

# La condition humaine entre diabolique et symbolique

Une lecture de Proudhon

Edouard Jourdain

C'EST PARCE QUE LES ANARCHISTES SONT PARTICULIÈREMENT sensibles à l'imperfection de l'homme (avec ses penchants à l'égoïsme, la violence,...) qu'ils entendent le prémunir contre les dangers du pouvoir autoritaire qui décuplerait inévitablement ses potentialités de domination et de destruction, même avec les meilleures intentions (On se souvient des avertissements de Proudhon affirmant que si saint Vincent de Paul était au pouvoir, il deviendrait Guizot ou Talleyrand, ou de Bakounine soutenant qu'un démocrate sur le trône se transformerait en crapule). Considérons cependant la contradiction suivante : si les anarchistes reconnaissent l'imperfection humaine, comment envisager une société autonome et égalitaire intégrant cette imperfection<sup>1</sup> ? Autrement dit, l'ambition anarchiste n'est-elle pas trop exigeante envers l'humanité ? Ne sous-entend-elle pas un saut qualitatif qui n'est envisageable que dans le ciel des idées que l'on pourrait qualifier d'utopiques ? Si l'on considère l'homme comme complètement malléable et se réduisant à un pur sujet historique, ne fait-on pas l'impasse sur ces deux difficiles questions permettant d'éviter le pire et de réaliser ce qui est souhaitable : qu'est-ce que l'homme ? Que peut-il ?

1. Voir notamment concernant cette critique David Morland, *Demanding the impossible ?* Cassell, 1997, pp. 188-189.

## 74 • LA CONDITION HUMAINE ENTRE DIABOLIQUE ET SYMBOLIQUE. UNE LECTURE DE PROUDHON

C'est en tentant de répondre à ces questions, en ouvrant des pistes par une certaine lecture de Proudhon, que nous serons amenés à envisager les problématiques liées à la nature humaine, l'auto-limitation, la tragédie ou l'histoire, et considérerons l'hypothèse de l'homme comme animal mû par la dialectique du diabolique et du symbolique, en quête perpétuelle de leur équilibre auquel il a donné le nom de justice.

## NATURE ET CONDITION HUMAINE

Nous pouvons convenir avec Hannah Arendt que la connaissance de la nature humaine est en soi chose impossible :

« Il est fort peu probable que, pouvant connaître, déterminer, définir la nature de tous les objets qui nous entourent et qui ne sont pas nous, nous soyons jamais capables d'en faire autant pour nous-mêmes : ce serait sauter par-dessus notre ombre.<sup>2</sup> »

À la question de la nature humaine qui correspond à l'interrogation augustinienne du « Qui suis-je ? », Arendt préfère substituer avec prudence la question de la condition humaine, dont les caractéristiques sont déduites de l'expérience. Il n'en reste pas moins que ces caractéristiques constituent autant d'approches visant à cerner les invariants propres à l'espèce humaine. Si certes nous pouvons nous accorder sur la difficulté voire l'impossibilité de définir une nature humaine entendue comme essence fixe (impossibilité qui par ailleurs ne présume pas de son inexistence : la définition minimale de l'homme comme être malléable et purement historique demeure tributaire d'une vision anthropologique de sa nature), il n'en reste pas moins qu'il est sans doute indispensable de se faire une idée de la condition humaine (dont la différence avec la notion bien comprise de nature humaine demeure ténue), ne serait-ce que pour savoir ce qu'est souhaitable ou non, ce qui est envisageable et ce qui ne l'est pas. L'expérience de pensée est délicate et sujette à hypothèses qui n'en sont pas moins nécessaires. Proudhon nous offre en la matière quelques pistes intéressantes à explorer. Conscient que la société n'est pas telle qu'elle devrait être, il en vient à s'interroger sur les causes de cette anomalie : « Comment l'instinct de société, si sûr chez les animaux, a-t-il failli dans l'homme ? Comment l'homme, né pour la société,

2. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, 1961, 2004, p. 45. Elle rajoute à cet égard : « La question de la nature de l'homme n'est pas moins théologique que celle de la nature de Dieu ». Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 45 (Note de bas de page). Notons qu'il ne s'agit pas tant de nier l'existence de la nature humaine, que de reconnaître l'impossibilité de sa pleine et entière connaissance.

n'est-il pas encore associé ? Tel est, sous une expression particulière, le problème fameux de l'origine du mal, que l'on a toujours regardé comme le plus profond mystère de notre humanité.<sup>3</sup> » Depuis les mythes religieux qui expliquent ce mal par le péché originel, jusqu'aux philosophes qui ont nié l'existence du mal pour mieux condamner la société<sup>4</sup>, aucune explication ne trouve grâce à ses yeux dans la mesure où elles relèvent au mieux d'aprioris théologiques, au pire de sophismes. Il s'agit davantage d'avancer une hypothèse qui relève de l'anthropologie politique :

« le mal, c'est-à-dire l'erreur et ses suites, est fils premier-né du mélange de deux facultés antagonistes, l'instinct et la réflexion ; le bien, ou la vérité, doit être en être le second et inévitable fruit. Pour continuer la figure, le mal est le produit d'un inceste entre deux puissances contraires ; le bien sera tôt ou tard l'enfant de leur sainte et mystérieuse union.<sup>5</sup> »

Nous retrouvons ainsi dans l'humanité une dialectique des contraires (où raison et instinct se mêlent et s'opposent dans un rapport complexe à la nature) qui vont l'inscrire dans des régimes d'historicité dont l'horizon normatif est constitué par leur équilibre bien compris. Afin de mieux saisir cette relation entre instinct et réflexion, Proudhon distingue trois degrés de sociabilité exprimant à la fois la différence de degré et de nature entre les bêtes et les hommes. Le premier degré de sociabilité est la socialité ou l'empathie : les membres d'une même espèce se reconnaissent les uns les autres comme leurs semblables et peuvent se prêter instinctivement mutuellement assistance. Si l'homme est un animal social, c'est aussi le cas pour les autres espèces. Le second degré de sociabilité est la justice liée à la répartition des biens mais aussi à celle des droits et des devoirs : ce degré initie une différence entre les hommes et les autres espèces. Enfin, le troisième degré désigne l'équité.

« L'équité est la sociabilité élevée par la raison et la justice jusqu'à l'idéal ; son caractère le plus ordinaire est l'*urbanité* ou la *politesse*, qui, chez certains peuples, résume à elle seule presque tous les devoirs de société. Or, ce sentiment est inconnu des bêtes, qui aiment, s'attachent et témoignent quelques préférences, mais qui ne comprennent pas l'es-time, et dans lesquelles on ne remarque ni générosité, ni admiration, ni

3. Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété ?*, LGF, 1840, 2012, p. 396. À cet égard, il est intéressant de lire la lettre de Proudhon à Bergmann du 4 juin 1847, où il constatait avec amertume qu'il faut désormais « parler de *misère* et ne pas parler de *mal*, de la valeur des produits non de la valeur des *idées*, du gouvernement de l'humanité, non du gouvernement de la Providence, etc., etc., mais tu sens toi-même quelle inconséquence il y a dans cette prétention des esprits blasés; et, à coup sûr, je n'étais pas homme à m'y soumettre. » citée par Pierre Hauptmann, *Proudhon : sa vie, sa pensée*, 1809-1849, Editions Beauchesne, 1961, pp. 139-140.

4. Proudhon pointe ainsi le paradoxe de Rousseau : « on sait par quels efforts de métaphysique J.-J. Rousseau est arrivé à cette proposition antilogique : *L'homme est né bon, mais la société le déprave* ; proposition que l'on peut rigoureusement ramener à celle-ci : *L'homme est né sociable, mais la société le désassocie*. » (Proudhon *Qu'est-ce que la propriété ? op. cit.*, p. 397).

5. Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété ?*, op. cit., p. 406.

76 • LA CONDITION HUMAINE ENTRE DIABOLIQUE ET SYMBOLIQUE. UNE LECTURE DE PROUDHON

cérémonial. Ce sentiment ne vient pas de l'intelligence, qui par elle-même calcule, suppute, balance, mais n'aime point, qui voit et ne sent pas. Comme la justice est un produit mixte de l'instinct social et de la réflexion, de même l'équité est un produit mixte de la justice et du goût, je veux dire de notre faculté d'apprécier et d'idéaliser.<sup>6</sup> »

Autrement dit, et pour résumer,

« La société, chez les animaux, est en mode *simple* ; chez l'homme elle est en mode *composé*. L'homme est associé à l'homme par le même instinct qui associe l'animal à l'animal ; mais l'homme est autrement associé que l'animal : c'est cette différence d'association qui fait toute la différence de moralité.<sup>7</sup> »

Ces considérations sur la spécificité de l'homme, quand bien même seraient-elles approximatives, ont le mérite de fournir des indications quant à ses capacités, sa psychologie et dessinent les contours d'un horizon normatif vers lequel il lui est possible de tendre. D'autre part, elles évoquent, par le biais de l'instinct et de la raison, le rapport de l'homme à la nature, à la fois comme être naturel et culturel (nature et culture ne sont pas distincts ontologiquement mais sont néanmoins en tension). La conception de ce rapport va faire l'objet d'un développement particulièrement intéressant dans la lecture que fait Proudhon de la monadologie de Leibniz. Il avance ainsi :

6. *Ibid.*, p. 387.

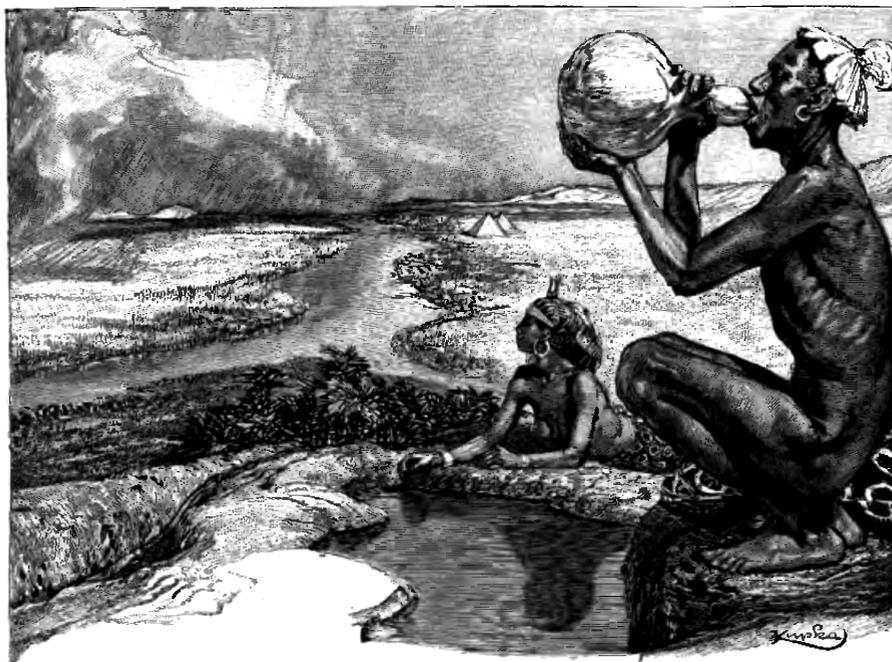
7. *Ibid.*, p. 384. C'est en substance ce que Hannah Arendt avance lorsqu'elle écrit que « Seule l'action est la prérogative de l'homme exclusivement ; ni bête ni dieu n'en est capable, elle seule dépend entièrement de la constante présence d'autrui ». (Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 60.)

a. Que la puissance existe en chaque être ; qu'elle est propre à cet être, inhérente à sa nature, qu'elle fait partie de son *substratum* ou sujet, lequel est individuel, existant par lui-même et indépendant de tout autre ;

b. Que la puissance de chaque être, qu'elle se manifeste par l'action ou par l'inertie, spontanéité pour lui-même, est, relativement aux autres êtres qui en subissent l'atteinte, nécessité ou fatalisme ; [...]

d. Qu'ainsi l'ordre dans la création dépend, non plus d'un influx divin, d'une action divine, d'une âme du monde ou vie universelle, élaborant unitairement la matière qu'elle crée, mais des qualités similaires et contraires des atomes, qui s'attirent, s'assemblent, se repoussent, se balancent, s'ordonnent et se subordonnent en raison de leurs qualités ; [...]

f. Que la spontanéité, au plus bas degré dans les êtres inorganisés,



plus élevée dans les plantes et les animaux, atteint, sous le nom de LIBERTÉ, sa plénitude chez l'homme, qui tend à s'affranchir de tout fatalisme, tant objectif que subjectif, et qui s'en affranchit en effet ; [...]

h. Qu'au total on peut dire que l'univers est établi sur le chaos, et la société sur l'antagonisme ;

i. Qu'en conséquence l'état du premier, en perpétuelle transition, ne peut être considéré ni comme meilleur, ni comme pire ;

j. Mais que si, dans cet univers, toute action finit par rencontrer une réaction égale, et si les forces se balancent, il n'en est pas de même entre lui et l'humanité, qui triomphe sans cesse de la fatalité des choses et de la fatalité de son organisme, et seule se constitue souveraine ;

k. Que cette liberté franche, dégagée de toute conditionnalité, est attestée par l'histoire et par la Justice, que l'on peut définir, la première l'évolution de la liberté, la seconde le pacte que la liberté fait avec elle-même pour la conquête du monde et la subordination de la nature.<sup>8</sup> »

Nous remarquerons tout d'abord que Proudhon se montre très critique envers les systèmes dits « optimistes » qui considèrent l'existence d'un état social harmonieux, soit qu'il soit donné à

8. Proudhon, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, tome 3, Éditions Lacroix, 1858, 1868, pp. 209-211.

l'origine, par exemple dans la version biblique de la Genèse où le péché va venir introduire la discorde dans l'état édenique, soit qu'il soit donné de tout temps dans la mesure où les rapports entre les hommes se réduisent à la concorde de leurs intérêts. Contre la vision harmonieuse du monde, Proudhon soutient que le chaos a toujours prévalu. C'est précisément à partir de ce chaos (anarchie négative) qu'il devient possible de concevoir une anarchie positive (qui n'élimine jamais entièrement la dimension chaotique, source à la fois de la création et du mouvement), autrement dit, c'est à partir de la contradiction des forces qu'il devient possible d'organiser leur équilibre (Cette conception de l'anarchie va ainsi à l'encontre du présumé selon lequel la société anarchiste serait harmonieuse et supposerait des êtres débarrassés de contradictions). La liberté chez Proudhon consiste à la fois à s'affranchir de tout fatalisme et à reconnaître qu'elle est dépendante de ses origines. Autrement dit, c'est paradoxalement mais logiquement en reconnaissant les lois de notre nature (comme être composé) que nous pouvons nous émanciper de la nature, ce pour mieux composer avec elle. Il ne s'agit pas de trouver ou retrouver une harmonie naturelle supposée (qui se réduit chez les animaux à une machinerie sociale huilée par leur instinct qui leur empêche de remettre en question son fonctionnement) mais de concevoir un équilibre des forces au sein du champ de bataille qu'est la nature (Proudhon n'a jamais conçu la nature comme un opéra).

« Rien ne subsiste disaient les anciens sages, tout se tient et s'enchaîne, par conséquent encore, tout est opposition, balancement, équilibre dans l'univers. Il n'y a rien ni en dehors ni en dedans de cette danse éternelle.<sup>9</sup> »

L'histoire, produit du pacte que la liberté fait avec elle-même au sein d'un univers constitué d'éléments contradictoires, n'est pas l'œuvre de créations qui inaugurerait de nouvelles ères à partir d'une origine fondatrice. Elle a davantage liée à un procès sur le mode de la physique de Lavoisier selon qui « rien ne se perd, rien ne se crée, tout se transforme ». La création s'entend ainsi alors à partir d'une composition avec les éléments donnés s'inscrivant dans la danse universelle des antagonismes (naturels et sociaux) : « ce qui rend la création possible est à mes yeux la même chose que ce qui rend la liberté possible, l'opposition des puissances.<sup>10</sup> »

9. Proudhon, *Philosophie du progrès*, Marcel Rivière, 1853, 1946, p. 42.

10. Proudhon, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, op. cit., p. 212.

Contrairement aux animaux dont le mode de société est réglé par leurs instincts, une fois pour toutes (sans remise en cause de leur organisation et donc sans condition historique), l'homme a le pouvoir de réagir contre sa spontanéité, pour le meilleur et pour le pire. En ce sens c'est un être à la fois capable de démesure et de se poser à lui-même ses propres limites, se donner à lui-même ses propres lois.

« L'homme a le privilège, entre toutes les créatures dont il résume les attributs divers, non seulement de réagir ou de ne plus réagir, à son choix, contre le dehors, mais de résister à sa propre spontanéité, sous quelque forme qu'elle le sollicite, organique, intellectuelle, morale, sociale : d'user et d'abuser de cette spontanéité, de la détruire, en un mot de nier en soi et hors de soi tout fatalisme, en se posant lui-même, et de plus en plus, comme expression renversée de l'Absolu.<sup>11</sup>»

L'homme, en tant qu'être posant des limites à l'illimité et comme être pluriel à la fois sur le mode de l'intime et du social, se distingue de l'Absolu à qui il a pu donner comme nom Dieu. Non seulement il s'en distingue mais il s'y oppose pour rendre effective sa liberté. En cela la liberté est diabolique dans la mesure où elle rend compte de la division et de l'opposition :

« La liberté, symbolisée dans l'histoire de la tentation, est votre anti-christ ; la liberté, pour vous, c'est le diable. Viens, Satan, viens, le calomnié des prêtres et des rois, que je t'embrasse, que je te serre sur ma poitrine !<sup>12</sup>»

Cette liberté ne se réduit cependant pas à une dimension diabolique : dans son exercice même, elle induit déjà une part de symbolique en raison de l'organisation commune des puissances nécessitée par l'opposition. D'autre part, cette liberté ne saurait perdurer sans sa régulation par le principe qui la transcende : la Justice, expression au sein de l'unité humaine de l'équilibre entre le diabolique et le symbolique.

#### L'HOMME, ANIMAL SYMBOLIQUE ET DIABOLIQUE

Partir de l'articulation du diabolique et du symbolique, extension de la dialectique du religieux et du conflit, permet de dessiner les

11. *Ibid.*, p. 214.

12. *Ibid.*, p. 240.

contours d'une anthropologie politique permettant de saisir deux problématiques liées à la question de la nature humaine, à savoir celle des limites et de l'équilibre des forces, et celle du processus de transformation de la société par l'homme. C'est dans cette perspective que l'intuition de Proudhon nous paraît féconde lorsqu'il affirme qu'il « est une idée qui comprend tout, qui gouverne tout : DIEU, la FORCE, la GUERRE.<sup>13</sup> » C'est précisément en appréhendant conjointement Dieu et la guerre comme « manifestation d'un acte de notre vie interne<sup>14</sup> » qu'il devient possible de saisir le propre de l'homme :

« La vie de l'homme est un combat, dit Job. *Militia est vita hominis super terram*. Pourquoi ce combat ? C'est là encore une fois qu'est le mystère, *le fait divin*. Tout ce que les traditions, la symbolique des peuples, la spéculation des métaphysiciens et les fables épiques des poètes nous ont appris sur ce terrible sujet, c'est que l'humanité est divisée d'avec elle-même, qu'en elle et dans la nature, le Bien et le Mal, comme deux puissances ennemies, sont en lutte ; c'est en un mot, que, jusqu'à la consommation finale, la guerre est la condition de toute créature. De là, la religion ; de là, la théologie.<sup>15</sup> »

La dimension diabolique, associée à la division, renvoie généralement à une vision pessimiste de la nature humaine. Cette vision, outre qu'elle fut développée dans les théologies monothéistes, se retrouve dans une certaine mesure dans l'anthropologie politique du contrat social moderne conçu par Hobbes. Pour ce dernier, lorsque l'homme est à l'état de nature, les individus se font la guerre entre eux car ils sont égoïstes, d'où la formule bien connue « l'homme est un loup pour l'homme ». Toutefois, en se battant, ils risquent de perdre la vie et leurs biens. Par souci de conservation ils passent donc entre eux un contrat qui fonde le pacte social, consistant à abandonner leur souveraineté au Léviathan, à l'État, qui leur assure la sécurité, la paix. Mais pour Proudhon, qui convient que l'argumentation de Hobbes est une des plus logique et des plus puissante, cette théorie absolutiste ne tient pas sur plusieurs points. Tout d'abord, l'homme ne forme pas société uniquement par égoïsme :

13. Proudhon, *La guerre et la paix*, tome 1, 1861, Tops/Trinquier, 1998, p. 50.

14. *Ibid.*, p. 37.

15. *Ibid.*, p. 44.

« le motif d'intérêt eut été impuissant par lui-même à maintenir l'état social. Chacun voulant bien de la paix tant qu'elle lui est utile, mais la

repoussant et déchirant le pacte dès qu'il la juge défavorable à son égoïsme, la multitude humaine aurait vécu dans un état de dissolution perpétuelle. À la guerre se serait jointe la trahison.<sup>16</sup> »

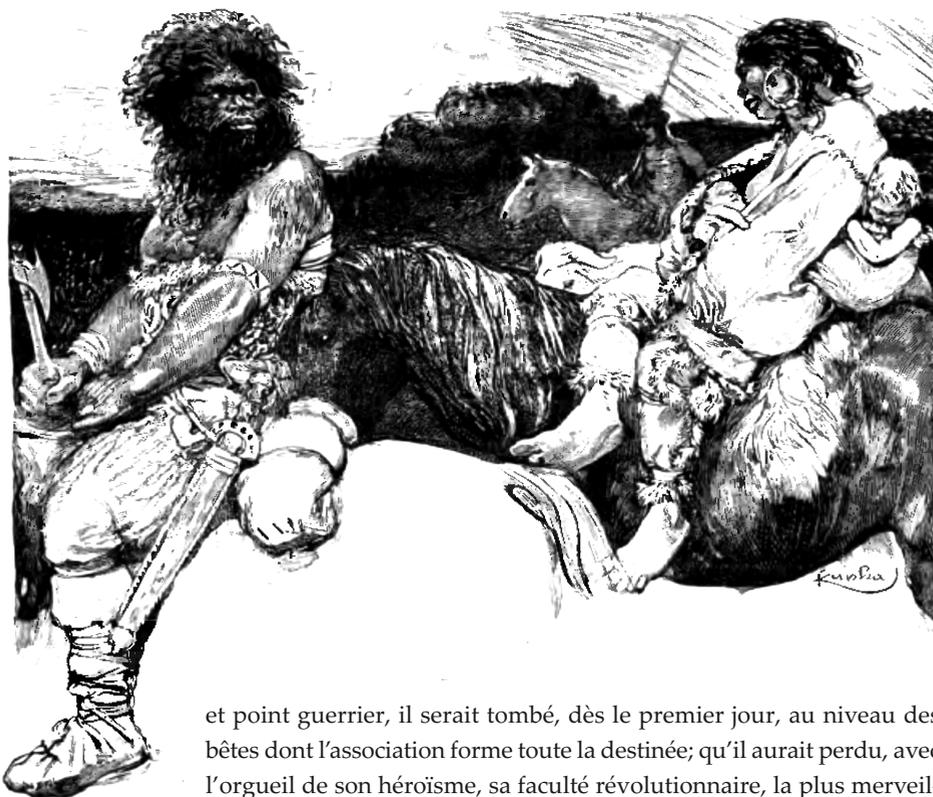
Ce qui rend la société possible, bien plus que les intérêts égoïstes, c'est une « force de cohésion » immanente à l'homme: la Justice. Mais ce que Proudhon reproche le plus à Hobbes, finalement, c'est d'être un philosophe de la paix car contre les apparences, loin d'être un partisan de la force il s'y oppose résolument, voyant dans la guerre un mal qu'il faut conjurer. Le Léviathan doit en effet faire taire toute revendication du droit de la force pour imposer la paix. Autrement dit, il ne reconnaît pas aux êtres leur autonomie (ce qui demande à la force d'être autonome) et leur capacité normative (l'ensemble des droits découlant du droit de la force pour les soutenir). Ainsi la force et le conflit (dimension diabolique) vont de pair avec le droit (dimension symbolique). 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.<sup>17</sup> » De là découle tout une gamme juridique : Droit de la guerre et de la paix (réglementation des combats et résolution du conflit), Droit des gens (évaluation des forces afin de prévenir, par une transaction à l'amiable, une déclaration de guerre; le cas échéant règlement du litige par les armes); Droit public (qui consiste à prévenir toute agression des individus contre la communauté et les individus en organisant les droits et les devoirs de chacun) ; Droit civil (qui se compose de l'ensemble des droits de l'homme et du citoyen comme le droit de travail, d'échange, d'habitation); et Droit économique (qui englobe le travail et l'échange, régulés par le droit de concurrence). La généalogie du droit et de la justice vont ainsi amener Proudhon à considérer l'homme comme un être fait pour la guerre : « L'homme est avant tout un animal guerrier. C'est par la guerre qu'il se manifeste dans la *sublimité de sa nature* ; c'est la guerre seule qui fait les héros et les demi-dieux.<sup>18</sup> » Et de développer :

« Les loups, les lions, pas plus que les moutons et les castors, ne se font entre eux la guerre : il y a longtemps qu'on a fait de cette remarque une satire contre notre espèce. Comment ne voit-on pas, au contraire, que là est le signe de notre grandeur ; que si, par impossible, la nature avait fait de l'homme un animal exclusivement industriel et sociable,

16. *Ibid.*, p. 130.

17. *Ibid.*, p. 67.

18. *Journal La voix du peuple* du 8 Janvier 1850, cité par Pierre Hauptmann, *Proudhon 1855-1865*, tome 2, Desclée de Brouwer, 1988, p. 219. Nous soulignons.



et point guerrier, il serait tombé, dès le premier jour, au niveau des bêtes dont l'association forme toute la destinée; qu'il aurait perdu, avec l'orgueil de son héroïsme, sa faculté révolutionnaire, la plus merveilleuse de toutes et la plus féconde ? Vivant en communauté pure, notre civilisation serait une étable.<sup>19</sup> »

19. Proudhon, *La guerre et la paix*, op. cit., p. 41.

20. Le conflit humain chez Proudhon ne se réduit cependant pas à la pulsion de mort. Sur la critique de la notion de pulsion de mort chez Freud notamment comme variable explicative de la guerre, on lira avec intérêt le texte de Castoriadis : « Des guerres en Europe » in *Une société à la dérive*, Seuil, 2005, pp. 109-128.

De tels propos provoquèrent un certain tollé à son époque. Et pourtant, bien compris ils constituent l'une des réflexions les plus originales et les plus profondes de Proudhon concernant la condition humaine. Prenant acte d'un ressort que l'homme ne saurait éliminer, il envisage la possibilité de sa *transformation* (d'une certaine manière, nous pouvons rapprocher cette opération de la sublimation de la pulsion de mort chez Freud, sur le plan économique et politique<sup>20</sup>). La grande leçon de Proudhon est qu'il n'existe jamais de véritable distinction entre la guerre et la paix mais une modulation plus ou moins juste en raison de la variation de l'équilibre des forces : « La guerre et la paix sont deux formes différentes d'un seul et même mouvement, d'une seule et même loi : l'antagonisme.<sup>21</sup> » Comme une société entièrement « pacifiée » par une dictature fait *en fait* l'objet d'une guerre menée par son

propre gouvernement, il est possible d'envisager une paix positive où les conflits ne donnent pas lieu à la destruction des forces mais bien au développement de leur puissance grâce à leur équilibre et leur autonomie.

Si l'homme est un être pour le conflit, qui a tout autant la capacité de transformer cette faculté en guerre totale (qui tend à la destruction absolue) qu'en production de droits (qui tendent à la justice), c'est aussi un être religieux, avec la même ambiguïté sous-jacente quant à la dialectique du diabolique et du symbolique. Il est intéressant de noter par ailleurs que parmi les différentes étymologies que l'on prête au mot « religion », nous trouvons « re-ligere » (« relier », ce qui est en somme l'étymologie la plus classique) mais aussi *relegere* qui exprime une séparation et une déliaison :

« Le terme de religion ne dérive pas, selon une étymologie aussi fade qu'inexacte de *religare* (ce qui lie l'humaine et le divin), mais de *relegere*, qui indique l'attitude de scrupule et d'attention qui doit présider à nos rapports avec les dieux. (...) *Religio* n'est pas ce qui unit les hommes et les dieux, mais ce qui veille à les maintenir séparés.<sup>22</sup> »

Ainsi la religion à la fois divise (que l'on songe à la séparation entre l'immanence et la transcendance, ou tout simplement aux guerres de religion) et rassemble (au sein d'une Église, d'une communauté de croyants). Là encore, ce à quoi nous convie Proudhon est de penser la permanence du religieux et sa possible transformation en vertu du principe de justice. La pure et simple négation du phénomène ne peut avoir paradoxalement pour effet que de le renforcer, sous une forme ou sous une autre (que l'on pense par exemple aux multitudes de religions séculières qui ont émergé au XX<sup>e</sup> siècle) :

« Aux théologiens ou théodiciens il faut joindre la multitude des réformateurs qui, tout en se séparant de l'Église et du théisme même, restent fidèles au principe de subordination externe, mettant à la place de Dieu la Société, l'Humanité, ou toute autre Souveraineté, plus ou moins visible et respectable.<sup>23</sup> »

De même qu'elle est en chaque peuple, la faculté religieuse est en chaque individu, elle peut être aussi variée que l'on peut aimer différemment, travailler différemment, selon des cultures,

21. Proudhon, *La guerre et la paix*, op. cit., p. 166.

22. Agamben, *Profanations*, Rivages, 2006, p. 97.

23. Proudhon, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, tome 1, op. cit., p. 76.

des tempéraments, des moments donnés, mais elle relève toujours de la perception inintelligible et donc innommable de l'absolu<sup>24</sup> : « De même que tout homme venant au monde, antérieurement à toute communication avec ses semblables, porte en son entendement, par la conception de l'absolu, les principes de la logique, de la grammaire et des sciences ; de même, par l'idolâtrie de ce même absolu, il porte en son cœur le principe, l'objet et tout l'appareil de la religion. Les cultes peuvent varier, comme les langues, les fables, les gouvernements; la religion, toute fantastique qu'elle soit, est une, comme la grammaire, la logique, l'économie; et elle est une parce qu'elle est donnée dans l'absolu.<sup>25</sup> » Ce que la Révolution, la Justice ou la Guerre prétendent résoudre, c'est cette dichotomie, cette tension dans l'être humain, entre l'absolu, unité subjective, qu'il ne nous est pas donné de connaître mais que notre âme affirme, et la multiplicité objective qu'il nous est possible d'atteindre en ce sens qu'elle est un composé de phénomènes dont la raison peut se saisir. Or pour dépasser cette dichotomie tout en conservant l'antagonisme, il faut admettre l'immutabilité de la religion et son caractère irréformable dans son essence et transformer les rapports de composition avec l'absolu de sorte que l'Un ne soit plus une puissance d'absorption et de destruction.

En vertu du religieux et de la guerre, l'homme est un être de démesure. Mais pour les mêmes raisons, c'est aussi un être capable de se donner à lui-même ses propres limites en vertu du sentiment de justice qui travaille depuis sa naissance la religion et la guerre. C'est à partir de cette ambivalence qu'il devient possible de penser la dimension tragique de la condition humaine pour mieux envisager la possibilité et la nécessité de l'anarchie.

#### TRAGÉDIE ET ANARCHIE

24. C'est pourquoi le nom de Dieu ne peut se prononcer, c'est YHVH. Il n'est pas d'autre nom de Dieu que celui qu'il se donna lui-même : « Je suis celui qui est. » (Exode, 3, 14).

25. Proudhon, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, tome 2, *op. cit.*, pp. 300-301.

L'avènement des sociétés dites « séculières » a impliqué avec la présumée mort de Dieu la dissolution des repères de la certitude. L'ouverture des possibles et des remises en question radicales induisait alors une angoisse non moins radicale (c'est pourquoi progressisme et catastrophisme sont toutes deux filles de la modernité). L'actuelle question du rapport à la nature s'inscrit dans cette indétermination profonde qui appelle précisément certaines déterminations politiques. Prenant conscience qu'il est la seule espèce à pouvoir détruire l'environnement auquel il appartient,

L'homme recherche des limites à sa toute puissance (reste à savoir selon quelles modalités : retour au sacré, procédure démocratique, gouvernance économique, etc.). Dieu est mort et l'homme est nu : la dissolution des repères de la certitude s'est accompagnée d'une réflexivité relative à l'infini des possibles et la conjuration des dangers dont ces possibles sont porteurs. Problématique déjà posée en profondeur à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle par Dostoïevski et Nietzsche qui ont vu dans l'avènement de la société séculière la mise à nu de la fragile condition humaine.

Chez ces deux auteurs, nous retrouvons la même obsédante question : « Que peut l'homme ? » Tandis que Nietzsche verra dans la mort de Dieu la possibilité et la nécessité du « surhomme », autrement dit de l'homme Dieu, Dostoïevski trouvera dans la réponse à cette question le Dieu fait homme, autrement dit le Christ. On connaît la célèbre affirmation de Dostoïevski : « Si Dieu n'existe pas, tout est permis. » Autrement dit, l'homme livré à lui-même est incapable de se fixer des règles régulant ses actions. Lacan va prendre le contrepied de cette affirmation :

« Si Dieu n'existe pas, dit le père, alors tout est permis. Notion évidemment naïve, car nous savons bien, nous analystes, que si Dieu n'existe pas, alors rien n'est plus permis du tout. Les névrosés nous le démontrent tous les jours.<sup>26</sup> »

Sans repère, sans foi, sans ouverture vers la transcendance, sans espérance, l'individu hérisse autour de lui des palissades de normes comme pour mieux se protéger de la pénombre dans laquelle il est désormais plongé. Au contraire, avec Dieu tout est permis dans la mesure où il légitime les actions de celui qui s'en réclame : le « Dieu avec nous » ouvre la voie à tous les possibles. D'où l'intérêt pas exemple pour un Žizek de concevoir une théologie politique laïcisée qui se voudrait révolutionnaire. Là encore, le mérite de Proudhon est de proposer une alternative au choix entre Dieu et l'homme-Dieu en concevant un rapport antagonique et équilibré avec l'Absolu, permettant d'introduire une mesure entre ce qui est permis et ce qui ne l'est pas, conjurant à la fois le nihilisme et le fanatisme. L'homme doit assumer les questions « Dieu existe-t-il ? » ou « Dieu est-il mort ? » en leur opposant une affirmation de son autonomie par une lutte perpétuelle contre Dieu, le Néant et ce qui les représente. C'est une affirmation contre des

26. Jacques Lacan, *Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse, Le séminaire, Livre II*, Paris, Le Seuil, 1978, 2005, p. 179.



hypothèses qui, conjointement, forment un ensemble qui est pour lui une certitude: l'Absolu existe, et l'homme doit pour affirmer son humanité le tenir à distance.

« Seule, la Révolution a osé regarder en face l'Absolu ; elle s'est dit : Je le dompterai, *Persequar et comprehendam*. Combien plus puissante, plus humaine, plus radicale, surtout plus nette, est cette philosophie !<sup>27</sup> »

C'est dans cette perspective qu'il faut entendre l'invitation de Camus : « la seule règle qui soit originale aujourd'hui : apprendre à vivre et à mourir, et, pour être homme, refuser d'être Dieu.<sup>28</sup> »

La soif de pouvoir qui tend vers l'absolu, et que les anarchistes ont perçu avec tant d'acuité, va de pair avec la servitude volontaire et la résignation qui sont autant de maux inhérents à notre condition. C'est avant tout en admettant et en tentant de comprendre ces inclinaisons mortifères que leur limitation devient réaliste. Des tragédies que l'on retrouve dans les faits divers à celles dont

27. Proudhon, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, tome 2, p. 302.

28. Albert Camus, *L'homme révolté*, Gallimard, 1951, 2008, p. 381.

témoignent les expériences totalitaires, il existe des continuums qui relèvent de processus psychologiques bien humains dont personne n'est immunisé a priori (que l'on songe aux multiples expériences de psychologie sociale, comme celle de Stanley Milgram sur la soumission à l'autorité, qui montre que les individus d'une société démocratique sont susceptibles de commettre les mêmes atrocités que ceux d'une société totalitaire). Comme l'écrivait Chestov :

« Nulle transformation ne pourra transformer la tragédie de la vie et il semble que le moment soit venu de ne plus nier la souffrance comme une réalité fictive dont on peut se débarrasser [...] mais de l'accepter, de l'admettre, et peut-être enfin de la comprendre.<sup>29</sup> »

Une société, même anarchiste, ne sera jamais complètement immunisée contre la tragédie. Mais précisément parce qu'elle aura pris en compte la dimension tragique de la condition humaine, il est raisonnable d'espérer qu'elle en atténuera les causes et les effets. C'est en reconnaissant la part d'ombre qui traverse les êtres qu'il devient possible de composer avec la lumière qui dès lors n'est plus synonyme de souverain Bien. Non seulement le Bien imposé devient le Mal, comme pouvait l'affirmer Bakounine, mais la notion de Bien, si tant est qu'on puisse la définir, coexiste avec le Mal dans un équilibre précaire. D'une certaine manière, nous retrouvons cette même problématique en ce qui concerne la dialectique de l'ordre et du chaos. La justice constitue la symbolique et le moteur de cette dialectique des antinomies et peut être rapprochée de ces propos de C. G. Jung :

« La nature est équivoque et l'on ne peut donner tort ni à Paracelse, ni aux alchimistes de s'exprimer "*parabolice*" (par des paraboles) dans leur prudence et leur responsabilité angoissées. Ce procédé est en effet adapté à l'objet. Ce qui se produit entre la lumière et l'obscurité, ce qui unit les contraires, participe des deux côtés et peut être jugé aussi bien de gauche que de droite sans qu'on en devienne pour cela plus éclairé. On ne peut de la sorte que susciter à nouveau la déchirure des opposés. Ici est seul utile le symbole qui, conformément à sa nature paradoxale, représente le tiers, inexistant – selon les normes de la logique – mais qui, selon la réalité, est la vérité vivante. Le symbole est la voie moyenne où s'unissent les opposés en vue d'un mouvement nouveau, ruisseau, qui, après une longue sécheresse, répand la fécondité.<sup>30</sup> »

29. Léon Chestov, *La philosophie de la tragédie chez Dostoïevski et Nietzsche*, Le bruit du temps, 1903, 2012.

30. C. G. Jung, *L'Âme et la Vie*, Le Livre de Poche, 1995, p. 270.



Dossier

Ici se pose tout le problème de la condition humaine dans sa dimension historique. En évitant le pessimisme anthropologique des origines lié au mythe du péché originel, ainsi que l'optimisme progressiste qui constitue sa face moderne (il est question dans les deux cas d'un cheminement vers le salut), il convient au contraire de faire montre d'une certaine prudence et d'une certaine humilité y compris et surtout afin d'envisager un monde meilleur aux antipodes du « meilleur des mondes » de Huxley. C'est en filigrane ce que soutient Camus lorsqu'il écrit que

« L'homme [...] n'est pas entièrement coupable, il n'a pas commencé l'histoire ; ni tout à fait innocent puisqu'il la continue. Ceux qui passent cette limite et affirment son innocence totale finissent dans la rage de la culpabilité définitive.<sup>31</sup> »

Cette ambivalence de la condition historique constitue un invariant qu'il appartient à l'homme de reconnaître : il n'est jamais tout à fait coupable dans la mesure où il ne crée rien à partir de rien. Il n'a d'autres choix que de composer avec ce qui lui est donné : donné sans origine et en perpétuelle transformation qui ne peut jamais disparaître définitivement. D'autre part, il n'est jamais tout à fait innocent car les choix qu'il fera pour transformer ce donné contiendront toujours une part de tragique<sup>32</sup>. Ainsi pour Proudhon,

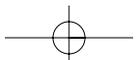
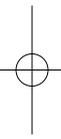
« l'humanité, dans sa marche oscillatoire, tourne incessamment sur elle-même : ses progrès ne sont que le rajeunissement de ses traditions; ses systèmes, si opposés en apparence, présentent *toujours le même fond*, vu de côtés différents. La vérité, dans le mouvement de la civilisation, reste toujours identique, toujours ancienne et toujours nouvelle : la religion, la philosophie, la science, ne font que se traduire.<sup>33</sup> »

La condition historique a donc changé la perspective de l'homme sur lui-même, mais les solutions qu'il trouve ne font souvent que transférer sous une autre forme les problèmes qu'elles étaient censées résoudre. Nous touchons ici à la problématique historique de la transformation, que l'on retrouve notamment dans le débat concernant la sécularisation-transfert et la sécularisation-liquidation : la modernité constitue-t-elle une rupture épistémologique ? Anthropologique ? Politique ? N'opère-t-elle pas des

31. Albert Camus, *L'homme révolté*, Gallimard, 1951, 2008, p. 370.

32. C'est ce dont rend compte Derrida lorsqu'il écrit que l'indécidable reste pris dans toute décision, déconstruisant « de l'intérieur toute assurance de présence, toute certitude ou toute prétendue critique nous assurant de la justice d'une décision, en vérité de l'évènement même d'une décision. » Derrida, *Force de loi*, Galilée, 2005, p. 54.

33. Proudhon, *Philosophie de la misère*, tome 3, Editions Fresnes Antony, 1846, 1983, p.163. Nous soulignons.



transferts (par exemple du Dieu souverain à l'État souverain) ? Nous n'approfondirons pas ici la dialectique complexe entre forme et substance qui demanderait d'amples développements. Mesurer le kaléidoscope de ce qui perdure pour envisager ce qui est possible et souhaitable. Ce qui importe désormais est de se confronter au constat désabusé diagnostiqué par Camus : « Lucifer aussi est mort avec Dieu et, de ses cendres, a surgi un démon mesquin qui ne voit même plus où il s'aventure.<sup>34</sup> » L'anarchie, comme autant de multitudes de brèches dans le temps, permet précisément de sublimer les présupposées morts de Dieu, de Lucifer et de l'Homme. C'est paradoxalement mais logiquement qu'une société anarchiste, car elle a le mieux saisi la dimension tragique de la vie humaine et donc la nécessité de limiter les propensions à l'absolu et à la démesure qui traversent les êtres et la société, laisse entrevoir la possibilité d'un développement infini des forces en équilibre, si tant est qu'elles demeurent vigilantes et actives, le regard rivé vers l'horizon de la justice.

34. Albert Camus, *L'homme révolté*, op. cit., p. 375.

**Edouard Jourdain**

