bien dans la compagnie savante et dans la compagnie artiste ; dans les académies, dans les écoles, dans les municipalités ; dans l'assemblée nationale, dans le club, dans le jury, dans « toute réunion d'hommes en un mot formée pour la discussion des idées et la recherche du droit[91] ».

Et puis — cette dernière formule elle-même nous en avertit — ces groupements quels qu'ils soient ne sauraient entendre les conclusions de la raison collective s'ils n'avaient d'abord assuré la parole aux raisons individuelles. De ce point de vue l'unanimité sentimentale n'est pas chose à souhaiter, c'est chose à redouter. Que surtout la collectivité interrogée n'aille pas « voter comme un seul homme en vertu d'un sentiment particulier devenu commun ». Elle deviendrait alors aussi antipathique à Proudhon qu'à Rousseau lui-même. Multiplicité, contrariété, contradiction même des opinions, — souvenons-nous que ce sont là, pour notre philosophe, au sein des sociétés particulières aussi bien qu'ailleurs, les conditions préalables de l'impersonnalité des conclusions. C'est dire qu'il serait excessif, pour tirer la pensée de Proudhon au syndicalisme, de la retourner contre l'individualisme. C'est dire aussi qu'il n'aurait nullement partagé la foi de « l'école nouvelle » dans l'*instinct de classe*. Celui-ci devrait, pense-t-on, convenablement surexcité, faire marcher comme un seul homme la classe ouvrière contre la bourgeoisie. Mais à aucun moment Proudhon ne se complaît à cette perspective [92]. Il dénonce avec indignation toute tentative pour « exciter la démocratie travailleuse au mépris et à la haine de ces affreux et insaisissables coalisés de la classe moyenne ». Il refuse de donner à la classe ouvrière une sorte de « pouvoir d'extorsion » qui lui permettrait de ne plus se soucier de conquérir, pacifiquement et légalement, la majorité à son idée. Non content de blâmer les grèves, il va jusqu'à s'opposer, en invoquant précisément contre E. Ollivier le genre de force propre aux collectivités [93], à ce qu'on donne aux ouvriers un droit de coalition qui serait destructif de la concurrence. C'est que Proudhon ne rêve pas de mettre aux prises les intérêts de classes : il rêve d'équilibrer les droits des individus. L'idée qu'il veut voir retrouver par les ouvriers s'élevant à la réflexion dans leurs groupements autonomes c'est, bien plutôt qu'une idée exclusivement ouvrière, une idée humaine, universelle, rationnelle : celle de la justice dans l'échange — service pour service, produit contre produit — qui doit, en les laissant indépendants, égaliser les hommes. En d'autres termes, qu'elles soient constituées par des compagnies travailleuses ou autrement, ce que Proudhon attend des sociétés particulières, ce n'est pas, semble-t-il, qu'elles préparent

[91] *Justice*, VII, p. 133.
[92] *Capacité politique*, p. 338.
[93] *Ibid.*, p. 336.

autant d'âmes collectives spécifiques, c'est qu'elles favorisent chacune de leur côté, en offrant des milieux propices aux confrontations des raisons individuelles, la mise au jour de cette raison impersonnelle qui dit la justice.

Il en est toutefois parmi ces sociétés, dont le rôle mérite d'être précisé à part : ce sont celles qui se forment en toute spontanéité, antérieures à l'État, antérieures même à l'association économique : les familles. D'un bout à l'autre de sa carrière de penseur, Proudhon, fils, mari, père modèle, n'a cessé de sentir le prix du groupement domestique. S'il est une religion qu'il conserve c'est bien celle du foyer. Saint-Simoniens et Fouriéristes éveillent facilement sa colère, et même son dégoût : plus encore que leur mysticisme ou leur illuminisme, leur commune impudeur l'alarme. Sur le chapitre des devoirs de famille il est aussi intransigeant qu'Auguste Comte. Tous deux antiféministes : tant ils craignent d'ouvrir la moindre brèche dans l'unité familiale.

Proudhon à vrai dire, ne saurait louer sans réserves l'influence qu'a exercée, historiquement, le groupement domestique. N'est-il pas responsable de la forme autoritaire qu'a prise le groupement politique? Celui-ci n'est que l'ombre agrandie de celui-là. Avec de Bonald, Proudhon constate le fait. Mais son idéal est inverse de celui des théocrates ; loin de se réjouir il se plaint de cette sorte de survivance. Et précisément ce qu'il reproche au socialisme gouvernemental d'un Louis Blanc, par exemple, c'est que sa doctrine n'est qu'une maladroite application à la société de l'économie domestique[94]. Avant Spencer, Proudhon raille les anti-individualistes de cette école comme incapables de concevoir autre chose qu'une « économie de pot au feu ». La société dont il importe de seconder le progrès est la société économique, née de l'atelier qui individualise les hommes [95]. Quant à la société politique, née de la famille, qui vise à les fondre les uns dans les autres, il faut souhaiter, il faut hâter sa dissolution. Domestique par ses origines, l'ordre que l'État institue est autoritaire par ses moyens, communiste par ses tendances ; mais l'ordre vrai, l'ordre définitif ne saurait être qu'égalitaire en même temps que libéral. D'innombrables piliers le soutiennent que dressent les volontés accordées : ce sont les contrats justes.

Mais par un détour, à cet ordre anti-familial par ses tendances la famille va se trouver rendre les plus signalés services. Que la raison collective découvre enfin les conditions de l'équilibre, qui sont en même temps les règles de la justice, c'est beaucoup ; ce n'est pas tout. Pour que l'idée, de consciente, devienne active, le concours du sentiment apparaît nécessaire. Au fur et à mesure que s'approfondissent ses réflexions de moraliste, Proudhon s'en rend mieux compte : si sévère pour « l'idéalisme », où il voit le grand déviateur de la vie morale, il arrive à reconnaître que la justice même a besoin du renfort que la méthodique culture des sentiments apporte.

Certes l'idéalisme ne saurait découvrir la loi rationnelle de l'égal échange ; mais découverte, il peut l'aider à triompher des résistances qu'elle rencontre. Elle suppose chez tous les individus la volonté de respecter et de faire respecter la dignité de l'homme, en eux-mêmes comme dans les autres. Mais l'expérience ne prouve-t-elle pas que lorsqu'on fait appel à ce sentiment de la dignité, l'individu pense à lui d'abord, à lui surtout ? Pour combattre l'instinct égoïste, qui prend

[94] *Mélanges*, III, p. 40, 44.
[95] *Cr. de l'ordre*, p. 134.

si facilement la figure du droit, n'est-il pas utile que la justice se constitue un organe propre? Par son action, les cœurs seraient comme inclinés à cette bonne volonté sociale sans laquelle l'équilibre même ne saurait s'établir. Or cet organe, c'est justement le couple, l'*androgyne* où en même temps que les moi se complètent, leurs absolutismes se corrigent. « Pour la production de la justice il faut une prémotion, une grâce, disent les théologiens : il faut l'amour. » De ce point de vue nous découvrons que la femme dans le mariage, — l'épouse, la mère — est la plus précieuse des auxiliaires du droit même. « L'homme tient à la société par la femme, ni plus ni moins que l'enfant tient à la mère par le cordon ombilical[96]. » L'esprit de famille prépare les voies à l'esprit civique. Ce petit groupe, que le citoyen doit soutenir, à son tour le soutient, le contient, exalte sa fierté, réfrène son orgueil. Qui dit célibataire dit bientôt insociable, « intraitable », « inabordable ». Que les liens familiaux, si forts en même temps que si doux, viennent à se rompre : c'est alors qu'on verrait éclater « avec une violence indomptable, la contradiction entre l'individu et la société » [97]. La société subsiste par la subordination de toutes les forces et facultés humaines, individuelles et collectives, à la justice. La famille prépare naturellement cette subordination. La discipline domestique est la meilleure école que l'on puisse rêver pour la solidarité contractuelle. L'idéal que la raison collective dégage de la confrontation des raisons individuelles ne saurait descendre dans la réalité si les sentiments des individus n'avaient préalablement reçu, dans ces groupements spécialement favorables à l'éducation morale que sont les familles, une orientation sociale. Finalement, ici encore, les produits de la réflexion supposent pour vivre ceux d'une spontanéité.

Ces brefs résumés laissent entrevoir la complexité de ce qu'il est permis d'appeler la sociologie de Proudhon. On sent des influences très diverses s'y entrecroiser. Proudhon sociologue fait penser tantôt à A. Smith, et tantôt à de Bonald, quelquefois à Rousseau, plus souvent à Saint-Simon. Mais dans la série des systèmes qui ouvrent la voie aux recherches sociologiques, le sien occupe une place bien à part, déterminée sans doute par la nature même des tendances auxquelles il veut avant tout satisfaire.

Proudhon reste fidèle à cette passion de l'égalité qu'ont déposée au plus profond de son cœur les premières expériences de la vie : mais c'est un égalitaire libéral. Il réagit contre tant d'utopies qu'il a vu construire et qui toutes plus ou moins tendaient à mécaniser les hommes. Il a plus peur encore, dirait-on, des abus de l'autorité que de l'excès de l'inégalité. Il compte, pour sauver la civilisation, sur la seule vertu des contrats équitables. Les individus décideront de fixer enfin la valeur des produits qu'ils échangent en la mesurant par la quantité de travail qu'ils y auront incorporée.

Cette solution n'a qu'un défaut. Elle suppose chez les contractants le ferme propos d'être juste, la résolution de ne pas abuser d'une situation privilégiée, la volonté de l'égalité. Tout l'édifice bâti par la puissante imagination de comptable qui vivait en Proudhon est ruiné d'avance si l'individu se préfère aux autres, et ne reconnaît pas effectivement leur dignité égale. Plus d'une

[96] *Justice*, p. 92.
[97] *Pornocratie*, p. 64.

fois Proudhon l'a senti. Et c'est sans doute parce qu'il l'a senti qu'il ne reste pas purement et simplement individualiste. Il cherche une autorité pour fonder le précepte dont il a besoin. Il s'efforce de prouver que sa volonté d'égalité est commandée par la nature même de l'être collectif, par son progrès, par la conscience qu'il prend des conditions de son équilibre. Le prétendu père de l'anarchisme appelle au secours, pour discipliner les raisons individuelles, le prestige de la raison collective.

Mais en prêtant ainsi vie et raison à la collectivité il a bien soin de ne pas la rendre oppressive et comme absorbante pour les individus. Il trouve moyen de justifier, par la manière de réaliser la société, sa défiance vis-à-vis de l'État. C'est la société économique qu'il personnifie, c'est-à-dire précisément celle qui suppose échange, commerce, contrat, tout le libre jeu des activités individuelles. De même ce n'est pas de l'effacement des raisons personnelles, mais de leur affirmation antagonique qu'il fait sortir le système de la raison impersonnelle. C'est seulement lorsqu'il s'agit de mettre au service de cette raison des sentiments actifs que Proudhon, averti sans doute par son expérience même, entrevoit le prix de la fusion des âmes. Il loue alors le miracle de la famille. Mais notons que ce n'est nullement à l'établissement d'un ordre public conçu sur le type de la famille qu'il veut faire travailler les citoyens formés par elle. Il entend les laisser face à face, confrontant leurs prétentions, mesurant leurs droits, unis par le seul lien rationnel de l'échange égal. En ce sens, si l'on veut appeler individualiste les doctrines qui prétendent respecter et faire respecter l'égale liberté de tous les individus, on a raison de continuer à dire que la tendance dominante de Proudhon reste individualiste. Son originalité consiste à faire travailler, à la gloire des idées individualistes ainsi comprises, ce même esprit sociologique qui parut, longtemps, ne pouvoir préparer que leur discrédit.