



**HAL**  
open science

## Proudhon, science ou métaphysique du travail

Eric Lecerf

► **To cite this version:**

Eric Lecerf. Proudhon, science ou métaphysique du travail. Cahiers de la société P.-J. Proudhon, 2008, pp.115-144. halshs-00628062

**HAL Id: halshs-00628062**

**<https://shs.hal.science/halshs-00628062>**

Submitted on 30 Sep 2011

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# Proudhon, science ou métaphysique du travail

Eric Lecerf

## 1) Actualité du travail

J'imagine sans trop de difficulté ce qu'un titre comme celui-ci pourrait avoir d'indécent, d'indigne même, en l'un de ces lieux, innombrables, où aujourd'hui le travail est un bagne, le salaire à peine plus qu'une aumône, la hiérarchie une manifestation permanente d'un arbitraire qui fait que l'abjection du quotidien paraît toujours moins grave que le pire à venir. L'espoir et l'égalité, quand ce n'est pas l'enfance, y sont des crimes à l'éradication desquels polices et tribunaux s'emploient avec célérité dans le souci de préserver cette croissance dont nous célébrons, ici, le progrès supposé ; ou tout au moins dont nous consommons sans conscience aucune les ruines. Oui, car ce serait d'abord un péché contre la vérité de ne pas le rappeler : ces lieux sont aujourd'hui innombrables, où des millions de paysans sont déplacés, entassés dans des logements insalubres, contraints à un travail dont les conditions nous renvoient directement aux images les plus sombres de cette révolution industrielle au sein de laquelle Proudhon ne cessait de dénoncer une « aggravation du travail »<sup>1</sup>. Ces lieux nous sont donnés comme lointains, exotiques, contraints de se pénétrer d'une histoire dont nous, ici, dans notre bel occident, nous nous serions délivrés. Mais c'est en eux que réside la vérité effective de notre contemporanéité ; c'est en eux que le travail trouve ses actualisations les plus immédiates et les plus perverses ; c'est en eux que l'histoire se compromet jusqu'à ne plus être qu'une série statistique terrifiante qui tend à faire du déracinement une loi universelle, de la production une dilapidation permanente des vies et des ressources, de la paix une simple affaire de gestion des solitudes et de contrôle des frontières ; de l'éducation une formation à la servitude.

En un temps où il est beaucoup question d'immatériel, où le prolétaire nous est présenté comme un sujet défunt, et où on se réfère, à droite comme à gauche, à une valeur travail supposée porter en elle les ferments d'une morale immanente, il nous faut rappeler que, sur notre planète, au cours des trois dernières décennies, le nombre de prolétaires n'a cessé d'augmenter, que là où elle avait disparu la domesticité revient à la mode sous le vocable d'emplois de service et que « le travail maudit » dénoncé par Victor Hugo dans *Melancholia*<sup>2</sup> demeure un fait d'actualité. Et même dans ces sphères où la connaissance est supposée, sinon

---

<sup>1</sup> *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la Misère*, Éditions Flammarion, 1883, tome 2, p.372.

<sup>2</sup> Poème écrit en 1856 et publié dans *Les Contemplations*.

se substituer au travail pour produire de la richesse, mais en devenir une composante assez déterminante pour que la valeur elle-même soit contrainte d'en tenir compte, la « mobilisation totale »<sup>3</sup> impliquée par cette « production de soi » s'accompagne d'une précarisation des statuts. De fait, l'autonomie revendiquée lors des décennies 70 et 80 tend à n'être plus qu'une simple mise à disposition constante de travailleurs qui sont mis en demeure de tout donner d'eux-mêmes dans l'instant même où le capital a besoin d'eux. Comme l'écrivait André Gorz, il y a déjà plus de dix ans, s'il y a aujourd'hui une perspective d'abolition du salariat, elle doit surtout s'entendre sous la forme d'une *flexibilisation* qui ne fait que renforcer la puissance du capital contre ces supposés « self-entrepreneurs » dont la dépendance est encore plus accrue que cela pouvait être le cas concernant les salariés de l'ère industrielle<sup>4</sup>. Dans notre univers contemporain, tout entier tourné vers ces sordides zones commerciales où chaque rabais est payé sur le dos de l'un de ces nouveaux prolétaires délocalisés, que dire de nos belles avancées sociales ? Que dire de l'impossibilité de vivre décemment où se trouvent réduits des foules de salariés, précaires jusque dans certaines niches de l'emploi dit protégé ; de cet emploi que les autorités de l'État, dans la plupart des pays développés, s'apprêtent à « délivrer » du carcan de ses protections ? Que dire du statut accordé à ce travail que l'on valorise pour mieux en retirer toute valeur formatrice, pour rendre plus rigide encore les limites entre l'autonomie et la dépendance, entre la création et la routine, entre l'attention et l'oubli de soi, entre la liberté et le salariat ?

La tendance, nous la connaissons. Elle est partout de dire que la gestion du travail devrait relever d'une sphère privée au sein de laquelle le patron n'aurait qu'à dire qui est le bienvenu et qui ne l'est pas, reprenant pour lui toutes les qualités accordées par Aristote au maître de la maison<sup>5</sup> ; à ce citoyen qui, précisément, génère autour de lui un espace de pure tyrannie où seule sa volonté compte. Ce maître antique, contemporain des instances fondatrices de la démocratie, il est tout autant un personnage historique qu'un modèle conceptuel dans la mesure où se cristallise en lui cette authentique faculté de vouloir sans laquelle nulle activité, relèverait-elle de la nécessité la plus élémentaire, ne saurait être investie du titre de « travail ». En lui s'incarne, de façon exemplaire, l'intention qui confère au travail sa valeur – et ceci en tenant compte de toutes les ambiguïtés que l'évocation de cette valeur implique. Ce n'est donc

---

<sup>3</sup> Pour reprendre l'expression employée par Bernard Aspe et Muriel Combes dans *Revenu garanti et biopolitique*, article publié dans *Alice* en septembre 1998 et désormais disponible en ligne sur le site de *Multitudes*.

<sup>4</sup> Dans *Misères du présent, Richesse du possible*, notamment dans la sixième partie du second chapitre, intitulée « Métamorphoses du salariat ». Éditions Galilée, 1997.

<sup>5</sup> C'était là l'enjeu essentiel du CPE dont le principe se retrouve à nouveau engagé par les discussions autour de la refonte du statut du salarié.

pas une question secondaire ou anodine que de savoir si, à l'heure de la mondialisation, alors que les sources du capital sont de plus en plus opaques<sup>6</sup>, quelque chose de cette position persiste, ou si les dividendes délivrés à des actionnaires anonymes suffisent à déterminer la valeur du travail. Cette tendance qui voit, aujourd'hui, s'intensifier ce que l'on pourrait nommer des marqueurs d'aliénation, elle consiste d'abord à compromettre l'idée d'utilité sous la seule détermination de ce profit qui peut tout aussi bien se satisfaire de l'arrêt de l'activité que de l'intensivité de l'exploitation qu'elle génère, comme s'il y avait là une volonté de rompre à jamais avec cette réciprocité inquiétante des engagements dont Hegel avait relevé les contradictions dans sa dialectique du maître et du serviteur. Tendance d'une indéniable extensivité d'un capitalisme délivré de ce que les héritiers de Raymond Aron ont nommé les « hérésies égalitaires », elle nous entraîne à déplorer la perte de souveraineté des États, alors même qu'ils n'ont jamais été aussi puissants qu'ils ne le sont aujourd'hui dès lors qu'il s'agit de contrôler, de réprimer, de criminaliser, tous ceux qui témoignent en faveur de la justice, tous ceux qui continuent de proclamer que le travail est un droit dont l'exercice doit permettre à chacun de se loger et de se nourrir, de se cultiver et de se déplacer librement. Tendance forte d'un monde unipolaire où chaque sujet est convié à se transformer en un agent économique, elle engage partout le retour d'une discipline dont le travail serait le modèle, alors même que cette rationalité du travail dont Proudhon nous a délivré le principe, à savoir qu'il procède d'une nécessité ayant pour destin de s'accomplir dans l'avènement d'une liberté, semble de plus en plus proscrite. À force d'être socialisé, le travail a cédé le pas devant un emploi qui est devenu pour lui-même sa propre nécessité, tandis que le loisir s'est de plus en plus identifié à un remplissage du temps et des espaces, le lieu d'écoulement des invendus de la modernité. Vraiment, je dois vous l'avouer, quand je vois l'actualité du travail, le déploiement de ces tendances mortifères, ce n'est pas la métaphysique ou la science qui me viennent d'abord à l'esprit, mais ces « rugissements de bête féroce » auxquels Proudhon se réfère pour menacer les tenants des « exécrales théories du statu quo » dans l'une des plus belles pages *De la justice*<sup>7</sup>. Et si je devais penser que l'usage de la philosophie contrevenait à cette saine colère, qu'elle impliquait je ne sais laquelle de ces basses sagesses qui ferait de la résignation une vertu, je crois qu'il faudrait en finir une fois pour toutes avec cette triste comédie et interdire aux philosophes de parler du travail. Le travail en serait-il pour autant délivré des scories

---

<sup>6</sup> Ce capital à propos duquel André Gorz, dans le même essai, note qu'il a effectué son « exode », réussissant à rendre possible l'émergence de pouvoirs sans société, ce qui ne signifie pas une disparition de l'État, mais au contraire une déterritorialisation de l'État ne laissant plus aucun lieu pour le politique.

<sup>7</sup> *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, le Corpus des œuvres de philosophie en langue française, Éditions Fayard, 1990, volume III, p.1069.

déposées en lui par cette foulditude de discours légitimant l'inégalité et l'ordre social, confondant devoir et servitude, impliquant une ontologie du sacrifice pour tous ceux que le génie du verbe n'aurait pas atteint ? Rien n'est moins sûr tant il est vrai que l'aliénation trouve toujours quelques lieux secrets où reposer, et ceci au sein même des paroles par lesquelles nous tentons de la fustiger, ne serait-ce que par ce goût des belles lettres qui nous anime, même en ces moments décisifs où l'exercice des rugissements de colère devrait à lui seul s'imposer. Et d'une certaine façon, c'est bien de cela dont je voudrais parler afin d'engager une réflexion sur la philosophie du travail de Proudhon ; de cela dont voudrait, au moins pour partie, témoigner cette opposition entre science et métaphysique.

## 2) Des postérités divergentes du proudhonisme qui en révèlent le caractère dialectique

Pour quiconque s'est confronté à la postérité des œuvres du philosophe plébéien, il n'est guère difficile de rapporter à chacun de ces termes de science et de métaphysique une lignée théorique impliquant des lectures, sinon contradictoires, mais néanmoins singulièrement divergentes du proudhonisme, alors même qu'elle n'est pas aussi directement perceptible dans l'œuvre de Proudhon. Il serait ainsi pour le moins hasardeux de chercher à établir une opposition entre un premier Proudhon, initiateur d'une science du travail, et un second, apôtre plus ou moins conscient d'une métaphysique dont le travail serait le mobile ; sauf bien sûr à nous en tenir au jeu de caricatures auquel se sont employés les disciples français de Marx, mais aussi, dans un registre différent, ces singuliers lecteurs de Proudhon qui émargeaient à l'Action française. Il s'agit pourtant bien d'une divergence de fond qui, comme nous le verrons plus loin, conditionne l'engagement que la critique doit déployer pour penser le travail. Au-delà d'un simple problème de vocabulaire, la science et la métaphysique occupent dans le dispositif argumentatif proudhonien une place aussi importante l'une que l'autre, notamment lorsque, de *L'utilité de la célébration du dimanche* jusqu'à *La capacité politique des classes ouvrières*, c'est au travail et aux contradictions révélées dans ses manifestations que Proudhon s'intéresse. Bien sûr, comme nous le verrons, c'est dans *Le Système des contradictions économiques*, puis dans *La Justice dans la Révolution et l'Église*, que cette opposition apparaît avec le plus de clarté comme un enjeu théorique central. Mais elle est sous-jacente à toutes les démonstrations au cours desquelles Proudhon met en scène ce qui ne cessera de constituer pour lui le moteur de la dialectique, ce travail qu'il faut savoir saisir dans ses contradictions jusqu'à avoir réintroduit du mouvement et du multiple dans son

concept. Ce seul mot de travail « renferme tout un ordre de connaissances »<sup>8</sup>, écrit-il dans *La création de l'ordre dans l'humanité*, et aucune d'entre elles ne saurait contribuer à ce que puisse se manifester la vérité du travail sans qu'elle soit soumise à un effort de négation ; c'est-à-dire sans que l'expérience ne vienne contredire toute clôture de sens propre à affirmer que la division du travail pourrait suffire à en assurer la rationalité.

Si chez Proudhon, ces deux orientations du jugement ne cessent de se confronter pour faire advenir une formulation empirique du travail dans laquelle la « force collective » puisse être pensée autrement que comme une addition des puissances individuelles, un clivage très net s'est formé à ce sujet entre deux de ses lecteurs parmi les plus attentifs : Célestin Bouglé et Georges Sorel. La confrontation de ces lectures divergentes demeure, aujourd'hui encore, riche d'enseignements, moins concernant le positionnement politique de chacun que concernant les conclusions auxquelles l'un et l'autre associent le nom de Proudhon et qui divergent au point de les faire paraître relever de camps adverses, irrémédiablement compromis dans l'un de ces combats qui sont d'autant plus féroces que les protagonistes partagent entre eux une origine commune et qu'ils utilisent l'un contre l'autre des armes que seuls les initiés d'un verbe commun peuvent distinguer. Le fait que ce verbe, ici, à l'intérieur même de la philosophie proudhonienne, soit déjà tiraillé entre des contradictions qui donnent parfois le tournis – comme cela peut être le cas concernant les définitions de la propriété ou le rôle de l'association – ne fait qu'accentuer encore la nature d'un différend où chacune de ces interprétations trouve de quoi fonder sa propre légitimité.

La fracture politique étant la plus directement lisible, c'est le plus souvent à elle que les commentateurs se sont référés. Et il faut bien reconnaître qu'il ne semble guère y avoir de terrain d'entente possible entre le réformisme bon teint affiché par Bouglé et la promotion permanente de la révolution à laquelle Sorel n'a cessé de se référer même lorsqu'on l'a cru définitivement éloigné de tout engagement public. La critique de Sorel contre les solidaristes est bien connue. Dans la famille des « docteurs en paix sociale », ils occupent la place un peu désuète de ceux qui invoquent science et raison avec les termes et la conviction de ces bons fidèles qui fréquentent les messes républicaines avec ce petit rien d'assiduité qui permet de se rassurer sur les fins de l'histoire. À la différence d'un Georges Renard ou d'un Jean Jaurès dont Sorel ne cesse de dire qu'il faudrait savoir les rosser en raison de leur capacité à pervertir de l'intérieur les principes du socialisme<sup>9</sup>, les solidaristes lui inspirent plus d'ironie que de colère. Les notes de lecture que Sorel a pu publier à propos de tous les traités et opuscules

---

<sup>8</sup> Éditions Marcel Rivière, 1927, p.298

<sup>9</sup> *Réflexions sur la violence*, Éditions Marcel Rivière, 1936, p.115-117.

publiés par les tenants de cette école de pensée, véritable scholastique du radical-socialisme, se sont cependant faits d'autant plus féroces que le sujet en était l'institution du fait syndical. De *La solidarité* du grand maître Léon Bourgeois et de ses implications dans la vie sociale, Sorel ne retient au moment de sa publication, en 1896, que l'énonciation d'une idée confuse, impropre à tout développement théorique du fait même de ses fondements religieux qui, sous couvert de rationalisme, en sous-tendent la thèse. Le juridisme de Bourgeois ne relève selon lui que d'un usage métaphorique et c'est bien dans l'ordre de la charité que pourrait se situer un tel propos s'il n'avait pas pour seul et unique objet de fournir « un beau sujet » pour les discours. Du pharisaïsme teinté de sophistique ! Dans les deux décennies qui suivront, la critique que Sorel fera du solidarisme ne se démentira pas, même si, avec la fondation du Parti Socialiste, c'est un souci général de pacifier la lutte des classes qui apparaîtra comme volonté d'infliger aux prolétaires un renoncement à leur honneur<sup>10</sup>, la démocratie n'étant qu'une façon misérable d'enchaîner l'histoire dans un mercantilisme avilissant.

La critique de Bouglé contre ces « émeutiers en chambre » dont Sorel était supposé être « le grand doctrinaire »<sup>11</sup> est tout aussi connue. À ces « dilettantes de la révolution »<sup>12</sup> auxquels le *Mouvement Socialiste* a servi de tribune dans les beaux jours du syndicalisme d'action directe, Bouglé veut bien reconnaître la qualité d'avoir été de bons lecteurs de Nietzsche, de Hegel ou de Bergson, mais en aucune façon de Proudhon<sup>13</sup>. Rien d'étonnant, pour l'éditorialiste de la très républicaine *Dépêche*, à ce que les *Réflexions sur la violence* ait été le livre de chevet de Mussolini ou de Lénine, ni que certains amis de Sorel, et notamment Hubert Lagardelle, aient fini par rejoindre le camp du fascisme. Il suffit de voir comment les uns et les autres s'y sont pris pour justifier par leur lecture de *La guerre et la paix* un héroïsme belliqueux, alors même que lui, Bouglé, y découvrait un appel à l'héroïsme pacificateur du travail. Ce n'est pas par hasard si le Proudhon de Bouglé est, plus que tout autre, marqué par son attachement aux valeurs traditionnelles de la paysannerie. Il n'y a pour lui ici aucune trace d'esprit réactionnaire à critiquer, mais bien plutôt l'inscription du travail dans une temporalité naturelle qui permette aux hommes d'être vraiment humains et d'œuvrer utilement à une concorde universelle. Et si Bouglé s'accorde avec Sorel pour reconnaître la qualité de proudhonien au premier secrétaire de la Fédération des Bourses du Travail, Fernand

---

<sup>10</sup> Voir à ce propos la première partie du chapitre II des *Réflexions sur la violence*, intitulée *Du parlementarisme au sein du socialisme*

<sup>11</sup> Dans *Avertissements*, article publié dans *La Dépêche* du 13 février 1908 et republié dans *Logiques solidaires*, p.178-180. Bouglé s'en prendra à nouveau à Sorel dans un autre article de *La Dépêche* intitulé *Douceur et violence* et publié le 14 juin de cette même année

<sup>12</sup> L'expression était de Werner Sombart.

<sup>13</sup> *Socialismes français*, Éditions Armand Colin, 1933, p.163-165.

Pelloutier, c'est pour le tenir dans une simple position de passeur entre un mutuellisme proudhonien, en partie déconsidéré par les débats de la Seconde Internationale, et le syndicalisme d'un Léon Jouhaux dont le planisme relèvera moins d'une promotion du rôle de l'État que d'une mobilisation consciente et organisée des forces sociales directement inspirée, selon lui, par l'auteur de *La capacité politique des classes ouvrières*<sup>14</sup>.

Docteur en paix sociale contre émeutier en chambre, on retrouve cependant de part et d'autre une même critique d'un « socialisme de chaire » contre les sophismes duquel le peuple travailleur aurait pour première tâche de venir délivrer une vérité du travail qui, pour les uns, se traduira par la fondation d'institutions sociales telles que des coopératives ouvrières ou des syndicats gestionnaires de la force de travail ; tandis que pour les autres, elle donnera le jour à une exigence prolétarienne susceptible d'inscrire tout devenir révolutionnaire sous l'autorité d'une grève générale. Doit-on pour autant s'en tenir à cette seule dimension d'une fracture politique que la référence à la philosophie de Proudhon aurait contribué à aviver là où elle aurait précisément pu permettre qu'un dialogue s'établisse au sein des différentes écoles de pensée configurant ce qui, jusqu'en 1914, s'est nommé le socialisme<sup>15</sup> ? Rien n'est moins sûr. Il convient ainsi de rappeler que, hors même de toute référence à Proudhon, Georges Sorel et Célestin Bouglé ont défendu vis-à-vis de la démocratie des positions diamétralement opposées. D'autres proudhoniens, tels que Maxime Leroy ou Georges Gurvitch auraient pu être mobilisés qui, sur cet axe politique, auraient occupé un positionnement intermédiaire, sans que leur lecture de Proudhon puisse paraître plus consensuelle ou antagoniste. Sur un autre axe, impliquant la culture cette fois-ci et non plus la politique, il aurait été nécessaire de présenter d'autres oppositions, tout aussi radicales, dont un Daniel Halévy et un Henry Poulaille auraient pu marquer les limites extrêmes. Par ailleurs, une simple lecture des thèses de Proudhon sur la politique suffit à se convaincre que la question des moyens susceptibles d'être mobilisés pour transformer la société est nettement moins décisive que la position à adopter pour contrer le penchant naturel qu'a toute puissance constituée pour tendre à un usage tyrannique du pouvoir. Relevant d'une fondation réformiste ou d'une tourmente révolutionnaire, l'essence d'un pouvoir politique est de placer la société tout entière dans un état de dépendance, l'État moderne n'étant jamais que la poursuite dans une sphère publique de cet abus privé qu'est la propriété. Mais surtout, l'opposition entre Sorel et Bouglé apparaît

---

<sup>14</sup> Si une filiation devait être ici établie, elle ne passerait certainement pas par la tradition libertaire du syndicalisme français, mais bien plutôt par le coopératisme belge, et notamment par la lecture qu'en proposera Henri de Man.

<sup>15</sup> Au sens où le socialisme s'est, en son origine, défini comme sujet d'une égalité dont le travail émancipé serait tout à la fois le mobile et le régulateur.



nettement plus consistante – et actuelle – dès lors que nous nous plaçons sur un autre terrain d'application, à savoir la formation de régimes de savoir suscités par la philosophie dans sa problématisation du travail. À travers ce déplacement de la philosophie politique vers la théorie de la connaissance, non seulement l'opposition entre les thèses de Bouglé et celles de Sorel ne faiblit pas, mais elle donne lieu à une confrontation entre deux orientations impliquant des positionnements quasi antagoniques de la philosophie vis-à-vis du travail. Comme nous allons le voir, il ne s'agit ni de divergences sur les définitions à conférer à cette notion, ni même de représentations qui se sont constituées autour d'elle, mais des conditions de saisie du travail en deçà des distinctions habituelles apportées par sa conceptualisation.

Ainsi donc, si nous adoptons comme présupposé que la philosophie de Proudhon demeurerait incompréhensible pour quiconque oublierait la place centrale qu'y occupe la question du travail – et il paraît pour le moins difficile de réfuter ce présupposé – la présence de ces deux orientations au sein même de cette œuvre ne saurait elle-même être négligée. Lignes de virtualités dont la coexistence nous révélerait, non pas une incapacité à trancher entre deux possibles, mais plutôt un souci de se garantir contre toute forme de dogmatisme. Et l'on sait à quel point Proudhon s'est élevé contre ce dogmatisme, si présent parmi ses pairs théoriciens du socialisme naissant, au point d'y retrouver un caractère religieux d'autant plus pernicieux qu'il n'était même plus borné par la crainte d'un dieu souverain.

### 3) Science du travail pour Bouglé

Une simple confrontation des lectures que ces deux théoriciens du fait social ont pu effectuer de Proudhon permet de comprendre qu'une opposition basique entre une lecture réformiste et une lecture révolutionnaire ne saurait suffire à expliquer l'écart considérable que l'on peut percevoir entre eux, même si, sous l'évocation de questions de méthode, ce sont bien des considérations politiques qui interviennent immédiatement. Ainsi lorsque Bouglé interdit au syndicalisme révolutionnaire de se revendiquer de la pensée de Proudhon, en dépit de réelles proximités politiques, notamment concernant la critique de l'État, il l'explique par une promotion de l'émotivité qui contrevient à tout ce que Proudhon a pu écrire sur la rationalité<sup>16</sup>. Les définitions du travail, en tant que telles, sont, quant à elles, sinon identiques, mais portées par cette pluralité de sens qui a permis à Proudhon de constituer le travail, non pas comme un invariant anthropologique – même si cette dimension se trouve aussi dans son

---

<sup>16</sup> Dans *Proudhon sociologue*, article paru dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* en septembre 1910, p.642/644.

oeuvre<sup>17</sup> – mais comme une totalité dynamique dont les principales manifestations se reconnaissent dans les passages qu’elles ouvrent entre le plan de la formation ontologique et celui des énonciations de la sociabilité, entre le plan des besoins et celui de la valeur. Ni Bouglé ni Sorel n’ont cherché à écraser le travail sous une seule détermination et tous deux ont respecté ce qui constitue peut-être l’une des principales richesses de la pensée proudhonienne appliquée au travail, à savoir cette virtualité d’un concept pour lequel quelque chose d’une intégrité de la condition humaine est convoquée, et ceci au risque de devoir assumer les contradictions inhérentes à un tel exercice. Un risque qui, à en croire Marx, aurait contraint Proudhon à se perdre dans cette forme intemporelle d’universalité qui ne saurait permettre de penser les formes concrètes par lesquelles l’histoire advient<sup>18</sup>. Un écart déterminant oppose néanmoins Bouglé et Sorel qui fait que cette virtualité n’implique pas de façon comparable celui qui en poursuit le procès ; un écart dont l’opposition entre science et métaphysique rend témoignage dans la mesure où le travail, en lui-même, ne se limiterait pas à en être l’objet ni même l’enjeu, mais où il en constituerait le mobile. Dans le traitement du travail, nous trouverons ainsi tout autant ce qui distingue et éloigne ces deux tendances – dont science et métaphysique ne sont que des appellations génériques – que le mouvement qui permet de réconcilier ou au contraire d’opposer l’agir et le penser, et notamment en vue de produire ce que nous devrions réapprendre à nommer un mouvement d’émancipation. Car c’est bien vers la désignation de cet horizon que nous mène sans relâche la philosophie de Proudhon, apportant de la sorte une contribution remarquable à cette volonté de transformer le réel au nom d’une abolition du salariat pour laquelle il nous faudrait sans aucun doute inventer aujourd’hui de nouvelles formulations.

Dans le cadre de cette opposition, la science du travail se retrouve toute entière incarnée par le personnage de Célestin Bouglé dont une part essentielle de l’œuvre a précisément consisté à combiner les enseignements de Durkheim avec ce qu’il nommera une origine proudhonienne de la sociologie. Cette figure d’une science du travail ne relève en aucune façon d’un travestissement de la pensée du philosophe bisontin, mais résulte bien d’une volonté de

---

<sup>17</sup> Notamment dans le chapitre XIII du *Système des contradictions*.

<sup>18</sup> Depuis la publication des *Manuscrits de 44*, en 1953, les diverses écoles marxistes ont certes rectifié ce positionnement en réintroduisant au sein même de la notion de travail des contradictions propres à ne pas réduire l’aliénation en une seule construction sociale. S’il paraît tout aussi hasardeux de vouloir opposer un jeune Marx dialecticien à un Marx dogmatique, que de trouver dans les *Manuscrits de 44* les fondements métaphysiques inaugurant la problématique du *Capital*, on est néanmoins bien obligé de tenir compte : 1) du fait que Marx ait lui-même laissé de côté les éléments de ce texte qui nous semblent aujourd’hui les plus décisifs ; 2) de l’effet qu’a pu avoir sur lui la lecture du *Système des contradictions*. On pourrait ainsi dire que l’influence de Proudhon sur Marx a été décisive concernant cet abandon qui ne sera pas sans conséquence dans les options productivistes des partis communistes.

dégager les bases épistémologiques d'un savoir envers lequel, comme nous le verrons plus loin, Proudhon n'a cessé lui-même d'entretenir une véritable espérance. Science en devenir, voire même science du devenir, il ne fait aucun doute qu'elle a incarné, pour Proudhon – et ceci dès l'origine de son œuvre – l'unique façon d'en finir une fois pour toutes avec ces constructions plus ou moins savantes qui ont enrobé la charité, notamment sous les auspices d'un hygiénisme dont, un siècle avant Foucault, il avait compris le caractère tout à la fois discriminant et disciplinaire. Une science du travail que Proudhon constituera de plus en plus comme arme de guerre destinée à réfuter, ou à frapper d'obsolescence, cette science du pouvoir qui détermine les parts et inscrit à chacun une place dans une hiérarchie au sein de laquelle le travail – le travail défini dans la mobilisation conjointe des corps et des esprits – apparaît comme un handicap, voire comme une faute ou un facteur d'exclusion, et ceci dès la fondation grecque de la Cité. Mais une science du travail dont Proudhon n'oublie pas qu'elle peut se corrompre dans une « organisation scientifique de la servitude », telle qu'il en dénonce, par exemple, la manifestation dans l'œuvre de Frédéric Le Play<sup>19</sup>. Promouvoir la venue d'un « travailleur, discipliné, classé, fixé, obéissant »<sup>20</sup>, c'est là un projet politique sur les attendus duquel Proudhon n'hésite pas à se prononcer. Ce n'est rien d'autre pour lui qu'une façon de mettre la science au service de la classe des propriétaires, ces obligés des pouvoirs passés et présents, et ceci en prenant pour objet les seules puissances susceptibles de vouloir corrompre le pouvoir sans avoir besoin de se substituer à lui, sans avoir besoin de détourner les talents dont la vie s'enrichit pour s'inscrire dans un devenir égalitaire. Ces ateliers autour desquels Le Play et ses disciples ne cessent de vouloir tourner, Proudhon refuse d'en faire des instances de réalisation de cet univers disciplinaire dont le livret ouvrier a été l'une des traductions institutionnelles. Les parangons de la science managériale ajouteraient aujourd'hui à ces qualités quelques autres comme la performativité, l'adaptabilité, l'épanouissement même ; mais ce sera toujours la même volonté de reconvertir en aliénation tous potentiels instruments de réalisation de soi. Rien qui n'indique que le travailleur puisse acquérir une quelconque maîtrise sur les conditions d'exercice de l'emploi pour lequel il est rétribué. Un tel savoir demeure l'affaire de ces spécialistes dont Simone Weil, dans les années trente, dénoncera la nature intrinsèquement contraire à toute conscience authentique du travailleur, ne serait-ce qu'en raison du partage des facultés dont de telles institutions, fussent-elles dotées du titre de socialistes, sont le support. Que Bouglé ait été radicalement opposé à cette figure conservatrice d'une science du travail tournée vers l'exploitation, cela est

---

<sup>19</sup> Note H de la sixième étude *De la Justice*.

<sup>20</sup> Op cit, p.1122

indéniable. Non seulement la sociologie proudhonienne revisitée par ses soins implique que toute connaissance de la société soit appuyée sur une analyse détaillée des rapports de production, mais elle porte en elle des éléments de méthode impliquant une qualification spécifique du sujet. C'est en effet de la lecture de *La capacité* que Bouglé retirera sa formulation du principe initiateur de cette science du travail. S'appuyant, non seulement sur le texte de Proudhon, mais aussi sur la lecture ontologico-morale qu'en a proposé Alfred Fouillée, il confère à cette science une orientation spéciale qui présuppose qu'un sujet adienne au sein même de la sphère du travail. Il ne s'agit pas ici de cette conscience de soi à laquelle Fernand Pelloutier a pu se référer pour fonder la Fédération des Bourses du Travail, ni même de ce que l'on nommera plus tard l'autogestion, mais d'une conscience pratique, constituée dans l'expérience du travail et sans laquelle rien ne saurait être tranché des questions qui associent individu et société.

Dès lors qu'il cherche à composer son propre Panthéon de l'histoire de la « pré-sociologie », Bouglé place Proudhon au premier rang. Il s'y retrouve certes en compagnie de Bonald, Saint-Simon et Comte, mais il demeure le seul à avoir été capable distinguer ce que peut être « force collective » de ce que serait une simple somme des forces individuelles<sup>21</sup>. Et cette distinction est d'autant plus décisive que Proudhon ne s'est jamais résigné à subordonner la personne privée à la personne publique. Pour Bouglé, il ne fait ainsi aucun doute que, si Proudhon a été en meilleure position que n'importe lequel des théoriciens du socialisme pour identifier l'essence intrinsèquement collective de toute morale, c'est précisément parce qu'il a tenu ferme sur la détermination propre à chaque individu de manifester sa liberté. Il ne s'agit pas là d'un principe moral ou d'une formule creuse héritée d'une quelconque traduction de la dialectique hégélienne, mais bien d'une méthode scientifique d'appréhension du réel. C'est dans la mise à l'épreuve, par l'individu, de cette force collective que les logiques immanentes de l'histoire pourront être identifiées. Il y a là un effet de résistance qui explique que Proudhon ait préféré s'intéresser au travailleur plutôt qu'au producteur<sup>22</sup>, dans la mesure où la production fait inmanquablement pencher la balance du côté de l'objet là où le travail ne saurait se passer d'un sujet. Et si ici Bouglé se réfère ici à ce que Proudhon avait nommé « une métaphysique du groupe »<sup>23</sup>, c'est simplement car cette saisie inaugurale de la société comme « être social » ne saurait advenir sans qu'un renversement ne soit d'abord opéré au sein du régime classique de la connaissance, le travail cessant d'être un instrument de savoir

---

<sup>21</sup> Avant-propos de *La sociologie de Proudhon*, Éditions Armand Colin, 1911.

<sup>22</sup> *De la sociologie à l'action sociale*, Éditions Félix Alcan, 1931, p.66/68.

<sup>23</sup> *Socialismes français*, Éditions Armand Colin, 1933, p.142.

pour devenir le modèle même du savoir : l'instance au sein de laquelle s'opèrent les confrontations entre l'individu et le collectif, entre l'objet et le sujet, entre la capitalisation intensive du passé et l'extensivité du devenir. Pour reprendre une formule de Proudhon que Bouglé aime à citer, c'est parce que l'idée trouve son origine au creux de la main que toute connaissance authentique de la société se déploie dans une étude des contradictions que le travail porte en lui. Et c'est parce que la philosophie de Proudhon n'a cessé de vouloir travailler ces contradictions qu'elle permet, selon Bouglé, d'inaugurer le règne d'une nouvelle science avec bien plus de consistance que n'avait pu le faire le positivisme de Comte. Et s'il y a quelques éléments de métaphysique dans cette philosophie éminemment spéculative, c'est une métaphysique qui a rompu avec l'ambition aristotélicienne consistant à retrouver les éléments simples ou les principes premiers dans des composés. Proudhon métaphysicien préfère s'en tenir à l'étude des relations et des rapports car c'est de là, et de là seulement, que le réel émerge. Ainsi donc, même lorsque Proudhon semble dévier de ses prédicats empiristes, c'est pour substituer une « philosophie proprement sociologique » à « l'ontologie traditionnelle »<sup>24</sup> ; c'est pour rétablir au sein même de la science un socle d'absolu dont la raison collective est tout à la fois le sujet et l'objet dans la mesure où c'est en elle que toute relation humaine trouve son mobile.

#### 4) Contre métaphysique du travail pour Sorel

Sur l'autre versant du proudhonisme, du côté donc de cette métaphysique du travail annoncé dans notre présentation, il semble indispensable d'associer le nom de Georges Sorel. Hors d'une référence explicite à la philosophie du travail de Proudhon, d'autres noms auraient certes pu s'imposer dans la philosophie française du XX<sup>ème</sup> siècle. Le premier d'entre eux est bien sûr celui de Simone Weil dont l'intérêt pour Proudhon ne s'est cependant jamais étendu au-delà de la figure tutélaire d'un défenseur des modes de production artisanale, certainement en raison de sa relation difficile avec un Célestin Bouglé dont elle n'a guère prisé l'esprit lorsqu'elle l'a pratiqué comme directeur de l'Ecole Normale Supérieure. Nous pourrions aussi, pour nous rapprocher de Sorel, reprendre la figure de Charles Péguy avec qui il partagea, non seulement une même admiration de Bergson et de son ressaisissement métaphysique, mais qui défendit, lui aussi, la thèse selon laquelle ce renouveau de la philosophie ne saurait advenir sans qu'une base nouvelle ne lui soit associée ; c'est-à-dire sans que le vitalisme bergsonien ne trouve ses manifestations concrètes dans cette expérience

---

<sup>24</sup> *Proudhon sociologue*, op cit, p.623-624.

singulière de la vie que constitue le travail humain. Les raisons qui ont conduit Péguy à penser que l'empirisme métaphysique de Bergson n'avait de sens que dans la mesure où le travail en constituerait l'élément dynamique, sont cependant tout à fait distinctes des raisons invoquées par Sorel. Ou plutôt leurs sources varient et parfois même s'opposent. Si Péguy trouve la confirmation de son inspiration du travail dans une lecture des textes canoniques du christianisme, c'est pour sa part dans la lecture de Proudhon, c'est-à-dire de l'adversaire le plus acharné qu'ait eu à affronter l'Eglise catholique au XIX<sup>ème</sup> siècle, que Sorel parvient à trouver la matière dont il se servira pour penser le travail autrement que comme un simple phénomène économique ou social.

L'essai que publia Sorel sur la philosophie de Proudhon en 1892 dans *la Revue philosophique de France et de l'étranger* est encore tout à fait empreint de ce positivisme polytechnicien qui trouvera sa traduction politique dans une adhésion au marxisme avant que Sorel ne s'en fît le procureur. Les deux articles sur Proudhon occupent néanmoins dans sa bibliographie une place singulière puisque c'est avec eux que s'exprime pour la première fois son intérêt pour le socialisme. Porté par une intention assez proche de celle que nous venons d'étudier chez Bouglé, c'est la recherche d'une science des phénomènes sociaux qui, dans son cas aussi, l'amène à lire Proudhon ; une science propre à édifier une morale toute entière fondée sur un exercice de la raison. Et si toutes les questions traitées par Proudhon se retrouvent déployées dans la seconde partie de cet essai qui rassemble en tout une cinquantaine de pages, c'est presque exclusivement sur la question du travail que porte la première, soulignant de facto le caractère quasi-propédeutique de cet enseignement au sein de la philosophie politique et morale de Proudhon. L'analyse en elle-même n'est certes pas la plus brillante qu'ait pu produire Sorel. Ses études sur Vico ou sur Renan, sa critique de *L'évolution créatrice* de Bergson, puis de pragmatisme de James, sont portées par une puissance spéculative bien plus poussée que ce texte qui, en revanche y gagne en clarté, tant il est vrai que plus Sorel avancera en maturité et plus il se permettra de suivre chacune des digressions que le libre exercice de la pensée pouvait lui suggérer, quitte à conduire ses lecteurs dans un labyrinthe où il n'est pas toujours facile de trouver ses repères. Non seulement le propos est assez limpide dans son argumentaire, mais il y a là un véritable exercice pour donner à voir de la philosophie de Proudhon une unité qui, chez lui non plus, ne va pas toujours de soi, notamment quand on songe aux distorsions de ton qui ont marqué cette œuvre dont la facilité d'accès n'est pas la première qualité. Et c'est effectivement là que Sorel fait jouer le concept de travail dans la philosophie de Proudhon. Il est tout à la fois ce qui lui confère son unité et ce qui la fait ne pas s'en tenir à une science des états pour donner à voir ce en quoi le réel est

constitué d'un faisceau de relations. C'est dans les passages d'un champ du savoir à l'autre que le travail intervient et si la science y adopte encore un caractère absolu c'est néanmoins à la métaphysique que la lecture de Sorel s'en remet pour en concevoir cette rationalité interne du travail évoquée précédemment : à savoir l'accomplissement d'une nécessité dans la manifestation d'une liberté. La justice, viendra y puiser l'essentiel des qualifications qui lui permettront d'échapper au règne de l'idéalité impuissante. Si dans ce dispositif rationaliste, il convient d'associer à la science une vertu, il s'agira précisément de rétablir l'unité primitive du travail, disjointe dans la spécialisation croissante, et ceci en proposant des analyses de chaque secteur d'activité où le travail intervient et en établissant entre eux des points de jonction. C'est, là encore, un point de vue auquel Célestin Bouglé aurait adhéré sans aucune hésitation. Mais la pensée de Sorel vis-à-vis de la science va connaître une totale mutation et sa lecture de Proudhon en sortira elle-même renouvelée.

Après avoir rédigé cette étude, Sorel a d'abord opté pour cette science du socialisme dont le marxisme était supposé annoncer l'avènement. C'est dans ce cadre qu'il a publié, deux ans plus tard, dans *L'Ere nouvelle*<sup>25</sup>, une longue étude intitulée *L'ancienne et la nouvelle métaphysique*. Proudhon est bien évidemment absent de ce texte, mais au même titre que le travail lui-même dont la formule marxiste du « temps socialement nécessaire » semble suffire pour lui conférer cette nouvelle position scientifique susceptible de rompre avec toutes les fictions produites par l'esprit humain depuis que le langage existe. Mais Sorel ne peut s'empêcher de constater que quelque chose manque dans le bel édifice du matérialisme historique. Se référant à la théorie de la connaissance dont Bergson vient d'exposer les bases dans son *Essai sur les données immédiates de la conscience*, il s'intéresse aux thèses qui y sont déployées sur la perception. L'expérience de la matière en sort déjà en partie ressaisie par cette connaissance de l'intérieur pour la théorisation de laquelle Bergson a réactualisé le vieux concept de sympathie. Sorel pense un temps pouvoir surseoir à ce déficit par cette forme de redoublement de l'extériorité scientifique qu'induit la psychologie, mais la disjonction qui s'y trouve alors effectuée entre l'individu et le collectif interdit qu'une question aussi décisive que le travail puisse y être traitée. Et c'est tout autant cette absence que la rencontre du syndicalisme révolutionnaire de Pelloutier qui va amener Sorel à s'écarter de cette figure obligée d'un socialisme scientifique. En fait, c'est d'abord par l'intermédiaire du « révisionnisme réformiste » de Bernstein que Sorel va prendre ses distances avec le marxisme dogmatique ; d'un Bernstein qui précisément, dans *Socialisme théorique et social-*

---

<sup>25</sup> Revue dirigée par le guesdiste Gabriel Deville.

*démocratie pratique* revisite l'œuvre de Proudhon au sein de laquelle, en dépit de l'anathème lancé par Marx à la suite de la publication du *Système des contradictions*, il trouve de nombreuses qualités ; au premier rang desquelles d'avoir réussi à ne pas limiter la question du travail à la seule énonciation de rapports de production. Dans l'essai que Sorel publie en 1903, *Introduction à l'économie moderne*, ce retour à Proudhon est désormais tout à fait assumé et c'est explicitement à lui qu'il se réfère pour penser ce qui se construit et s'épuise du droit dans un processus socialisation.

La question de la qualification de la philosophie de Proudhon va néanmoins continuer de se poser pour un Sorel dont les circonvolutions politiques vont rendre plus aléatoire encore toute velléité de relever la présence d'un enchaînement logique dans sa progression théorique. Pourtant, concernant sa lecture de Proudhon, tant dans ses défenses que dans ses critiques, une constante apparaît autour des usages contrariés de la science et de la métaphysique. Comme le définit très justement Edouard Berth dans le long avant-propos qu'il écrira pour la publication *D'Aristote à Marx*<sup>26</sup>, la métaphysique se définit chez Sorel, non pas comme une recherche sur l'être immuable, mais comme une ressaisie du mouvement dans lequel se confrontent l'être social et l'individu. Tout à la fois « métaphysique matérialiste » dans la mesure où la saisie de ce mouvement implique de renverser les canons traditionnels de la perception<sup>27</sup> et « science de la virtualité » tant il est vrai qu'elle s'inscrit dans la reconnaissance d'une éternelle contingence, elle se présente effectivement comme une poursuite de l'étude de cette « force collective » dont les principes ont été posés par Proudhon, à ceci près que la construction du jugement en sortira elle-même transformée. Car si c'est par ses intuitions que Proudhon est célébré dans le texte sorélien, le rationalisme juridique à l'aide duquel il élabore ses argumentaires sont peu prisés par l'auteur des *Réflexions sur la violence*. Dans cet essai qui assurera à Sorel son titre de grand pourfendeur des illusions démocratiques, il reprend la morale proudhonienne dans son geste inaugural et dans nombre de ses prédicats, mais en aucune façon dans ses modes de justification où, comme le relèvera plus tard Georges Gurvitch<sup>28</sup>, il voit une inspiration kantienne, et rien qui puisse permettre de l'identifier à un quelconque hégélianisme<sup>29</sup>. Est-ce donc à son ton, à l'expression de sa colère contre les « gentilshommes d'esprit », que Proudhon doit de recevoir son salut révolutionnaire et de

---

<sup>26</sup> Il s'agit de la republication, 40 ans plus tard du texte déjà cité, *La nouvelle et l'ancienne métaphysique*. Dans son avant-propos, Berth développe cette thèse d'une association nécessaire entre la métaphysique de Bergson et les théories socialistes de Proudhon et de Marx, notamment afin de penser les fondements ontologiques de l'aliénation sociale.

<sup>27</sup> C'est ce que notera par exemple Antonio Gramsci dans la lecture qu'il fera du bergsonisme de Sorel.

<sup>28</sup> Dans le chapitre qu'il lui consacra dans son essai *Dialectique et sociologie*, paru en 1962.

<sup>29</sup> Dans le premier chapitre de *L'utilité du pragmatisme*, Sorel reprendra cette figure d'un Proudhon, disciple le plus apte à actualiser la philosophie de Kant.



s'être préservé des embrouillaminis au sein desquels se complaisent ces néo-kantiens que Sorel range, sans hésitation aucune, dans la catégorie des « belles âmes impuissantes » ? Dans *Mes raisons du syndicalisme*, article publié trois années plus tard<sup>30</sup>, Sorel s'en prend encore une fois au rationalisme de Proudhon dans lequel il voit un héritage de cette « théologie française » dont Rousseau a été selon lui le médiateur secret. Mais, hors de cette critique, quelque chose résiste dans la philosophie du philosophe plébéien qui ne saurait se réduire à cette « bave froide » dont l'a chargé Victor Hugo en 1848. Même lorsque Proudhon s'inscrit dans une perspective scientifique censée reposer sur la seule raison, ce quelque chose qui lui est singulier réussit à déjouer les pièges de la dogmatique ; un quelque chose qui relève de la vertu de ce creux de la main déjà relevée par Bouglé et qui, s'étant formée pour et dans le travail, introduit au sein même de la pensée une pragmatique touchant à l'absolu. Autrement dit ce que lui Sorel appellera une métaphysique matérialiste, là où Bouglé y décèlera la présence d'un empirisme sociologique.

C'est dans *Les illusions du progrès*, que Sorel dévoile ce qui constitue pour lui le fondement de cette métaphysique matérialiste de Proudhon, expliquant ce en quoi elle déroge à toute dogmatique scientifique, alors même qu'il n'hésite pas à en critiquer la part d'illusion rationaliste dont elle est selon lui pétrie. La puissance métaphysique de Proudhon tient tout entière dans cet axiome : « le mouvement est le fait primitif »<sup>31</sup>. Non seulement le mouvement existe, mais l'existant « est » le mouvement, le solide et l'inerte n'étant jamais que des vues de l'esprit, des pertes de sens vis-à-vis du réel. Non seulement cela permet à Sorel de lancer un pont entre les philosophies de Proudhon et de Bergson, mais cela l'amène à distinguer ce que ce dernier n'a pas su réaliser pour que sa métaphysique puisse contribuer vraiment à l'émancipation : à savoir que c'est dans et par le travail que cette forme d'immanence se révèle à nous<sup>32</sup>. C'est là pour Sorel la grande leçon de Proudhon : le travail est notre mode d'expérimentation de ce mouvement constant qu'est le réel. C'est par et dans l'immanence d'un travail désengagé de sa position de rapport économique que peut advenir dans toute sa gloire la transcendance du moi ; de ce moi du principe de propriété qui est à ce point épuré qu'il n'a plus besoin de se faire puissance d'aliénation pour assurer sa permanence. C'est dans et par le travail que la nécessité se transforme en liberté car c'est en lui que corps et esprit se joignent pour expérimenter un mouvement de la vie dont il

---

<sup>30</sup> D'abord en Italie, dans le *Divenire Sociale*, puis après la guerre dans *Matériaux pour une théorie du prolétariat*.

<sup>31</sup> C'est à la *Première lettre de l'idée de progrès* que Sorel se réfère ici.

<sup>32</sup> Lire à ce propos, Éric Lecerf, *Le ressaisissement métaphysique comme figure concrète de l'émancipation*, à paraître dans les *Cahiers Critiques de Philosophie*, n°7, décembre 2008

s'inspirera pour produire cette autre valeur du mouvement qu'est le progrès. C'est dans et pour le travail qu'est née la métaphysique !

#### 5) Une antinomie qui permet au travail d'être saisi comme mouvement

Science ou métaphysique du travail, au-delà des usages distincts – et parfois contradictoires – que la lecture de Proudhon a pu inspirer à ses disciples, il convient maintenant d'en resituer les enjeux dans l'œuvre même de Proudhon, non pas afin de délivrer un quelconque brevet de proudhonisme aux uns ou aux autres, mais afin d'en retrouver cette vertu exemplaire relevée par Sorel et Bouglé sous des appellations distinctes. Pour conclure, nous nous limiterons donc à noter ce en quoi, dans l'œuvre de Proudhon elle-même, la poursuite de cette contradiction permet d'ouvrir un espace concret de théorisation du travail au sein duquel le réel puisse être saisi dans son mouvement.

Le temps et la place manquent certes ici pour dresser l'inventaire des usages que Proudhon a pu avoir des termes de science, et surtout de métaphysique pour lequel une confusion ne cesse d'être entretenue entre son acception religieuse, son usage purement spéculatif et une détermination originelle ou essentialiste de la philosophie, lorsqu'elle n'apparaît comme son simple synonyme<sup>33</sup>. Nous nous en tiendrons donc exclusivement à ces deux orientations du jugement dont nous avons cherché à retrouver les modes d'implication dans la confrontation entre les lectures de Bouglé et de Sorel et dont voici deux formulations possibles. Du côté de la science, nous retrouverons l'idée d'un savoir constitué sur une analyse rationnelle de données empiriques impliquant une recherche de causalité et une instrumentalisation externe à un être pour qui le titre d'objet s'imposera. Du côté de la métaphysique, nous associerons plutôt une connaissance visant à la saisie d'un absolu par un travail spéculatif destiné à sonder les données mouvantes et intuitives d'un être pouvant tout aussi bien s'incarner dans la conscience ou l'esprit que dans la vie ou la matière. Comme nous allons le voir, dès lors que c'est sous la forme d'orientations du jugement que Proudhon mobilise science et métaphysique, il préfigure de façon assez remarquable le concept de bergsonien de « tendances » au sens où, comme l'a montré Gilles Deleuze, ces dernières expriment des virtualités destinées à se croiser et à se mêler, là où les disciplines sont plutôt disposées à s'exclure ou à se distinguer lors même qu'elles prétendent travailler de concert.

Dans les premières œuvres que Proudhon publie avant *Le Système des contradictions*, le travail apparaît comme un élément clef de sa philosophie. C'est bien évidemment le cas dans

---

<sup>33</sup> Il convient ici de rappeler que, non seulement cette confusion des sens n'est nullement spécifique à Proudhon, mais qu'elle a connu son acmé au cours du XIX<sup>ème</sup> siècle, notamment avec l'avènement du positivisme.

de *L'utilité de la célébration du dimanche*, des deux mémoires sur la propriété et de *La création de l'ordre*, où l'une des corruptions essentielles que le travail reçoit de la propriété est de ne pouvoir assumer la rationalité dont il est tout à la fois le support et la réalisation. La science à laquelle Proudhon se réfère de façon récurrente, dans chacun de ces ouvrages, science dont la statistique est elle-même une composante non négligeable, doit avoir pour première fonction de rétablir une ligne de rationalité susceptible de permettre une organisation du travail qui, à la différence des thèses défendues par Louis Blanc ou Etienne Cabet, ne placera pas au-dessus de la société une quelconque autorité suprême. Avant même d'être un principe politique, il s'agit pour lui d'un prédicat rationaliste à partir duquel il convient de déduire des pratiques et des théories régulant aussi bien les problèmes de répartition entre consommation et production que les questions d'apprentissage ou de santé publique. Même dans *L'essai de grammaire générale*<sup>34</sup>, le travail apparaît comme élément décisif de son dispositif théorique, tandis que le peuple, celui en qui le secret du langage repose<sup>35</sup>, s'apprête déjà à constituer le mobile et le sujet, l'inquiétude et le devenir, de cette science que le jeune Proudhon appelle de ses vœux et dont la linguistique aurait à fournir une base épistémologique. Si la langue devient une « parole travaillée », cela ne signifie pas qu'elle doive son invention ou son essor à la division du travail. Au contraire, c'est en vertu d'un même principe actif que le langage et la production ont connu semblable évolution. Ce principe actif par lequel l'humanité s'est distinguée de toute autre forme de vie et pourrait s'entendre par une autonomie du sujet vis-à-vis de la nature qui implique volonté et réflexivité là où l'instinct suffit pour le règne animal. Une autonomie du sujet dont la liberté constitue le milieu et la justice la raison. Proudhon précisera et développera ce point décisif tout au long de son œuvre, notamment dans *De la création de l'ordre dans l'humanité* où il écrit :

« Le principe de division du travail se trouve dans l'unité du moi ou de la force intelligente et productrice, dont l'attention peut se diriger en même temps sur plusieurs choses. »<sup>36</sup>

Si le travail, dans la concrétude de l'acte, tend tout à la fois à se spécialiser et à faire jouer la potentialité de chaque geste, il en va de même pour la mobilisation des phonèmes par le langage. Dans les deux cas, c'est spécifiquement du côté de l'attention, c'est-à-dire de l'une des vertus dont nous sommes redevables au travail, que se situe ce sens historique qui permettra d'effectuer un passage de la métaphysique vers la science. Car, dès ces premiers

---

<sup>34</sup> Publié en 1837 en complément de l'essai de Nicolas Bergier, *Les éléments primitifs des langues*.

<sup>35</sup> Proudhon y explique ainsi que c'est du peuple que toute langue retire ses inflexions et ses transformations, que si « la langue du vulgaire » paraît toujours impropre à exprimer les vérités philosophiques du moment, c'est en elle néanmoins que la langue philosophique découvre le fond des vérités qui lui échappait, en raison même de la fréquentation qu'a le peuple avec le concret de la vie.

<sup>36</sup> Op cit, p.300

textes, Proudhon introduit en effet une première série de distinctions entre ces deux tendances. Rapportée à la question du langage dans son premier texte, cette opposition demeure balbutiante et ne mobilise le travail que de façon dérivée dans la mesure où la métaphysique y est identifiée au passé de la philosophie tandis que la science en incarne un avenir. Dans les textes suivants, dès lors que le travail commence à occuper une place centrale dans la problématique proudhonienne, la science trouve toute sa place comme puissance de saisie des forces qui configurent le réel. Quant à cette fonction originelle incarnée par la métaphysique, elle tend à devenir une sorte de position honteuse dans la mesure où elle semble toujours devoir être orientée vers une justification de l'autorité. Le sort de la métaphysique en est-il pour autant tranché ? Non, bien évidemment, puisque cette critique de la métaphysique permet aussi à Proudhon d'introduire un élément clef de sa propre dialectique : à savoir que toute autorité est vouée à disparaître dès lors qu'elle se sent contrainte d'avoir recours à une quelconque justification. Ainsi donc, ce passé de la philosophie qui a pour nom métaphysique devient le territoire sur lequel la science aura à déployer ses recherches puisque c'est de lui que la justice va déduire ses principes, fût-ce par l'énonciation de contradictions.

Ce n'est pas sans raison si c'est dans *Le système des contradictions* que cette distinction entre métaphysique et science adopte une nouvelle détermination susceptible de conférer à chacune cette position de tendances du jugement à laquelle nous nous sommes référés plus haut. Le prologue apparaît comme un condensé de ce terrain métaphysique, l'hypothèse de Dieu comme « instrument dialectique nécessaire » impliquant effectivement une cristallisation de cette force collective sur laquelle les hommes, faute de disposer d'une science adéquate, n'ont pas encore été en mesure de trancher. À la fois principe immanent dont la division du travail est l'effectuation exemplaire et principe transcendant permettant de comprendre pourquoi la société ne se réduit cependant pas à n'être qu'une simple mise en forme de cette division du travail, « l'hypothèse de Dieu » est une cristallisation de la contradiction qui se joue au sein même de la raison entre, d'une part une fonction pratique et personnelle, et d'autre part une projection universelle tendant à l'absolu et ne se déduisant en aucune façon de la première. De cette fiction première, la métaphysique a émergé comme distinction inaugurale entre le corps et l'esprit, entre la nécessité et la liberté. De la même façon que la justification de l'autorité produit contre elle-même un désir de justice qui en bâtira le tombeau, ce dualisme métaphysique, alors même qu'il devait clore tout mouvement de l'histoire, en introduit une nouvelle dimension dont le progrès sera la traduction commune. Comme nous l'avons déjà vu, la transformation de la nécessité en liberté porte en elle-même la rationalité du travail et si Prométhée est un personnage conceptuel tout entier voué à incarner l'accomplissement, le

dépassement et la reproductibilité d'une contradiction, c'est bien de celle-ci qu'il dérive. Science et métaphysique en sortent elles-mêmes dotées d'une signification et d'une vocation nouvelles. Cette évolution procède bien sûr aussi du fait que c'est en partie afin de réfuter une science que Proudhon a rédigé son *Système des contradictions*, à savoir cette science de l'économie politique dont il ne réfute pas la scientificité, mais la prétention à se suffire à elle-même pour expliquer les phénomènes sociaux. Si une nouvelle science doit donc s'imposer qui, fasse la part entre l'économie et le socialisme, une répartition inédite doit aussi être inaugurée entre cette science et une métaphysique qui doit elle aussi être totalement renouvelée. En effet, si cette « science sociale » doit permettre que s'effectue l'accord entre les principes immanents et transcendants de la raison en étudiant comme le travail s'organise<sup>37</sup> afin de produire une valeur qui lui est supérieure, un nouveau champ d'observation se présente à la métaphysique : le moi. Et si Proudhon relève que l'association de ces deux tendances leur confère une position de quasi synonymie<sup>38</sup> – la connaissance du moi impliquant la connaissance de la société et la connaissance de la société impliquant une connaissance du moi – il n'en demeure pas moins que leur autonomie tend à offrir une garantie contre la propension qu'a toute société de nier l'individu. La métaphysique devient dès lors le siège de ces trois infinis que sont le temps, l'espace et l'intelligence ; et c'est par la connaissance qu'elle implique des modes de catégorisation de la pensée qu'il devient possible de comprendre comment le travail opère sur une matière vive pour produire une valeur. Le travail n'apparaît donc plus comme constituant l'objet spécifique d'une science donnée, ainsi que l'avait enseigné un Adam Smith à qui Proudhon rend néanmoins un hommage appuyé<sup>39</sup>, mais comme le phénomène discriminant par lequel métaphysique et science se rejoignent et se distinguent de la même façon que l'individu et la société se confondent et se distinguent en chaque instant de leurs existences réciproques.

C'est néanmoins quinze plus tard, par la rédaction de *La Justice dans la révolution et dans l'Église*, que Proudhon formalise vraiment cette relation dialectique entre science et métaphysique. Au-delà des nombreuses critiques qu'il adresse tout au long de ses douze études à une métaphysique qui serait demeurée captive du partage entre le corps et l'esprit qu'elle a initiée, clôture de sens dont il fait de l'Église la propagatrice, il présente à plusieurs reprises une détermination positive et immanente de la métaphysique dont je voudrais résumer ici brièvement la problématique afin de donner à voir quelle relation elle entretient

---

<sup>37</sup> Voix pronomiale du verbe organiser qui a un sens scientifique pour Proudhon qui renvoie dos à dos l'usage de la voix passive pour les économistes et de la voix active pour les socialistes. Op cit, Tome 1, p.45.

<sup>38</sup> Op cit, tome 2, p.396-400

<sup>39</sup> C'est à la lecture de Smith qu'il dit ainsi avoir compris ce que pouvait être une force collective.

avec le travail et, surtout, ce en quoi elle est consubstantielle de toute politique d'émancipation. Dans la 7<sup>ème</sup> étude, consacrée aux idées, Proudhon fait de la métaphysique « la première et la dernière lettre de la science, condition introductive et conclusion de toute connaissance »<sup>40</sup>. La négliger, ajoute-t-il, conduit à tomber sous « fascination théologique ». Elle porte en elle la première lettre, mais en aucune façon un principe antérieur ou supérieur qui n'a d'autre fonction que de subalterner le travail, c'est-à-dire non seulement de réduire la classe des travailleurs à une position sociale inférieure, mais de faire que le travail, à l'intérieur même de la pensée, ne crée rien et ne soit jamais qu'un outil d'accomplissement d'un donné préexistant, qu'il ne serve *in fine* qu'à mener là où la simple contemplation aurait pu suffire si nous avions été de purs esprits. La première lettre, se trouve plutôt du côté de la formulation d'un problème, de l'énonciation d'un paradoxe, pour lequel, précisément, rien n'est écrit, aucune détermination n'est active si ce n'est le souci d'ouvrir un chemin d'intelligibilité pour lequel la science offrira ses règles et ses méthodes. Dans l'étude précédente, consacrée au travail, Proudhon présente avec le plus de clarté encore ce que peut signifier une métaphysique portée par cette forme de création continue et immanente qu'est le travail. Dans le chapitre XXXI de cette étude, il reprend une donnée dont il s'est déjà servi, notamment dans *De la création de l'ordre dans l'unité*, à savoir l'idée d'une philosophie qui serait elle-même un produit du travail et sur laquelle nulle connaissance vraie ne saurait être posée sans que ce travail ne soit en lui-même et par lui-même étudié. La Providence porte ici le nom de révélation, voire d'inspiration, mais c'est bien d'une même déficience dont il s'agit, d'une incapacité à se saisir des éléments qui nous constituent comme êtres de savoir. Mais ici, Proudhon va nettement plus loin que dans le *Système des contradictions* puisqu'il associe la métaphysique à un écran ; écran d'opacité entre le moi qui construit un savoir par la science et le moi qui est pénétré d'images sur lesquelles aucun mot ne parvient à s'agripper sans qu'un effort ne soit produit. La métaphysique devient dès lors ce geste premier, et en soi impuissant, d'une pensée qui est, dans son essence, captive du donné que constitue cette image portant en elle une plénitude dont rien ne semble à même de rétablir la qualité. Et c'est donc ici que le travail intervient. Il est ce par quoi la métaphysique se modèle et prend un sens. Il est ce par quoi l'image se transforme en concept. Pour reprendre la formule du jeune Proudhon, il est ce par quoi la parole va se transformer en langage. Le travail est la base de la science, mais c'est précisément ce pourquoi la science rencontre de si grande difficulté dès lors qu'il s'agit d'en saisir la nature. Car la connaissance du travail, de tout travail, implique une connaissance de

---

<sup>40</sup> Op cit, 1990, Tome III, P.1177

l'intérieur qui nous fait aller de l'image vers le concept, puis du concept vers une image qui a mené à son terme l'épreuve de sa conceptualisation. C'est là pour Proudhon que réside ce dernier mot de la métaphysique, cette science avérée par l'usage de ses contradictions.

D'une façon plus générale, c'est aussi là que nous trouverons ce que nous pourrions nommer le moment de l'émancipation, l'instance au sein de laquelle la nécessité s'accomplit enfin en liberté. Mener pleinement ce chemin, en assumer en conscience toutes les étapes, pour Proudhon cela porte un nom qui n'a rien à voir avec la disciplinarisation induite par ce pitoyable retour de la valeur travail : cela s'appelle la dignité. Et, aujourd'hui plus qu'hier encore, il nous faut rappeler à quel point pour Proudhon, comme ce sera aussi le cas pour Sorel puis pour Simone Weil, il convient d'entretenir une exigence très forte quant à l'apprentissage de cette dignité qui ne saurait advenir sans que le travail soit expérimenté sous toutes ses formes, de ses abstractions les plus conceptuelles jusqu'à ses incarnations les plus pratiques où la main devient elle-même un outil et un guide pour l'esprit. Il ne s'agit nullement là d'une question éthique, ni même d'ailleurs d'un problème dont la politique seule aurait à résoudre les contradictions, mais d'un axiome ontologique impliquant la nature même de ce que l'appellation d'humanité peut désigner. Un axiome ontologique ayant ses effets sur l'éthique et la politique dans la mesure où il donne l'une des clefs essentielles de l'aliénation humaine : transformer ce chemin d'expérience, cette intégralité de l'existence, en une vie d'automate, en cette perte de sens que Proudhon, dans *Le système des contradictions*, nomme « le travail pour le travail », c'est-à-dire ce travail définalisé sur lequel nulle attention ne peut être portée, nulle expérience ne peut être enregistrée, nul devenir ne peut être inscrit, nulle liberté ne peut advenir. Au même titre qu'une science qui porterait en elle sa propre finalité, ce travail est affaire d'automate. Il est l'expression d'une indignité dont notre contemporanéité souffre comme d'une maladie honteuse.

*Eric Lecerf*

*Maître de conférences au*

*Département de Philosophie*

*De l'Université Paris VIII*