

ne persiste-t-il pas à regarder la politique comme l'intermédiaire indispensable? Du moins révère-t-il, dans le Pouvoir régénéré, la sauvegarde des libertés positives. Il s'imagine qu'il suffit de déclarer que l'État sera désormais l'État-serviteur, et non plus l'État-maître, pour que tout soit sauvé. Il croit à la possibilité d'une révolution par en haut. En face d'illusions aussi dangereuses Proudhon ne se tient pas de fureur. *L'Idée générale de la Révolution au XIX^e siècle* est avant tout une réfutation en règle de *l'Organisation du travail*. C'est à Louis Blanc que pense Proudhon lorsqu'il répète qu'organiser le travail c'est crever les yeux à la liberté. Et il lui reproche amèrement, non pas certes d'avoir réalisé la société, mais de l'avoir réalisée dans l'État. Au fond, Louis Blanc manque de foi dans la réalité de l'être social. Il ne voit pas que, pour exister en soi et par soi, pour devenir conscient de lui-même et se réformer selon ses vœux profonds, un peuple n'a nul besoin de législateurs, de préfets, de procureurs, de gendarmes. Il suffit que les citoyens s'entendent directement pour régler les conditions de l'échange égal. Une sorte de révolution molé-

culaire, une auto-régénération de la société civile s'opérera ainsi, qui rendra inutiles toutes les reconstructions rêvées pour la société politique ¹.

Par où l'on voit Proudhon aboutir à des conclusions exactement contraires à celles de Hegel. 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* », la « société civile » en qui se réalise « le système des besoins ». — Et c'est de là sans doute que cette notion devait passer dans la philosophie de Marx, pour fournir sa substructure à tout le reste. — 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'ato-

1. Voir *Mélanges*, t. III, p. 11 : « Nous nions le gouvernement et l'État, parce que nous affirmons, ce à quoi les fondateurs d'États n'ont jamais cru, la personnalité et l'autonomie des masses. » Cf. les *Questions d'hier et d'aujourd'hui*, de Louis Blanc, tome III, p. 176 et suiv.

misme. 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'État, en qui seul la substance sociale arrive à la conscience d'elle-même. La tendance proudhonienne, sur ce point, est tout justement l'inverse de la tendance hégélienne. La société civile est, pour l'auteur de *l'Idée générale de la révolution au XIX^e siècle*, le milieu où il veut, afin de l'y dissoudre, immerger l'État : « Ce que nous mettons à la place de la force publique, c'est la force collective¹ ». En termes elliptiques, il signifie ainsi que « l'organisme économique », où cette force collective prend corps, doit résorber en quelque sorte le pouvoir gouvernemental. Proudhon est donc bien loin de voir, dans le monde de l'échange, 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, le verdict de

1. *Idée générale de la Révolution*, p. 259.

cet esprit suppose ce débat même. 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, et pourquoi il devait, du point de vue de l'économie politique, réagir contre les tendances qu'il avait cru voir s'exalter en 48. L'anti-étatisme est le premier article de son *Credo*. Sa sociologie demeure obstinément libérale en même temps qu'égalitaire. C'est une sociologie d'économiste et, plus précisément, de comptable.

CHAPITRE VI

PROUDHON MORALISTE

Une « solution banquière » de la question sociale ne cesse pas d'être présente à l'esprit de Proudhon. Il reste persuadé qu'on sauverait le monde si l'on voulait bien transformer méthodiquement le mécanisme de l'échange. Mais cette transformation même ne requiert-elle pas une véritable régénération des âmes? Cette réforme économique, elle aussi, paraît supposer une réforme morale. On a souvent fait cette objection au système de l'enthousiaste comptable. Votre idéal deviendra une réalité, a-t-on dit, l'équité que vous rêvez régnera dans les échanges le jour béni où les hommes auront pris le pli du dévouement, du renoncement, du sacri-

fice mutuel. Votre mécanisme a besoin de cette huile qui fait des miracles. Votre mutuellisme implique un postulat, — qui n'est rien moins que le triomphe de la fraternité.

Ainsi présentée, la critique est sans doute injuste. Du moins elle eût fait bondir Proudhon comme une injure. Il espère bien n'avoir pas à imposer le sacrifice aux hommes. De la fraternité il se défie, écrit-il, à l'égal de la volupté. La prédication de la charité, qui mêle tout, l'exaspère autant qu'elle exaspérera Renouvier lui-même. C'est le sentiment du droit qu'il entend inculquer au peuple. Mais c'est à vrai dire le sentiment du droit *égal* des individus. Et pour peu que l'égalité ne soit pas respectée, tout l'équilibre rêvé est compromis. Proudhon ne demande pas à ses échangistes l'abnégation du moi. Il postule du moins que leurs « moi » sont disposés à se traiter en égaux. Il suppose un individualisme qui ne dégénère pas en égoïsme. Il lui faut, vivante et agissante dans les âmes, la ferme volonté, non seulement de respecter les contrats souscrits, mais d'abord de souscrire des contrats justes. Imaginez que l'un des échangistes qu'il met en présence conserve

la secrète pensée de grossir ses bénéfices au delà de ce qui est dû à son travail, en tirant profit des aléas favorables : n'en serait-ce pas assez pour ruiner tout le système? Il reste donc vrai que la « combinaison » destinée à assurer l'équité des échanges exige une atmosphère d'honnêteté. Proudhon économiste a besoin que Proudhon moraliste lui balaie la route.

La besogne n'était d'ailleurs pas de nature à effrayer notre Franc-Comtois, rude et pur. Pour l'accomplir, il n'avait pas à forcer son talent. Quand bien même la logique de son système ne l'eût pas demandé, son tempérament le prédestinait à prêcher la justice. Il est devenu comptable : il est né moraliste.

C'est d'ailleurs un moraliste de la meilleure race, un moraliste pratiquant, et qui peut harmoniser sa théorie avec sa pratique, sa pratique avec sa théorie. Pour sa part il n'admettra jamais ce qu'un Rousseau avoue si cavalièrement, quitte à en battre sa coulpe : un constant écart entre la vie et les principes. Proudhon est avant tout une âme d'une honnêteté foncière. Il a soif de probité, de loyauté, de chasteté. De Karl Grün à Sainte-Beuve, tous ceux qui l'ont approché

témoignent de l'espèce de respect qu'inspirait son caractère. Le plus malintentionné de ses biographes, M. Arthur Desjardins, ne peut retenir cet aveu : « l'homme-terreur » était décidément le modèle de toutes les vertus privées. Travailleur acharné, la misère revient presque chaque matin frapper à sa porte ; jamais elle ne réussit à lui faire courber le front. Le plus scrupuleux des débiteurs, il renvoie aux amis les cadeaux trop généreux. Il refuse une compensation de 20 000 francs que lui offraient les Pereire après l'avoir évincé d'une adjudication. Il repousse les offres tentatrices des journaux qui ne lui paraissent pas assez purs. Et jusqu'au bout, quand il sera tourmenté par le catarrhe, « soufflant, toussant, crachant », il ne cessera pas d'abattre sa tâche quotidienne : parce que c'est un besoin, et aussi parce que c'est un devoir.

Exigeant pour lui-même, il a le droit de l'être pour les autres. Il ne craint pas de leur prodiguer les exhortations, voire les admonestations. Sur ceux qui faiblissent il est toujours prêt à se pencher, pour les redresser avec une bienveillance bourrue. « Souviens-toi comme

moi, écrit-il à son frère, que la vie étant un combat, le plus sage est de faire de ce combat notre félicité¹. » Devant la veulerie où le monde lui paraît s'enliser il ne peut retenir un cri de colère et de désespoir. Jeune homme, le spectacle du vice impuni le mettait hors de lui : il sentait, dit-il, comme un flot d'acide tomber sur son cœur. Il rêvait de fonder des confréries de justiciers, chevaliers nouveaux, qui travailleraient hardiment à l'épuration de l'âme humaine. Du moins voudra-t-il dans son âge mûr, lorsqu'il aura achevé le tour des idées, remédier à cette « absence de principes » qui lui paraît le pire poison des caractères². A ses yeux un absolu subsiste : et c'est précisément la morale³. Il s'efforcera de faire partager cette conviction au peuple même, et de consolider le culte de la justice en le fondant sur des principes adaptés à l'état actuel de l'esprit humain.

1. Voir E. Droz, *P.-J. Proudhon*, p. 188 et suiv.

2. *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église (Essai d'une philosophie populaire)*, 1^{re} Étude, p. 70. Nous citons d'après la 2^e édition qui fut publiée à Bruxelles en 1860, — deux ans après la 1^{re}, — et qui est considérablement augmentée.

3. *Philosophie du Progrès*, 1858, p. 58. En quel sens la philosophie de Proudhon « ramène tout à la morale », c'est ce que montre M. Bernès, dans les *Études sur la Philosophie morale au XIX^e siècle* (p. 101-145).

De cet effort est sorti le livre intitulé *La Justice dans la Révolution et dans l'Église*.

Livre étrange et complexe, où les vues métaphysiques s'entrelacent aux souvenirs personnels, où les problèmes les plus divers, actuels et éternels, s'entrechoquent dans un effarant tumulte. L'homme qui mène cette danse d'idées apparaît comme un touche-à-tout génial, animé de toutes les audaces du plébéien autodidacte. Il ne recule devant aucune question, et pour chacune d'elles il tient sa solution prête. Une préoccupation pourtant plane au-dessus de tous les articles de cette encyclopédie tumultueuse : celle du droit humain à justifier rationnellement. Une même inspiration traverse les douze études de la *Justice* : elle est avant tout un traité de morale indépendante, qu'un rural émancipé dédie, en manière de défi, à sa vieille ennemie l'Église.

*
* *

Le lendemain du 2 décembre, Proudhon a trouvé moyen de prendre encore une attitude originale. Certes, à la nouvelle du coup d'État, il reçoit lui aussi une terrible secousse. L'hor-

reur du crime, dit-il, écrase sa conscience; et il est persuadé que cette nuit laissera, sur la moralité de la nation, une tache indélébile¹. On ne le rencontrera pourtant pas dans la petite phalange des protestataires irréductibles. Il ne sera pas de ceux qui, au nom du droit violé, refusent le serment, ou prennent volontairement le chemin de l'exil. Une fois de plus, ceux qui croyaient pouvoir faire fond sur lui le voient se séparer de leur troupe, sinon se retourner contre elle. Sa première émotion surmontée, il découvre dans sa philosophie de l'histoire des raisons de laisser faire, de laisser passer l'Empire.

Or les raisons qui vont le rendre indulgent à Napoléon III sont celles-là mêmes qui le rendaient si dur pour la République de 48. A celle-ci il en voulait surtout d'avoir usé et abusé des moyens politiques, sans s'apercevoir que ce sont désormais outils ébréchés, bons à jeter au rebut. Mais cette impression, que la politique a fait son temps, n'entre-t-elle pas précisément pour beaucoup dans l'état d'âme qui a rendu le

1. Voir la *Correspondance*, t. IV, p. 138, 217 (lettres du 11 déc. 1851 et du 23 février 1852).

coup d'État possible? Louis-Napoléon proteste que son règne sera la fin des partis. Il traduit ainsi à sa manière le vœu logique d'une société avertie par tant d'expériences, et qui désire passionnément la fin de la politique, la fin de l'autorité. En ce sens le gouvernement de l'usurpateur est peut-être appelé à devenir le fossoyeur de l'idée gouvernementale; et sur la tombe de celle-ci l'idée sociale se dressera. La politique s'absorbera dans l'économie, — ce qui est tout le programme du socialisme. Et il apparaîtra que l'Empire achève une *série*, la série révolutionnaire elle-même. Tel est du moins le sens qu'on doit assigner à l'acte du 2 décembre, si l'on tient compte, non pas des ambitions qui entraînent les acteurs, ou des prétextes qu'ils se donnent à eux-mêmes, mais de la force historique qui les mène : en d'autres termes, si l'on sait dégager ce que commande cette raison impersonnelle que Proudhon appelle ici (il n'ose plus pour le moment écrire « raison du peuple ») la « raison des choses¹ ». Par cette

1. Ce sont les thèmes développés dans *La Révolution sociale démontrée par le Coup d'État du 2 décembre*, publiée en 1852 (p. 93, 158, 265).

espérance désespérée, Proudhon justifie à ses propres yeux ses accommodements avec l'Empire.

Mais s'il est prêt de ce côté-là aux conciliations ingénieuses, sur d'autres points, il se dédommage; devant l'Église en particulier il retrouve toute son intransigeance. Le parti-prêtre continue de l'inquiéter. Il a vu dans les villages les vicaires à l'œuvre, et frémi de leur toute-puissance. Lui-même a eu maille à partir avec les Jésuites; ce sont eux qui rendent impossible — il en est persuadé, — l'apparition de sa *Revue du Progrès*. Les esprits libres, quelque voie qu'ils tentent, verront donc toujours se dresser devant eux les agents du pouvoir catholique? N'est-il pas, à vrai dire, le suprême rempart de l'idée qui est par excellence, pour Proudhon, l'idée maudite : l'idée d'autorité? Le gouvernement sacerdotal est le gouvernement type. Il sert de modèle aux autres, quand il ne leur fournit pas leur armature. Dans cette Trinité : État, Propriété, Religion, le dernier terme soutient les deux premiers. A ce rôle de contrefort l'Église romaine est mieux adaptée que toute autre. Guizot louait

le catholicisme d'être la plus grande école de respect que l'humanité eût connue. Pour cette raison précisément le catholicisme est suspect aux yeux de Proudhon. Son anticléricalisme est une forme de son anarchisme.

Notons d'ailleurs qu'en instruisant le procès du catholicisme il espère bien faire tomber sous le même verdict toutes les religions, passées, présentes ou futures. En particulier, il vise cette pléiade de réformateurs modernes qui finissent tous par devenir fondateurs de religions. Nous avons remarqué déjà combien ces variétés de romantisme l'exaspèrent. Après Saint-Simon et Enfantin, Jean Reynaud et Auguste Comte. Les uns comme les autres, ils reviennent à l'attitude de l'adoration. Au fond, et en dépit de toutes les inventions dont ils s'enorgueillissent, ils restent pour Proudhon — comme pour Flaubert — des catholiques honteux, ou inconscients. Par ses dogmes, par sa hiérarchie, par son culte, la religion catholique n'est-elle pas au surplus la synthèse de toutes les religions, et comme la religion modèle? Concentrer sur elle tout l'effort critique est le plus

sûr moyen de se débarrasser « de l'adoration et de l'autorité¹ ».

C'est pourquoi Proudhon reprend à son compte le mot d'ordre de Voltaire : *écr. l'inf.*, et déclare sans ambages qu'il vient achever l'œuvre du xviii^e siècle. Il est, il veut être le continuateur en même temps que l'héritier des Encyclopédistes². Seulement il se rend compte que pour mener à bien leur entreprise il importe de changer de méthode. Il faut combattre moins avec l'esprit qu'avec la conscience. Qu'une critique libertine et superficielle n'ait obtenu que des résultats éphémères, il n'y a là rien d'étonnant : sur un pareil terrain une victoire durable exige, « avec la plus haute raison, la morale la plus pure³ ».

C'est donc en défenseur de la morale que Proudhon, audacieusement, va mener l'attaque contre la religion. Son anticléricalisme, disions-nous, est une forme de son anarchisme. Mais son anarchisme est aussi éloigné qu'on peut le rêver de ce qu'on a appelé depuis l'immora-

1. *Justice*, 7^e Étude, p. 20, 58; 4^e Étude, p. 48.

2. *Id.*, *Ibid.*, p. 146.

3. *Id.*, 1^{re} Étude, p. 110.

lisme. Un Stirner refuse de distinguer entre les parties hautes et les parties basses de la personnalité : il pourchasse, dans la justice, la dernière des idoles inventées pour mâter l'*Unique*. Un tel état d'esprit eût scandalisé Proudhon. Nous observions que la morale est, à ses yeux, un absolu, le seul qui compte : pour mieux faire respecter cet absolu vivant il lutte contre toutes les formes de l'absolutisme. S'il écarte les disciplines religieuses, ce n'est à aucun degré pour libérer complaisamment les passions, mais pour les plier toutes, au contraire, devant la dignité humaine incomparablement rehaussée.

Proudhon est donc le plus décidé, le plus ferme des moralistes laïques. Il ne s'en tient pas à la défensive. Il ne se contente pas, comme on le fait souvent encore aujourd'hui — par exemple dans les débats sur l'enseignement moral à l'école — de plaider modestement en faveur de la morale indépendante, de faire valoir qu'elle aussi a droit à l'existence, et qu'il est temps qu'elle soit admise à faire ses preuves. Non, pour un Proudhon, il n'y a, il ne peut y avoir de morale qu'indépen-

dante¹. Il retourne hardiment la critique tant de fois répétée : c'est la tradition théologique, et non la raison laïque — il se fait fort de le prouver — qui est impuissante en matière de moralité humaine : c'est de l'Église qu'il faut dire qu'« elle n'a pas de morale », ou plutôt qu'elle est une entreprise de démoralisation.

Quelle n'était donc pas l'erreur de ces socialistes qui, jusqu'en 48, demeurent en coquetterie avec le christianisme, et répètent qu'ils n'auraient plus rien à désirer si seulement la société moderne redevenait fidèle à l'esprit de l'Évangile ! Ils rêvent d'impossibles retours². Ils n'ont pas vu que l'acte constitutif de la société moderne, — la Déclaration des Droits de l'homme —, est aussi un congé signifié à un idéal oppressif. Un instant, Proudhon a pu partager leur illusion conciliatrice. Nous avons vu que dans ses premiers essais il ne craignait pas d'invoquer à l'appui de ses revendications

1. M. Pillon a bien mis en lumière ce que les adeptes de la morale indépendante durent à l'inspiration proudhonienne. (Voir *Année philosophique*, 1867, p. 271 et suiv.)

2. *Justice*, 2^e Étude, p. 113; 7^e Étude, p. 103. « Le comble de l'aberration a été d'avoir rendu la Révolution complice de ce système de mensonges, en faisant d'elle un produit, que dis-je ? le complément de la révélation chrétienne. »

égalitaires l'autorité des Livres Saints. Mais au fur et à mesure que sa pensée s'enrichit et s'affermi, elle éprouve un plus vif besoin d'autonomie. Ses expériences mêmes l'ont convaincu que le monde moderne veut des principes à lui, et qu'aucun socialisme ne peut s'insérer dans la réalité si la voie ne lui est ouverte par une philosophie décidément laïque. Coupons donc hardiment le câble, comme disait Sieyès¹ : le salut de la moralité humaine est à ce prix. Ainsi s'explique le plan de cette Bible anticléricale qu'est *la Justice* : qu'il s'agisse des *Biens*, ou des *Personnes*, du *Gouvernement* ou de *l'Éducation*, du *Travail* ou des *Idées*, sur tous ces points Proudhon va s'acharner à prouver qu'entre la religion et la morale il y a antinomie.

*
* *

Par quelles raisons philosophiques Proudhon justifie-t-il ces thèses? Par une critique en forme de *l'idéalisme* et de ses conséquences pratiques². Si la religion démoralise, c'est pré-

1. *Justice*, 9^e Étude, p. 2.

2. Voir, dans la 10^e Étude, p. 49, cette formule, imitée de

cisément parce qu'elle idéalise. Qu'on y fasse attention : les déchéances de l'humanité s'expliquent moins peut-être par la domination des bas instincts que par un abus des facultés supérieures. L'idéalisme, qui détourne l'esprit des réalités données et l'hypnotise sur des abstractions, est le pire ennemi de l'action morale¹. Or la religion est une débauche d'idéalisme. Elle fond l'idéal avec l'absolu. Toutes les qualités que l'humanité rêve, elle les érige en attributs d'un Être supérieur. La source de toutes les valeurs, elle la place dans un monde invisible. Elle détourne vers l'au-delà les plus hautes aspirations des mortels. Un moment peut-être, pour forcer des esprits encore incultes à s'incliner ensemble, cette « projection » a pu être utile ; elle devient bientôt dangereuse. C'est que l'Être suprême, accaparant le respect, éclipse toutes les autres valeurs.

celle de Rousseau : « Tout se conserve et se développe dans l'humanité par la justice.... Tout dégénère par l'idéal ».

1. On a comparé les tendances morales de Proudhon à celles de Nietzsche (Voir l'article de M. Guy-Grand, *Nietzsche et Proudhon*, dans la *Grande Revue* du 10 janvier 1910, p. 146-162). C'est peut-être par cette défiance à l'égard des valeurs *idéalistes* que se laisseraient le plus aisément rapprocher les deux penseurs, — qu'un monde sépare.

Il laisse la terre vide et l'âme humaine désenchantée.

Rappelez-vous plutôt les thèmes essentiels de la religion typique : théorie du péché originel, théorie de la grâce nécessaire, « pénitencerie » universelle. Tout cela est fait pour ôter à l'humanité sa foi en elle-même. Avec de pareils dogmes, on rabaisse le travail, on déprécie le mariage même, on dissout jusqu'au sentiment du droit : « La transcendance, en posant Dieu, l'idéal suprême, comme principe de la raison pratique, sujet révélateur et garant de la justice, a abouti par le culte de cet idéal à la déchéance de la dignité humaine : par la prédestination et la grâce, à la négation de l'égalité; par la Providence, au fanatisme de la raison de l'État; par le probabilisme, à la corruption de l'entendement et aux hypocrisies de la science; par le spiritualisme, à l'asservissement du travailleur; par la duplicité de la conscience, au doute moral; par le quiétisme, à l'inertie des populations, livrées comme des troupeaux à la consommation de leur pasteur; par la haine de la nature, la peur de l'enfer, la promesse du paradis, aux

misères de la vie et aux lâchetés de la mort¹ ».

Le *bon homme*, le *bon pauvre*, le *bon sujet*, voilà les créatures de l'Église, voilà les produits du transcendentalisme religieux². Mais celui-ci était absolument incapable de mettre sur pied l'*homme libre*, l'*homme digne*, l'*homme juste*, qui ne courbe la tête devant aucune puissance supérieure, et demande à ses semblables, qu'il salue comme ses égaux, le même respect qu'il leur accorde. Ce sont là les mœurs propres à l'humanité devenue consciente d'elle-même, et pour fonder ces mœurs il faut désormais une philosophie, non plus de la transcendance, mais de l'immanence morale.

Comment Proudhon conçoit-il cette philosophie? Exclut-elle vraiment toute espèce d'idéalisme? Nous avons constaté, dans ses premiers mémoires, à quel point il est imprégné de l'esprit platonicien : il croit à l'existence d'un système d'idées éternelles qu'il appartient à la raison humaine, avertie par l'expérience, de retrouver peu à peu. Disons-nous que, dans la

1. *Justice*, 9^e Étude, p. 78-80.

2. *Id.*, 4^e Étude, p. 13.

Justice, Proudhon fait bon marché de cette croyance?

Au premier abord, il semble qu'une tendance nouvelle prenne ici le dessus : une tendance qu'on appellerait aujourd'hui pragmatiste. Fidèle à ses instincts d'ouvrier, attentif aussi aux symboles qu'il a rencontrés dans les réunions maçonniques, Proudhon développe dans son étude sur le *Travail*¹ une philosophie de l'action qui s'achève en une apologie de l'outil. Ce qui n'était dans la *Création de l'ordre* qu'un aperçu jeté en passant devient ici une théorie centrale. La pure spéculation est systématiquement rabaissée devant la « spontanéité travailleuse », et l'intellectuel devant l'industriel. La franc-maçonnerie est louée d'honorer avant tout l'*Architecte* du monde, et de proposer le triangle ou l'équerre à la méditation des hommes. Les premiers engins de l'industrie, *éléments du travail*, sont présentés aussi comme les véritables *éléments du savoir*. Levier et marteau, hache et scie, pic et pelle, autant d'instruments analytiques; par leur entremise, la pensée se fait

1. *Justice*, 6^e Étude.

signe à elle-même, et rompant pour le rétablir l'équilibre des choses, dégage leurs rapports en même temps que ses propres catégories. De ces réflexions, Proudhon déduit un programme pédagogique nouveau, qui permettrait à l'apprenti, en lui faisant faire le tour des arts, de s'élever à la philosophie par la réflexion sur le travail¹. Et il résume sa pensée dans cette thèse où il soude aussi étroitement que possible la théorie et la pratique : « L'idée, avec ses catégories, naît de l'action et doit revenir à l'action, à peine de déchéance pour l'agent². »

A n'en pas douter, on reconnaît là plus d'un thème repris ou retrouvé par ceux qui mènent campagne, de nos jours, contre la tradition intellectualiste. Et, de fait, quelques-uns d'entre eux semblent avoir récemment découvert en Proudhon un de leurs ancêtres ; ils se plaisent à se réclamer de son autorité.

Il importe donc de faire observer que, malgré

1. On trouvera dans le Bulletin de l'Union pour la vérité (Correspondance du 1^{er} octobre 1911), sur l'Éducation et le Métier, une intéressante discussion commencée par M. Guy-Grand, qui prend son point de départ dans les textes de Proudhon auxquels nous faisons allusion.

2. *Justice*, 6^e Étude, p. 78.

les formules que nous venons de citer, et malgré tant de remarques que le pragmatisme peut mettre à profit, nul esprit n'est peut-être plus éloigné que celui de Proudhon des tendances que le pragmatisme synthétise¹. L'espèce de scepticisme empirique qui en est l'âme eût fait horreur aussi bien à l'auteur de la *Justice* qu'à l'auteur de la *Création de l'ordre*. L'idée que les convictions ne sont que les servantes de l'action, et se plient docilement dans tous les sens aux convenances pratiques, eût blessé ce convaincu. Ce philosophe resté peuple, et qui voulait penser pour le peuple, ne pouvait abandonner l'espoir de fonder la justice sur la vérité. Nous avons saisi ce dogmatisme à l'origine de l'anarchisme particulier qui est le sien. Jusqu'au bout Proudhon reste persuadé qu'une science de la morale est nécessaire et possible.

Une science philosophique, et non pas seulement une science historique de la morale. Elle ne portera pas seulement sur des phénomènes variables, elle dégagera des rapports constants.

1. C'est l'un des traits bien mis en lumière par M. Pirou, dans la thèse que nous avons citée : *Proudhonisme et Syndicalisme révolutionnaire*, p. 325.

Certes Proudhon accorde un grand prix à l'étude comparative des manifestations de la conscience. Et le programme de recherches qu'il esquisse, à ce propos, fait pressentir par plus d'un trait celui qu'on s'efforce de réaliser de nos jours en constituant la *science des mœurs*¹. Mais Proudhon persiste à vouloir, par ces sentiers, revenir aux sommets : il persiste à vouloir retrouver, par l'intermédiaire de la science des mœurs, les lois naturelles, les conditions universelles de l'équilibre social. Par l'autorité de ces lois, il entend bien justifier les aspirations logiques du peuple.

L'égalité vers laquelle celui-ci tend avec obstination n'est-elle pas voulue, à y bien regarder, par la nature elle-même? Par l'usage qu'elle fait, à tous ses étages, de la loi d'équilibre, la nature ne nous prévient-elle pas que nous devons, si nous voulons aboutir enfin à la stabilité, soumettre à une juste balance les forces économiques, c'est-à-dire, en dernière

1. Voir en particulier la *1^{re} Étude*, p. 100 : « Je ne dogmatise pas; j'observe, je décris, je compare. Je ne vais point chercher les formules du droit dans les sondages fantastiques d'une psychologie illusoire; je les demande aux manifestations positives de l'humanité. »

analyse, organiser l'équité des échanges¹? Par où l'on voit que son rêve d'une sorte de mathématique morale, capable de fixer les conditions de la justice, n'a pas tout à fait cessé d'obséder le cerveau de Proudhon. Seulement il semble bien que lorsqu'il précise ce rêve, il songe désormais à ces combinaisons financières que ses expériences de comptable lui ont suggérées. Son mutuellisme est une lointaine application de lois éternelles, — celles-là mêmes qui président aux rapports des idées dont la raison publique, pour instituer une société harmonieuse, doit prendre enfin une claire conscience.

Qu'on ne se laisse donc pas égarer par telles formules qu'emploie Proudhon. Oui, l'action est à ses yeux une nécessaire épreuve. Mais il appartient à l'action de découvrir plutôt que d'inventer. Son effort retrouve une vérité préexistante. En aucune manière, il ne saurait la créer. Le roc gît sous le sable. Dans ses flux et reflux, la mer met le roc à nu. Il n'est pas pour autant un dépôt de la mer.

Si telle reste la conception de Proudhon, on

1. *Justice*, 3^e Étude, p. 76 et suiv.; 1^{re} Étude, p. 365.

voit en quel sens il continue, jusque dans sa doctrine de l'immanence morale, de mériter le nom d'idéaliste. Il en veut aux divers avatars de l'absolu, dont le prestige échauffe l'imagination des hommes pour les mieux aveugler. Mais sous la forme de rapports constants, préfixant les conditions de l'équilibre auquel, en tâtonnant, l'humanité aspire, il persiste à affirmer qu'il existe des *Idées*.

*
* *

S'il est une de ses tendances premières dont ses préoccupations de moraliste l'amènent à se dégager, ce serait plutôt celle que nous avons appelée sa tendance évolutionniste. Proudhon, nous l'avons observé, commence par avoir un sentiment assez vif des phases logiques du progrès humain. Il reconnaît avec plaisir, dans la dialectique à trois temps de Hegel, la formule d'un rythme qui hantait sa propre pensée. Il incline ainsi vers une sorte de déterminisme historique qui fait pressentir celui de Marx¹.

Dans la *Justice*, Proudhon réagit, semble-t-il, contre ce penchant. Préoccupé de mettre en

1. Voir plus haut, p. 67.

relief la liberté de l'homme, sujet du droit, il proteste contre les théories « physiologico-politiques », quelque forme qu'elles prennent, qui présentent le progrès, comme quelque chose de fatal¹. Démontrer ainsi le progrès, n'est-ce pas le nier en même temps qu'on l'affirme? Entre l'idée d'un développement quasi-automatique et celle du progrès humain une contradiction se révèle. Proudhon y insiste avec une énergie dans l'anti-évolutionnisme qui fait penser à celle de Renouvier lui-même. Et, sur cet argument, il fait trébucher la doctrine saint-simonienne, aussi bien que la dialectique hégélienne. Au vrai, on ne peut parler de progrès selon lui, que lorsqu'on voit la justice étendre son empire : elle l'étend par la multiplication des contrats entre libertés qui conviennent de se respecter l'une l'autre. « La justice est le pacte de la liberté... Son mouvement consiste en une suite de transactions successivement produites ou révoquées, entre un nombre plus ou moins grand de personnes et relativement à un plus ou moins grand nombre d'objets¹. » Mais un

1. *Justice*, 9^e Étude, p. 18.

pareil mouvement ne saurait rien avoir de nécessaire¹. Il est « *ad libitum*, entièrement facultatif, pouvant au gré du libre arbitre se précipiter, se ralentir, s'interrompre, rétrograder, renaître ». La liberté qu'invoque Proudhon n'est donc pas, comme celle dont Hegel se contente, la conscience d'une nécessité logique supérieure. C'est une liberté efficiente. De toute la « puissance d'idéalisme » dont elle dispose, elle peut auréoler le droit pour y faire adhérer l'âme entière. Elle peut aussi multiplier sur le chemin des hommes, pour les égarer ou les retarder, toutes sortes d'illusions, religieuses ou politiques. Elle est capacité de déviation aussi bien que d'accélération. A combien de chutes sont exposées les sociétés, avant qu'elles découvrent enfin les conditions de l'équilibre? Rien ne permet de le fixer *a priori* : c'est le mystère de la liberté.

Il est remarquable qu'en élaborant cette notion, qui l'amène à limiter certaines des tendances de sa première philosophie de l'histoire²,

1. 9^e Étude, p. 36.

2. C'est sur cette tendance à la *défatalisation* (le mot est de Proudhon) qu'insiste Henry Michel dans *l'Idée de l'État*, p. 411. Montrant comment Renouvier se rattache à Proudhon, il

Proudhon reste fidèle à ses préoccupations sociologiques. Du moins c'est encore par sa « métaphysique du groupe », comme il dira, c'est par ses idées sur les effets propres à l'association des forces qu'il explique cette puissance d'indétermination dont jouit l'homme. Plongé comme à mi-corps au sein de la nature, l'homme est capable de se redresser au-dessus d'elle, parce que tous les éléments et toutes les tendances qu'elle contient à l'état de division se réunissent pour s'amalgamer en quelque sorte en lui. De cette synthèse quelque chose de nouveau se dégage. Ce qui revient à dire que l'homme est une liberté parce qu'il est une société¹. Par ce trait, la théorie proudhonienne de la liberté et de la dignité humaine se distingue de celle des spiritualistes dont on l'a quelquefois rapprochée. L'idée qu'il se fait des « forces de collectivité » assigne à Proudhon, sur ce terrain aussi, une place à part entre les naturalistes et les spiritualistes.

ajoute que celui-ci « a légué des armes très précieuses à ses successeurs, pour s'affranchir de la superstition naturaliste et nécessaire ». — Cette interprétation ne correspond, comme nous nous efforçons de l'établir, qu'à l'un des aspects, ou des moments de l'œuvre proudhonienne.

1. *Justice*, 8^e Étude, p. 99, 102; 12^e Étude, p. 102.

D'ailleurs, ce n'est pas seulement à la racine de la liberté, c'est aussi bien à la racine de l'obligation morale que nous retrouverons ces mêmes forces. « Le fait moral est essentiellement un fait social » : Proudhon sans doute n'eût pas répudié cette formule. Plusieurs de celles qu'il emploie laissent apercevoir chez lui le souci d'expliquer, par l'existence de la collectivité et de ses besoins propres, l'existence des scrupules que l'individu rencontre dans son âme, et qui l'empêchent de se poser comme centre de l'univers.

Le danger de la prédication de la dignité, c'est l'orgueil personnel. « La dignité chez l'homme est une qualité hautaine, absolue, impatiente de toute dépendance et de toute loi, tendant à la domination des autres et à l'absorption du monde¹. » Pour nous défendre de ces tentations, il n'est pas inutile de nous « immerger dans la société ». Ce même respect qu'il réclame pour son moi, il importe que l'homme n'oublie pas de l'accorder au moi de ses semblables. Il importe qu'il soit prêt à

1. *Justice, 1^{re} Étude*, p. 119, *7^e Étude*, p. 29 et suiv.

prendre en toute circonstance, « sans retour d'égoïsme », au besoin contre lui-même, la défense de la dignité humaine : c'est précisément en cela que consiste la justice. Mais le bon moyen de ne pas méconnaître ses exigences et de créer cette *foi juridique*¹ qui, élevant les âmes au-dessus des appétits égoïstes, les rend plus heureuses du respect du droit d'autrui que de leur propre fortune, n'est-il pas de se placer au point de vue du tout ? Par la justice, explique Proudhon, chacun de nous se sent à la fois « comme personne et collectivité² ». Sans la justice, « la société deviendrait une mêlée ». Qu'est-ce à dire, sinon que la loi de justice exprime aussi la condition primordiale de l'équilibre collectif ? Proudhon l'écrivait d'ailleurs, dans une lettre à Cournot³, avec toute la fermeté désirable : « La morale, c'est une révélation que la société, le collectif, fait à l'homme,

1. 1^{re} Étude, p. 73.

2. 1^{re} Étude, p. 216. Cf. p. 141 : « Ce n'est que par abstraction que l'homme peut être considéré à l'état d'isolement et sans autre loi que l'égoïsme. Partie intégrante d'une existence collective, l'homme sent sa dignité tout à la fois en lui-même et en autrui, et porte ainsi dans son cœur le principe d'une moralité supérieure à son individu ».

3. Du 31 août 1853 (*Correspondance*, t. VII, p. 370).

à l'individu. Impossible de déduire la morale, ni de l'hygiène, ni de l'économie, ni de la métaphysique ou théodicée, comme l'ont fait successivement les matérialistes, les utilitaires, les chrétiens dogmatistes, tels que Bossuet, etc. La morale tient à autre chose. Cette autre chose, que les uns nomment conscience, les autres raison pratique, etc., est pour moi l'*Essence sociale*, l'être collectif qui nous contient et nous pénètre, et qui, par son influence, sa révélation, achève la constitution de notre âme. »

*
* *

Gardons-nous, toutefois, d'abuser de ces formules. Il est clair qu'on ne saurait, sans faire violence à quelques-uns des sentiments les plus profonds chez lui, assimiler la doctrine de Proudhon à celles qui, tendant à absorber l'individu dans la collectivité, ne reconnaissent d'intérêts légitimes que ceux du groupe social, principe et mesure de toute dignité. Il résume fort nettement l'esprit de ces doctrines, mais pour y opposer la sienne. Refuser à l'individu l'existence juridique, ne lui conférer que des

devoirs, qu'on rattacherait à une puissance supérieure et extérieure, écrasante pour son moi, ce sont là des tentatives qui inquiètent et blessent Proudhon. Sur ce point encore, il se sépare décidément de Comte. Il ne veut à aucun prix que, devant un grand Être, quelque forme et quelque nom qu'on lui donne, la personnalité abdique¹.

Au vrai, pour comprendre la position de Proudhon, il faut se rappeler qu'ici encore il s'arrête à une position intermédiaire. Il retrouve dans le champ clos de la morale les deux ennemis entre lesquels, — au temps où il faisait ses premières armes d'économiste —, il s'était glissé : communisme et individualisme. Il repousse avec une égale énergie les deux postulats extrêmes qui leur sont propres. Annihilant l'individu, le communisme ne fait rien que proclamer la déchéance de la personnalité au nom de la société. Contre ce principe, admis consciemment ou non par tant de socialistes de son temps, Proudhon s'élève avec énergie : il y dénonce un dernier héritage de l'illusion reli-

1. *Justice, 1^{re} Étude*, p. 190.

gieuse, mère de l'esprit autoritaire. Ce n'est pas à dire pour autant qu'il abonde dans « l'utopie des libertaires ». Ceux qui, posant les individus les uns en face des autres, se bornent à dire : « laissez faire, laissez passer — il n'y a que l'autorité qui soit malfaisante — les intérêts humains, identiques au fond, sauront bien s'accorder d'eux-mêmes », ceux-là oublient que les maux provoqués par l'inégalité économique demandent, pour être pansés, réparés, prévenus, un rude et constant effort des libertés associées, une commune et supérieure volonté de justice¹. A cette condition seulement peut exister une société digne de ce nom. Au fond, communisme et individualisme nient la société l'un et l'autre : le premier, parce qu'il fait de la cité un troupeau; le second, parce qu'il en fait une poussière d'atomes « sans rien d'organique, sans force de collectivité² ».

Par où l'on voit en quels termes, pour Proudhon, le problème reste posé. Il s'agit de faire exister la société, mais en lui enlevant tout ce qui pourrait la rendre oppressive, ou seulement

1. *Justice, 1^{re} Étude*, p. 117.

2. *Ibid.*, p. 119, 121.

absorbante. Il s'agit de lui prêter une réalité telle que les forces de collectivité y fonctionnent, mais sans nier les libertés individuelles, et en leur permettant, au contraire, de défendre la justice par leurs initiatives combinées. La société pourra dès lors soutenir et contenir les personnalités de la meilleure manière : en s'appuyant sur leurs libertés rapprochées en de justes contrats.

Pour comprendre ce nouveau mystère, il nous faut essayer d'établir comment se précise dans la pensée de notre auteur, à la phase où nous sommes parvenus, la notion des êtres sociaux et celle de la raison collective.

CHAPITRE VII

FAMILLE, ÉTAT, FÉDÉRATION

On distingue quelquefois, en philosophie sociale, deux grandes écoles qui se font antithèse. L'une repousse énergiquement toute représentation « artificialiste » de la réalité sociale. Elle n'admet pas que les sociétés puissent être, en quelque mesure que ce soit, œuvres délibérées des individus. Bien plutôt rapproche-t-elle les êtres collectifs des êtres vivants : dans ceux-là comme dans ceux-ci, elle voit au travail un principe d'organisation et d'évolution spontanée. L'institution centrale, aux yeux de cette école, est la famille, transition désignée de l'ordre naturel à l'ordre social. C'est à l'image de la famille qu'elle conçoit, ou

sur son modèle qu'elle voudrait voir s'organiser la nation et l'État.

L'école opposée se plaît, au contraire, à nous faire mesurer la distance qui sépare les organismes des sociétés : l'arrangement de celles-ci implique des interventions réfléchies qui ne font que se multiplier. En tous cas, entre les groupements domestiques, — formations plus ou moins spontanées, — et les groupements politiques, cette école maintiendrait des différences essentielles. En ceux-ci, elle signalerait la place que, sous une forme ou une autre, se sont réservée ou se sont conquise les contrats, produits et symboles des libertés égales dont la collaboration volontaire entretient, en redressant au besoin ses penchants, la vie de l'ensemble.

La première école mériterait d'être appelée naturaliste, et ses tendances pratiques seraient conservatrices. Les principes de la seconde, rationaliste, se prêteraient mieux aux réorganisations conscientes, aux révolutions sociales.

Pourrons-nous, par rapport à ces deux pôles classiques, définir la position propre à Proudhon ? Ou encore, de ces deux tendances qu'on oppose d'ordinaire, essaie-t-il à sa façon une synthèse ?

Pour en décider, il ne sera pas inutile de confronter, avec les réflexions de Proudhon sur les conditions de la vie morale, celles que lui suggèrent les problèmes de la politique nationale et internationale qui se posent sous ses yeux. Nous serons ainsi amenés à préciser ce qu'il pense de la famille, de l'État, de la nation. Ce sera la meilleure manière de mesurer, en ce qui concerne la réalité des êtres sociaux et la nature de la raison collective, l'originalité de ses théories.

*
* *

Si l'importance attachée au groupement domestique devait suffire pour assurer à une philosophie sociale le titre de naturaliste ou de traditionnaliste, celle de Proudhon mériterait assurément ce titre. Ses instincts profonds le préparent à comprendre le prix de la vie domestique. Plus que personne, il en a le goût et comme le culte. Quand il se mariera, moins par entraînement amoureux, laisse-t-il entendre, que pour fonder une famille, il portera les lourdes charges du ménage avec une sorte de ferveur allègre. Si cet esprit anti-religieux con-

serve une religion, c'est bien celle du foyer. Nous avons vu avec quelle énergie il se sépare des saint-simoniens et des fouriéristes; plus encore que leur mysticisme ou leur illuminisme, leur commune impudeur le choque et l'alarme. Aussi passionnément qu'un Louis Raybaud il reproche aux « réformateurs », — préoccupés qu'ils sont d'assurer la liberté à toutes les passions ou de réserver à leurs papes de singuliers privilèges —, l'atteinte qu'ils portent à la dignité du lien conjugal. Avec joie, il note sur sa Bible familière, pour en tirer toutes leurs conséquences, les préceptes du Décalogue touchant les « chastes et saintes amours¹ ». Tout ce qui paraît menacer, directement ou indirectement, l'intégrité du groupement domestique lui fait froncer le sourcil.

Ainsi s'expliquent les défiances que lui inspirent les partisans de l'indépendance féminine. Avec toute sa verve et toute sa conviction, il part en guerre contre ce qu'il appelle rudement la *Pornocratie*². « La femme au foyer »,

1. Note relevée par D. Halévy, dans un article de la revue *l'Indépendance*, 1^{er} juillet 1911, p. 347 (*Biblia Proudhoniana*).

2. *La Pornocratie ou les Femmes dans les temps modernes*, ouvrage posthume.

c'est sa devise comme celle d'Auguste Comte. Sur le chapitre de l'unité familiale, ces deux penseurs demeurent aussi intransigeants l'un que l'autre¹. Tous deux convaincus, semble-t-il, que si la moindre fissure s'ouvre dans le groupement domestique, tout l'édifice social est ébranlé. En ce sens, il est permis de dire qu'ils continuent l'un et l'autre la tradition de ces théocrates qui sur plus d'un point — on l'a justement noté — préparaient les voies à la sociologie : Proudhon, comme Auguste Comte, ne garde-t-il pas, dans sa religion de la famille, quelque chose de l'héritage d'un Bonald?

Mais il va de soi qu'on se ménagerait de graves désillusions, si l'on s'attendait à voir Proudhon tirer, de l'éminente dignité du groupe domestique, les conséquences qu'en tirent d'ordinaire les traditionnalistes. Pense-t-on qu'il va lui aussi déclarer que, sur la famille, la société tout entière devrait se modeler, acceptant une autorité analogue à celle dont jouit le père,

1. Proudhon note lui-même cet accord, *Justice*, 11^e Étude, p. 161. Voir ce que dit M. G. Guy-Grand (*le Procès de la Démocratie*, p. 73) de la conception « rigoureusement catholique et positiviste » de la famille et du mariage à laquelle se tient Proudhon.

développant entre ses membres des sentiments analogues à ceux qui unissent les frères, faisant disparaître enfin, par la double vertu de la fusion des cœurs et de la subordination des volontés, toute trace d'individualisme?

On devine que de pareilles perspectives ne devaient pas séduire longtemps un Proudhon. Un moment, il n'a pu s'empêcher d'admirer les effets qu'on obtient lorsqu'on étend systématiquement à la vie politique le régime familial. Ne loue-t-il pas Moïse, dans la *Célébration du Dimanche*¹, d'avoir accompli par ce procédé une incomparable fusion des intelligences et des cœurs, et d'avoir fait ainsi de sa jeune nation, « non pas une agglomération d'individus, mais une société vraiment fraternelle »? Il oppose alors les sociétés de cette sorte, qui sont des communions véritables, à celles qui ne reposeraient que sur des contrats, garanties fragiles, lois tout arbitraires dont rêve un Rousseau. Mais bien vite il sent le danger d'assimiler l'État à la famille. Dès la *Création de l'ordre*², il s'aperçoit que « tout le progrès

1. P. 128.

2. P. 97, 134.

accompli par la civilisation proteste » contre cette assimilation : « l'unité sérielle » qui engendre la société politique doit être cherchée, non dans le foyer, mais dans l'atelier : car dans l'atelier les hommes se trouvent incités, par les conditions mêmes de la division du travail, à s'individualiser chaque jour davantage.

Comment, d'ailleurs, Proudhon n'eût-il pas été amené à protester contre l'extension du régime familial à la vie politique? De plus en plus il sent le besoin de jeter bas le préjugé de l'autorité. Or c'est dans les mœurs de la famille que ce préjugé a pris racine. L'idée gouvernementale naît de l'expérience domestique. En ce sens, Proudhon convient avec Bonald que la famille est l'embryon de l'État¹. Mais la conclusion qu'il en tire est que, si l'on veut régénérer celui-ci, — le régénérer en simplifiant ses attributions et en limitant ses pouvoirs —, une mesure s'impose, qui est de couper tous liens entre lui et la famille. Ce qu'il reproche au socialisme gouvernemental d'un Louis Blanc, par exemple, c'est précisément de n'être autre

1. *Idée générale de la Révolution*, p. 109.

chose qu'une maladroite application à la société de l'économie domestique¹. Et dans la *Justice*, pour dévoiler le néant de la doctrine politique de l'Église, il lui suffit de rappeler qu'elle postule « que le principe de hiérarchie et d'autorité doit embrasser la société tout entière, à l'instar d'une grande famille », ce qui revient à préférer, pour le plus grand dommage des classes inférieures, le système de la subordination à celui de la réciprocité².

Par où l'on voit combien il importe de spécifier la position de Proudhon au milieu des apologistes de la famille. Il faut se rendre compte de la nature spéciale des services qu'il attend d'elle. Il ne la louera point pour sa part d'être le berceau de l'autorité, ni même d'être une école de fraternité. Il espère qu'elle pourra servir d'organe à la justice même : c'est-à-dire qu'il lui appartiendra de façonner les consciences fermes qui seront les servantes de l'égalité sociale.

1. *Justice*, 3^e Étude, p. 81 : « La famille est la sphère de l'autorité et de la subordination ; et quand le communisme sera logique, il reconnaîtra qu'en prenant dans la famille le type de la société, il aboutit au despotisme ».

2. *Ibid.*, p. 7.

La moralité, pour pénétrer dans la vie, ne doit point demeurer à l'état d'idée pure. Mais, pour que l'idée devienne active, le concours du sentiment apparaît nécessaire. Si sévère en principe pour l'idéalisme, qui permet toutes sortes de déviations de la vie morale, Proudhon ne méconnaît pas que la justice elle-même, une fois déterminée par la raison, a besoin du renfort qu'une éducation sentimentale lui apporte¹. Or le mariage a précisément pour rôle de faciliter cette éducation. A l'amour conjugal il est réservé de mettre la force de l'idéal au service du droit. Proudhon retient, pour y glisser un contenu nouveau, cette notion de l'*Androgyne* imaginée par Platon et reprise par Enfantin : le couple humain devient à ses yeux comme l'organe vivant dont la justice avait besoin. Dans le couple, en même temps que les « moi » se complètent, leurs absolutismes se corrigent. Qui dit célibataire dit bientôt « insociable », « intraitable », « inabordable ». Que les liens familiaux viennent à se rompre : c'est alors

1. C'est ce qui explique l'aide que Proudhon moraliste demande aux sentiments esthétiques, dans l'ouvrage qu'il écrit pour défendre son compatriote Courbet : *Du Principe de l'art et de sa destination sociale* (livre posthume).

qu'on verrait éclater avec une violence indomptable les contradictions entre l'individu et la société. Au contraire 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, refrène son orgueil. Il apprend à respecter, dans la femme qu'il aime, une individualité différente de la sienne; et en même temps qu'il garde sur elle la suprématie que lui assure la naturelle supériorité de ses forces, tant intellectuelles que matérielles, il la tient pour un juge devant lequel il rougirait d'être tenté par l'injustice. « La femme est un auxiliaire pour l'homme, parce qu'en lui montrant l'idéalité de son être elle devient pour lui un principe d'animation, une grâce de force, de prudence, de justice, de patience, de courage, de sainteté, d'espérance, de consolation, sans laquelle il serait incapable de soutenir le fardeau de la vie, de garder sa dignité, de remplir sa destinée, de se supporter lui-même¹. » Sur ce chapitre, Proudhon est intarissable. Il célèbre sans se lasser les litanies

1. *Justice*, 11^e Étude, p. 107. Cf. *Pornocratie*, p. 64.

de la femme, qui, précisément parce qu'elle demeure au foyer, devient la plus vigilante gardienne du droit même. Il va jusqu'à assurer que l'homme tient à la société par la femme, « ni plus ni moins que l'enfant tient à la mère par le cordon ombilical ¹ ».

Mais que cette image ne nous abuse pas. Proudhon ne va nullement conclure, de ses remarques sur la puissance moralisatrice du mariage, que la cité ne doit être qu'une famille agrandie où, par les abdications des prétentions personnelles, les « moi » se rapprochent jusqu'à se fondre en quelque sorte les uns dans les autres. La moralité que forme le mariage même est encore une moralité personaliste, une moralité d'égaux. Le père de famille vertueux n'est nullement disposé, comme producteur, à sacrifier ses intérêts, ni, *a fortiori*, comme citoyen, à laisser prescrire ses droits. Debout sur le seuil de sa maison, il est prêt à respecter l'individualité des autres à la condition qu'ils respectent la sienne. En d'autres termes, la conscience que la vie de

1. *Justice*, 11^e Étude, p. 92.

famille a façonnée est d'abord une conscience autonome. La loi supérieure devant laquelle le père de famille citoyen doit se plier est celle qui rend fructueuse en la rendant loyale, l'opposition des « moi », mais non pas celle qui la rendrait inutile ou la décréterait illégitime.

*
* *

A quel point Proudhon juge nécessaire cette perpétuelle confrontation des individualités, on s'en rendra compte si l'on se rappelle la singulière théorie par laquelle il précise — dans le même livre où il célèbre les vertus de l'Androgyne — l'idée qu'il se fait de la raison collective, « gardienne de toute vérité et de toute justice ». Imagine-t-on que celle-ci demande, pour révéler sa loi, le silence préalable des raisons personnelles? Tout au contraire : que chacune d'elles formule librement son idée, émette nettement ses prétentions. De l'antagonisme des ambitions 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 possible¹. »

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,

1. *Justice*, 7^e Étude, p. 134.

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 publique¹. » Nul besoin donc de la concevoir comme une entité métaphysique à part, un *logos* antérieur ou 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'annulent².

N'a-t-on pas le droit, en voyant se développer cette théorie, de dire que Proudhon, s'il nous semblait naguère parler comme un disciple de Bonald, parle maintenant comme un émule de Rousseau ? Rousseau aussi considère la volonté générale comme autre chose qu'une sorte de total des volontés particulières. Et lui aussi admet que, pour permettre la formation de cette volonté générale, qui ne sera autre que la volonté de l'égalité, une sorte de neutra-

1. *Justice*, 7^e étude, p. 123.

2. *Ibid.*, p. 136.

lisation réciproque des volontés particulières doit s'opérer, grâce à laquelle « les plus et les moins s'entre-détruisent ». Il importe seulement de remarquer que Proudhon plus que Rousseau insiste sur la nécessité des débats préalables. La discussion quotidienne est à ses yeux l'indispensable appariteur de la justice. « Afin d'assurer la paix, tenir les énergies sociales en lutte perpétuelle¹ », c'est la solution paradoxale où il se complaît. Pour que la pensée impersonnelle puisse se poser, il importe toujours aux yeux de Proudhon que les personnalités continuent de s'opposer.

Cette tendance nous laisse en tout cas prévoir de quel côté Proudhon va finalement pencher. L'apologiste de la discussion universelle et incessante ne pourra manquer de ressentir plus de sympathie, en dernière analyse, pour le rationalisme que pour le naturalisme social. Logiquement, dans l'organisation de l'État, il s'efforcera d'assurer une place croissante aux contrats, sortes de traités que passent entre elles ces libertés individuelles qu'il imagine

1. *Justice*, 7^e étude, p. 129.

toujours affrontées. En ce sens, c'est dans la tradition « contractualiste » que viendra s'insérer sa philosophie : plus près de celle de Rousseau, en effet, que de celle de de Bonald.

Rousseau n'a pas eu de pire détracteur que Proudhon. L'auteur de *l'Idée générale de la révolution au XIX^e siècle*¹ se montre au moins aussi sévère, pour le dialecticien genevois, que l'ont pu être les théocrates. En particulier il s'acharne, pour la jeter bas, sur la construction du *Contrat social*, dangereuse fiction qui ne tendrait à rien moins qu'à l'annihilation de toute liberté. On a souvent rappelé et utilisé ses arguments. Mais souvent aussi on a omis de noter que la sévérité de Proudhon pour Rousseau est moins celle d'un contradicteur obstiné que celle d'un continuateur intransigeant. Proudhon veut aller plus loin que Rousseau, dans le même sens. Son objet dernier est bien d'établir, dans la vie sociale, le règne effectif du contrat².

1. P. 124 et suiv.

2. M. Gino Dallari, dans un livre récent (*Il nuovo contractualismo nella filosofia sociale e jurídica*, Turin, 1911) a mis en lumière ce que le nouveau contractualisme doit à l'inspiration proudhonienne.

A vrai dire, tant qu'il s'agit de la genèse de l'État, Proudhon, aussi bien que Maistre ou Bonald, proteste contre ceux qui semblent le présenter comme une chose artificielle. Le pouvoir social ne sort jamais, selon lui, d'une délibération des individus : il naît spontanément du rapprochement des groupes. Familles ou entreprises, lorsque des 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 et s'abaisse selon le nombre et la diversité de ces « groupes formateurs », — preuve qu'il n'est pas autre chose, en effet, que leur commune émanation.

Jusqu'ici les vues de Proudhon semblent mieux s'accorder avec une philosophie organiciste qu'avec une philosophie contractualiste. Ne va-t-il pas jusqu'à louer le mysticisme religieux d'avoir entretenu chez les peuples ce sentiment qu'un État n'est pas un objet qu'on

fabrique¹? Mais si l'État est un composé qui se forme spontanément, une sorte d'organisme, si l'on veut, plutôt qu'un objet, ce doit être du moins un organisme qu'on redresse, et dont on puisse, à partir d'un certain moment, corriger les tendances. La force collective qui se constitue par le seul rapprochement des groupes qu'elle doit aider à vivre ensemble ne risque-t-elle pas d'être détournée de son office, accaparée par une caste, *aliénée* enfin d'une façon ou d'une autre? Contre de pareilles aliénations, que le mysticisme religieux favorise, il importe que la raison libératrice et égalitaire prenne méthodiquement ses mesures.

De fait, bien loin de la honnir, Proudhon se réjouit de son intervention. Dans cette philosophie du XVIII^e siècle où les théocrates ne voyaient qu'une manifestation d'orgueil individualiste, il se plaît à montrer la raison des masses qui se fait jour, et, réformant les puissances de la terre sans s'informer du ciel, demande enfin aux gouvernements leurs titres². Pour lui, les

1. Voir le *Petit catéchisme politique* à la fin de la 4^e Étude de la *Justice*.

2. *Du principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le parti de la Révolution*, 1863, p. 261.

constitutions que le XIX^e siècle multiplie, — et qui ne pouvaient être aux yeux d'un Joseph de Maistre comme d'un Savigny qu'autant de papier noirci, sans intérêt ni influence, — marquent une ère nouvelle qu'il salue avec enthousiasme : celle où l'organisation des nations devient enfin consciente. Il loue les traités de 1815, non seulement de l'équilibre qu'ils instituent entre les puissances, mais encore et surtout des garanties constitutionnelles qu'ils promettent aux peuples¹. Grâce à ces conquêtes de la réflexion sur la spontanéité un « rationalisme gouvernemental » va pouvoir se constituer. Au fur et à mesure que les méthodes de l'autorité reculent devant celles de la liberté, une vie nouvelle s'élabore, où la physiologie n'est plus de rien. L'État apparaît comme le produit non plus de la nature organique, de la chair, mais de la nature intelligible, qui est esprit². Dès lors, si l'on veut dire que les sociétés sont des organismes encore, qu'il soit bien entendu que ce sont des orga-

1. *Si les traités de 1815 ont cessé d'exister. Actes du futur Congrès, 1863. Cf. Principe fédératif, p. 267.*

2. *Principe fédératif, p. 15.*

nismes d'un genre tout spécial, des êtres moraux, dont la loi diffère essentiellement de celle des êtres vivants. Chez ceux-ci, la subordination est la condition même de l'existence. La société, au contraire, « répugne à toute idée de hiérarchie¹ ». Bien plutôt qu'une subordination d'organes, le système social comporte la pondération des forces, des services et des produits. Il tend à l'égalité.

Mais, pour que cette tendance aboutisse, et que s'accomplisse cette véritable régénération de l'État, une condition est nécessaire. C'est précisément que l'État dépouille ses attributs classiques, qu'il dépose le sceptre et la pourpre impériale; que le gouvernement proprement dit soit réduit à la portion congrue. Parlons en effet le langage des services et des produits, et non plus celui de l'autorité. La nature intelligente ne peut triompher, l'esprit ne peut réellement dominer l'organisme social que si le souci de l'équilibre économique l'emporte enfin sur celui de l'ordre politique. L'ambition de Proudhon est toujours de nous faire descendre

1. *Justice*, 7^e Étude, p. 128.

d'un de ces plans à l'autre, du monde des préfets, magistrats et gendarmes à celui des libres comptables. C'est pourquoi il en veut tant à Rousseau, dont l'effort lui paraît contrarier directement ce nécessaire déplacement de point de vue. Rousseau reste obstinément placé au point de vue politique. Il s'imagine avoir tout gagné s'il a établi, par l'abdication simultanée des libertés, un pouvoir devant qui tout plie. Que lui demandez-vous ses prescriptions concernant le travail et les échanges? Il n'en a cure. Rousseau ne sait ce que c'est que l'économie¹. Son programme parle exclusivement de droits politiques : il ne s'aperçoit pas que, tant que les droits politiques sont seuls en question, des contrats réels ne peuvent s'instituer pour offrir effectivement, aux libertés en présence, des garanties égales. Son contrat social n'est au fond qu'un contrat constitutif d'arbitres², qui incitent les individus à abdiquer entre leurs mains. Mais les seuls contrats dont les libertés individuelles puissent s'accommoder sont les contrats synallagmatiques et commutatifs, par

1. *Idée générale de la Révolution*, p. 122.

2. *Ibid.*, p. 129.

lesquels chacun s'engage et ne s'engage que pour un objet défini, et sous la condition de réciprocité.

De pareils contrats sont précisément comme le pain quotidien de la vie économique. L'idée de contrat exclut celle de *gouvernement*. Elle implique celle de *commerce*. Le commerce, dans sa signification la plus élevée, est « 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 gouvernement¹ ».

Nous retrouvons ici, en train de produire tous ses effets, cette notion de la *société civile* que les saint-simoniens, plus que tous les autres, avaient contribué à élaborer lorsqu'ils opposaient au régime gouvernemental le régime industriel. Proudhon, à son tour, utilise ces cadres, exploite cette antithèse. Et ainsi l'on peut dire qu'un souvenir de la tradition saint-simonienne l'aide à réagir contre les tendances de Rousseau aussi bien que contre celles de Bonald. Il ne veut pas plus de l'autorité à

1. *Idée générale de la Révolution*, p. 115.

soubassement contractuel que de l'autorité à racine familiale. C'est un contractualisme nouveau, un contractualisme économique qu'il entend fonder : l'avènement du contrat reste étroitement lié, dans son esprit, à celui du régime industriel.

Mais encore, pour hâter ce règne, quels moyens convient-il d'employer? En quel sens faut-il incliner l'évolution des institutions sociales? C'est ici qu'entre l'esprit proudhonien et l'esprit saint-simonien, la différence éclate. Les saint-simoniens sont des admirateurs de l'unité en même temps que des fervents de la hiérarchie. Ils voient un indéniable progrès de l'espèce humaine dans la constitution de larges groupements, qui de plus en plus s'étendent en même temps qu'ils se centralisent. Ils rêvent volontiers d'une association universelle. Ils demeurent, au fond, des esprits « catholiques ». Mais toutes les formes, toutes les survivances du catholicisme répugnent au contraire à Proudhon¹. Il refuse de s'extasier devant l'unité

1. Nous n'oublions pas pour autant que Proudhon a écrit, dans les discussions sur l'indépendance italienne, qu'il est « catholique par position ». (*La Fédération et l'Unité en Italie*,

aussi bien que de s'incliner devant une hiérarchie. Et la constitution de groupements de plus en plus larges, bien loin de le réjouir, l'inquiète. Il est persuadé que la liberté ne peut être à l'aise en d'aussi vastes édifices. Fatalement, pour y faire régner l'ordre, l'autorité reprend le dessus. En tous cas ces grandes masses prêtent, l'expérience le prouve, à l'établissement de ces féodalités financières qui ne sont pas les moins dangereuses formes de la puissance.

Le saint-simonisme a pu pactiser avec elles¹, Proudhon n'aurait garde. Il accuse la centralisation politique de préparer la concentration industrielle, et toutes les institutions anti-égalitaires qui en découlent naturellement. Pour défendre les producteurs, c'est sur la pratique de la mutualité qu'il compte, plus que sur celle

tome XVI des *Œuvres complètes*, p. 158.) Mais cette attitude, conforme à ce qu'il croit être les exigences normales de la politique extérieure de la France, n'empêche pas qu'il subsiste, entre l'esprit même du catholicisme et le génie de Proudhon, une incompatibilité essentielle.

1. Voir en particulier dans *la Fédération et l'Unité en Italie*, p. 183, ce que dit Proudhon des tendances de la « bancocratie judaïco-saint-simonienne ». Plus loin Proudhon placera dans la bouche de l'un de ses critiques ce jugement sur ses propres tendances : « C'est le génie de la division » (p. 204).

du monopole. Mais les institutions mutuellistes, destinées à transformer l'assurance qu'elles universaliseront, le crédit qu'elles mettront à la portée des plus petites bourses, les services publics qu'elles confieront à des compagnies d'ouvriers solidaires et responsables, ne peuvent prospérer que dans un milieu limité, propice à l'échange surveillé, au contrôle réciproque. Il faut diviser l'humanité si l'on veut que l'inégalité n'y règne pas. Par cette méthode seulement on peut garder l'espoir de substituer, à la féodalité financière, la fédération agricole et industrielle. La solidarité, que Proudhon appelle, — d'un terme qui devait être retrouvé de nos jours, — la solidarité contractuelle, ne peut fleurir qu'à l'intérieur des sociétés « médiocres¹ ». Il appartient à ces petits groupements de mettre en commun leurs ressources en vue de certains objets bien définis, et de passer des conventions pour instituer (le mot prouve qu'ici non plus le fouriérisme n'est pas absent de la pensée de Proudhon) un *garantisme* politico-économique. Mais les groupements fédérés

1. *Principe fédératif*, p. 58.

devront résister énergiquement à toute tentative d'absorption. En quoi faisant ils défendent, non pas seulement leur originalité de groupes, mais encore et surtout l'égale liberté des individus qui les composent.

Ce qui revient à dire que les contrats commutatifs, outils et boucliers des libertés égales, ne sauraient conserver leur vertu sous un régime unitaire, quelque forme qu'il puisse revêtir. Entre le fédéralisme et le contractualisme il y a partie liée¹. C'est sur le système fédéraliste que compte Proudhon pour faire enfin du contrat social une réalité, c'est-à-dire pour substituer, à une convention politique qui demeure une hypothèse, cette multiplicité mobile de pactes effectifs qui est la vie même de l'échange.

*
* *

A suivre ainsi, dans ses allers et retours, la mobile pensée de Proudhon, nous gagnerons peut-être de mieux nous expliquer l'attitude singulière qu'il devait prendre vis-à-vis de l'un

1. *Principe fédératif*, p. 47, 121.

des principes qui passionnèrent le plus l'opinion publique au XIX^e siècle : le principe des nationalités. On sait avec quelle ardeur les partis démocratiques embrassèrent la cause des nations démembrées par la force, comme la Pologne, ou de celles qui aspiraient à se constituer, comme l'Italie. Les premiers congrès ouvriers ne manquèrent pas de manifester leurs sympathies à l'égard de la Pologne martyre. Et le secours que l'Empereur voulut porter à l'Italie naissante fut une des raisons qui atténuèrent l'hostilité des républicains envers l'Empire.

Mais Proudhon refusa avec obstination de déclarer regrettable la disparition de l'indépendance polonaise, ou désirable la constitution de l'unité italienne. Et à ceux qui lui reprochaient de fouler ainsi aux pieds l'un des principes constitutifs du monde moderne, il répondait : « Qu'est-ce que la nationalité ? La démocratie ne le sait pas au juste. Elle l'apprendra peut-être de ma bouche. »

Proudhon n'eut pas le temps de mener à bien son projet. Nulle part, dans ceux de ses ouvrages qui ont été publiés, le problème qui

l'obsédait n'est résolu : nulle part on ne rencontre une définition nette de la nation, ni une discussion en règle de son droit à l'existence.

Du moins est-il possible, en rapprochant des réflexions générales que nous venons de résumer celles que lui inspirent le cas particulier de la Pologne ou celui de l'Italie, de préciser en quel sens et pour quelles raisons Proudhon s'écarte des solutions reçues. Vis-à-vis des défenseurs du principe des nationalités Proudhon emploie deux tactiques. Tantôt il leur demande : « Que vaut une nation qui ne vise pas à organiser la justice entre les individus? » et tantôt : « Que vaut une unité qui ne respecte pas l'indépendance des groupes? » La première question s'adresse surtout aux amis de la Pologne, la seconde à ceux de l'Italie.

Que des démocrates, que des ouvriers s'enflamment pour la cause polonaise, Proudhon s'en irrite ; car l'histoire de la Pologne, à ses yeux, est celle des méfaits d'une noblesse incorrigible qui ne s'occupe du travailleur que pour le piller et le knouter. La politique — et la pire des politiques — absorbe toute l'activité des orgueilleux aristocrates entre les mains de qui

la Pologne s'est remise. Nulle nation n'a plus négligé les problèmes économiques. C'est pourquoi Proudhon, toujours absorbé par le désir de faire passer ces problèmes au premier plan, n'est pas loin d'estimer qu'elle a mérité son sort. Il juge en tout cas qu'il serait insensé, pour la sauver ou la venger, de déchaîner une conflagration qui retarderait encore une fois l'œuvre de régénération intérieure à laquelle l'Europe doit enfin se vouer¹. Il laisse voir ainsi que les sympathies ou les antipathies de races le soucient moins que le progrès de l'égalité. Ne se réjouit-il pas de voir les peuples

1. Ce passage de la *Correspondance* (t. XI, p. 23. Lettre du 21 avril 1860) explique avec une particulière clarté les sentiments de Proudhon : « Quant à la Pologne, la connaissez-vous donc si mal que vous croyiez à sa résurrection ? La Pologne a été de tout temps la plus corrompue des aristocraties et le plus indiscipliné des États. Aujourd'hui, elle n'a encore à offrir que son catholicisme et sa noblesse, deux belles choses, ma foi !... Prêchez-lui la liberté, l'égalité, la philosophie, la révolution économique, à la bonne heure ! Aidez-la à obtenir les libertés constitutionnelles, politiques, civiles, qui sont le caractère de l'époque ; préparez-la par là à une révolution plus radicale, qui fera disparaître avec les grands États toutes ces distinctions, désormais sans fondement, de nationalités. En poussant les Polonais dans cette voie, poussez les Russes, voilà le vrai chemin. Mais ne nous parlez pas de ces reconstitutions de nationalités, qui ne sont, au fond, qu'une rétrogradation, et, dans la forme, un bilboquet à l'aide duquel un parti d'intrigants s'efforce, de compte à demi avec les Tuileries, Cavour, etc., de faire diversion à la révolution sociale. »

apprendre, par la vertu des mélanges que favoriseraient les traités de Vienne, « que la justice comme la religion est au-dessus de la langue, du culte et de la figure; que ce qui fait la patrie, bien plus que les accidents du sol et la variété des races, c'est le droit¹? »

L'argumentation de Proudhon, en ce qui concerne l'Italie, sera moins idéaliste. Il invoquera plus volontiers, contre les partisans de l'unification, les tendances de la tradition et celles de la nature même. Vouloir à toute force transformer en royaume unique le pays classique des cités autonomes, que la multitude de ses vallées indépendantes semble prédestiner à une constitution fédéraliste², n'est-ce pas tenter à plaisir une sorte de « dénaturation »? Aux fervents de la nationalité, Proudhon reproche de ne pas apercevoir que les objets de leur enthousiasme ne sont, le plus souvent, que des constructions politiques, qui écrasent les éléments mêmes qu'elles rapprochent. Pour lui, il défend plus que tout autre l'indépendance des groupes,

1. *Principe fédératif*, p. 279.

2. *La Fédération et l'Unité en Italie* (t. XVI des *Œuvres complètes*), p. 154.

mais d'abord des groupes élémentaires, primitifs, naturels. « Je m'incline devant le principe de *nationalité* comme devant celui de la famille : c'est justement pour cela que je proteste contre les grandes unités politiques qui ne me paraissent être autre chose que des confiscations de nationalités¹. »

On retrouve ici l'une des sympathies maîtresses de Proudhon. Il est toujours resté un provincial, amoureux de la petite patrie. La perfection de ces petites sphères autonomes que sont les cités grecques ne cesse pas d'exciter son admiration. En marge de sa Bible familière, il écrit : « La première loi sociale c'est la personnalité, l'individualité collective manifestée par des coutumes et des institutions propres² ». C'est dire que le système fédératif, fait pour assurer la libre vie des petites individualités collectives, ne sera pas pour lui un système exceptionnel, destiné à n'être appliqué que dans certaines circonstances, qui dépendraient elles-mêmes de la structure géographique. En fait, il a été essayé un peu partout, sous tous les

1. *Nouvelles observations sur l'Unité italienne* (*ibid.*, p. 237).

2. Relevé par D. Halévy, *l'Indépendance*, article cité, p. 361.

cieux, et à toutes les époques, en Palestine comme en Grèce, en Suisse comme en Italie. C'est bien la preuve qu'il répond à quelque éternel besoin de l'espèce humaine. L'histoire a pu la forcer à tenter d'autres voies. La constitution de grandes unités centralisées est un fait, que Proudhon ne songe pas à nier. Mais il persiste à espérer que c'est un fait transitoire. Il se plaît à voir dans les traités de 1815, qui fixent les conditions de l'équilibre entre grandes puissances autonomes, un recul de l'idéal unitaire qui fut celui de l'impérialisme. Et il compte que ces grandes puissances vont pouvoir, à leur tour, se décomposer bientôt en régions libérées. « Le xx^e siècle ouvrira l'ère des fédérations¹. » Une sorte de retour à la nature s'opérerait ainsi qui, en libérant l'humanité des contradictions où les grands États se débattent, lui donnerait enfin cette stabilité que depuis si longtemps elle poursuit en vain. La fédération est une de ces conditions de l'équilibre social que cherche à retrouver, à travers tant d'expériences décevantes, la raison collec-

1. *Principe fédératif*, p. 78.

tive : c'est l'une des données de ce plan éternel que le jeune Proudhon rêvait de reconstituer.

On a laissé quelquefois entendre qu'en s'arrêtant à cette solution, Proudhon abandonnait l'idéal anarchiste où se complaisait sa jeunesse¹. Les analyses auxquelles nous nous sommes livré nous permettent de repousser cette interprétation. C'est toujours l'idée gouvernementale qu'il combat, en favorisant les tendances libérales. Et s'il annonce que celles-ci vont pouvoir prendre le dessus, c'est qu'il estime le moment venu où l'ordre politique va reculer devant l'ordre économique, qui implique la liberté en même temps que l'égalité des échangistes. Lorsque donc il défend l'autonomie des petits groupes, l'espoir qui le stimule est bien celui de mieux assurer l'égale liberté des individus.

Dans le fond, les deux tactiques qu'il emploie vis-à-vis de ses adversaires, à propos de la question polonaise ou de la question italienne, sont convergentes. Proudhon est toujours à la recherche d'un milieu, matériel et moral, propice à l'établissement de l'échange égal. A la

1. Voir A. Desjardins, *P.-J. Proudhon*, tome II, p. 228.

région il demande, comme il l'a demandé à la famille, de rendre possible le règne des justes contrats. Son fédéralisme est l'envers de son comptabilisme. Ses constantes préoccupations d'échangiste expliquent le traitement particulier auquel il soumet, en les amalgamant dans sa sociologie, les notions qu'il retient des philosophies de Bonald, de Rousseau ou de Saint-Simon.

CHAPITRE VIII

LA GUERRE ET LA PAIX

La connaissance que nous avons acquise des notions sociologiques familières à Proudhon nous aidera peut-être à résoudre un problème qui reste posé : celui de *la Guerre et la Paix*. Quelle est, dans l'œuvre proudhonienne, la signification de ce livre ? Et faut-il décidément en classer l'auteur parmi les apologistes, ou parmi les adversaires de la guerre ? La question est encore controversée, parmi les proudhoniens eux-mêmes.

Les uns, comme M. Berth¹, et peut-être M. Guy-Grand², semblent tenir *la Guerre et la*

1. *Nouveaux aspects du socialisme*, p. 58.

2. *Nietzsche et Proudhon*, dans la *Grande Revue* du 10 janvier 1910, p. 151.

Paix pour l'un des chefs-d'œuvre de Proudhon. Au milieu des éclairs, ils y voient se révéler une de ses pensées maîtresses : et c'est une pensée guerrière. Héritier d'Héraclite, émule de Nietzsche, tels sont les éloges que mérite, à leurs yeux, le petit-fils du belliqueux Tournési. Mais M. Droz ne souscrit pas volontiers à ces éloges et repousse cette interprétation. Du moins conteste-t-il qu'on ait le droit de chercher le vrai Proudhon dans ce livre mal fait, écrit après et pendant de très graves malaises de santé¹. Pour M. Puech², le livre n'est pas mal fait, il a seulement été mal lu. Il n'a pas été lu jusqu'au bout, à vrai dire. Sans quoi on se serait bientôt aperçu de l'hérésie que l'on commet, à présenter Proudhon comme un prêtre de Mars.

*
* *

L'impression que laisse la première partie de l'œuvre n'est pas douteuse : c'est bien un

1. P.-J. Proudhon, p. 244. Cf. *Grande Revue* du 25 janvier 1910, p. 424.

2. *Le Centenaire de Proudhon*, dans la *Revue de la Paix*, janvier 1909, p. 21.

poète de la guerre qui parle, qui chante. Et dans ses hymnes passe un écho de ceux qu'entonnait Joseph de Maistre, le mystique apologiste de la guerre divine. Proudhon aussi nous invite d'abord à plier le genou devant elle, pour les révélations sans nombre dont les hommes lui sont redevables. A quelle autre source auraient pu puiser la poésie, l'art, la religion même? Toute épopée veut des races aux prises. Tout dogme suppose une discorde. Tout culte implique un sacrifice. N'est-ce pas encore dans les rangs des armées que les peuples se plient à la discipline et s'habituent à l'ordre, condition historique de la justice même? L'unanime sentiment des femmes, d'ailleurs, devait suffire à nous en avertir : à leurs yeux, le héros qui risque sa vie est l'homme par excellence. C'est la bataille qui enseigne au monde la notion de la *valeur*. « Déshonorons la guerre », criera quelques années plus tard Victor Hugo. On dirait que Proudhon a pressenti ce cri. Par avance, il prend le contre-pied de ce programme. Il entasse les lauriers aux pieds de la déesse terrible et bienfaisante. Et il ne se lasse pas d'en énumérer les bien-

faits, pour nous imposer enfin cette conclusion, à la fois philosophique et lyrique : « La guerre, comme le temps et l'espace, comme le beau, le juste et l'utile, est une forme de notre raison, une loi de notre âme, une condition de notre existence¹ ».

Par quelle voie Proudhon a-t-il été conduit à ces thèses ? Par une voie à lui, celle que lui ouvre sa sociologie elle-même. Les théories de la raison collective et de l'être collectif nous ont expliqué déjà, en matière politique ou économique, bien des attitudes inattendues de Proudhon. Peut-être nous expliqueront-elles aussi le magnifique salut qu'il commence par adresser à la guerre.

Et, en effet, pour la glorifier, c'est sur la raison populaire qu'il s'appuie : ce sont ses oracles qu'il oppose aux réquisitoires de la raison philosophique. Vous répétez que la guerre est indigne de l'homme, horrible, inadmissible, incompréhensible. Mais prenez garde que ce qui paraît inadmissible ou incompréhensible à l'individu répond souvent à un besoin

1. *La Guerre et la Paix*, 1861, édition Hetzel, I, p. 33.

profond des sociétés, obscurément senti par l'instinct des masses. En poussant les choses à l'extrême, ne pourrait-on pas dire même que plus une institution répugne à la raison personnelle, plus il y a de chances pour qu'elle soit fondée en raison collective ?

J. de Maistre n'avait donc pas tort de s'extasier devant les « mystères » de la vie sociale. Le grand théosophe est « plus profond mille fois dans sa théosophie que les soi-disant rationalistes que sa parole scandalise¹ ». Juristes et philosophes peuvent opposer leur idéalisme à la terrible réalité de la guerre. Consacrée par la pratique universelle, elle demeure respectée par l'instinct du peuple. Le peuple s'incline devant les arrêts de la guerre. Il révère les qualités dont elle exige le déploiement. Vainement M. de Girardin veut-il démontrer par $a + b$ que la guerre n'est que le vol et l'assassinat portés à une plus haute puissance. La foi instinctive des masses conteste cette assimilation injurieuse : elle sent que passer de l'individuel au collectif, c'est aller, non d'un degré à un autre degré,

1. *La Guerre et la Paix*, I, p. 37.

mais d'un ordre à un autre ordre. Vainement les juristes élèvent-ils, au dessus de la force brutale, le droit sacré. Le peuple bouscule cette antithèse. « Le peuple, ne vous en déplaise, a la religion de la force¹ ».

C'est en fixant « ce fugitif rayon, saisi au plus obscur de la conscience populaire », que Proudhon est amené à prendre, entre les juristes qui se sont occupés de la guerre, une position intermédiaire et originale. La plupart s'en tiennent, en effet, à l'antithèse classique entre le droit et la force. Ils ne voient pas que la force aussi est un droit : la force aussi veut être payée à sa valeur. Sans doute, tout droit a son principe dans l'éminente dignité de la personne humaine ; mais ses diverses « hypostases », les formes sous lesquelles ses facultés différentes se manifestent, méritent toutes le respect. Il y a un droit du travail et un droit de l'amour, un droit de l'intelligence et un droit de l'ancienneté. Pourquoi n'y aurait-il pas un droit de la force ? Hercule n'a pas tort, qui proteste rudement contre le mépris du maître

1. *La Guerre et la Paix*, I, p. 51.

d'école¹. Puissance aussi mérite récompense. Gardons-nous donc de mettre la force au-dessus du droit, comme semble parfois le faire Hobbes ; mais ne nous gardons pas moins de l'exclure du droit, comme semble parfois le faire Grotius.

En réalité, la force a toujours trouvé moyen de faire valoir ses titres propres. Et il faut s'en réjouir : autrement, comment ces organisations se seraient-elles constituées, qui seules mettent à même l'intelligence, le travail, l'amour de faire valoir à leur tour leurs titres ? « La fleur de lis renie l'oignon dont elle est sortie² ». La force a été historiquement l'institutrice du droit.

Mais n'y a-t-il pas des cas, aujourd'hui encore, où elle doit parler haut, et ne pas craindre de donner expérimentalement sa mesure ? Ce sont précisément les cas où les êtres aux prises sont des êtres collectifs, — des puissances qui ne reconnaissent et ne peuvent reconnaître aucune puissance au-dessus d'elles. Pour nous faire comprendre les besoins économiques propres

1. Dans l'apologue de la Préface de *la Guerre et la Paix*.

2. *Ibid.*, I, p. 300.

faits, pour nous imposer enfin cette conclusion, à la fois philosophique et lyrique : « La guerre, comme le temps et l'espace, comme le beau, le juste et l'utile, est une forme de notre raison, une loi de notre âme, une condition de notre existence¹ ».

Par quelle voie Proudhon a-t-il été conduit à ces thèses ? Par une voie à lui, celle que lui ouvre sa sociologie elle-même. Les théories de la raison collective et de l'être collectif nous ont expliqué déjà, en matière politique ou économique, bien des attitudes inattendues de Proudhon. Peut-être nous expliqueront-elles aussi le magnifique salut qu'il commence par adresser à la guerre.

Et, en effet, pour la glorifier, c'est sur la raison populaire qu'il s'appuie : ce sont ses oracles qu'il oppose aux réquisitoires de la raison philosophique. Vous répétez que la guerre est indigne de l'homme, horrible, inadmissible, incompréhensible. Mais prenez garde que ce qui paraît inadmissible ou incompréhensible à l'individu répond souvent à un besoin

1. *La Guerre et la Paix*, 1861, édition Hetzel, I, p. 33.

profond des sociétés, obscurément senti par l'instinct des masses. En poussant les choses à l'extrême, ne pourrait-on pas dire même que plus une institution répugne à la raison personnelle, plus il y a de chances pour qu'elle soit fondée en raison collective ?

J. de Maistre n'avait donc pas tort de s'extasier devant les « mystères » de la vie sociale. Le grand théosophe est « plus profond mille fois dans sa théosophie que les soi-disant rationalistes que sa parole scandalise¹ ». Juristes et philosophes peuvent opposer leur idéalisme à la terrible réalité de la guerre. Consacrée par la pratique universelle, elle demeure respectée par l'instinct du peuple. Le peuple s'incline devant les arrêts de la guerre. Il révère les qualités dont elle exige le déploiement. Vainement M. de Girardin veut-il démontrer par $a + b$ que la guerre n'est que le vol et l'assassinat portés à une plus haute puissance. La foi instinctive des masses conteste cette assimilation injurieuse : elle sent que passer de l'individuel au collectif, c'est aller, non d'un degré à un autre degré,

1. *La Guerre et la Paix*, I, p. 37.

mais d'un ordre à un autre ordre. Vainement les juristes élèvent-ils, au dessus de la force brutale, le droit sacré. Le peuple bouscule cette antithèse. « Le peuple, ne vous en déplaise, a la religion de la force ¹ ».

C'est en fixant « ce fugitif rayon, saisi au plus obscur de la conscience populaire », que Proudhon est amené à prendre, entre les juristes qui se sont occupés de la guerre, une position intermédiaire et originale. La plupart s'en tiennent, en effet, à l'antithèse classique entre le droit et la force. Ils ne voient pas que la force aussi est un droit : la force aussi veut être payée à sa valeur. Sans doute, tout droit a son principe dans l'éminente dignité de la personne humaine; mais ses diverses « hypostases », les formes sous lesquelles ses facultés différentes se manifestent, méritent toutes le respect. Il y a un droit du travail et un droit de l'amour, un droit de l'intelligence et un droit de l'ancienneté. Pourquoi n'y aurait-il pas un droit de la force? Hercule n'a pas tort, qui proteste rudement contre le mépris du maître

1. *La Guerre et la Paix*, I, p. 51.

d'école¹. Puissance aussi mérite récompense. Gardons-nous donc de mettre la force au-dessus du droit, comme semble parfois le faire Hobbes ; mais ne nous gardons pas moins de l'exclure du droit, comme semble parfois le faire Grotius.

En réalité, la force a toujours trouvé moyen de faire valoir ses titres propres. Et il faut s'en réjouir : autrement, comment ces organisations se seraient-elles constituées, qui seules mettent à même l'intelligence, le travail, l'amour de faire valoir à leur tour leurs titres ? « La fleur de lis renie l'oignon dont elle est sortie² ». La force a été historiquement l'institutrice du droit.

Mais n'y a-t-il pas des cas, aujourd'hui encore, où elle doit parler haut, et ne pas craindre de donner expérimentalement sa mesure ? Ce sont précisément les cas où les êtres aux prises sont des êtres collectifs, — des puissances qui ne reconnaissent et ne peuvent reconnaître aucune puissance au-dessus d'elles. Pour nous faire comprendre les besoins économiques propres

1. Dans l'apologue de la Préface de *la Guerre et la Paix*.

2. *Ibid.*, I, p. 300.

au groupe, Proudhon évoquait Prométhée. S'il évoque maintenant Hercule, c'est pour nous faire comprendre le droit des groupes à montrer leur force militaire. Les avocats de la paix n'oublient qu'un point : c'est qu'une nation est une force de collectivité indépendante, expansive et autonome, qui fatalement se heurte à d'autres forces du même genre.

Leur loi à toutes est de rayonner et de se développer indéfiniment, absorbant et incorporant tout ce qui tombe dans leur sphère d'action. Et en cédant à cette loi de l'accroissement continu, elles ne peuvent pas ne pas se rencontrer. Les seuls frottements des sociétés les unes contre les autres, frottements qui se multiplient inévitablement au fur et à mesure que s'accroît leur volume, les obligent à des délimitations qui ne sont du ressort d'aucun arbitre. Ici, ce sont des incorporations, là des sécessions qui deviennent nécessaires¹. De nouvelles unités aspirent à la vie. Et aucun des groupes en présence ne saurait, sans abdiquer cette volonté d'être, qui est aussi sa raison

1. *Op. cit.*, I, p. 225 et suiv.

d'être, s'en remettre à un tribunal qui les départagerait. Reste donc qu'ils démontrent leurs forces en les mesurant. Le champ de bataille est le seul tribunal qu'admettent les forces collectives.

Entre elles, la guerre est la seule procédure possible de la justice. Il ne faut donc pas dire, comme les juristes continuent à le faire, que lorsque deux peuples en viennent aux mains, la justice est avec un camp, non avec l'autre; l'un étant dans son tort forcément si l'autre est dans son bon droit. Chacun des deux combattants peut se croire de bonne foi dans son bon droit. Ils y sont par cela qu'ils le croient. Mais dans l'impossibilité pour chacun de faire partager sa croyance à l'autre, ils en viennent à la guerre, comme au seul moyen *juridique* de décider entre leurs prétentions égales et contraires.

Plaçons-nous à ce point de vue : nous comprendrons enfin la raison profonde de l'appareil solennel, — rites, cérémonies, règles de toutes sortes, — dont la guerre est escortée. Parce qu'ils n'ont pas su interroger le peuple, les juristes ont méconnu cette raison. Ils parlent

bien des « lois de la guerre », mais ils semblent y voir des lois adventices, extérieures à la guerre même et contraires à son élan propre. Le droit des gens leur apparaît comme un gain de l'esprit pacifique sur l'esprit guerrier, un filet de restrictions que celui-là réussit habilement à imposer à celui-ci pour paralyser tant bien que mal quelques-unes de ses impulsions naturelles. Ils n'ont pas vu qu'il appartient à la guerre elle-même de faire droit, de dire le droit. C'est pourquoi on lui impose spontanément une procédure. « C'est ce sentiment invincible d'un droit impliqué dans la guerre qui, tout d'abord, a fait entourer celle-ci de formalités nombreuses, qui en a posé les conditions et réglé les conséquences, comme s'il s'agissait d'un débat judiciaire. » La guerre est en effet un duel, qui est en même temps un débat judiciaire. La guerre est l'ordalie des nations¹.

Par où l'on comprend encore que les groupes ne sauraient valablement, sur ce terrain, se faire suppléer par des individus. Vainement

1. *Op. cit.*, I, p. 27, 54, 224.

rêverait-on de remplacer les batailles rangées par des combats d'Horaces et de Curiaces. Un duel d'homme à homme ne peut équivaloir à une lutte de peuple à peuple.

Encore une fois, ce sont des forces collectives qu'il s'agit ici de mesurer. C'est pourquoi il importe qu'elles donnent effectivement leur mesure, en se déployant dans toute leur ampleur et sous toutes leurs formes. Une guerre, à vrai dire, n'est pas une simple confrontation de masses. Ni le nombre, ni le muscle n'y font tout. L'esprit qui anime les troupes, la science qui les munit, la richesse qui les nourrit, tout cela entre et doit entrer en ligne de compte : « Comment distinguer le fort du faible, si ce n'est par un combat dans lequel les parties contendantes auront à déployer tout ce qu'elles possèdent d'énergie physique et morale, d'intelligence, de vertu civique, de patriotisme, de science acquise, de génie industriel, de poésie même? car c'est de toutes ces choses, encore une fois, que se compose la force des nations, et la guerre en est la montre¹ ».

1. *Op. cit.*, I, p. 355. II, p. 45.

Ouvrons l'apologie la plus récente, qui est aussi la plus méthodique, de la guerre : celle que le premier Congrès de La Haye suggéra à M. Steinmetz¹. Nous serons surpris de constater qu'en montrant dans la guerre le seul mode de sélection collective qui permette aux États de développer, pour une action globale, les forces variées dont ils disposent, la pensée de M. Steinmetz rencontre plus d'une fois celle de Proudhon. La théorie juridique de la guerre qu'il fondait sur ses conceptions sociologiques fournirait encore aujourd'hui, aux anti-pacifistes, leurs plus sérieux arguments.

*
* *

Hâtons-nous d'ajouter que ce n'est là qu'un aspect, le premier aspect de sa pensée. Par les raisonnements à base sociologique que nous venons de résumer, c'est *l'idée* de la guerre que Proudhon construit : c'est une guerre idéale

1. *Der Krieg als soziologisches Problem*. M. Constantin, dans son livre sur *Le rôle sociologique de la guerre et le sentiment national*, a publié une traduction française de cette brochure. M. Steinmetz a d'ailleurs repris et développé ses idées dans un livre : *Die Philosophie des Krieges*, 1907.

qu'il justifie, qu'il magnifie. Vient-il à considérer la guerre réelle, il change de ton; il déchanté. Dans son petit livre *l'Homme et la Guerre*, qui est l'un des bréviaires du pacifisme, M. Lacombe dit avoir eu pour première intention d'écrire une étude tout objective de sociologie militaire. Mais quand il eut accumulé les faits, il ne put retenir un réquisitoire : « Les horreurs, l'emportant à la fin, m'ont obsédé ». Dans le deuxième tome de *la Guerre et la Paix*, on a souvent l'impression que le même cri de colère et de pitié va échapper à Proudhon¹. Décrivant les orgies de bestialité que déchaînent fatalement les batailles, il ne peut s'empêcher d'ajouter : « Parlons de choses moins atroces ». Après avoir raisonné comme raisonnera M. Steinmetz, il éprouve devant la réalité, dirait-on, les mêmes « réactions » qu'éprouvera M. Lacombe.

Le fait est que nul pacifiste n'aura été plus sévère que Proudhon lui-même pour les excès de la guerre. Plus d'une fois, il en remontre, sur ce point, aux théoriciens classiques du droit

1. II, p. 107, 111, 126.

des gens. L'excessive indulgence dont ils font preuve, à l'égard de telle pratique chère aux armées, l'irrite et le scandalise. A ses yeux, aussi bien que la mise à sac et le pillage proprement dits, la maraude, les rançonnements, la dévastation sous toutes leurs formes devraient être prohibés. Il refuse de souscrire à l'aphorisme de Napoléon : « La guerre doit nourrir la guerre ». A l'encontre de Grotius, il conteste au chef d'armée le droit de prendre telle mesure à seule fin « d'imprimer la terreur ». « Ce n'est pas lutter que de se faire une litière d'innocents ». Règle générale : toute pratique qui rappelle, ou le brigandage, ou la poursuite du coupable, ne saurait être pour la guerre, selon Proudhon, une pratique décente ¹.

Il aurait donc encouragé ceux des juristes qui réclament aujourd'hui la suppression du droit de prise. Cette suppression était à ses yeux la conséquence toute naturelle de l'abolition de la course : « Il faut suivre le principe jusqu'à la fin, déclarer sur terre et sur mer toutes les propriétés sacrées ». De même, il

1. *Op. cit.*, I, p. 372.

eût pris sans doute le parti de ceux qui persistent à demander que les armées, d'un commun accord, s'interdisent tel procédé particulièrement perfide, ou tel armement particulièrement cruel. Dans ce sens, Proudhon allait très loin. Toute fourberie lui faisait horreur, même à la guerre; ou plutôt, surtout à la guerre. « Si la licence, la fourberie et toute espèce d'artifice doivent être de quelque part impitoyablement bannis, c'est surtout des opérations militaires ¹. » La maxime de Vattel l'offusque, qui veut que les stratagèmes soient la gloire des grands capitaines. L'espionnage, cela va de soi, lui répugne, mais les surprises même ne lui paraissent pas « de bonne guerre ». A plus forte raison, protestera-t-il contre l'emploi d'armes qui doivent transformer les batailles en « abatis réciproques ». L'idée qu'on s'apprête à user de balles explosibles l'indigne. Il accueille avec ironie la nouvelle qu'on va donner à tous les soldats de l'armée française, cavaliers et fantassins, des revolvers à six coups. Devant le nouvel engin qu'on se promet

1. *Op. cit.*, I, p. 373. II, p. 18.

pour après-demain, l'aéroplane porte-bombe, qu'aurait-il dit?

Au fond, il fait dater de l'invention de la poudre même ce qu'il appelle la dépravation des batailles ¹.

Qu'on se garde de croire, toutefois, que les protestations de Proudhon sur tous ces points soient dictées par une vaine sensiblerie. Il n'est pas de ceux qui tremblent devant le sang versé. La vie des collectivités exige, à de certaines heures, de sanglants sacrifices. Il s'inclinera devant cette loi; il en comprend la grandeur. Mais encore faut-il que l'humanité ne s'impose pas de sacrifices inutiles, inopérants, ou même contraires au but qu'inconsciemment elle poursuit. C'est parce qu'il a découvert ce but, la raison d'être de la guerre, que Proudhon peut juger les procédés qu'elle met en œuvre. Lorsqu'il dénonce certains d'entre eux, il suit son idée. Il se tient ferme à sa théorie. Et sa protestation n'est que l'envers de la justification qu'il avait d'abord proposée.

La guerre est bien à ses yeux une manière

1. *Op. cit.*, II, p. 46, 339.

de duel judiciaire, un duel de forces collectives. Nous l'avons reconnu, il devient parfois inévitable que celles-ci se mesurent. Le jugement de la bataille, seul, permet à la plus puissante de faire la démonstration de sa supériorité. Mais pour que cette démonstration soit valable, encore faut-il que la force elle-même respecte certaines règles et borne son action au strict nécessaire.

Un ennemi n'est pas une proie; il n'est pas non plus un coupable à punir. Lui faire sentir le poids de votre puissance pour l'amener à s'incliner devant elle, c'est votre droit, mais rien ne vous autorise à lui infliger des souffrances de luxe, ni à entreprendre de le ruiner.

A fortiori devez-vous éviter toute mesure destinée à frapper, dans leur vie ou dans leurs biens, les non-belligérants. N'oubliez pas que la guerre met aux prises des groupes en tant que groupes. Elle ne rend pas ennemis en tant qu'individus les membres des deux groupes en guerre. « Vous pouvez enlever à une nation son indépendance, dissoudre sa collectivité, changer ses institutions, déplacer sa capitale, déclarer sa dynastie déchue... Vous ne pouvez pas frapper, ailleurs que sur le champ de bataille

et pendant la bataille, si ce n'est pour crime de droit commun, un seul de ses citoyens; vous ne pouvez pas vivre aux dépens de ceux dont vous vous êtes rendus maîtres; vous ne pouvez pas en exiger, sans le payer, le moindre service. Tel est le droit de la guerre. Vous êtes les magistrats de la force : prenez garde, si vous abusez de la force, de n'être que des prévaricateurs¹. »

Notons que si Proudhon interdit certaines pratiques à la guerre, ce n'est pas seulement parce qu'elles sont moralement incompatibles avec la fonction justicière qu'il lui assigne; c'est encore parce que, en fait, les résultats de ces pratiques seraient instables et comme condamnés d'avance. Une victoire mal acquise ne saurait être une victoire bien assise. Qu'une nation triomphe autrement que par sa force *vraie* : son triomphe n'obtiendra pas la ratification de l'histoire. Ainsi s'expliquent les répugnances de Proudhon à l'égard de certains armements, ou de certaines tactiques. Il voudrait écarter du duel des nations tout procédé qui risque de tromper sur les forces vraies de l'une ou de l'autre.

1. *Op. cit.*, I, p. 395.

Et sans doute, sur ce point, sa pensée trahit un certain embarras. Car il entend bien que les nations doivent aller à la bataille avec toutes leurs forces ; or dans le dénombrement de celles-ci il fait entrer, aussi bien que les forces physiques de la race, celles de la matière domestiquée par l'esprit, et le génie des grands capitaines aussi bien que la valeur des masses. Il garde la conviction, toutefois, que la possession de tel outillage, comme l'usage de tel stratagème, peut assurer à un des combattants une supériorité momentanée, factice, telle, en un mot, que fatalement les problèmes qu'elle tranche seront remis en question.

Le « matérialisme de la bataille », qui lui paraît croître avec la civilisation, lui semble aussi propre à entraîner de véritables « falsifications de la victoire ».

Napoléon usait couramment de ruses de guerre qui permettaient à ses armées, moins riches en hommes, de mater momentanément l'adversaire. Et s'il n'avait pas à sa disposition les appareils multiformes de la technique industrielle, qui transforment les camps en autant d'usines volantes, du moins, par cette tactique

brutale qui consistait à lancer les bataillons comme autant de boulets sur un même point, il utilisait les hommes comme on utilise les choses; il assimilait un corps d'armée à une masse de matière; il confondait, en un mot, « la force de collectivité avec celle de la pesanteur... Trop souvent, et dans une trop large mesure, il avait remplacé la masse par la vitesse, la force par le génie, le temps par l'intensité de son action! ¹ » Conséquence : les victoires napoléoniennes sont par excellence des victoires d'un jour. Derrière elles, sitôt évanouie leur fumée, les peuples écrasés se redressent. Les groupements disloqués se reforment. Étranges caprices du destin, disait M. Thiers. Sanctions fatales, répond Proudhon, sanctions logiques des lois mêmes de la guerre outrageusement violées. Où manque le respect de sa procédure normale, la guerre ne saurait procurer aucun résultat juridiquement valable, ni par suite aucun résultat historiquement durable.

Au fur et à mesure que la pensée de Proudhon

1. *Op. cit.*, II, p. 52 et suiv.

révèle toutes ses conséquences, on aperçoit mieux à quel point il n'était, lui aussi, dans la première partie de *la Guerre et la Paix*, qu'un ouvrier d'idéal. A la guerre telle qu'elle devrait être, pour atteindre sa fin et remplir sa mission, s'adressent et conviennent ses hymnes. Mais entre la guerre qu'il imaginait et celle qu'il observe il découvre une distance qui l'effraie. Suivie dans les détails de ses opérations, la guerre ne lui apparaît plus que comme une chasse à l'homme perfectionnée et organisée en grand, une variété du cannibalisme et du sacrifice humain. « La guerre pourrait se définir : un état dans lequel les hommes, rendus à leur naturel bestial, recouvrent le droit de se faire tout le mal que la paix a pour but de leur interdire. » Dans la réalité, l'élément *bestial* prend le pas sur l'élément *moral*. Nous prêtons à la guerre le masque de Pallas : elle a vite fait de nous laisser voir sa face de Gorgone ¹.

1. *Op. cit.*, II, p. 107.

*
* *

Constater ce fait ne suffira pas à Proudhon ; il faut qu'il l'explique. Dans la première partie de son œuvre, il ne s'est pas contenté, à la manière de Joseph de Maistre, d'adorer la guerre, il a voulu découvrir le principe même de ses sublimités. Ainsi entend-il bien maintenant tirer au jour la raison de ses horreurs. Organes de la justice, comment se fait-il que les armées deviennent les véhicules de l'inhumanité ? Ce mystère reste à éclaircir.

A l'économie politique encore il appartient de fournir, en cette matière aussi, l'éclaircissement décisif. De juriste qu'il s'était fait, Proudhon redevient comptable. Le critique de Grotius cède la parole au continuateur d'Adam Smith. En réfléchissant sur la manière dont la richesse est répartie et le travail organisé, il trouve la clef qu'il cherchait : une théorie du paupérisme va expliquer jusqu'à la dépravation des batailles.

Le paupérisme est tout autre chose que la pauvreté. De celle-ci Proudhon n'a pas peur : au contraire. Et dans ses œuvres, qui comptent

tant de belles pages, il n'y en a pas de plus belles que l'éloge qu'il lui consacre¹. « Tempérance, frugalité, le pain quotidien obtenu par un labeur quotidien » : c'est la loi imposée, de toute éternité et pour tous les temps, aux fils des hommes. Le plus sage est pour eux de l'accepter allègrement. Rien ne saurait les y soustraire. En vain leur ingéniosité multiplie-t-elle les moyens de produire. La population se multiplie bientôt en proportion. D'ailleurs, par l'effort même auquel elle est soumise, ses besoins s'étendent et se raffinent. C'est pourquoi la demande déborde toujours les disponibilités. C'est pourquoi la production collective, expression du travail collectif, ne peut, en aucun cas, dépasser d'une quantité appréciable le nécessaire collectif. C'est pourquoi l'humanité ne peut perdre une journée sans que la famine se fasse sentir à l'instant. « Travaillez donc, car si vous vous relâchez, vous tomberez dans l'insuffisance, et au lieu de ce luxe que vous rêvez, vous n'aurez même pas le strict nécessaire; travaillez, augmentez, développez vos moyens;

1. *Op. cit.*, II, p. 123 et suiv.

inventez des machines, cherchez des engrais, acclimitez des animaux... Or, quand vous aurez tout fait, et par l'énergie de votre production, et par l'exactitude de votre répartition, pour vous rendre riches, vous serez étonnés de voir que vous n'avez réellement gagné que votre vie, et que vous n'auriez pas de quoi célébrer un carnaval de quinze jours¹. »

On voit ici, comme sur tant d'autres points, Proudhon trouver une position intermédiaire. Il ne dit pas, comme les représentants de la tendance « spartiate² », que, si l'on veut faire régner la justice entre les hommes, il faut avant tout simplifier la vie, et, pour chasser plus sûrement le luxe, père de l'inégalité, ralentir plutôt qu'accélérer le rythme de la production. Mais il ne croit pas non plus, comme les « Athéniens », que l'accélération de ce rythme amènera de soi une surabondance universelle, le luxe en tout et pour tous. Sa pensée est à mi-

1. *Op. cit.*, II, p. 139.

2. « Spartiates » et « Athéniens », c'étaient les expressions dont on se servait souvent sous la Révolution, ce sont celles dont se sert Buonarroti, dans son livre sur la *Conspiration pour l'Égalité dite de Babeuf*, pour caractériser les deux types opposés de philosophie sociale, l'une prêchant avant tout la réduction des besoins, l'autre l'extension des moyens de production.

chemin entre celle des pessimistes et celle des optimistes de l'économie sociale, entre celle des « ascètes » et celle des « sensualistes », entre celle des adversaires jurés et celle des hérauts de l'industrialisme. Pour lui, le progrès des moyens de production n'est pas, à vrai dire, un progrès en soi : c'est une nécessité inéluctable. La fatalité même de l'accroissement des peuples les oblige à gravir ces degrés. Ce n'est pas pour posséder plus, c'est pour ne pas posséder moins qu'ils s'ingénient et s'évertuent sans répit. Le vrai bénéfice de ce travail inlassable et multiforme n'est pas, ne saurait être d'ordre matériel. Le chercher de ce côté, c'est faire fausse route. Le bénéfice du travail est un bénéfice moral. La nécessité nous astreint à intensifier, à multiplier, à varier nos efforts. Sachons nous en réjouir et en remercier les dieux. Par cet effort, l'esprit déploie toutes ses virtualités et révèle toutes ses ambitions. L'entretien de la civilisation matérielle suscite la civilisation véritable, qui est la vie de l'esprit. « Par le travail nous spiritualisons de plus en plus notre existence. Pourrions-nous, dès lors, nous en plaindre? »

Au fond, pour Proudhon, la loi de pauvreté par ses divers commandements, directs ou indirects, engendre et maintient la moralité même. Dans ces conditions, comment pourrions-nous la rendre responsable des immoralités de la guerre? Ceci ne saurait naître de cela : un fleuve aussi bourbeux d'une source si pure.

Le mystère ne s'éclaircit que pour qui passe, de la considération de la pauvreté, à celle du paupérisme. C'est passer de la source de toute moralité à la source de toute immoralité. Le paupérisme est, par définition, de l'injustice organisée. Il est, dit Proudhon en termes fouriéristes, la pauvreté anormale agissant en mode subversif. Il apparaît là où le produit collectif n'est point réparti proportionnellement au travail personnel : là où les uns touchent plus et les autres moins que ne vaut leur effort. Ceux-ci tombent donc au-dessous du nécessaire vital, tandis que ceux-là le dépassent d'une distance infinie. D'où, chez les uns, cette faim lente dont Fourier encore a magistralement décrit les effets, et qui devient fatalement un appétit de révolution. Et, chez les autres, une voracité insatiable, qui n'est pas moins dangereuse par ses exi-

gences. « Il est d'expérience que plus l'improductif consomme, plus il demande à consommer... Au sein des jouissances, il se trouve indigent. » Dans un monde ainsi partagé, personne n'est plus, personne ne peut plus être *contentus sua sorte*. L'inquiétude devient universelle, et avec elle l'insécurité. Un État que le paupérisme ronge est un État mûr pour la guerre la plus injuste. En quête perpétuelle, non pas seulement de dérivatifs, mais de débouchés, le défaut d'équilibre économique l'oblige à demander sans cesse au dehors de quoi combler le gouffre béant du dedans. Subvenir au déficit par la conquête, c'est pour lui le problème de toutes les heures. De ce point de vue, il apparaît que le Dieu des armées et le Dieu de la misère sont un seul et même Dieu. « *Ego sum pauper et dolens*, voilà, si les guerriers avaient autant de philosophie que de bravoure, la devise qu'ils mettraient sur leurs drapeaux. » C'est l'aiguillon du paupérisme qui les dresse face à face, l'épée en main¹.

Dès lors, comment pourrait-on s'attendre à

1. *Op. cit.*, II, p. 177, 217, 287.

les voir respecter des règles et conserver des scrupules? Le ver est dans le fruit. L'injustice est au cœur de la guerre. La bestialité devait donc éclater dans ses gestes. Que peut être la « guerre dans les formes » entre des armées qui marchent sous l'étendard de la famine? « Guerre, fille de famine, engendre donc rapine. » De justicier, le guerrier redevient en effet brigand. Il suffit, pour comprendre cette déchéance fatale, de voir jouer, sous les motifs politiques, les causes premières de la guerre — qui sont des causes économiques. Nous nous représentions les États comme des forces vivantes, exposées à s'entre-heurter en prenant leur développement normal. Nous les voyons maintenant rechercher d'eux-mêmes les heurts, travaillés qu'ils sont par leur défaut d'organisation interne, par l'anarchie économique où ils se complaisent. Un coup d'œil sur la constitution sociale des États modernes nous avertit que leurs fièvres belliqueuses sont les effets d'une maladie organique. De plus en plus, il devient manifeste que les raisons proprement politiques ne sont que des prétextes. « Ce qui gouverne le monde en effet, s'écrie Proudhon retrouvant les images de

comptable qui lui sont familières, ce n'est ni l'Évangile, ni le Coran, ni Aristote, ni Voltaire; ce n'est pas plus la constitution de 1852 que celle de 1793; c'est le *livre de raisons* dont toutes les pages portent écrits en gros caractères ces deux mots uniques : au *verso*, *Doit*, au *recto*, *Avoir*¹. »

On le voit, nul mieux que Proudhon ne prépare cette interprétation économique du militarisme qui a rencontré aujourd'hui tant de faveur, surtout dans les milieux ouvriers. La guerre est formellement présentée par lui comme le fruit naturel de cette civilisation capitaliste dont Fourier dénonçait la barbarie latente : la guerre n'est que l'une des formes de « l'anarchie économique » que le capitalisme entretient.

Mais est-ce seulement au capitalisme proprement dit qu'il en faut faire porter la responsabilité? Est-ce seulement dans le monde moderne que le Dieu des armées laisse voir la fraternité qui l'attache au Dieu de la misère? Plus d'une fois on est tenté, pour comprendre la mouvante pensée de Proudhon, de distinguer des phases

1. *Op. cit.*, II, p. 341.

historiques auxquelles ses attitudes différentes correspondraient : à telle période seulement conviendrait telle théorie. Par exemple, dans l'âge antique auraient régné ces causes politiques de la guerre qui la laissent noble ; dans l'âge moderne ces causes économiques qui la rendent ignoble.

La distinction ne serait recevable que partiellement, et provisoirement. En réalité, le matérialisme historique de Proudhon remonte vite du présent au passé. Par l'injuste répartition des produits du travail, il expliquait, dans sa *Lettre à Blanqui*, toutes les révolutions de l'histoire¹ : le même mal au fond lui explique toutes les guerres. Il n'hésite pas à laisser entendre que, bien avant l'âge moderne, les causes politiques ne sont que des causes secondes, des motifs, pour ne pas dire des prétextes. Dans l'antiquité, on peut distinguer les époques de la guerre : guerre pour les dépouilles, guerre pour la tribu, guerre pour la conquête ; toujours et partout guerre de rapine. Au moyen âge, sous les guerres religieuses elles-mêmes,

1. Voir plus haut, p. 67, 109.

on découvrirait, en cherchant bien, des « questions de subsistance ¹ ».

Un seul caractère, peut-être, distingue nettement notre âge. C'est que le système des prétextes politiques est enfin percé à jour. Troué pour jamais, le manteau de pourpre. Les causes économiques des guerres se montrent à tous les yeux dans leur horrible nudité.

Mais quelle conséquence pratique en va tirer Proudhon? Une conséquence nettement pacifiste. Du moment où le voile est déchiré et l'essence économique de la guerre révélée, la guerre perd, selon lui, non seulement tout prestige, mais toute raison d'être. Il devient manifeste que les moyens qu'elle met en œuvre sont inadéquats aux problèmes posés. Les problèmes économiques ne sont pas de ceux qui se laissent trancher à coups d'épée. En pareille matière, la juridiction de la guerre est incompétente. Qu'une armée démontre sa supériorité sur une autre, cela nous apprendra-t-il à restituer aux valeurs la fixité, et à l'échange l'équité réclamées? Besognes de com-

1. *Op. cit.*, II, p. 228 et suiv.