

Proudhon, Carl Schmitt et la gauche radicale : enjeux autour d'une critique du libéralisme

Edouard Jourdain

La décennie suivant la chute du mur de Berlin, qui s'accompagne d'une tentative de renouvellement théorique pour un projet politique alternatif au capitalisme et à la démocratie libérale, constitue une période où les penseurs de gauche sont en quête des outils adéquats à la fois pour diagnostiquer la nouvelle donne politique mondiale et pour penser un socialisme ayant tiré les leçons du xx^e siècle. Alors que la décennie vient confirmer la mise en place d'un nouvel ordre mondial où libéralisme et démocratie libérale semblent asseoir leur hégémonie, les attentats du 11 septembre ont lieu. Cet évènement a plusieurs répercussions de taille sur la plupart des théoriciens critiques de gauche : tout d'abord, il met fin au mythe de la fin de l'histoire, et montre, certes par le pire, que démocratie libérale et capitalisme ne permettent pas la pacification du monde. D'autre part, il relance l'intérêt pour le droit, notamment dans son rapport à l'état d'exception, et pour les conséquences politiques qu'implique la désignation du terroriste comme nouvel ennemi de la démocratie. Ici se dévoilerait la véritable nature de la démocratie libérale dans la nécessité qu'elle aurait à désigner un ennemi interne ou externe (c'est le cas de la désignation des « États voyous »). La sécurité demeurerait ainsi plus que jamais le paradigme central mobilisé afin de préserver un ordre national et international menacé par ses propres contradictions (les contradictions du capitalisme sont ainsi étendues ou transposées à la démocratie libérale). Ensuite, le 11 septembre signe ce que l'on a pu appeler, à tort ou à raison, le « retour du religieux » incarné notamment par les fondamentalismes monothéistes. Il s'agit alors pour les pensées critiques d'aller sur le terrain de ces fondamentalismes soit pour mieux les combattre, soit pour mieux s'approprier leur potentiel révolutionnaire. Ici encore la révision du marxisme se fait dans le sens d'une attention toute particulière au

phénomène religieux: il ne s'agit plus de le considérer comme un simple produit de l'infrastructure. La théologie est de nouveau prise au sérieux, permettant à la fois de fournir les outils conceptuels pour une nouvelle interprétation et une nouvelle transformation du monde.

Ces nouvelles données politiques et intellectuelles sont autant de raisons qui expliquent la réappropriation critique par certains théoriciens de la «gauche radicale» de Carl Schmitt (1888-1985), juriste sulfureux au regard notamment de son soutien au régime nazi. La tradition du marxisme orthodoxe avait peu pris en compte la complexité du droit, le considérant souvent comme un simple produit des rapports de production. Cependant la fin de la guerre froide et la guerre contre le terrorisme incitent les théoriciens politiques de gauche à se préoccuper des questions de droit international et des structures complexes de l'état d'exception qui vient marquer le nouveau contexte politique international. D'autre part, la démocratie devient une notion revalorisée pour relégitimer la volonté du peuple maintenant que le concept de «dictature du prolétariat» est tombé en désuétude. Il s'agit alors d'opposer la démocratie, entendue comme un régime où l'action collective et la participation à la chose publique sont soutenues par une cohésion et une solidarité dans des luttes communes. En ce sens la démocratie s'oppose au libéralisme conçu comme une philosophie individualiste où la volonté du peuple est limitée par le système d'équilibre des pouvoirs (*checks and balance*), le parlementarisme et la consécration de la propriété privée. Cette opposition récemment réinvestie par certains théoriciens de la gauche radicale recoupe alors les travaux de Carl Schmitt réunis notamment dans l'ouvrage *Parlementarisme et démocratie*.

Nous retrouvons aussi dans une perspective de révision du marxisme une relecture de la notion de conflit à l'aune de Carl Schmitt. Cette lecture est de deux ordres: elle concerne les conflits internes à un État ou plus largement à une société, fût-elle mondiale, et les conflits entre unités politiques, particulièrement les guerres. Pour les premiers, la théorie marxiste de la lutte des classes a été révisée à l'aune de Machiavel, avec la lutte du peuple contre les «grands», mais aussi de Carl Schmitt pour plusieurs raisons: tout d'abord, la faillite du régime soviétique a mis en relief le fait que l'extinction définitive des conflits est une utopie qui, mise en acte, est liberticide. Le conflit, s'il n'est pas toujours militarisé ou substantialisé par certains penseurs de la gauche radicale comme c'est le cas chez Carl Schmitt, n'en demeure pas moins pour eux une composante fondamentale et irréductible du politique. Autant chez Karl Marx que chez Carl Schmitt, nous retrouvons le modèle de la montée aux extrêmes qui aboutit à l'hégémonie d'un groupe sur un autre, mais chez Carl Schmitt il ne peut y avoir de victoire définitive: le conflit demeure un horizon potentiel (leçon réaliste que reprisent à leur compte beaucoup de théoriciens de la gauche radicale). D'autre part, la théorie du conflit chez Carl Schmitt est redécouverte au moment où la révision du marxisme suppose la prise en compte des nouveaux mouvements sociaux et culturels qui ne se limitent pas au schéma orthodoxe de la lutte des classes, c'est le cas notamment de la lutte des femmes, la lutte des colonisés, la lutte des minorités discriminées, etc. C'est notamment ce potentiel d'ubiquité de la lutte qui en fait son succès chez les auteurs post-marxistes qui ont pris en compte les travaux des philosophes post-modernes dans la lignée d'un Foucault. La

réappropriation critique de Carl Schmitt en ce qui concerne la théorie du conflit est aussi liée à sa théorie de la guerre qui peut être lue comme une critique de l'impérialisme au nom de principes humanitaires et universalistes. Dans une problématique largement mise en exergue par le 11 septembre, il est question de montrer comment la souveraineté désigne et identifie l'ami et l'ennemi, cela dans le contexte d'une guerre civile marquée par la suspension du droit. Il s'agit alors pour la pensée radicale de se réapproprier Carl Schmitt contre Carl Schmitt en reprenant le rapport du droit à la violence, la catégorie ami/ennemi, la notion de guerre juste et d'état d'exception pour mieux pouvoir pointer les contradictions et finalement l'impasse dans lequel se trouve l'ordre libéral mondial.

Au-delà d'un contexte politique particulier, la réappropriation critique de Carl Schmitt trouve son origine dans une filiation souterraine qui ressurgit à l'occasion d'une crise globale du socialisme semblable en de nombreux points à celle qui eu lieu à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle, concernant notamment la question du sujet révolutionnaire (lié en partie à l'essor des nationalités) et la critique du rationalisme. Aujourd'hui, la remise en cause des thèses d'un Rawls ou d'un Habermas se réalise grâce à la prise en compte de phénomènes rarement appréhendés par le libéralisme dans leur dimension politique, notamment la guerre ou les conflits, le religieux, etc. C'est par le biais de ces failles dans la théorie libérale, et parfois marxiste, que viennent s'engouffrer les nouveaux théoriciens critiques en mobilisant des penseurs eux-mêmes influencés par des théoriciens de la fin du XIX^e siècle qui marquèrent la première crise du socialisme (Nietzsche, Bergson, Sorel, ...),

en l'occurrence Benjamin, Foucault, Deleuze, et bien sûr Schmitt. Carl Schmitt considérait Sorel comme le Machiavel du XX^e siècle, admirait Lénine, correspondait avec Benjamin, Taubes, entretenant ainsi des relations étroites avec une gauche radicale qu'il a toujours davantage estimée intellectuellement et politiquement que les modérés de gauche ou de droite. L'impact des théories de Schmitt est donc « non seulement direct, mais il est également « médiatisé » par l'influence qu'il a exercée sur des penseurs qui eux-mêmes influent sur elles. »¹ Sa réception est donc complexe, plurielle, contradictoire, et constitue avant tout une confrontation inéluctable liée à des thématiques qui dépassent largement son cadre de pensée. La plupart des auteurs qui reprennent Carl Schmitt, comme Agamben, Balibar, Negri, Derrida, Mouffe, sont marqués par le marxisme. C'est que les figures de Carl Schmitt et de Karl Marx, dans leur critique commune de la démocratie libérale et de la morale « petite-bourgeoise », et dans leur approche « matérialiste » ou « concrète » du monde censée dévoiler les rapports de force derrière le droit, ont plus d'un point commun pour susciter leur rencontre. C'est Mario Tronti² qui a sans doute le mieux exprimé ce rapprochement opéré par la force de l'histoire : « Tous deux voient se dresser devant eux la force inattaquable d'une raison historique ennemie et ils

- 1 Razmig Keucheyan, *Hémisphère gauche. Une cartographie des nouvelles pensées critiques*, Paris, Zones, 2010, p. 36.
- 2 Né en 1931, Mario Tronti fut militant du Parti communiste italien dans les années cinquante et est l'un des fondateurs de l'opéraïsme dont Toni Negri fut l'un des animateurs. L'ouvrage qui eut une certaine influence sur les mouvements contestataires des années soixante fut *Operai e capitale*, publié en 1966, où il insiste sur la dimension subjective des luttes.

cherchent les moyens du conflit avec elle à ce niveau. Et plus ils tirent la grandeur tragique de cette tâche de l'analyse réaliste de la situation de l'époque, plus ils sont contraints de radicaliser les extrêmes de la décision politique. Deux formes de pensée agoniste, "polémique" : non seulement l'action pratique, mais la recherche théorique comme guerre.»³

Il ne s'agit pas ici d'opérer des amalgames douteux sur le mode de la «*reductio ad hitlerum*» permettant de mettre à l'index des auteurs sans aucune forme de procès. Nous tenterons davantage d'expliquer en quoi Schmitt fut mobilisé afin de réviser le marxisme dans une perspective qui a priori peut recouper la tradition anarchiste : redécouverte du religieux et du politique qui ne se réduisent pas à une super-

structure, réévaluation de la notion de démocratie, reconceptualisation du conflit dont la dimension irréductible est reconnue, etc. Autant de thèmes développés par Proudhon dont nous nous demanderons pourquoi il n'a pas été mobilisé pour les mêmes raisons que Schmitt a pu l'être. Nous verrons que cette ignorance n'est pas anodine et que si les théories de Schmitt sont stimulantes sur de nombreux points, y compris dans une perspective anarchiste, l'évaluation critique de son œuvre et des écrits de ceux que l'on a pu qualifier (parfois abusivement) de «schmittiens de gauche» demande une vigilance accrue.

Théologie politique et exception

«Tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'Etat sont des concepts théologiques sécularisés.»⁴ Cette formule lapidaire que l'on retrouve dans le fameux *Théologie politique* de Carl Schmitt, fait l'objet d'une redécouverte en théorie politique, ouvrant par la même occasion à de nouvelles réflexions sur le problème de l'état d'exception, puisque comme l'affirme Schmitt, «la situation exceptionnelle a pour la jurisprudence la même signification que le miracle pour la théologie. C'est seulement en prenant conscience de cette position analogue qu'on peut percevoir l'évolution qu'ont connue les idées concernant la philosophie de l'Etat au cours des derniers siècles»⁵. Cette thématique du théologico-politique, qui fut aussi développée par des auteurs comme Proudhon ou Bakounine (avec notamment son célèbre *Dieu et l'Etat*) est aujourd'hui redécouvert par des auteurs «radicaux» comme Agamben qui reprend l'hypothèse de Carl Schmitt en l'amendant avec le concept de gouvernementalité de Foucault. Agamben

3 Mario Tronti, *La politique au crépuscule*, Paris, L'éclat, 2000, cité à partir du texte intégral disponible sur <http://www.lyber-eclat.net/lyber/tronti/5karl.html> Cet aspect polémique a aussi une dimension heuristique tant d'un point de vue théorique qu'historique dans la mesure où le phénomène des montées aux extrêmes dont a été témoin le xx^e siècle confirme la possibilité de leur compréhension grâce aux écrits de nos deux auteurs : «Impossible, au vingtième siècle, de lire politiquement Marx sans Schmitt. Mais lire Schmitt sans Marx n'est pas non plus possible historiquement, parce que, sans Marx, Schmitt n'existerait pas.» C'est pourquoi Mario Tronti peut affirmer que «Karl Marx et Carl Schmitt sont une archéologie politique du moderne plus que ne le sont Niccolò Machiavelli et Thomas More. Ceux-ci, l'éternité moderne les a accueillis, inoffensifs, dans le paradis de la culture. Ceux-là, elle les a précipités, maudits, dans l'enfer de la politique.» Or la politique de la fin du xx^e siècle et du début du xxi^e, marquée par une grave crise du socialisme, aurait confirmé la révision indispensable du marxisme par Schmitt : «La pensée de la politique a eu l'opportunité de rompre les schémas orthodoxes rigides de la tradition marxiste. C'était, en substance, l'opération Marx-Schmitt.»

4 Carl Schmitt, *Théologie politique*, Gallimard, 1922, 1988, p. 46.

5 *Ibid.*

décèle les traces théologiques de cette gouvernementalité dans la théologie chrétienne qui consacre le principe d'*oikonomia*⁶. La modernité démocratique est donc héritière d'une tradition théologique et ne constitue une rupture que dans la mesure où elle participe d'un processus de dévoilement de l'état d'exception propre au pouvoir et au sacré. D'autre part, Agamben corrige la théorie de l'état d'exception de Carl Schmitt en la relisant à l'aune des thèses de Walter Benjamin pour mieux mettre en cause l'Etat démocratique et plus largement le droit qui est toujours lié selon à lui au sacré. Selon Benjamin il existe la possibilité d'une violence divine, révolutionnaire, qui puisse briser le cercle entre la violence qui fonde le droit et la violence qui le conserve. Il s'agirait alors d'une violence en dehors du droit qui consiste à le « déposer ». La différence entre Benjamin et Schmitt porte sur leur façon d'envisager la figure du souverain : alors que pour Benjamin le souverain baroque laisse l'état d'exception en dehors de l'ordre juridique, de sorte que la décision porte sur un indécidable, Schmitt inclut l'état d'exception dans l'ordre juridique, ce qui lui permet de fonder son décisionnisme sur la transcendance du souverain. Alors que chez Schmitt l'état d'exception équivaut au miracle, il devient chez Benjamin une catastrophe configurée par une « eschatologie blanche » brisant la « correspondance entre souveraineté et transcendance, entre le monarque et Dieu, qui définissait le théologico-politique schmittien »⁷. Cette catastrophe présumée est liée au fait, selon Agamben, que l'état d'exception est un dispositif chargé d'articuler l'anomie et le *nomos*, la vie et le droit, l'*auctoritas* et la *postestas* qui furent respectivement dans la Rome républicaine le Sénat et le peuple ou dans l'Europe médiévale le pouvoir spirituel et

le pouvoir temporel, or l' « ancienne demeure du droit est fragile et, dans sa tension pour maintenir son ordre propre, est toujours déjà engagée dans un processus de ruine et de décomposition »⁸, car lorsque les deux éléments tendent à se confondre comme c'est le cas au XX^e siècle alors le système juridico-politique devient une machine de mort⁹. Cette vision de l'état d'exception en tant que zone anomique, détaché de l'ordre juridique, permet à Benjamin, repris par Agamben, de conceptualiser alors une violence pure détachée de toute fin, de tout droit, et en cela distincte de toute violence mythico-juridique. Alors que la violence fondatrice et conservatrice du droit est toujours dans une relation de moyen par rapport à une fin, la violence

6 Soit les dispositifs d'administration des choses ou des êtres.

7 Agamben, *État d'exception*, Seuil, 2003, p. 97.

8 *Ibid.*, p. 144.

9 Selon Agamben, l'état d'exception qui dévoile la vraie face du pouvoir au XX^e siècle montre que l'enjeu fondamental des États consiste désormais à administrer la « vie nue » après avoir abandonné l'héritage aristotélicien de l'œuvre (l'homme ayant accompli son telos). Aussi, « ce serait méconnaître complètement la nature des grandes expériences totalitaires du XX^e siècle que de voir en elles la simple continuation des dernières grandes tâches des États-nations du XIX^e siècle : le nationalisme et l'impérialisme. L'enjeu est alors tout autre et plus extrême, puisqu'il s'agit d'assumer comme mission l'existence factice même des peuples – c'est-à-dire, en dernière analyse, leur vie nue. En cela, les totalitarismes de notre siècle constituent véritablement l'autre face de l'idée hégélo-kojévienne d'une fin de l'histoire : l'homme a désormais rejoint son telos historique et il ne reste que la dépolitisation de la société humaine à travers l'expansion sans conditions du royaume de l'*oikonomia*, ou l'assomption de la vie biologique elle-même comme mission politique suprême. Mais quand le paradigme politique – comme il est vrai dans les deux cas – devient la maison, alors le propre, la plus intime facticité de l'existence risque de se transformer en un piège fatal. » (Agamben, *La puissance de la pensée*, Rivages, 2006, p. 279).

pure est une manifestation, comme peut l'être la colère, qui coupe la relation entre violence et droit. Le droit n'est plus alors « pratiqué » : avec l'avènement de la violence pure qui coïncide avec l'accomplissement messianique de la loi et la société sans classe, le droit devient l'objet d'une étude ou d'un jeu. Aussi, ce qui « fraie un passage vers la justice n'est pas l'annulation, mais la désactivation et le désœuvrement du droit – c'est-à-dire un autre usage de celui-ci »¹⁰. Nous pouvons avoir un aperçu de ce jeu avec le droit lors des fêtes anomiques telles le « charivari » lors du Moyen Âge, où les hiérarchies juridiques étaient renversées, les maîtres servant les esclaves, les hommes et les femmes changeant leurs rôles comme pour mieux parodier le nomos. Parodie qui paradoxalement peut s'avérer aussi arbitraire et aussi violente que l'état d'exception qu'Agamben entend dénoncer. L'analyse de l'état d'exception demeure aussi fondamentale qu'elle est complexe pour comprendre la structure de l'Etat, et Schmitt a bien montré qu'il demeurait présent, y compris dans sa version libérale. Seulement, la plupart des auteurs qui reprennent les analyses de Schmitt versent vite comme lui dans un antijuridisme pour le moins dangereux, rejetant le droit en tant que tel. Problème du droit que l'on retrouve dans la critique du libéralisme de la part de Schmitt, qui l'oppose à la démocratie. Cette dichotomie constitue aussi l'un des leitmotivs de certains penseurs de gauche qui entendent refonder une théorie de la démocratie radicale.

10 Agamben, *État d'exception*, op.cit., p. 109.

11 Nous entendons par « notion politique de la loi » le fait que pour Schmitt c'est le souverain qui doit décider de la loi sans aucune contrainte normative transcendante (même dans un sens laïque et humaniste).

12 Carl Schmitt, *Théorie de la constitution*, PUF, 1928, 1993, p. 11.

Démocratie et libéralisme

Selon Carl Schmitt, l'effort d'un Etat de droit conséquent vise à refouler la notion politique de la loi¹¹ afin de remplacer la souveraineté qui existe réellement par une « souveraineté de la loi », éludant ainsi la question de savoir quelle volonté politique fait de la norme un ordre qui a une validité positive. Le libéralisme veut donc faire l'impasse sur la question de la souveraineté afin de protéger la liberté individuelle contre une décision qu'il ne peut juger que comme arbitraire, puisqu'elle n'est pas légitimable dans le cadre de l'ordre juridique, c'est-à-dire qu'elle ne peut être déduite d'aucune norme existante. Dans une optique libérale classique, la liberté individuelle ne peut en effet être garantie que s'il existe quelque chose d'absolument transcendant à toute volonté humaine. Cela explique pourquoi les grands penseurs libéraux – de Locke à Tocqueville, en passant par Montesquieu et Constant - faisaient référence à une normativité transcendante, à une loi naturelle ou un principe naturel de justice. Le libéralisme classique est ainsi empreint d'un discours jusnaturaliste qui est lui-même marqué par une forte dimension religieuse (puisque échappant à une volonté « immanente » du souverain). Les allusions de Schmitt au droit naturel sont assez rares, mais elles ne laissent aucun doute sur son opinion à l'égard des théories jusnaturalistes. Dans sa *Théorie de la constitution*, il constate que l'idée libérale de l'Etat de droit n'était possible qu'aussi longtemps que « les présupposés métaphysiques du droit naturel libéral étaient acceptés »¹². Schmitt affirme donc un lien étroit entre pensée libérale et pensée jusnaturaliste, cette dernière constituant en quelque sorte l'armature métaphysique de la philosophie libérale, l'horizon normatif

devant lequel la liberté peut s'épanouir en dressant des limites non arbitraires (car naturelles et indépendantes de toute volonté humaine). Or, à cette pensée de la transcendance radicale du libéralisme, Schmitt oppose l'immanence radicale de la démocratie : « Toute pensée démocratique se meut nécessairement dans un champ de représentations immanentes. Toute sortie hors de l'immanence nierait l'identité. Toute forme de transcendance introduite dans la vie politique d'un peuple conduit à des distinctions qualitatives entre haut et bas, au-dessus et en dessous, élus et non-élus, etc. »¹³ La pensée libérale impose donc, selon Schmitt, une transcendance à la démocratie et s'oppose à la notion démocratique de la loi, qui n'est rien d'autre que l'expression de la volonté du peuple. Le libéral ne saurait concevoir un droit du peuple à décider absolument ce qu'il veut, sans devoir tenir compte de quelque norme que ce soit. La doctrine libérale ne suppose donc pas uniquement de limiter le pouvoir constitué pour protéger les individus des abus de pouvoir, il dresse aussi des obstacles au pouvoir constituant, autrement dit au pouvoir souverain, au nom du principe de légalité. « La notion de légalité est, historiquement et de par sa nature, en rapport étroit avec l'Etat législateur parlementaire et le normativisme qui lui est propre. Elle profite de la situation créée sous l'empire des princes absolus, en particulier de la négation du droit d'opposition et du droit d'obéissance sans limites; elle les entoure du prestige de la légalité qu'elle doit à sa codification toute préparée d'avance. »¹⁴ Même la décision originaire, celle qui exprime la volonté d'un peuple de former une unité politique, doit donc être pensée comme assujettie à des normes juridiques. Or, celles-ci ne sont pas de nature positives : elles doivent trouver leur origine dans

quelque chose de supra-positif, la nature ou Dieu. Ici les critiques d'un Schmitt peuvent rejoindre une critique anarchiste du libéralisme, mais elles laissent immédiatement place à une théorie de la démocratie fondée sur l'identité et l'homogénéité qui n'ont rien de libertaire. Selon Schmitt, une démocratie « authentique » ne peut faire l'économie de l'identité entre le peuple et le pouvoir. Cette identité est censée court-circuiter les intermédiaires (notamment le parlement) pour mieux exprimer la volonté du peuple qui donne alors une légitimité absolue aux décisions du chef de l'Etat grâce à l'acclamation et au plébiscite. L'ambition de Carl Schmitt est claire ici : ce qu'il cherche avant tout est la possibilité de conférer une marge de manœuvre absolue pour le pouvoir de manière à ce qu'il ne soit pas entravé dans ses actions et ses décisions (d'où la nécessité d'une légitimité absolue qui ne peut provenir que d'un souverain non moins absolu qui est aux temps modernes le peuple, et d'une légitimation de moyens d'action et de normalisation qui passent par la faculté de décréter l'état d'exception). Certains philosophes de gauche, dans la perspective de théorisation d'une démocratie radicale, sont amenés explicitement ou implicitement à se confronter à ces thématiques en jouant toujours Carl Schmitt contre Carl Schmitt selon des points de vue qui souvent s'opposent malgré leur critique commune, mais là encore hétérogène, de la démocratie libérale. C'est ainsi qu'un Negri entend refonder la théorie d'un pouvoir constituant capable de subvertir l'Empire grâce la puissance de la multitude. Il reprend ainsi Spinoza, comme a pu le faire Carl

13 *Ibid.*, p. 237.

14 Carl Schmitt, « Légalité et légitimité » in *Du politique*, « Légalité et légitimité » et autres essais, Pardès, 1996, p. 47.

Schmitt dans une perspective légèrement différente, et entreprend de retracer la généalogie du pouvoir constituant (qui résulte de la tradition des Lumières « radicales ») pour mieux envisager les possibilités d'un décisionnisme de la multitude. Zizek quant à lui s'oppose à la philosophie de l'immanence de Negri tout autant qu'à l'anti-institutionnalisme d'un Agamben. Critique de la démocratie libérale en ce qu'elle dissout les repères de la certitude, il entend réhabiliter une transcendance dans l'immanence qui passe par la reconstruction du symbolique qui trouve son point de capiton dans la figure d'un chef incarnant le parti pris de la révolution. Contre cette réhabilitation du décisionnisme, Derrida revoit les notions de justice et de jugement à l'aune de l'indécidable. Là encore la théorie de Derrida fait implicitement référence à l'œuvre de Carl Schmitt, à la fois avec et contre lui comme il le fera avec sa lecture de sa théorie de l'ami et de l'ennemi : selon les situations (qui impliquent la prise en compte de l'exception) la transaction entre le calculable et l'incalculable implique un indécidable qui, faisant appel à l'hétérogène, va permettre la décision. Enfin, Mouffe et Laclau envisagent une démocratie qui, pour ne pas se dissoudre, a besoin d'un extérieur constitutif qui permette de tenir ensemble les logiques de différence et d'équivalence qui sont autant de composantes d'un projet d'émancipation passant par la reconnaissance de la pluralité des composantes de la société. Il s'agit alors pour eux de renouer avec une théorie du populisme amendée par la théorie de l'hégémonie de Gramsci qui peut passer par les formes parlementaires mais surtout par le conflit résultant de la pluralité du corps social.

Car c'est bien le conflit qui constitue sans doute un objet fondamental dans la révision du marxisme et la reprise

critique de Carl Schmitt. À l'heure où la lutte des classes au sens marxiste du terme est tombée en désuétude, il s'agit en effet pour nos auteurs de refonder une théorie du conflit qui aille de pair avec une nouvelle théorie de la démocratie radicale. Le conflit n'est plus considéré comme une phase de transition aboutissant à un état social harmonieux, ni comme la résultante de l'unique lutte de classes de plus en plus dur à définir. D'où la reprise critique de Carl Schmitt qui soutient que le conflit, et plus particulièrement la discrimination am-ennemi, constitue le critère du politique. Qui plus est, tout domaine de la vie sociale (religieux, économique,...) est potentiellement politique dès lors que l'on arrive à une montée aux extrêmes qui aboutit au conflit et à la victoire de l'une des parties sur une autre, victoire non définitive qui reste prise dans l'horizon de la possibilité de la guerre. D'où le nouvel intérêt pour Carl Schmitt qui théorise l'ubiquité du politique par la potentialité conflictuelle qui permet l'élargissement d'une lecture économiciste des conflits à un ensemble plus large de luttes (culturelles, des minorités,...). Contre une tentative de fausse pacification qui entraîne un regain de violence et la montée de l'extrême droite, nos auteurs entendent contrer la dépolitisation libérale qui s'accompagne d'un affaiblissement de la démocratie. Le conflit, qui passe aussi souvent par une lecture de Machiavel, permet ainsi à nos auteurs de développer leur théorie d'une démocratie radicale dans des perspectives qui demeurent toujours néanmoins largement hétérogènes. C'est sans doute Mouffe et Laclau qui font le plus référence à Carl Schmitt dans leur reprise de sa théorie du conflit, et qui paradoxalement s'en éloignent peut-être le plus : selon eux le conflit est une réalité irréductible qui consiste à articuler les

chaînes d'équivalence et de différence dans une perspective qui consiste à fonder une hégémonie qui contienne une montée aux extrêmes dégénérant en guerre. Tour l'enjeu est alors de passer de l'antagonisme schmittien à l'agonisme qui suppose l'absence de destruction de l'ennemi. Balibar quant à lui mobilise de nombreux auteurs pour repenser l'antagonisme et le conflit : Marx, Machiavel, Clausewitz, Spinoza, Foucault, qui lui permettent à la fois de réviser la théorie de la monnaie aux extrêmes que l'on retrouve chez Schmitt et Marx pour concevoir une politique de la civilité où le politique constitue avant tout la détermination d'un seuil au-delà duquel l'humanité et la dignité n'ont plus de sens (ce qui l'amène à côtoyer de près la question du mal radical). Derrida s'est quant à lui particulièrement attaché à déconstruire la théorie schmittienne de l'ami et de l'ennemi à la fois en critiquant la notion d'ennemi concret et la dimension fraternelle qui renvoie à l'ami (et donc aussi la fraternocratie). La guerre et la paix sont pensées dans leur différence chez Derrida d'une manière qui se distingue d'une théorie politique schmittienne toujours entachée d'une dimension hégélienne de par sa téléologie : la négativité est d'autant plus interne qu'elle est politique. Ce n'est pas pour autant que Derrida nie l'existence de l'ennemi, pointant notamment le danger qui existe dès que l'ennemi n'a pas de nom. Il s'agit alors pour lui de penser une nouvelle politique de l'antagonisme où l'ami et l'ennemi ne sont plus essentialisés ni inscrits dans une téléologie. Enfin, Žižek est de ceux qui précisément restent le plus fidèle à l'héritage marxiste et dans une certaine mesure schmittien dans sa défense de l'antagonisme compris comme lutte des classes qui détermine en dernière instance toutes les autres luttes. Cette

défense s'inscrit dans une sévère critique de la démocratie libérale et dans une certaine manière de la modernité caractérisés à la fois par l'avènement du dernier homme qui a peur de l'évènement et de la mort, mais aussi par la dépolitisation qui consiste à neutraliser toute lutte en faveur de l'émancipation économique et sociale.

Éviter les apories schmittiennes avec Proudhon

Proudhon, et ce bien avant Schmitt, posait le problème de la résistance du théologico-politique à la modernité malgré la proclamation du droit humain qu'il situe en 1789¹⁵ : « Le grand ressort des constitutions politiques, [...] principalement la séparation des pouvoirs, c'est-à-dire la distinction de deux natures, ni plus ni moins, dans le gouvernement, nature spirituelle et nature temporelle, ou, ce qui revient au même nature législative et nature exécutive, comme en Jésus-Christ, Dieu, et l'homme tout ensemble : il est surprenant qu'au fond de notre politique nous trouvions toujours la théologie. »¹⁶ Cette dénonciation de la permanence du théologico-politique s'inscrit avant tout dans une perspective de défense du droit auquel le gouvernement peut se soustraire : « Le gouvernement, institué en apparence et avec une commune bonne foi pour servir d'organe au droit, possède en outre le privilège de faire, le cas échéant, abstraction du droit et de ne se guider que par la raison d'État ; qu'ainsi, mandataire de la Justice, il est supérieur à

15 Le plus grand ouvrage de Proudhon, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, est tout entier consacré à cette opposition entre Droit humain, consacré par la révolution française, et droit divin, dont le principe est le mieux incarné par l'Église catholique.

16 Proudhon, *Confessions d'un révolutionnaire*, Tops/Trinquier, 1848, 1997, p. 176.

la Justice ; que par conséquent, plus il vieillit, plus, la nécessité le poussant, il accumule sur sa tête d'iniquités et avance à sa ruine.»¹⁷ Ainsi l'Etat, dans ce qu'il conserve d'attributs théologico-politiques, demeure «un régime de dispensations, d'exceptions, de passe-droits, où la notion du juste et de l'injuste s'évanouit sous le miracle»¹⁸. Ici ce n'est pas seulement le droit qui est bafoué, c'est aussi la morale qui chez Proudhon est dans une certaine mesure liée à celui-ci. En 1848, Proudhon fait l'expérience de l'état de siège qu'il critique en ces termes : «L'état de siège, c'est, entre autres, la suspension de la justice et des garanties légales, et la concentration de tous les pouvoirs dans les mains de l'autorité militaire. Suspension de la justice et des lois ! Cela signifie, Monseigneur, suspension de la morale.»¹⁹ Morale et politique ne sont pas complètement dissociables chez Proudhon, ce qui le distingue de la tradition machiavélienne réinvestie en partie par les marxistes, ou encore des théories comme celle de Derrida pour qui la Justice se dissocie du droit positif. Si la Justice pour Proudhon ne peut être réalisée dans sa totalité, il n'en reste pas moins que les institutions et le droit sont appelés à l'incarner progressivement.

Là où Proudhon, donc, se démarque de la plupart des auteurs radicaux qui

reprennent Schmitt, c'est dans sa volonté de rompre avec le théologico-politique, qu'il soit d'ordre contre-révolutionnaire ou prétendument révolutionnaire dans le sens où celui-ci conserve le même schéma absolutiste. En effet si chez les auteurs en question nous pouvons retrouver une critique de la transcendance, nous retrouvons rarement une critique de l'absolu. Ceci est particulièrement flagrant lorsqu'on se penche sur la théorisation de l'absolutisme, avec une forme qui se veut démocratique, dans la lecture de Spinoza faite par Negri. Chez ce dernier, le refus violent de toute médiation l'amène à affirmer l'«être» ou le «divin» comme «production infinie de puissance», justifiant ainsi l'arbitraire absolu d'une politique où les singularités se fondent dans une multitude qui résulte d'une négation de la pluralité. Comme l'écrit Negri : «Le monde est l'absolu. Nous sommes écrasés avec félicité sur cette plénitude, nous ne pouvons fréquenter que cette circularité surabondante de sens et d'existences. «Tu as pitié de tout parce que tout est à toi, Seigneur ami de la vie/toi dont le souffle impérissable est en toute chose» (*Livre de la sagesse*, 11, 26-12,1) [...] Tel est le contenu de l'être et de la révolution.»²¹ C'est précisément ce que reprochait Proudhon à Spinoza : partir de Dieu, de l'absolu, pour fonder une politique dont le support métaphysique la prédispose à prendre une forme despotique²⁰. Cette critique de l'absolu pourrait ici rapprocher Proudhon des thèses de Blumenberg qui sur ce point a été particulièrement virulent envers Schmitt. Aussi l'absolu, réinvesti par la modernité dans une logique immanente, se traduit politiquement par la «démocratie absolue» qui s'incarne notamment par un gouvernement de la multitude ou des masses qui constitue pour Proudhon un danger fondamental : «On confond

17 Proudhon, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, tome 1, Garnier frères, 1858, p. 385-386.

18 *Ibid.*, p. 439-440. «Miracle» est le terme théologique que Proudhon emploie pour désigner la situation exceptionnelle.

19 *Ibid.*, p. 442.

20 Negri, *Spinoza subversif*, Paris, Kimé, 1992, p. 10.

21 Sur l'interprétation marxiste de Spinoza et ses différences avec la théorie de Proudhon, voir Daniel Colson, «Lectures anarchistes de Spinoza» in *Réfractations* n° 2, printemps 1998, disponible sur <http://refractions.plusloin.org/spip.php?article271>

trop souvent le gouvernement de la multitude, de la masse (ochlocratie) avec la Démocratie. Erreur grave... L'ochlocratie, ou gouvernement de la multitude, est celui qui agit par masses, par des suggestions soudaines et collectives... Quand on sait de quoi les multitudes sont capables, on se retourne avec désespoir vers l'aristocratie ou la monarchie... En France, sous des apparences contraires, c'est l'ochlocratie qui, depuis 89, sous le nom d'opinion, courant d'opinion, fait tout le mal... Cette souveraineté de la masse, excluant toute réflexion, toute réserve, tout discernement, toute discussion, est la plus affreuse des tyrannies.»²² Ici sans doute réside l'aporie sur laquelle ont achoppé la plupart des théoriciens d'une démocratie prétendument « radicale », en confondant démocratie et gouvernement des masses dont la seule capacité politique est la mobilisation et la lutte sans que soit pensé le principe d'autonomie. Sont alors privilégiées les grèves ou les manifestations mais beaucoup moins les procédures de démocratie directe telles qu'avaient pu les développer Hannah Arendt ou encore Cornélius Castoriadis. Ces derniers auteurs, qui ont développé clairement une théorie politique antitotalitaire en rupture avec le marxisme, restent en effet suspects aux yeux des « schmittiens de gauche » qui ne les citent que très rarement (ceci est particulièrement le cas avec Castoriadis). C'est que pour Proudhon les notions de limite et d'équilibre des forces sont autant de concepts politiques fondamentaux pour penser la liberté (ce qu'il développera notamment dans sa théorie du fédéralisme).

Chez la plupart des auteurs qui reprennent Schmitt, le conflit et la violence fondent le droit sans qu'il soit question de contrat ou de morale. Cette

tradition intellectuelle, issue à la fois du marxisme et d'un nietzschéisme qui a marqué de son empreinte le courant philosophique dit « post-moderne », est susceptible de rencontrer Schmitt dans un réalisme où la violence des rapports sociaux constitue la vérité cachée derrière les conventions libérales. Or si Proudhon prend acte des rapports de force et de la violence qui structurent le politique, il n'en reste pas moins qu'il conçoit la possibilité de rompre avec cette violence dès lors que l'on ne la conçoit pas comme une violence brute mais comme un phénomène qui s'accompagne des catégories du droit, de la morale et de la justice; ce qui lui permet d'envisager la possibilité du contrat en aval. Aussi, pour Schmitt, l'intérêt du socialisme résulte du fait qu'il s'est particulièrement intéressé au problème du partage et de la distribution, ce qui suppose qu'il se pose la question primordiale de la « prise ». Il distingue cependant essentiellement deux doctrines qui n'ont pas même valeur à ses yeux: celle de Proudhon et celle de Marx. « Proudhon argumente surtout au moyen des catégories du droit et de la justice, avec un fort pathos moral. C'est pourquoi son socialisme est essentiellement une théorie du partage et de la répartition.»²³ Marx, au contraire, s'en est tenu à une conception matérialiste de l'histoire et des rapports de force qui l'ont amené à définir « le développement de la société bourgeoise comme un état contradictoire de partage »²⁴. L'avantage ici de Marx, pour Schmitt, est son réalisme qui le conduit à faire succéder les états de la prise, du partage et de la pâture selon un certain

22 Cité par Pierre Hautmann dans *Proudhon (1849-1855)*, Beauchesnes, 1997, p. 229.

23 Carl Schmitt, « Prendre/Partager/Pâître. La question de l'ordre économique et social à partir du nomos » (1953) in *La guerre civile mondiale*, Ere, 2007, p. 59.

24 *Ibid.*

ordre, montrant ainsi le rôle de la violence de l'histoire et s'en accommodant, pourrait-on dire, en raison du seul fait qu'elle constitue une nécessité d'ordre téléologique. Aussi Schmitt, contre le moralisme d'un Proudhon, affirme-t-il que « La prise, le partage et la pâture dont la valeur et la place varient selon les cas structurent tout système économique, juridique et social jusqu'au moment où, lors de transformations

souvent surprenantes, ils redeviennent des phénomènes violents. »²⁵ Dès lors, le danger d'une telle analyse consiste à justifier la violence d'un point de vue téléologique où la finalité politique résulte inéluctablement d'une montée aux extrêmes dont la guerre est l'horizon nécessaire: de Lénine à Schmitt il n'y a donc qu'un pas si l'on considère que la dialectique ami-ennemi doit aboutir à une hégémonie de l'un toujours menacée par l'existence de l'autre²⁶. Le principe léniniste selon lequel on ne fait pas d'omelette sans casser les œufs, repris par Žizek, ne veut pas dire que les pots cassés sont inévitables: les œufs représentent la substance d'une omelette qui est d'autant plus belle que ces œufs sont cassés. Proudhon prend la guerre au sérieux au même titre que le phénomène religieux, il se distingue toutefois de Hegel à qui il reproche de ne voir en elle ni moralité ni immoralité mais seulement un fait historique et nécessaire²⁷. Hegel admirait Napoléon et sa force de conquérant, il le voyait comme une nécessité, mais le patriotisme allemand ne pouvait adopter ce point de vue. Pour Proudhon, la raison de la guerre n'est pas la raison de la nécessité, et la force ne fait pas tout le droit. Selon lui, au commencement, la guerre produit le Droit car la guerre est justicière, le guerrier est donc « sacré pour la défense du droit, pour la punition du crime et la protection du faible: telle est la première forme de la justice dans la société »²⁸. Le conflit au sens large, dépassant la dimension militariste vouée à disparaître ou tout du moins à se restreindre considérablement sous les coups de la Justice, suppose la lutte entre les hommes, ce qui est d'une part « inévitable » et de l'autre « bien »: « D'un côté, cela est inévitable. Il est impossible, en effet, que deux créatures, en qui la science et la conscience sont progressives, mais ne marchent pas du même pas; qui, sur

25 *Ibid.*, p. 61. À cela il ajoute une note de bas de page venant confirmer les intuitions de Marx en insistant sur la dimension de la « prise »: « L'histoire universelle est une histoire du progrès – ou peut-être seulement de la transformation – des moyens et des méthodes de la prise: de la prise de terres des temps nomades et féodaux-agraires et des prises de mers des XVI^e et XVII^e siècles, aux prises industrielles de l'époque industrielle et technique avec leur distinction entre régions développées, jusqu'aux prises de l'espace aérien du présent. Le rejet du colonialisme qui touche aujourd'hui les peuples européens est le rejet de la prise, voir à ce sujet le chapitre 24 du *Capital*, en particulier la seconde remarque sur ce chapitre dans laquelle Karl Marx se fait un plaisir de citer la « conversation pédagogique » de Goethe:

Le maître d'école: Dis-moi, mon enfant, d'où viennent toutes ces richesses? Tu ne peux pas te les être procurées tout seul. – *L'enfant*: Elles viennent de Papa. – *Le maître d'école*: Et lui, d'où les a-t-il? – *L'enfant*: De grand-papa. – *Le maître d'école*: Comment donc! D'où est-ce qu'elles sont venues à grand-papa? – *L'enfant*: Il les a prises. » *Ibid.*, p. 63.

26 La différence entre Lénine et Schmitt résulte toutefois de la différence que Schmitt fait entre *hostis* et *inimicus*, chose que Lénine ne fait pas en tant qu'internationaliste pour qui il n'y a pas d'« extérieur » pour la Révolution. Toutefois ce rapprochement nous paraît légitime dès lors que l'on traite de la politique intérieure où chez Schmitt cette différenciation n'existe pas: l'État est toujours le produit d'une guerre civile et doit prévenir toute sédition afin de sauvegarder son existence.

27 Proudhon au contraire, ne dissocie jamais la question politique de la question morale dont il nous avertit qu'elle « est la plus grave de toute et la plus sublime. » (*De la Justice dans la révolution et dans l'Église*, tome III, p. 398).

28 Proudhon, *La guerre et la paix*, tome 1, Tops/Trinquier, 1861, 1998, p. 67.

toutes choses, partent de points de vue différents, qui ont des intérêts opposés et travaillent à s'étendre à l'infini, soient jamais entièrement d'accord. La divergence des idées, la contradiction des principes, la polémique, le choc des opinions, sont l'effet certain de leur rapprochement. D'autre part, cela est bien. C'est par la diversité des opinions et des sentiments, et par l'antagonisme qu'elle engendre, que se crée, au-dessus du monde organique, spéculatif et affectif, un monde nouveau, le monde des transactions sociales, monde du droit et de la liberté, monde politique, monde moral. Mais, avant la transaction, il y a nécessairement la lutte; avant le traité de paix, le duel, la guerre, et cela toujours, à chaque instant de l'existence.»²⁹ La loi de l'antagonisme bien compris, le conflit ne doit plus aboutir à une montée aux extrêmes qui aurait pour conséquence la formation d'une hégémonie qui aurait pour fonction la suppression coercitive de tout conflit. Elle doit au contraire permettre la possibilité de la formation d'une raison publique où l'équilibre des forces³⁰, qui suppose la réappropriation par les citoyens de la chose publique et par les producteurs et consommateurs de la chose économique (par ce que Proudhon appelle la «démocratie industrielle»), procède de l'élimination de toute possibilité d'absolutisme. Aussi la paix n'est-elle pas définie négativement comme une absence de guerre mais comme la raison de la guerre transfigurée par la Justice, donnant ainsi un contenu positif à la loi de l'antagonisme qui ne peut plus dégénérer en destruction et en massacre: «la paix n'est pas la fin de l'antagonisme, ce qui voudrait dire en effet la fin du monde, la paix est la fin du massacre, la fin de la consommation improductive des hommes et des richesses. Autant et plus que la guerre, la paix, dont l'essence a été

jusqu'ici mal comprise, doit devenir positive, réelle, formelle. La paix, donnant à la loi de l'antagonisme sa vraie formule et sa haute portée, nous fait pressentir par avance ce que sera sa puissance organique»³¹. Cette conception de la paix permet à Proudhon d'envisager à la fois une théorie de la délibération, du contrat, de la Justice, en d'autres termes du Droit envisagé de façon positive.

Proudhon, contrairement à la plupart des radicaux de gauche qui reprennent Schmitt, conçoit la possibilité du contrat et d'une théorie de la Justice en estimant d'une part que la force ne fait pas tout le droit, que la force bien comprise suppose l'absence de son abus et par conséquent un équilibre généralisé des pouvoirs. S'il prend en compte la violence originaire qui cependant n'est pas tout, il envisage la possibilité de rompre avec elle en concevant un contrat en aval et non en amont tel qu'il peut l'être dès lors que, comme chez Hobbes, il en est réduit à l'état de mythe. En prenant conscience de leurs facultés et de l'immanence de la Justice, ce sont les êtres collectifs eux-mêmes qui décident de la normalité, ainsi l'ordre social selon Proudhon est le fruit d'un constructivisme juridique qui s'oppose autant au décisionnisme

²⁹ *Ibid.*, p. 64.

³⁰ En cela Proudhon se pose en adversaire radical de toute dialectique hégélienne qui aboutit à une synthèse, ainsi qu'à tous ses avatars que l'on retrouve chez Marx avec la dialectique de la lutte des classes qui aboutit à la dictature du prolétariat ou chez Schmitt avec la dialectique ami-ennemi qui aboutit à la dictature de l'État: «Les termes antinomiques ne se résolvent pas plus que les pôles opposés d'une pile électrique ne se détruisent. Le problème consiste non à trouver leur fusion qui serait leur mort, mais leur équilibre, sans cesse instable, variable selon le développement de la société.» (Proudhon, *Théorie de la propriété*, Lacroix, 1866, p. 52).

³¹ Proudhon, *La guerre et la paix*, *op.cit.*, tome 2, p. 167.

absolutiste de l'État qu'à un normativisme universaliste tout aussi transcendant. «Le droit est pour chacun la faculté d'exiger des autres le respect de la dignité humaine dans sa personne; le devoir, l'obligation pour chacun de respecter cette dignité en autrui.»³² Droit et devoir s'inscrivent donc dans un rapport de nature égalitaire, motivés par une égalité dans l'échange qui est à la base de toutes relations. De ces rapports résultent, à partir du postulat de l'équivalence de la dignité humaine, l'équivalence des conditions de travail et l'équivalence d'accès au politique. Ainsi, «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, qu'un ordre dans lequel tous les rapports sont des rapports d'égalité; où il n'existe ni primauté ni obéissance, ni centre de gravité ou de direction; où la seule loi est que tout se soumette à la Justice, c'est-à-dire à l'équilibre.»³³ Ici Gurvitch développe la philosophie de Proudhon en affirmant qu'un renouvellement de la pensée juridique contemporaine suppose tout d'abord la démonstration que l'autonomie de l'idée de droit est détachée des principes individualistes qui «ne représentent qu'une déformation de l'essence du droit tout aussi inacceptable que la déformation unilatéralement universaliste»³⁴. La réciprocité et les relations entre les êtres collectifs constituent ainsi

l'épaisseur juridique à partir de laquelle il est concevable de concevoir l'ordre social: «L'interdépendance des devoirs et des prétentions réciproques forme dans son enchevêtrement l'ordre social. C'est l'enchevêtrement des réciprocités juridiques, supposant la "réalité des autres mois", en tant que centres des prétentions et des devoirs interdépendants, qui donne au droit en général le caractère d'un phénomène essentiellement lié à la vie sociale.»³⁵ Pour que cette vie sociale soit rendue possible, il faut donc admettre que tout droit est dans son essence positif, et par conséquent que la force obligatoire des droits et des devoirs reposent sur des autorités établies communes (et non sur la diversité des consciences juridiques). L'exception et l'arbitraire font ainsi place à la justice et à l'autonomie dans une perspective de rupture avec le théologico-politique. Aussi le fédéralisme, politique ou économique, est toujours plus qu'un contrat, il est une institution stable qui mène une «vie juridique propre, distincte des relations entre ses membres et réglée par son propre droit autonome, le droit social de la totalité qu'elle constitue»³⁶. Cette philosophie politique et juridique ne peut s'inscrire que dans une philosophie de l'histoire distincte de tout messianisme et de toute téléologie, de toute vision apocalyptique, révolutionnaire et contre-révolutionnaire, et dépasse la querelle des modernes et des antimodernes, car la justice reste toujours au fond de toute civilisation et de toute époque, sans cesse approfondissement d'elle-même. Aussi la révolution n'a-t-elle pas de fin, elle réalise peu à peu la justice dont l'accomplissement total est impossible, l'homme se posant toujours plus de questions qu'il ne peut en résoudre.

32 Proudhon, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église, op.cit.*, tome 1, p. 182-183.

33 Proudhon, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église, op.cit.*, tome 2, p. 392.

34 Georges Gurvitch, *L'idée du droit social*, extraits in *Qui a peur de l'autogestion?*, 10/18, 1978, p. 122.

35 *Ibid.*, p. 221.

36 *Ibid.*, p. 322.