



Intérêt général, intérêt individuel et raison collective : perspectives à partir de l'œuvre de Proudhon

Edouard Jourdain

► To cite this version:

Edouard Jourdain. Intérêt général, intérêt individuel et raison collective : perspectives à partir de l'œuvre de Proudhon. Astérian, 2017. <hal-02106744>

HAL Id: hal-02106744

<https://hal.science/hal-02106744v1>

Submitted on 23 Apr 2019

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.



Distributed under a Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0 - Attribution - Non-commercial use - No
Derivative Works - International License

Astérion

Philosophie, histoire des idées, pensée politique

17/2017

De l'intérêt général

Dossier

Intérêt général, intérêt individuel et raison collective : perspectives à partir de l'œuvre de Proudhon

Perspectives on general welfare, particular interest and collective reason from Proudhon's work

ÉDOUARD JOURDAIN

Résumés

FrançaisEnglish

On ne retrouve nulle part dans l'œuvre de Proudhon la notion d'intérêt général, ni en termes positifs ni en termes négatifs. Ce n'est pas, je pense, que Proudhon refusait le terme en tant que tel, mais il prêtait à mon avis trop à confusion avec la notion de volonté générale de Rousseau, envers qui il était très critique. Je pense que nous retrouvons néanmoins chez Proudhon plusieurs façons de concevoir l'intérêt général, qu'il assimile, me semble-t-il, au problème de l'unité : nous verrons qu'il estime qu'il existe de fausses unités et une réelle unité. Il est important de noter que Proudhon, dans son premier mémoire, se réclame de l'anarchisme. Il récuse donc le qualificatif de monarchiste, de démocrate, etc., mais revendique celui de républicain dans la mesure où il désigne la chose publique.

What Proudhon's work calls collective reason questions the notion of the general interest in order to distinguish itself from Rousseau's terminology. The former allows the articulation between individuals and groups through both an anthropological and a deliberative procedure approaches. This conception of socialization will produce the unity that could result from the check and balance in normative terms. Thus, collective reason englobes the totality of social interactions. In the political sphere, the concept allows the understanding of general or collective interest not as the monist unity embodied by the sovereignty of the state, but by a pluralistic unity marked by the autonomy of the collective beings subordinating the state to their service.

Entrées d'index

Mots-clés : anarchisme, fédéralisme, Proudhon, raison collective, mutualisme

Keywords : federalism, Proudhon, collective reason, mutualism, anarchism

Texte intégral

- 1 Nous voudrions ici penser la question de l'intérêt général à partir de l'œuvre de Proudhon en développant une notion qui constitue une sorte de nœud gordien : la raison collective. Développer cette notion nous permettrait de mieux concevoir les conditions de réalisation de l'intérêt général si l'on procède en deux temps.
- 2 Tout d'abord en concevant le processus de socialisation ou d'individuation sociale : nous verrons que la notion de raison collective permet d'envisager l'articulation de l'individuel et du collectif à partir à la fois d'une anthropologie et d'une procédure délibérative.
- 3 Cette conception de la socialisation nous amènera à déterminer quelle unité, que l'on pourrait appeler intérêt général, peut résulter de l'équilibre des forces en termes normatifs. Nous verrons que la notion de raison collective induit une forme de « fait social total » dans la mesure où elle embrasse la totalité des rapports sociaux. Dans la sphère politique, cela nous amènera à comprendre l'intérêt général ou collectif non plus comme une unité moniste incarnée par la souveraineté de l'État, mais comme une unité pluraliste marquée par l'autonomie des êtres collectifs subordonnant l'État à leur service. Nous verrons par ailleurs que cette notion de réciprocité, inenvisageable sans la notion d'autonomie, traverse l'ensemble des rapports économiques (ce qui n'est pas sans incidence sur la définition d'un nouveau régime de propriété) sur lesquels on ne peut faire l'impasse pour envisager la possibilité de réalisation de l'intérêt général qui suppose une *praxis* liée au commun.

Individuel et collectif

- 4 Proudhon distingue la liberté simple (propre à l'Un) de la liberté composée qui exprime le principe de sociabilité cher à Proudhon selon lequel la liberté des uns ne trouve pas une limite dans celle des autres, mais au contraire un auxiliaire, de telle sorte qu'individu et société sont interdépendants, l'un étant indispensable à la réalisation de l'autre.

La liberté est de deux sortes : simple, c'est celle du barbare, du civilisé même qui ne reconnaît d'autre loi que celle du *Chacun chez soi, chacun pour soi* ; composée, lorsqu'elle suppose, pour son existence, le concours de deux ou plusieurs libertés. Au point de vue barbare, liberté est synonyme d'isolement : celui-là est le plus libre dont l'action est la moins limitée par celle des autres ; l'existence d'un seul individu sur toute la face du globe donnerait ainsi l'idée de la plus haute liberté possible. – Au point de vue social, liberté et solidarité sont termes identiques : la liberté de chacun rencontrant dans la liberté d'autrui, non plus une limite, comme dans la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1793, mais un auxiliaire, l'homme le plus libre est celui qui a le plus de relations avec ses semblables. Ces deux manières de concevoir la liberté s'excluant l'une l'autre, il en résulte que la liberté du sauvage ne peut pas

être rationnellement et justement revendiquée par l'homme vivant en société : il faut choisir¹.

- 5 Ainsi la liberté se développe et croît, comme la force, par l'union. Tout groupe est la résultante de cette liberté (composée) et toute liberté est la résultante du groupe : la cause première est absente de cette relation, c'est l'action (rapport) qui permet l'accomplissement de ce cycle². On retrouve ici le concept clé chez Proudhon d'« être collectif » qui est à la fois un composé de puissances cherchant l'unité à l'extérieur en composant avec d'autres êtres collectifs, et une singularité qui se tourne vers la pluralité du dehors pour s'enrichir et développer sa puissance grâce à l'apport de la multiplicité des forces rencontrées. La sociabilité est donc autant l'affirmation du *moi* que du *groupe* qui sont, au fond, identiques :

L'essence étant identique et une pour tous les hommes, chacun de nous se sent tout à la fois comme personne et comme collectivité³.

- 6 Il existe deux formes d'unité qu'il ne faut pas confondre, et qui correspondent à deux conceptions de l'intérêt général.
- 7 Nous pouvons dans un premier temps concevoir une unité fondée sur un mythe qui va légitimer une autorité transcendante et extérieure aux êtres collectifs :

L'Unité, conçue par les intelligences les plus libérales de même que par les esprits les plus absolutistes, n'est toujours qu'une unité factice, artificielle ; une unité de coercition et de contrainte, un pur matérialisme enfin, aussi étranger à la conscience qu'impénétrable à la raison : Dogme, Fiction, Drapeau, Symbole de secte, de parti ou de race ; article de foi ou raison d'État⁴.

- 8 C'est le centralisme politique qui nous permet d'appréhender au mieux cette dernière unité. Le centre, toujours ramené à l'État, est l'expression de l'Un, il peut se diviser sans que cela change sa nature. En effet le gouvernement, qui se définit comme « la centralisation des forces, telles quelles, de la nation, sera absolu, si le centre est unique ; il sera constitutionnel ou libéral, si le centre est double. La séparation des pouvoirs n'a pas d'autres significations⁵ ». L'essence absolue de l'État n'est en rien remise en question, elle ne fait que s'adapter à la complexité de la réalité sociale pour mieux la contrôler. « Notre prétendue séparation des pouvoirs n'est que le cumul de tous les pouvoirs, notre centralisation qu'une absorption⁶. »

- 9 Ce que l'on entend par division des pouvoirs est

l'unité même du pouvoir, considérée dans la diversité des groupes qui le forment. Selon que l'observateur se place au centre du faisceau, et de là parcourt la série des groupes, le pouvoir lui paraît divisé ; selon qu'il regarde la résultante des forces en rapport, il voit l'unité. Toute séparation véritable est impossible. C'est pour cela que l'hypothèse de deux pouvoirs indépendants, ayant chacun leur monde à part, tels que l'on se figure aujourd'hui le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel, est contraire à la nature des choses, une utopie, une absurdité⁷.

- 10 Le pouvoir des êtres collectifs ne peut être amputé ou divisé, il faut davantage y voir un kaléidoscope ou les différentes faces d'une même pièce. Contrairement, donc, à l'unité de l'État ou à celle qu'entend produire tout mythe, Proudhon cherche à dégager l'unité qui émane de l'ordre social réel, composé d'un agencement d'êtres collectifs autonomes qui coopèrent, luttent et se coordonnent entre eux. Que l'un de ces groupes soit mis en difficulté, et la

solidarité qui résulte des associations et des contrats fait son œuvre, le corps social se régénère lui-même grâce à la puissance publique, pendant de la raison collective. Proudhon est donc loin d'être contre l'unité, il s'oppose en revanche à la fausse unité imposée par une autorité subjective :

Ah ! Vous n'avez jamais su ce qu'est l'unité, vous qui ne pouvez la concevoir qu'avec un attelage de législateurs, de préfets, de procureurs généraux, de douaniers, de gendarmes ! Ce que vous appelez unité et centralisation n'est autre que le chaos éternel, servant de base à un arbitraire sans fin ; c'est l'anarchie⁸ des forces sociales prise pour argument du despotisme, qui sans cette anarchie n'existerait pas⁹.

- 11 Cette fausse unité se retrouve pour Proudhon dans le système rousseauiste, où nous retrouvons une subordination de l'individu à la loi, légitimée par une volonté générale qui sert de mythe justifiant l'autorité hétéronome de l'État. Le problème de Rousseau selon Proudhon est notamment de considérer que la divergence individuelle des opinions et des intérêts doit se fondre spontanément dans une volonté générale. Dans ce système, le lien est direct entre la volonté individuelle et la volonté de l'État, ce que Proudhon récuse : l'existence *sui generis* de la société suppose que l'homme doit d'abord se confronter avec ses semblables pour envisager la direction que doit prendre l'action commune. Comme le remarque Habermas à propos du rousseauisme, « la base de la légitimité ne réside pas dans l'individu libre capable de décider en soupesant le pour et le contre, mais plutôt dans l'individu dont la volonté est déjà entièrement déterminée et qui a fait son choix.¹⁰ » Contre l'idée d'une souveraineté indivisible accompagnée d'un suffrage universel où les citoyens voteraient comme un seul homme, Proudhon affirme qu'il est plus réaliste pour approcher l'intérêt général de faire voter les groupes sociaux séparément pour ensuite réunir leurs suffrages. Ces groupes – professionnels, familiaux, culturels, territoriaux – ne représentent pas des facteurs potentiels de désagrégation de l'unité sociale. Au contraire, par leurs relations de coopération et de commutation, ils érodent leurs intérêts particuliers perspectifs, et dans une logique de négociation démocratique, peuvent dégager un intérêt général, celui-ci fut-il jamais définitif, toujours précaire et mouvant à l'instar de ce que peuvent être les relations entre individus. La raison collective est ainsi la « résultante de toutes les raisons ou idées particulières, dont les inégalités provenant de la conception de l'absolu et de son affirmation égoïste, se compensent par leur critique réciproque et s'annule¹¹ ». Chaque groupe social, ou être collectif

a pour ainsi dire deux esprits et deux langages, un esprit d'intérêt, de spéculation et de justice propre, et un esprit d'intérêt général, de philosophie synthétique et de justice universelle... Une langue pour nos idées particulières et une langue pour nos relations générales¹².

- 12 La raison collective repose ainsi

sur ce fait d'observation noologique, qu'aucune explication ne saurait détruire : lorsque deux ou plusieurs hommes sont appelés à se prononcer contradictoirement sur une question, soit de l'ordre naturel, soit, et à plus forte raison, de l'être humain, il résulte de l'élimination qu'ils sont conduits à faire réciproquement de leur subjectivité, c'est-à-dire de l'absolu que le moi affirme et qu'il représente, une manière de voir commune, qui ne ressemble plus du tout, ni pour le fond ni pour la forme, à ce qu'aurait été sans ce débat leur façon de penser individuelle. Cette manière de voir, dans laquelle il n'entre que des rapports purs,

sans mélange d'élément métaphysique et absolutiste, constitue la raison collective ou raison publique¹³.

- 13 La raison collective, dans le processus normatif, est donc particulièrement liée à la délibération¹⁴. On retrouve dans celle-ci l'interaction des dimensions à la fois individuelle et collective puisqu'en effet chacun pense, raisonne par lui-même et argumente pour défendre sa position personnelle, tout en participant à un dialogue où la réception de nouveaux points de vue enrichit et transforme les subjectivités de chacun. La légitimité d'une décision résulte donc nécessairement pour Proudhon d'un processus de délibération où ont pu se confronter tous les êtres collectifs concernés par la norme à édicter ou la décision à prendre. C'est de cette manière que le peuple peut s'éduquer par lui-même (Proudhon parle de « démopédie »), et, par cette *praxis* démocratique, renforcer l'*habitus* de son autonomie. Comme le soutient Bernard Manin, « la décision légitime n'est pas la volonté de tous ; c'est le processus de formation des volontés qui confère sa légitimité au résultat, non les volontés déjà formées¹⁵ ». De même pour Proudhon,

si, au lieu de soumettre la question à un débat préalable, les mêmes individus l'eussent préjugée par consentement tacite, en opinant seulement du bonnet, comme on dit au palais, leurs opinions, émanées toutes du même sentiment d'absolutisme qui fait l'essence de l'individualité, se seraient trouvées parfaitement homologues, mais qu'en même temps leurs intérêts auraient été dans un complet antagonisme : situation tout à fait inverse de celle que crée la raison collective¹⁶.

- 14 C'est donc au contraire par la confrontation et par le débat que peuvent se former les volontés qui peuvent dès lors exprimer leur opinion en connaissance de cause. Cette expression peut se matérialiser par le scrutin qui doit refléter au mieux la réalité du pluralisme, en veillant à ce que le corps social ne vote pas comme un seul homme, ce qui précisément réduirait à néant cette pluralité (d'où, nous l'avons vu, la critique par Proudhon du suffrage universel). D'autre part, le résultat d'un vote à un moment T ne saurait tenir lieu de vérité. C'est aussi dans le temps que peut se confirmer la volonté du peuple :

Ce n'est pas un oui ou un non qui fait l'authenticité du jugement populaire [...] c'est un assentiment prolongé, une négociation réitérée ; ce n'est pas un scrutin qui nous donnera la pensée vraie du Peuple, mais une série de scrutins¹⁷.

- 15 Plus généralement, la volonté souveraine ou l'intérêt général ne peuvent jamais qu'être approchés approximativement, jamais définitivement :

Quand tous consentent ou concourent à un même acte, il y a la plus grande probabilité que ce consentement exprime la volonté du souverain, une probabilité qui n'est pas, qui n'est jamais la certitude, mais qui en approche d'autant plus que chaque citoyen agit en plus grande connaissance de cause, et que l'unanimité est plus complète¹⁸.

- 16 Proudhon ne considère pas l'intérêt général comme un tout harmonieux, qui ne peut résulter que d'une construction utopique dont les effets seraient inéluctablement l'écrasement de toute liberté individuelle. Il s'agit au contraire de prendre acte de la diversité des forces dont le réel est porteur et de concevoir leur équilibre. Ces forces en lutte, loin de se réduire à un état de chaos originaire, ont une capacité à s'organiser et à produire une raison collective qui traverse l'ensemble des rapports sociaux. Ces confrontations résultent des contradictions que l'on retrouve dans toutes les composantes du réel,

notamment dans les domaines politique et économique. Il s'agit alors de déterminer quelles sont ces contradictions non pour les éliminer mais pour les équilibrer :

Opposant l'absolu à l'absolu, de manière à annuler sur tous les points cet élément inintelligible, et ne considérant comme réel et légitime que le rapport des termes antagoniques, elle [la raison collective] arrive à des idées synthétiques, très différentes, souvent même inverses, des conclusions du moi individuel. Elle nous dit, par exemple, que la propriété, bien que toujours absolue dans le propriétaire, se résout devant la raison publique en une pure délégation ; le crédit, toujours intéressé chez le prêteur, en une mutualité sans intérêt ; le commerce, agioteur de par sa nature, en un égal échange ; le gouvernement, impératif par essence, en une balance de forces ; le travail, répugnant à l'esprit, en un exercice de l'esprit ; la charité, en droit ; la concurrence, en solidarité ; l'unité, en série, etc.¹⁹

- 17 C'est alors l'élimination de l'abus, de l'absolu, de l'*hybris*, de la raison d'État ou encore de la *libido dominandi* qui permet l'instauration de rapports égalitaires, conditions de possibilité de réalisation d'un intérêt général. Dès lors,

La société doit être considérée non comme une hiérarchie de fonctions et de facultés, mais comme un système d'équilibration entre forces libres, dans lequel chacune est assurée de jouir des mêmes droits à la condition de remplir les mêmes devoirs, d'obtenir les mêmes avantages en échange des mêmes services, système par conséquent essentiellement égalitaire et libéral²⁰.

- 18 Mais qu'est-ce donc qui garantit l'observation de la justice ? C'est cela même « qui nous garantit que le marchand obéira à la pièce de monnaie, la foi publique, la certitude de la réciprocité, en un mot la Justice. » Ici Proudhon considère que la foi publique est à la fois la cause et la conséquence de l'expérience de la raison collective : elles se soutiennent et ne peuvent exister l'une sans l'autre.

- 19 Bien entendu, l'existence des classes sociales, comme l'existence d'un État souverain, suppose l'impossibilité d'une raison collective, et *a fortiori* d'un intérêt général, dans la mesure où le déséquilibre induit par les rapports de la propriété capitaliste et l'oligarchie de l'État va à l'encontre des rapports égalitaires nécessaires à l'émergence d'une telle raison. Proudhon en vient alors à montrer quelles sont les justes places de la propriété et de l'État afin de permettre le déploiement de cette raison collective à travers l'ensemble des rapports sociaux. Au-delà du capitalisme et du communisme, Proudhon entend montrer la possibilité d'une troisième voie fondée sur la possession de biens et de moyens de production gérés et gouvernés collectivement et démocratiquement. La production elle-même constitue en effet la résultante d'un fait social total qui ne peut se réduire à l'auteur direct de la production. Autrement dit, toute production induit l'endettement social du producteur, ce qui implique la nature foncièrement collective de la propriété qui par conséquent ne peut jamais faire exclusivement l'objet d'une appropriation. Ainsi,

la participation générale à chaque espèce de produit a pour résultat de rendre communes toutes les productions particulières : de telle sorte que chaque produit, sortant des mains du producteur, se trouve d'avance frappé d'hypothèque par la société. Le producteur lui-même n'a droit à

son produit que pour une fraction dont le dénominateur est égal au nombre des individus dont la société se compose²¹.

20 Ainsi, ce qui importe avant tout, c'est la possibilité d'occuper une place afin de subvenir aux besoins de tous et de chacun. Nous pourrions concevoir par ailleurs, comme a pu le faire Murray Bookchin, l'association des producteurs et des citoyens des collectivités territoriales pour délibérer et décider des modalités de la production dans son rapport à diverses considérations comme les besoins de la consommation ou l'environnement. C'est par cette *praxis* commune, cette *praxis* du commun que pourraient alors se dessiner les contours de l'intérêt général.

21 Suite à cette brève esquisse de la problématique économique, qu'en est-il de celle de l'État, supposé garant de l'intérêt général et des services publics ? Il faut le mettre à la hauteur de la société et lui ôter son caractère absolu, comme à la propriété. Cette nouvelle conception de l'État suppose alors une nouvelle théorie de l'impôt : après la Révolution, l'État a « [...] perdu son omnipotence, sa souveraineté absolue ; il est devenu une personne civile, semblable à l'un des citoyens auparavant ses sujets, ce qui veut dire, au point de vue de l'impôt, le producteur d'une unité spéciale et conséquemment un échangiste²². » Service contre service : c'est désormais la loi égalitaire de l'échange qui doit prédominer entre les citoyens et l'État qui devient leur serviteur. Ce n'est plus l'État qui impose, ce sont les citoyens qui imposent démocratiquement à l'État les services qu'ils souhaitent comme prestations en échange d'une partie du produit de leur travail :

L'État est un échangiste d'une espèce particulière, qui rend, moyennant salaire, les services qu'on lui demande ; qui par conséquent n'a pas le droit de les imposer : voilà tout. Aux citoyens de s'entendre entre eux, dans leur prudence et sagesse, et selon les formes les plus amiables, sur l'espèce de service qu'ils veulent demander à l'État²³.

22 Il est alors nécessaire pour Proudhon de concevoir une forme d'impôt qui ne soit pas le fruit d'une décision unilatérale de l'État, sur un mode monarchique, dans la mesure notamment où le travailleur est désormais maître et possesseur de son produit. Mais il est nécessaire de prendre en compte l'autre versant contradictoire, et non moins fondamental, de l'impôt qui cette fois justifie son principe, à savoir que tout producteur est endetté socialement du fait de l'origine collective de son produit. Ce qui importe avant tout est l'égalisation des richesses et de la propriété afin que les citoyens soient progressivement égaux devant l'impôt.

23 L'État, si l'on peut encore l'appeler l'État (dans la mesure où il n'est plus à proprement dit marqué par le sceau de la souveraineté), devient alors « le proviseur de la société, la sentinelle du peuple²⁴ ». Proudhon conçoit ainsi le principe fédératif qui

procède [...] d'une double exigence : d'une part, une exigence de réciprocité entre les contractants (sous ce premier rapport, le contrat est « synallagmatique » ou « bilatéral »), d'autre part, une exigence d'équivalence entre ce qu'on donne à chaque contractant et ce qu'il s'engage lui-même à donner (sous ce second rapport, le contrat est « commutatif »)²⁵.

24 Ce fédéralisme n'est pas simplement politique, il est véritablement intégral (Proudhon parle de fédération agricole-industrielle) dans la mesure où il intègre aussi une dimension économique et suppose à la fois les deux

dimensions du pluralisme et de l'autonomie. C'est à cette condition que peut se dégager et se concevoir un intérêt général résultant de la liberté des êtres collectifs.

Notes

1 P.-J. Proudhon, *Confessions d'un révolutionnaire*, Antony, Tops/Trinquier, 1849, 1997, p. 203.

2 En ce qui concerne le rejet de la cause première et le primat de l'action, se reporter au chapitre « Immanence contre transcendance ».

3 P.-J. Proudhon, *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*, t. I, Paris, Garnier frères, 1858, p. 173.

4 P.-J. Proudhon, *De la capacité politique des classes ouvrières*, t. I, Paris, Éditions du monde libertaire, 1865, 1977, p. 177.

5 P.-J. Proudhon, *Confessions d'un révolutionnaire*, *op. cit.*, p. 176.

6 *Ibid.*, p. 193.

7 P.-J. Proudhon, *De la justice*, éd. cit., t. II, p. 106.

8 P.-J. Proudhon utilise parfois le terme « anarchie » dans son sens négatif synonyme de désordre. L'anarchie est à la fois négative et positive, cette ambivalence suggère qu'il est possible de faire naître l'ordre du chaos.

9 P.-J. Proudhon, *Idée générale de la Révolution au XIX^e siècle*, Antony, Tops/Trinquier, 1851, 2000, p. 202.

10 J. Habermas, *Droit et démocratie*, Paris, Gallimard, 1997, p. 302.

11 P.-J. Proudhon, *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*, éd. cit., t. III, p. 267.

12 P.-J. Proudhon, *Cours d'économie politique*, XI, f. 3.

13 P.-J. Proudhon, *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*, éd. cit., t. II, p. 387-388.

14 « Sans controverse publique, libre, ardente, allant même jusqu'à la provocation, point de raison publique, point d'esprit public. » (*De la justice dans la Révolution et dans l'Église*, éd. cit., t. III, p. 257.). Ajoutons que pour Proudhon, la discussion et le débat ne sont pas séparables de la participation effective des êtres collectifs à l'élaboration des normes : « Il ne suffit pas de manifestations électorales, plus ou moins équivoques, de professions de foi publiées dans les journaux ; de conférences plus ou moins suivies données par quelques orateurs, avec la permission de la police... Il faut agir politiquement et socialement, faire appel, par tous les moyens légaux, à la force collective, mettre en branle toutes les puissances du pays et de l'État. » (*De la capacité politique des classes ouvrières*, éd. cit., p. 317).

15 B. Manin, « Volonté générale ou délibération ? », *Le Débat* n°33, janvier 1985, p. 83. Voir aussi ses *Principes du gouvernement représentatif*.

16 P.-J. Proudhon, *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*, éd. cit., t. III, p. 110.

17 P.-J. Proudhon, *Cours d'économie politique*, f. 41.

18 P.-J. Proudhon, *Cours d'économie politique*, XVIII, f. 38.

19 *Ibid.*, p. 101.

20 P.-J. Proudhon, *De la capacité politique des classes ouvrières*, éd. cit., p. 86.

21 P.-J. Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété ?*, éd. cit., p. 208. Nous soulignons.

22 P.-J. Proudhon, *Théorie de l'impôt*, Paris, L'Harmattan, 2000, [1866], p. 79.

23 *Ibid.*, p. 79.

24 P.-J. Proudhon, *Confessions d'un révolutionnaire*, éd. cit., p. 197.

25 Pierre Dardot et Christian Laval, *op. cit.*, p. 556.

Pour citer cet article

Référence électronique

Édouard Jourdain, « Intérêt général, intérêt individuel et raison collective : perspectives à partir de l'œuvre de Proudhon », *Astérior* [En ligne], 17 | 2017, mis en ligne le , consulté le 06 janvier 2018. URL : <http://journals.openedition.org/asterion/3050>

Auteur

Édouard Jourdain

École nationale des ponts et chaussées / Institut catholique de Paris • Édouard Jourdain est chargé de cours en philosophie politique à l'École nationale des ponts et chaussées et à l'Institut catholique de Paris. Il est l'auteur notamment de *Proudhon, un socialisme libertaire* (Paris, Michalon, 2009) et *L'anarchisme* (Paris, La découverte, 2013).

Droits



Astérior est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.