

# La relation entre la « force majeure » et l' « équilibre des forces » chez Proudhon.

Professeur adjoint à la faculté de tourisme de l'Université Kobe Shukugawa Gakuin  
Munehika ITABA

## 【目次】 (Table des matières)

0. 要旨 (Résumé en japonais.)
1. Autour de la notion d'« équilibre ».
2. Immanentisme de Proudhon.
3. Travail, plus que la « force collective ».
4. Direction de la « Révolution perpétuelle ».
5. Conclusion: Deux proudhonisme différentes?

## 0. 要旨 (Résumé en japonais.)

本論（プルードンにおける「不可抗力」と「諸力の均衡」の関係）は、19世紀フランスの社会哲学者プルードン（1809-1865）の後期思想における最重要概念の一つ、「諸力の均衡（l'équilibre des forces）」の内実と意義を探るものである。

この概念については、スターリン批判後の1960年代に始まる「第二次プルードン・ルネサンス」の先駆にして泰斗、ジョルジュ・ギユルヴィッチが、哲学的には、概ね否定的な捉え方をしたことが知られている。すなわち、「現実主義的プラグマティズム」を志向する後期プルードンにおいて、安定的な「均衡」というモチーフは、合理主義の残滓でしかないという捉え方である。

他方、近年の「第三次プルードン・ルネサンス」の中でも、とりわけ重要な、エドゥアール・ジュールダンの『プルードン、神と戦争』（2006）は、「諸力の均衡」の概念を、超越項を拒否して成り立つプルードンの内在主義を決定づけるものと捉える。「均衡」は、現実に対し、「上から」押しつけられるようなものではなく、諸力の対立そのものから生まれる。それゆえ、それは、合理主義の残滓どころか、内在主義の貫徹のための概念と見

なされる。

本論は、基本的に、後者の立場に同調するが、同時に、それが抱える根本的な困難を指摘し、その解消を目指す。問題は、「諸力の均衡」が前提とする「対立」の概念である。ジュールダンは、『戦争と平和』における「力の権利」の議論を「プルードンのポレモス」と呼び、その意義を最大限に認めている。だが、超越的な神の正義を排除することでのみ成り立つ内在的な正義は、最も根本的な「対立」、すなわち人間と神の対立を特権化することでのみ可能なのではないか。本論は、この困難の位置づけを明確にし、それを解消するための方途をも示す。構成は、以下の通りである。

まず、1（「均衡」の概念をめぐって）において、上記で示した「諸力の均衡」をめぐる研究史上の対立を繙き、本論の研究史上の位置づけを明確にした。次に、2（プルードンの内在主義）において、ジュールダンの上記立場を整理し、その重要性を明らかにした。そして、3（労働、集合の力以上のもの）、4（「永遠革命」の方向性）において、ジュールダンの立場の陥る困難の理由をプルードン前期／後期のテキストにあたりながら明らかにした。その中で、特に、前期思想で「労働」を指して用いられる「不可抗力（la force majeure）」の役割の重要性に注意を促した。それらを踏まえ、5（2つの異なるプルードン主義？）において、前期／後期で、若干の立場変更が行なわれている点を見逃すことができないこと、しかし、いずれも社会契約論への根本的批判という1つの立場として理解できることを示し、結論とした。

## 1. Autour de la notion d' « équilibre ».

Il y a une cinquantaine d'années, après le « discours secret » par Khrouchtchev, la philosophie sociale de Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) a particulièrement été étudiée<sup>1</sup>, en la considérant comme une condamnation du bureaucratisme et du totalitarisme. Ce courant s'appelait la « deuxième renaissance de Proudhon »<sup>2</sup>. Ainsi, maintenant, nous sommes dans la « troisième renaissance », qui a pour but principalement de relativiser la dominance de la mondialisation néolibérale.

Georges Gurvitch, qui a préparé la « deuxième renaissance » et dont il est le personnage principal, a affirmé justement que notre auteur avait pressenti la « menace d'un fascisme dirigiste » dans le Second Empire<sup>3</sup>. Dans les années 1960, on a souvent considéré le proudhonisme comme une pensée de l'« autogestion »<sup>4</sup> dont la source est aussi à Gurvitch. Il écrit: « La dialectique inhérente au travail devient tragique lorsque « l'organisation du travail » est imposée d'en haut aux travailleurs, [...] La dialectique propre au travail ne peut être entièrement supprimée, mais la révolution sociale peut enlever à celui-ci ce qu'il pourrait avoir d'accablant, en instituant l'autogestion ouvrière, fondement de la démocratie industrielle dans un collectivisme décentralisé. »<sup>5</sup>

Ainsi souligne le sociologue la dialectique du travail, il constate que celui est actuellement aliéné et doit être désaliéné dans l'avenir<sup>6</sup>. Comme l'a justement remarqué Gurvitch, la société est comparée à Prométhée chez Proudhon. Il est connu que celui-ci propose: « Appelons [...] la société Prométhée » (SCE I108). Si le travail était graduellement

désaliéné par la révolution sociale, la société se produirait elle-même par ce travail. C'est en ce sens que Gurvitch peut utiliser le mot « autogestion » qui serait instituée. On doit noter qu'il écrit aussi que la dialectique de travail « ne peut être entièrement supprimée ». Le travail ne pourrait pas être complètement libre, comme nous en verrons plus tard dans le paragraphe 5. C'est la différence entre Gurvitch et ceux qui ont considéré Proudhon comme un penseur prônant la notion de « spontanéité ». Le type de ceux-ci dans la « deuxième renaissance » est Pierre Ansart, lorsqu'il écrit : « Le passage révolutionnaire [...] à l'anarchie raisonnée ne marque pas l'avènement à une société sans précédent historique, mais l'avènement à une société délivrée et enfin rendue à elle-même »<sup>7</sup> et « c'est cette spontanéité du social que l'anarchie libère en supprimant les aliénations politiques et intellectuelles du passé. »<sup>8</sup>

Gurvitch aurait pensé que cette idée de désaliénation totale ne soit pas possible chez Proudhon, parce qu'elle aboutirait à l'absolutisme. L'erreur des partisans de l'autogestion a été de croire que la « révolution sociale » soit spontanée ou fatale, tandis que Proudhon lui-même a souvent affirmé que la « spontanéité » est un des attributs de Dieu, qui s'opposent ceux de l'homme. Proudhon a dit: « Dieu et l'homme, s'étant [...] distribué les facultés antagonistes de l'être [...]: à l'un la spontanéité, [...]; à l'autre la prévoyance, la déduction, [...] » (SCE I393-394).

Or, lorsque Gurvitch parle du « pragmatisme réaliste » ou relativiste en tant que l'aspect positif de proudhonisme, il comprend que ce pragmatisme est libre de toutes les synthèses hegelienues.<sup>9</sup> En fait, il

cite beaucoup des phrases dans lesquelles Proudhon a condamné Hegel<sup>10</sup>. Bref, « la synthèse de Hegel est *gouvernemental* » puisqu'elle est « antérieure et supérieure aux termes qu'elle unit »<sup>11</sup>. C'est dans ce contexte qu'apparaît la notion de l'« équilibre » qui s'oppose à la « synthèse ». Dans *La Justice dans la Révolution et dans l'Église* en 1858, le philosophe de Besançon a écrit: « Les deux termes dont l'antinomie se compose, se balancent soit entre eux, soit avec d'autres termes antinomiques » (JRE IV148) et dans *Théorie de la Propriété*, qui est paru après sa mort, il a écrit: « Les termes antinomiques [...]. Le problème consiste à trouver non leur fusion, [...] mais leur équilibre sans cesse instable, variable selon le développement de la société » (TP52)<sup>12</sup>.

Cependant, l'« équilibre » de même que la dialectique du travail pourrait devenir « tragique » lorsqu'il est « imposée d'en haut ». Si on critique radicalement l'absolutisme, il faut rejeter non seulement des synthèses, mais aussi des équilibres plus ou moins stables qui mettent fin à des luttes antinomiques au moins temporairement. Il nous semble que Gurvitch s'est trouvé en cette position. C'est pourquoi il utilisait le mot « équilibre » plutôt négatif et en considérait comme un résidu du rationalisme proudhonien qu'on reconnaît dans ses premiers ouvrages. Par conséquent, il écrit d'abord en le divisant en trois personnages: « en tant que doctrinaire socio-politique, Proudhon continue à rechercher les « équilibres des contraires qui se balancent sans faire disparaître la contradiction » »<sup>13</sup>, ensuite en affirmant sa limite: « les antinomies se complètent et s'équilibrent chez lui parfois trop facilement »<sup>14</sup>.

Parce que le sociologue relativiste considérait la société comme Prométhée s'organisant lui-même par le travail, des équilibres stables sont tenus pour imposition de l'extérieur et d'en haut. En un mot, pour lui la notion d'« équilibre » est le premier pas vers l'absolutisme.

Tout au contraire, Édouard Jourdain, qui a écrit un ouvrage central de la « troisième renaissance » intitulé: *Proudhon, Dieu et la guerre* en 2006, affirme tout justement que la notion « équilibre » joue un rôle essentiel vers l'immanentisme dans la dernière pensée de Proudhon, en soulignant l'importance de la notion du « combat » qui apparaît dans *La Guerre et la Paix* en 1861. Cela va sans dire que le concept de l'immanentisme s'oppose à toutes les impositions d'en haut.

Citant des phrases célèbres impliquant « agir, c'est combattre » (GP53), Jourdain montre que la « paix positive » chez Proudhon est une « paix agonistique » et qu'elle suppose la « pluralité et l'autonomie des lutteurs »<sup>15</sup>. La véritable paix n'est pas une absence de la guerre. Il approfondit la théorie du droit de la force et invente un concept qui s'appelle le « polémos proudhonienne » signifiant « fusion de la guerre et la paix » et « expression réelle du droit de la force »<sup>16</sup>, dont le clef est notion de l'« équilibre ». Sur ce dernier point, Jourdain résume: « Le combat, ou le polémos proudhonienne, transforme la guerre et la paix en réhabilitant le droit de la force et en équilibrant les puissances »<sup>17</sup>.

Proudhon a utilisé en premier les mots plutôt négatif de « droit de la force » dans *Qu'est-ce que la propriété?* en 1840. Il s'agit d'un contexte où il explique la manifestation de la justice. Il écrit: « La justice, au sortir de la

communauté négative, appelée par les anciens poètes *âge d'or*, a commencé par être le droit de la force » (QP332). C'est de ce droit que la propriété est dérivée (QP333). Il va de soi qu'elle est condamnée radicalement dans les premières pensées de Proudhon. Cependant, il nous semble important qu'en observant des faits historiques, il a déjà employé cette notion.

Mais revenons à *La Guerre et la Paix*. Comme Jourdain justement montre, Proudhon a mis ce droit à la « souche d'où partent tous les autres ». Le « premier embranchement est le droit de la guerre, à la suite [...] le droit des gens ou international, le droit politique, le droit civil, etc. » en niant clairement le droit naturel (GP136). De plus, sans lui, il n'y aurait pas la justice, puisque la justice en principe n'a pour origine que le combat. « La justice n'est autre que l'équilibre des forces »<sup>18</sup>.

Nous en verrons plus tard les détails. Mais ici constatons que Jourdain considère la théorie du droit de la force comme étant un élément de compréhension de l'ensemble de la philosophie de Proudhon. Jourdain identifie l'« équilibre des puissances » dans *La Guerre et la Paix*, ainsi que la notion d'« équilibre » dans *Contradictions économiques* en 1846<sup>19</sup>. Nous lui consentons sur les interprétations de *La Guerre*, mais pas sur ce dernier point. Cependant, nous devons d'abord comprendre l'immanentisme proudhonien et préciser la différence entre Gurvitch et Jourdain.

## 2. Immanentisme de Proudhon.

Le grand mérite de l'argument de Jourdain, c'est qu'il précise les logiques de l'immanentisme de Proudhon, qui étaient bien connues mais loin d'être élucidées. Nous allons

montrer trois points de vue desquelles Jourdain donne raison à l'immanentisme de notre auteur.

Pour commencer, la notion d'« abus », qui a été déjà importante dans les critiques sur la propriété chez Proudhon, est mise en question. Jourdain insiste: « Le droit de la force consiste [...] à lutter contre l'abus de la force ». Le droit de la force n'est jamais le droit purement arbitraire. La force peut détenir le droit à moins de grandir indéfiniment comme faisait le souverain. Selon lui, c'est parce que notre auteur a sévèrement condamné Hobbes et Hegel. « C'est nier en l'homme la faculté [...] de juger ce qui est bien et ce qui est mal » par lui-même<sup>20</sup>.

En deuxième lieu, Jourdain discute très originalement sur l'importance de la notion de la séparation ou distinction chez Proudhon. Il constate d'abord que « le combat est tout à la fois une séparation et une composition par libre association ». Ensuite, en citant des phrases de Michel Foucault et notant l'affinité avec notre auteur, il écrit: « Prétendre incarner une position médiante et neutre, c'est se poser inévitablement en autorité externe et transcendante »<sup>21</sup>.

Enfin, il parle de l'imposition de la paix, qui nous semble radical parce que ce point de vue aboutira à critiquer foncièrement le Contrat social<sup>22</sup>. Jourdain discute correctement sur « toute autorité transcendante », mais cette discussion s'en applique particulièrement, puisque Jourdain lui-même a déclaré qu'il détruit le combat « sous prétexte de sécurité »<sup>23</sup>. En tout cas, cette phrase est notable: « [Toute autorité] impose une paix qui rejette le combat et nie le sens moral inhérent aux forces »<sup>24</sup>.

Ainsi constatant les logiques de l'immanentisme, Jourdain y ajoute quelques

conditions qui le rendent possible. Nous nous limiterons deux conditions qui nous serviront.

D'abord, nous notons le principe de l'« élimination de l'absolue » que Jourdain prétend « fondamental dans la philosophie proudhonienne »<sup>25</sup>. Comme nous avons vu, toutes les logiques de l'immanentisme impliquent les contraires de l'autorité externe et transcendante. Il faut donc éliminer l'absolu pour accomplir l'immanentisme. Jourdain cite :

« la raison collective se réduit, comme l'algèbre, par l'élimination de l'absolu à un système de résolutions et d'équations, ce qui revient à dire qu'il n'y a véritablement pas, pour la société, de système. Ce n'est pas tant un système, en effet, dans le sens qu'on attache ordinairement à ce mot, [...]; où la seule loi est que tout se soumette à la Justice, c'est à dire à l'équilibre. » (JREIII265)

Comme a dit Gurvitch, Jourdain ici considère ces phrases comme étant contre le totalitarisme<sup>26</sup>. La différence entre eux est déjà précise. Ayant montré les logiques de l'immanentisme, Jourdain pense que la notion d'« équilibre » joue un rôle qui s'oppose à l'absolutisme.

En outre, puisque l'absolue doit être éliminé, tout le fatalisme doit aussi être rejeté, car celui-ci est l'absolutisation de la fin de l'histoire. Indiquant la discussion célèbre de Francis Fukuyama, Jourdain affirme que la fin de l'histoire est une fiction<sup>27</sup>, et puis, qu'il n'existe aucun fatalisme historique ou économique<sup>28</sup>.

Ces arguments semblent convaincants, puisqu'ils situent correctement la notion d' «

équilibre » dans l'immanentisme au lieu du relativisme. De plus, en rejetant le fatalisme, il peut dépasser la « deuxième renaissance », puisque les éloges de la spontanéité sont une sorte de fatalisme dont la fin est l'anarchisme tout spontané.

Neanmoins, nous ne lui accordons pas entièrement, parce qu'il met l'accent excessivement sur la « volonté ». Par exemple, il emploie les mots « une volonté de Justice » comme « volonté de liberté individuelle et collective »<sup>29</sup>. C'est naturel parce qu'il accorde de l'importance de *La Guerre* qui discute sur le politique et qu'il a envie d'éliminer le fatalisme. En admettant que « volonté de Justice » ne signifie pas de volonté synthétique, elle permet de douter de l'origine de cette volonté à partir des combats. Encore, cela va sans dire qu'elle a été condamnée dans les premiers ouvrages, surtout dans *Qu'est-ce que la propriété?* en référant au souverain arbitraire. La critique violente à la volonté générale de Rousseau est un élément indispensable à notre auteur.

On en conclut que l'attention à la dialectique du travail de Gurvitch est digne de reconsidérer. Bien entendu l'intérêt principal a été le fondement de l'autogestion, mais il est évident que Proudhon lie l'ordre social avec le travail bien plus qu'avec la volonté. Encore, il y a une grande question au sujet de la relation entre l'immanent et l'absolue d'autant plus que Jourdain souligne le combat. Cependant, nous allons voir la position exceptionnelle du travail d'abord.

### 3. Travail, plus que la «force collective».

Nous venons de voir que Jourdain a

citée les phrases dans la septième étude de *La Justice* et qu'il a souligné l'importance de la logique de l'élimination. En fait, il a aussi cité des phrases qui paraissent dans la même page à propos de la différence entre l'être vivant et l'être moral:

« En tant qu'organisme, la société, l'être moral par excellence, diffère essentiellement des êtres vivants, en qui la subordination des organes est la même de l'existence. C'est pourquoi la société répugne à toute idée de hiérarchie, ainsi que la fait entendre la formule: Tous les hommes sont égaux en dignité par la nature et doivent devenir équivalents de conditions par le travail et la Justice. » (JRE III265)

Ici, incontestablement Proudhon affirme que le principe de la société est tout autre que celui de l'organisme dont la raison est « la subordination des organes ». Il est évident que des organes se subordonnent non pas volontairement, mais spontanément. Quant à la société, il est clair qu'elle ne s'organise pas spontanément, mais il n'est pas tout à fait exact de dire qu'elle s'organise par la volonté des hommes (en ce point, nous verrons cela plus tard dans le paragraphe 4).

Or, il est important que Proudhon considère non seulement la Justice, mais aussi le travail est la condition pour rendre les hommes égaux. Avant ces phrases, il a montré la « puissance effective qui est propre au groupe, et qui excède la somme des forces individuelles qui le compose ». Cette idée a été présentée en premier dans *Qu'est-ce que la propriété?*, comme la notion de la « force collective »

(QP215-217). C'est après cela qu'il donne « une équation générale qui fait du système social », c'est-à-dire une « balance », comme « la loi de la seconde » (JRE III265).

Cela va sans dire que la « force collective » est avant tout ce qui provient des travailleurs collectifs<sup>30</sup>. En outre, les phrases que nous avons vues à la tête de ce paragraphe sont le contenu de la deuxième loi. Il faut ici remarquer, comme nous l'avons dit précédemment, que « le travail et la Justice » sont nécessaires pour avoir des hommes égaux.

Il y aurait deux interprétations possibles. D'un côté, on peut considérer que le travail est simplement une fonction distincte qui supporte la Justice avec des autres fonctions. Peut-être, cette interprétation est-elle celle de Jourdain lorsqu'il parle des fonctions. D'un autre côté, on le considère comme un principe indépendant de la Justice. Même si on prend cette position-ci, le travail se concerne à la Justice autrement.

Or, en constatant que « l'orientation pragmatiste de la philosophie sociale de Proudhon est le plus clairement précisée » dans la sixième étude de ce chef-d'œuvre (nous venons de voir les phrases dans la septième étude), Gurvitch a remarqué qu'on pouvait y reconnaître l'importance du travail. Selon lui, le travail se trouve « bien plus que la force collective », puisqu'il est, à simplement dire, « à la fois collectif et individuelle »<sup>31</sup>. Cette phrase mérite d'être notée, puisqu'on considère ordinairement que le travail est égal à la force collective. En outre, Gurvitch pense qu'il n'est pas seulement une fonction qui s'agglomère et fait une totalité de la collection, mais une sorte de force qui peut transformer l'ordre social.

D'abord, en citant cette étude, Gurvitch a justement écrit: « Grâce au travail, « la fatalité de la nature est domptée par la liberté de l'homme »(JRE III17) ». La liberté de l'homme est avant tout la liberté à travailler non pas à choisir par le libre arbitre. Ensuite, il accorde de l'importance sur cette phrase: « Cela signifie que toute connaissance dite *a priori*, y compris la métaphysique, est sortie du travail, et doit servir d'instrument au travail » (JRE III69)<sup>32</sup>.

On pourrait ici se rappeler que Proudhon en 1843 a défini le travail comme la « force plastique de la société » lorsqu'il est considéré historiquement (CO421). Ici, on doit remarquer que cette plasticité se trouve existant, non pas dans la logique mais dans l'histoire. Au même paragraphe, trois autres définitions du travail apparaissent en vue de la logique. Daniel Colson, qui est un auteur contemporain, donc a tort de parler de la « force plastique » comparée simplement à la « création elle-même » (JRE III89)<sup>33</sup>. Si on veut la lier à la création, nous disons qu'elle est la continuation de la création dans l'histoire, car il écrit dans *La philosophie de la misère* en 1846 : « Le travail de l'homme continue l'œuvre de Dieu » (SCE I66)<sup>34</sup>. C'est dans la même ouvrage que le travail se trouve clairement défini comme une force à transformer :

[...]l'équation générale, la nécessité suprême, le fait triomphateur, qui doit établir le règne du travail à jamais.[...]

Il faut [...] qu'une FORCE MAJEURE intervienne les formules actuelles de la société; que ce soit le TRAVAIL de peuple, non sa bravoure ni ses suffrages, qui par une combinaison savante, légale, immortelle,

inéluçtable, soumette au peuple le capital et lui livre le pouvoir. » (SCE I348)

Bien entendu le contenu est notable, mais également ce qui se situe juste avant le chapitre célèbre qui s'agit l'opposition de l'homme à Dieu. On se rappelle ici la seconde question sur l'argument de Jourdain c'est-à-dire la question sur la relation entre l'immanent et l'absolu. Il nous semble tout à fait exact lorsqu'il approfondit la logique de l'élimination de l'absolu dans *La Justice*<sup>35</sup>, mais il voit rarement ce rôle essentiel du travail, qui est surtout souligné dans *Contradictions*.

Or, tel est le travail que nous avons solennellement inauguré, lorsque, partant à la fois de la réalité humaine et de l'hypothèse divine, nous avons commencé de dérouler l'histoire de la société dans ses établissements économiques et dans ses pensées spéculatives. (SCE I396)

Dans ce contexte, l'aphorisme bien connu de *Contradictions* apparaît: Dieu est l'ennemi de l'humanité (SCE I397). Il y a un combat radical qui ne sera jamais réconcilié ou équilibré. Jamais équilibré, car le principe de l'équilibre s'applique seulement à l'homme: « notre idéal n'est [...] pas infini, c'est un équilibre » (SCE I391). Ainsi il y a l'« antinomie fondamentale » entre l'homme et Dieu (SCE I394). Proudhon dit clairement: « cette réconciliation [...] ne se peut accomplir que par ma destruction » (SCE I397). Lorsqu'il écrit: « chacun de nos progrès est une victoire dans laquelle nous écartons la Divinité » (SCE I382), ces progrès ont cru être accomplis par le travail

non pas par l'antagonisme.

#### 4. Direction de la « Révolution perpétuelle ».

Hannah Arendt a considéré Proudhon comme le créateur de l'idée « révolution en permanence » et l'a critiqué parce que cette idée supprimerait le politique en prônant le social<sup>36</sup>. Selon elle, il faut pouvoir commencer avec une base saine, comme la Révolution américaine, pour qu'il y ait le politique. Ici, Arendt a taxé Proudhon de fataliste.

Certes, un peu après de la Révolution de 1848, Proudhon a déclaré la nécessité de la révolution économique. C'est dans un article intitulé: *Toast à la Révolution* qu'il déclare la seule Révolution permanente. Il écrit: « Les révolutions sont les manifestations successives de la JUSTICE dans l'humanité » (M I143). Comme l'a reconnu Jourdain<sup>37</sup>, dans cet article le christianisme est aussi un étage de la révolution bien qu'il admette l'absolu (M I143-144). On ne pourrait pas le considérer comme la logique de l'« élimination de l'absolu ». La Révolution permanente implique tous les étages y compris l'absolutisme.

On ne doit pas affirmer tout de suite que cette tendance est en effet un fatalisme. La même année, il affirme qu'« il suffit d'avertir de ce qu'ils ont à faire pour que la réforme s'opère, par leurs soins, librement » (SPS151). Il est cependant évident qu'il a envie de démontrer la nécessité de la révolution, par exemple lorsqu'il écrit:

Le travail [...] s'organise: c'est-à-dire qu'il est en train de s'organiser depuis le commencement du monde, et qu'il

s'organisera jusqu'à la fin. (SCE I75)

En fait, c'est dans *Idee générale de la Révolution au XIXe Siècle* en 1851 que l'embryon du concept d'équilibre de deux termes foncièrement antinomiques est apparu comme la Révolution et la réaction (IG99). Dans cet ouvrage, il souligne la « justice commutative » qui est réciproque (IG186) et la dominance du contrat mutuelle sur la loi (IG188-189).

#### 5. Conclusion: Deux proudhonisme différentes?

Nous avons vu qu'il y a deux inclinaisons différentes chez Proudhon. Cependant, on peut chercher la cohérence qui serait définie comme l'anti-Contrat social. Dans ses premières pensées, il s'oppose à la « souveraineté de la volonté » rousseauiste. Il souligne le « fait » social et la « souveraineté de la raison » (QP339). Celle-ci est précisément appelée le « rationalisme » par Gurvitch, qui a tendance à parler de la nécessité. Après, ayant tendance à souligner le relativisme depuis 1851, il s'oppose à l'imposition d'en haut même si c'est celle de la paix comme Hobbes.

Or, dans la « deuxième renaissance », il y a eu un position qui considérait proudhonisme comme insistant sur la nécessité de désaliénation ou absorption verticale à l'anarchisme. Dans la « troisième renaissance », on ne voit cependant pas cette tendance. Assurément, il a tendance à constituer un parti modéré dans ses dernières pensées. Proudhon passe à la position qui admet la force collective de l'État (JRE II258)<sup>38</sup>, et même il nie la réalisation de l'anarchie (PF287). Ce concept est fondé sur l'immanentisme qui permet

seulement la relation horizontale. Mais, il reste de penser le pouvoir qui naît même dans l'ordre non hiérarchique comme l'indique récemment Robert Damien en discutant sur l'« équipe »<sup>39</sup>.

Cependant, nous nous en tenons aux confirmations que le proudhonisme a assurément varié, mais qu'il a détenu la cohérence de la critique au Contrat Social.

## Notes

<sup>1</sup> Nous donnons la référence des œuvres de Proudhon de l'édition Marcel Rivière sauf autrement indiqué, avec les abréviations suivantes; **QP**: *Qu'est-ce que la propriété?*, 1840; **CO**: *De la création de l'ordre dans l'humanité*, 1843; **SCE**: *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère*, 2vols., 1846; **SPS**: *Solution du problème social*, 1848 (éd: Tops/Trinquier); **M**: *Mélanges de journaux 1848-1852*, 3vols.(éd: Lacroix); **IG**: *Idee générale de la Révolution au XIXe Siècle*, 1851; **JRE**: *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*, 4vols., 1858; **GP**: *La guerre et la Paix*, 1861; **PF**: *Du principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le parti de la révolution*, 1863. **TP**: *Théorie de la propriété*, 1865.(éd: Lacroix).

<sup>2</sup> On peut dire que la « première renaissance » a commencé comme un mouvement alternatif au bolchevisme avant la Première Guerre Mondiale. Cf. Minoru Tanigawa, *Histoire du mouvement sociale en France* (en japonais), Tokyo, 1983, Édition Yamakawa, p.139.

<sup>3</sup> Gurvitch, G., *Proudhon, Sa vie, son œuvre avec un exposé de sa philosophie*, Paris, PUF, 1965, p.10.

<sup>4</sup> Le premier usage de ce mot remonte à 1960. Daniel Guérin est partisan de l'autogestion. Cf. Guérin, D., *Proudhon oui et non*, Paris, Gallimard, 1978, pp.163-193. (chapitre intitulé « Proudhon Père de l'autogestion », qui a été d'abord présenté dans un colloque à Bruxelles en 1965 comme « Proudhon et l'autogestion ouvrière ».)

<sup>5</sup> Gurvitch, *op.cit.*, pp.19-20.

<sup>6</sup> Gurvitch, *op.cit.*, p.19.

<sup>7</sup> Ansart, P., *Sociologie de Proudhon*, Paris, PUF, 1967, p.127.

<sup>8</sup> Ansart, *op.cit.*, p.129. De plus il parle de «

l'usage du même concept d'aliénation » de Proudhon et Marx. Cette interprétation a été importée au Japon et bien connue, mais elle n'est pas exacte. Proudhon critique toujours l'athéisme humanitaire de Feuerbach dans son ouvrage. Cf. deLubac, H., *Proudhon et le christianisme*, Paris, Cerf, 1945 (2006), p.184; Hauptmann, P., *Proudhon 1849-1855*, Desclée de Brouwer, Paris, 1988, p.190; Jourdain, É., *Proudhon, Dieu et la guerre*, Paris, L'Harmattan, 2006, p.60 n.126.

<sup>9</sup> Gurvitch, *op.cit.*, p.16.

<sup>10</sup> Gurvitch, *op.cit.*, pp.17-21.

<sup>11</sup> Gurvitch, *op.cit.*, p.21. Ces phrases sont originaires apparues dans *La Pornocratie*, œuvres posthumes de Proudhon.

<sup>12</sup> Les deux sont cités par Gurvitch, *op.cit.*, aux pages 20-21.

<sup>13</sup> Gurvitch, *op.cit.*, p.16.

<sup>14</sup> Gurvitch, *op.cit.*, p.22.

<sup>15</sup> Jourdain, *op.cit.*, p.51.

<sup>16</sup> Jourdain, *op.cit.*, p.47.

<sup>17</sup> Jourdain, *op.cit.*, p.54.

<sup>18</sup> Jourdain, *op.cit.*, p.53.

<sup>19</sup> Jourdain, *op.cit.*, p.47. Il écrit: l'équilibre des puissances (déjà théorisé dans ses *Contradictions* [...]).

<sup>20</sup> Jourdain, *op.cit.*, p.43.

<sup>21</sup> Jourdain, *op.cit.*, p.53.

<sup>22</sup> Proudhon a déjà critiqué Rousseau dans sa premier ouvrage intitulé: *De la célébration du dimanche* en 1839.

<sup>23</sup> Jourdain, *op.cit.*, p.22.

<sup>24</sup> Jourdain, *op.cit.*, p.56.

<sup>25</sup> Jourdain, *op.cit.*, p.68 n.144.

<sup>26</sup> Jourdain, *op.cit.*, p.68.

<sup>27</sup> Jourdain, *op.cit.*, p.53.

<sup>28</sup> Jourdain, *op.cit.*, p.58.

<sup>29</sup> Jourdain, *op.cit.*, p.31.

<sup>30</sup> Plus tard nous traiterons plus tard brièvement du développement de la théorie de la force collective dans le dernier paragraphe.

<sup>31</sup> Gurvitch, *op.cit.*, p.27.

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> Colson, D., *Petit lexique philosophique de l'anarchisme*, Paris, LGF, 2001, p.121.

<sup>34</sup> Louis Althusser a affirmé que la philosophie de Feuerbach est le « renversement de Hegel », mais elle n'y ajoute rien et plutôt lui retranche « quelque chose ». C'est l'histoire ou le travail. (*Écrits philosophiques et politiques*, tome II, Stock/ IMEC, 1995, p.173.) Notre auteur accorde de l'importance à l'histoire en critiquant

---

à la fois Hegel et Feuerbach (cf. n.8 plus haut).

<sup>35</sup> Jourdain, *op.cit.*, pp.115-117.

<sup>36</sup> Arendt, H., *On Revolution*, New York, Penguin Books, 1963 (2006), p.41.

<sup>37</sup> Jourdain, *op.cit.*, p.61.

<sup>38</sup> Cf. Gurvitch, G., *Dialectique et Sociologie*, Paris, Flammarion, 1962, p.134.

<sup>39</sup> Damien, R., *Éloge de l'autorité*, Paris, Armand Colin, 2013, pp.317-337

※ Cette étude a été encouragée par JSPS KAKENHI Numéro de la subvention 25870968.

(本研究は、JSPS 科研費 25870968 の助成を受けたものです。)