



**HAL**  
open science

# D'une phénoménologie inédite de la guerre à une nouvelle éthique du regard

Alain Panero

► **To cite this version:**

Alain Panero. D'une phénoménologie inédite de la guerre à une nouvelle éthique du regard. P.-J. Proudhon. La guerre et la paix, introduction et édition par Alain Panero, Nuvis, Paris, 2012., pp. 5-74, 2012. hal-03157266

**HAL Id: hal-03157266**

**<https://hal.science/hal-03157266>**

Submitted on 3 Mar 2021

**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.

*D'une phénoménologie inédite de la guerre  
à une nouvelle éthique du regard*

par Alain Panero

*Forme et fond : un ouvrage mal compris*

L'engagement politique de Proudhon, sa vie pour le moins tumultueuse<sup>1</sup>, ses prises de positions à la fois anticapitalistes et antimarxistes, et souvent jugées, pour cette raison même, intempestives, tout cela, disons-le d'emblée, risque de faire écran à la lecture de *La guerre et la paix*. À quelle nouvelle provocation de l'auteur de *Qu'est-ce que la propriété ?* (1840) avons-nous affaire ici ? Telle est la question suspicieuse à laquelle devait déjà s'attendre l'anarchiste et athée Proudhon, telle est encore notre question au moment d'ouvrir ce livre de 1861.

Reconnaissons pourtant que le titre, le sous-titre<sup>2</sup> et le sujet de ce volume monumental, publié en deux tomes, est assez banal. Titre et sous-titre presque convenus, sans paradoxe tacite, sans allusion malveillante. Titre et sous-titre on ne peut plus clair si l'on songe qu'aux yeux des contemporains, il renvoyait sans surprise aux grands événements du temps, en l'occurrence aux guerres de Crimée (1853-1856) et d'Italie (1860).

En outre, les titres mêmes des cinq livres qui constituent l'ouvrage sont limpides :

- Livre premier : Phénoménologie de la guerre
- Livre deuxième : Droit de la guerre
- Livre troisième : La guerre dans les formes
- Livre quatrième : De la cause première de la guerre
- Livre cinquième : Transformation de la guerre

Sauf artifice ou illusion d'optique, nous serions en présence d'une sorte de phénoménologie d'inspiration hégélienne<sup>3</sup>, retraçant, sinon l'apparition de l'Esprit dans l'Histoire, du moins l'apparition de

---

<sup>1</sup> Voir, par exemple, Arthur Desjardins, *P.-J. Proudhon, sa vie, ses œuvres, sa doctrine*, Paris, Perrin et C<sup>ie</sup>, Libraires-Éditeurs, Tomes I et II, 1896.

<sup>2</sup> « Sur le principe et la constitution du droit des gens ».

<sup>3</sup> La *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel est parue en 1807.

la Paix. Le but de l'argumentation serait d'emblée visible : montrer, au moyen d'une sorte d'analyse historique, que si les guerres ont pu, jusqu'à récemment, participer, dans le sens de l'Histoire, à la naissance puis à la défense de la Révolution, ce temps est révolu. Toute guerre étant désormais obsolète, la paix s'imposerait d'elle-même.

Quant aux chapitres traitant des question de droit, ils rappelleraient les anciennes règles ou conventions du droit international avant d'en proposer une refonte nécessaire : la fin des guerres inaugurant, sur la scène internationale, une ère nouvelle, celle des échanges mais aussi des conflits économiques, les relations entre les États seraient à réexaminer.

Malheureusement, ou plutôt heureusement, Proudhon, préférant les chemins de traverse aux voies royales de son plan d'ensemble, nous entraîne vite, comme chacun s'en apercevra par lui-même, dans des développements compliqués sur la question des rapports du droit et de la force qui, sans trahir absolument l'intention que le plan laissait deviner, finissent par dérouter les lecteurs les plus attentifs. Tout se passe comme si Proudhon - fidèle en cela à lui-même, diront ses détracteurs - n'avait pu se retenir de glisser dans son texte, quelque sophisme ou thèse insoutenable contredisant, de l'intérieur, toute perspective d'une cohérence globale. Quel sophisme ? Quelle thèse intempestive ? Sur ce point, les amis et les ennemis de Proudhon, tombèrent, en 1861, tous d'accord : ils furent vivement frappés par une argumentation qui, à leurs yeux, équivalait à une pure et simple apologie de la guerre et de la force. L'incroyable thèse d'une légitimité du droit du plus fort occupant, en outre, les quatre cinquièmes de l'ouvrage pour ne pas dire l'ouvrage entier, ils comprenaient d'autant moins la proposition finale d'une sorte de paix perpétuelle. Comme le rappelle Édouard Dolléans dans sa biographie de Proudhon :

« Le livre vient à peine de paraître en mai 1861, que se manifestent les réactions de ses amis qui, selon leur nature, s'expriment sous une forme plus ou moins violente (...) Parmi les amis de Proudhon, il y eut ceux qui se fâchèrent sans retour et ne comprirent pas. Il y eut ceux qui s'étonnèrent et se scandalisèrent, tout d'abord, puis revinrent sur leur premier jugement, par exemple, cet ami de Boulogne-sur-Mer dont Proudhon parle à Rolland, le 27 mai 1861. Cet ami avait écrit à Proudhon qu'il avait tremblé à la lecture des deux premiers livres dans lesquels il a cru voir une justification du Césarisme ; puis, comme il s'était résigné à poursuivre, il avait commencé à

" respirer un peu au livre III ". Charles Beslay avait d'abord dit à Proudhon : "*Je vous lis, mais je ne vous comprends pas. Moi, je n'aime pas le militarisme, je ne veux pas de guerriers, etc.. Cependant, j'ai foi en vous*". Le 17 juin, Proudhon lui répondait : *Reçu vos deux dernières : l'une qui m'annonçait, à propos de mon livre, la consternation de mes amis ; l'autre qui me fait voir qu'enfin vous commencez à comprendre et que vous me rendez plus de justice. Comment avez-vous pu supposer que je voulusse, par une espèce de panégyrique ou d'apothéose de la guerre, éterniser le régime militaire... Pour moi, je vous ai mieux traité, quand j'ai vu votre désolation si mal fondée, je me suis dit : " Bon, l'ami Beslay n'est pas aussi chauvin que je le croyais ; le voilà qui s'insurge contre la guerre. Je rétracte donc tout ce que j'ai dit de votre bonapartisme, vous êtes vous-même un argument de plus en faveur de ma thèse : c'est fini de la guerre, la société n'en veut plus "*. Et Proudhon cherche à expliquer à Charles Beslay la méthode qu'il a employée pour arriver à la démonstration qu'il avait eu pour intention d'établir (...) Proudhon entend que sa pensée apparaisse en pleine clarté, à un ami qu'il aime d'une amitié si profonde qu'il ne veut pas voir s'y glisser le moindre malentendu, que sur elle pèse l'ombre la plus légère ; il résume à Rolland la signification de son livre en le réduisant aux sept propositions suivantes :

- 1° La guerre est un fait beaucoup plus psychologique que politique et matériel ; c'est dans la conscience qu'il faut l'étudier si l'on veut y comprendre quelque chose ;
- 2° Ce fait de l'âme humaine est resté mystérieux, à cause de l'élément moral qu'il renferme et qui semble en contradiction avec l'effusion du sang qui est la forme extérieure de la guerre ;
- 3° Cet élément moral oublié, méconnu, nié, malgré son évidence, est le droit de la force ;
- 4° De l'intelligence, de la compétence de ce droit de la force se déduisent les lois de la guerre qui font de la guerre une véritable institution judiciaire, sur laquelle repose à son tour le droit des gens ;
- 5° Malheureusement ces lois, dans la pratique, sont constamment violées, par suite de l'ignorance du légiste, de la passion du guerrier et de l'influence de la cause première de la guerre, qui n'est autre que le paupérisme et la cupidité ;
- 6° Cette violation des lois de la guerre peut-elle être empêchée ? Non, la guerre est irréformable ;
- 7° Donc, il faut que la guerre ait une fin, puisqu'elle n'est pas susceptible de réforme ; et cette fin, nous y touchons aujourd'hui. La fin du militarisme *est la mission du XIX<sup>e</sup> siècle, à peine de décadence indéfinie* »<sup>1</sup>.

Sauf à accuser *a priori* Proudhon d'incohérence ou d'hypocrisie, la toute première question qui se pose aujourd'hui aux lecteurs ou aux commentateurs que nous sommes est donc la suivante : quel est le

<sup>1</sup> Édouard Dolléans, *Proudhon*, Paris, nrf Gallimard, 1948, p. 382-384.

plan réel, et non le plan espéré ou fantasmé, de l'ouvrage que nous avons entre les mains ?

Et reconnaissons que le lecteur d'aujourd'hui, comme celui du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>, n'échappera pas d'abord à un certain malaise. Car il est vrai, qu'en première analyse, Proudhon paraît bel et bien faire l'éloge de la guerre, ou du moins la justifier. Le lecteur non averti s'imaginera alors être effectivement en présence d'une thèse de Hegel bien connue, impression d'ailleurs confortée par l'usage du terme « phénoménologie », terme hégélien s'il en est comme nous le disions plus haut. *Mutatis mutandis*, la guerre ne serait qu'une « ruse de la raison »<sup>2</sup>. Or, nous verrons qu'une telle interprétation des choses, qui identifie ou réduit subrepticement la phénoménologie proudhonienne à une phénoménologie de type métaphysique n'est pas tenable.

Mais un autre piège ou leurre, aussi redoutable, attend le lecteur contemporain : confronté à une masse de matériaux apparemment disparates, où se mêlent mythe et Histoire, il pourrait être tenté de faire de *La guerre et la paix* un simple ouvrage de circonstance, écrit certes par un polémiste lettré, *mais dont la cohérence interne, pour cette raison même, importerait finalement assez peu*. Ajoutons qu'en ce point, mais cette fois-ci du côté des commentateurs, le piège serait aussi de forcer les choses, dans l'autre sens, *en laissant entendre que la logique interne du livre de 1821 ne saurait être saisie que du seul point de vue de l'œuvre entière*. Or, s'il est vrai que, d'une part, Proudhon est un penseur engagé, et, d'autre part, *La guerre et la paix*

---

<sup>1</sup> En 1896, A. Desjardins notait : « Même aujourd'hui, nous ne comprenons pas bien ce que Proudhon s'était proposé. La dernière phrase du second volume est ainsi conçue : " L'humanité veut la fin de la guerre ". Pourtant on se demande à chaque page, du moins avant d'arriver aux dernières pages, si Proudhon n'a pas, dans le duel qui s'est engagé depuis un demi-siècle entre les avocats de la guerre et les avocats de la paix, pris le parti des premiers contre les seconds (...) il faut reconnaître que l'auteur avait pris un chemin bien détourné pour arriver à cette conclusion. Fallait-il s'attarder à ce point à l'apologie de la guerre et glorifier avec un tel luxe d'argumentation le droit de la force pour démontrer que la paix seule " donne à la loi d'antagonisme sa vraie formule et sa haute portée " ? Il y avait de quoi dérouter le public », *op. cit.*, Tome second, p. 29 et p. 34.

<sup>2</sup> « La raison est aussi rusée que puissante. La ruse consiste en général dans l'activité médiatisante qui, en laissant les objets, conformément à leur nature propre, agir les uns sur les autres, et s'user au contact les uns des autres, sans s'immiscer immédiatement dans ce processus, ne fait pourtant qu'accomplir son but. On peut dire dans ce sens que la Providence divine, vis-à-vis du monde et de son processus, se comporte comme la ruse absolue. Dieu laisse faire les hommes avec leurs passions et leurs intérêts particuliers, et ce qui se produit par là, c'est la réalisation de *ses* intentions, qui sont quelque chose d'autre que ce pour quoi s'employaient tout d'abord ceux dont il se sert en la circonstance (Hegel, *Encyclopédie*, I, *Addition* au paragraphe 209). Cf. aussi Hegel, *La Raison dans l'histoire*.

n'est pas une entité autonome dans l'œuvre proudhonienne, cela ne saurait nous dispenser de mettre prioritairement au jour, si elle existe, la logique interne du livre que nous rééditons ici.

Que l'écriture de *La guerre et la paix* ait pu sembler maladroite aux lecteurs d'hier et puisse encore paraître telle à ceux d'aujourd'hui ne nous dispense donc pas de lire ce livre pour lui-même. Sommes-nous en présence ici d'une démonstration purement sophistique de la légitimité du droit du plus fort ? La progression de l'argumentation est-elle pleinement maîtrisée ou l'auteur se laisse-t-il aller à d'innombrables et inutiles digressions ? La perspective d'une paix finale n'est-elle qu'une conclusion *ad hoc*, ajoutée *in fine* dans le but de ne pas heurter jusqu'au bout le sens commun ? Bref, avons-nous affaire ici à une pensée rigoureuse de la guerre et de la paix ou à une rhapsodie d'opinions journalistiques ?<sup>1</sup>

#### *Une phénoménologie avant-gardiste*

Au fil des pages, *La guerre et la paix* s'impose vite comme un traité de philosophie, et même comme un travail de recherche ambitieux, qui, s'il a une portée pratique, n'en est pas moins avant tout, dans son inventivité même, un chef-d'œuvre du courant phénoménologique. En nous proposant une description sans concession du tout-venant de « la phénoménalité de la guerre »<sup>2</sup>, Proudhon découvre, pour la première fois dans l'histoire des idées et sans doute, à l'instar de ces grands découvreurs, sans l'avoir initialement prévu, ce que les phénoménologues contemporains nommeront un phénomène saturé. Phénomène saturé, la guerre se révèle être, en sa phénoménalisation même, davantage qu'un phénomène. Mais ce *surcroît de phénoménalité* ne s'explique plus, comme chez Platon ou Hegel, par la manifestation en personne de l'Essence. Cet excédent de phénoménalité traduit plutôt quelque chose de la donation toujours recommencée, dans l'immanence, du donné. Là est tout le mérite de Proudhon : le premier, il remarque que l'*excès de visibilité* d'un phénomène - lorsque excès de visibilité il y a, et tel

<sup>1</sup> Rappelons que Proudhon, polémiste hors pair, a beaucoup écrit dans les journaux ou les revues de l'époque.

<sup>2</sup> Proudhon intitule ainsi le tout premier chapitre de son ouvrage. Il s'agit de saisir la phénoménalité de la guerre dans sa *toute* sa phénoménalité.

est bien le cas pour le phénomène guerrier - ne doit plus s'expliquer par la thèse commode d'une épiphanie de l'Absolu *mais requiert tout un travail supplémentaire d'explicitation*. Ainsi, la notion de « révélation » que l'on trouve abondamment dans le Livre I (« révélation religieuse », « révélation de la justice », « révélation de l'idéal ») ne pointe jamais, précisément parlant, une épiphanie qui serait à penser dans l'ordre de la verticalité et de la transcendance.

S'il s'agit bien encore ici de déconstruire les fondements onto-théologiques du Droit, Proudhon n'entend donc plus, en 1861, détruire pour détruire<sup>1</sup>. L'explicitation phénoménologique, en tant que telle, en sa positivité, contrecarre, dans sa nature même, tout relativisme, pessimisme ou nihilisme. Qu'un phénomène, en sa phénoménalité saturante, puisse *nous interpeller absolument* et valoir en quelque sorte comme un archi-phénomène (qui n'a pourtant rien d'un noumène), cela redonne des ailes à la pensée ! Que ce soit ce qui a pour nom « guerre » qui catalyse de nouveau nos facultés, et non pas, par exemple, le désir, l'amour, le beau, le sublime, etc., peut sembler pour le moins paradoxal. D'autres phénomènes dits aujourd'hui « saturés », et moins équivoques, semblent pouvoir, eux aussi occuper la scène. Mais prévenons en ce point tout malentendu : la thèse de Proudhon, ici défendue des premières lignes jusqu'aux conclusions finales, est bien que le phénomène guerrier, à défaut d'être le seul phénomène saturé, est le plus saturé de tous les

---

<sup>1</sup> Comme c'est encore le cas avec *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église* (1858). Ce livre fut interdit et Proudhon condamné à trois ans de prison par le tribunal correctionnel de Paris présidé par M. Berthelin. Dans le texte du jugement, on trouve notamment les reproches suivants : « au cours de l'exposé de ses doctrines, qu'il qualifie lui-même d'anti-théistes, et qui tendent, suivant son expression, à éliminer " Dieu comme inutile ", Proudhon ne craint pas, en parlant du Christ, de l'appeler le " fils putatif de Dieu " ; représente la religion comme remplissant " une mission immorale " ; écrit qu'elle est établie " en dehors de la justice, dont elle ne possède pas la notion " ». Curieusement, Proudhon avait pourtant manifesté l'intention, dès 1855, d'entamer une « période positive ou de construction » : « Dans [une] lettre du 25 décembre 1855, il [Proudhon] écrit à Micaud : *Depuis trois ans, je travaille à ma transformation complète. De 1839 à 1852, j'ai eu ce qu'on appelle ma période de critique (...) Comme un homme ne doit pas se répéter et que je tiens essentiellement à ne pas me survivre, j'assemble les matériaux de nouvelles études et je me dispose à commencer bientôt une nouvelle période que j'appellerai, si vous voulez, ma période positive ou de construction. Elle durera bien autant que la première, treize à quatorze ans* » (É. Dolléans, *op.cit.*, p. 276). D'où vient ce décalage entre les intentions et les actes ? Qu'il nous soit permis d'avancer une hypothèse : chez Proudhon, seule l'expérience inattendue et pleine de promesses d'un phénomène saturé pouvait renouveler son regard et provoquer, en lui, la mue de l'esprit fort.

phénomènes saturés. En remettant l'onto-théologie<sup>1</sup> sur ses pieds, Proudhon garde donc, diront certains, ses structures pérennes, même si ces dernières se trouvent réintégrées dans le plan d'immanence.

En tout cas, on mesure, sous cet angle, tout ce qui sépare les approches proudhonienne et hégélienne. Aux yeux de Hegel, tous les phénomènes, des plus insignifiants (par exemple, certains phénomènes naturels) aux plus significants (par exemple, la beauté d'une œuvre d'Art ou le récit de la passion du Christ) contiennent tous, en germe - même si c'est à des étapes différentes du processus d'automanifestation de l'Esprit - la même puissance de révélation de la Vérité. De ce point de vue, on pourrait dire que chez Hegel tous les phénomènes, en tant qu'épiphanies successives, se valent puisque leur vocation est de manifester ou d'exprimer la Vérité ou l'Essence. Autrement dit, entre les phénomènes, il n'y a jamais, quant à leur puissance d'expressivité ou d'extériorisation, de différence de nature mais seulement une différence de degré. Les guerres, pour Hegel, sont donc des manifestations de l'Esprit comme les autres, ni plus ni moins révélatrices, en leur phénoménalité même, que d'autres événements. Leur justification, qui n'excuse évidemment rien des souffrances subies, est donc une justification strictement métaphysique ou ontologique. C'est cette intégration ou cette dissolution imaginaire de la plus douloureuse des expériences humaines dans un Système abstrait que l'on est en droit de contester. En dématérialisant, sous prétexte de le spiritualiser, le phénomène guerrier, Hegel ne pouvait qu'en arriver à la négation pure et simple du donné. À vouloir à tout prix *spiritualiser* ce qu'il faut d'abord *rendre intelligible*, il en perd le sens même. Si, précisément parlant, nous avons une expérience effective du réel, c'est justement parce que le réel, en son altérité radicale, déjoue encore et toujours nos façons de l'arraisonner. La vie n'est pas un songe, et la reconstruction rétrospective de l'Histoire, fût-ce au nom de l'incontestable puissance synthétique de notre esprit, ne permet pas que soit gommée, avec le temps, l'altérité même d'un réel qui, en tant que tel, déborde toute synthèse et déjoue toute mémoire. En leur dimension immémoriale, les guerres excèdent ainsi tout récit historique et toute philosophie du sens de l'Histoire. Sauf à se faire théodicée ou théologie, toute métaphysique, hégélienne ou pas, ne

---

<sup>1</sup> Dans l'onto-théologie, l'être par excellence est soit la somme de tous les étants, soit l'étant le plus éminent, fondement de tous les autres.

saurait donc réduire la phénoménalité du phénomène guerrier à un élément purement spirituel.

On mesure aussi, au passage, le mérite d'un Kant qui, sur cette question du sens des guerres, ne nie jamais leur réalité puisque son criticisme réhabilite, contre tout phénoménisme berkeleyen, la consistance intrinsèque des phénomènes. Aux yeux de l'auteur de *l'Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, ou du *Projet de paix perpétuelle*, l'expérience de la violence des guerres est notre expérience même, même si elle n'est pas le tout de notre expérience. D'autres expériences, comme, par exemple, celles du beau et du sublime, ou encore celle de la loi morale, peuvent se révéler aussi prégnantes. Le transcendantalisme de Kant permet donc deux avancées majeures sur la question des guerres. Premièrement, il devient clair (ce qui contrecarre par avance la vision totalisante d'un Hegel) que le phénomène guerrier, en sa matérialité même - son « divers sensible » - échappe résolument aux catégories du Sujet, et surtout à toute spiritualisation. Deuxièmement, il devient tout à fait clair que l'idée d'une paix perpétuelle, reposant sur un postulat ou une croyance rationnelle, ne possède pas, même si elle s'impose comme quelque chose de notre expérience, le même degré de phénoménalité que le fait constatable et constaté des guerres.

Quoi qu'il en soit, c'est donc la rigueur phénoménologique de Proudhon, totalement innovante pour l'époque, qui donne au plan du livre sa rigueur<sup>1</sup>. L'écriture, apparemment alambiquée, ne fait, en vérité, que suivre ici, dans l'intention de la rendre pleinement intelligible, ou à défaut, de la suggérer, l'inimitable logique de l'apparition et de la disparition des choses elles-mêmes, de la plus imperceptible à la plus manifeste.

Reste toutefois une dernière question préliminaire que le lecteur ne manquera pas de se poser : comment Proudhon, sautant par-dessus des siècles de perplexité ontologique, peut-il proposer aussi abruptement, à un public qui n'est pas forcément expert en platonisme<sup>2</sup>, kantisme ou hégélianisme une « phénoménologie de la

<sup>1</sup> Au risque d'être paradoxalement assimilée à un manque de rigueur, à cause de sa logique même (ni géométrique ni dialectique) qui est celle d'une description fouillée du phénomène guerrier dans tous ses états

<sup>2</sup> Sur son versant dogmatique, l'opposition platonicienne du monde sensible et du monde intelligible conduit à une typologie des degrés d'être - Essence (modèle), icône (copie), idole (simulacre), multiplicité pure (non-être) - ou à une sériation axiologique des niveaux d'existence - un (bien), intelligible (beau), sensible (faux), multiple pur (mal). Sur son versant

guerre » ? Comment comprendre un tel coup d'état théorique ? Prétend-il s'adresser ici au seul sens commun ?

On pourrait d'abord soupçonner quelque connivence avec le lecteur de l'époque. Dans l'atmosphère à la fois spiritualiste et positiviste de l'époque, l'idée d'une révélation progressive de la Raison dans l'Histoire est presque un lieu commun. Parler de phénoménologie de la guerre, tout en promettant, à l'horizon, l'advenue de la paix, reviendrait alors, en s'appuyant sur le sens commun, à pointer les progrès de l'Humanité.

Mais on peut également se dire, comme nous le suggérons plus haut et comme notre lecture des textes le confirmera, que si l'argumentation de Proudhon débute aussi abruptement, c'est parce qu'il s'agit ici, à l'instar d'un Descartes, de faire table rase de toute tradition philosophique, non pas par provocation ou présomption mais au nom d'un retour aux choses mêmes.

#### *Muthos et logos*

Critique à l'égard des métaphysiciens, Proudhon n'en est pas moins un redoutable métaphysicien, ou plutôt, un redoutable post-métaphysicien. Antifinaliste, ne croyant ni à la Providence, ni même à un sens philosophique de l'Histoire, Proudhon est en quête, dans *La guerre et la paix*, d'apparitions et d'apparences, d'indices et de symptômes pouvant nous instruire toujours plus sur ce phénomène si instructif qui a pour nom « guerre ». C'est en ce sens que s'explique son éloge de la guerre qui n'est jamais l'éloge de la guerre elle-même *mais plutôt l'éloge de son instructive phénoménalité* (comment les lecteurs ont-ils pu s'y tromper alors que Proudhon insiste dès les premiers chapitres de son ouvrage sur ce point ?). Et dans cette perspective, rien n'est à négliger. D'où la tâche indéfinie de démêler, au sein du langage et avec le langage, le propre et le figuré, le conceptuel et le métaphorique, l'intuitif et l'argumentatif. Nous avons en quelque sorte affaire ici à une phénoménologie sauvage ou transversale, à l'état brut en quelque sorte, qui justement doit toute sa force de monstration au détachement qu'elle cultive vis-à-vis des catégorisations ou hypostases transcendantales.

---

aporétique, elle mène aux paradoxes abstraits de toute pensée de l'immanence-transcendance (problème de la participation de ce qui est temporel à ce qui est éternel).

Ainsi averti de l'originalité de la pensée phénoménologique de Proudhon, le lecteur ne s'étonnera plus de l'étrange « Préface » qui l'attend. En joignant d'emblée, dans un même indivisible élan, l'actualité historique la plus brûlante et l'inactualité du mythe, Proudhon donne le ton<sup>1</sup>. Par cette mise en abyme, tout est dit : pour nous, les hommes, la frontière ne passe pas entre l'essence et l'apparence, ou encore entre l'imaginaire et le réel, ou le passé et le présent, mais, à l'intérieur du tout-venant de la phénoménalité guerrière, dont les récits et les mythes, entre nos différentes façons de viser le donné<sup>2</sup>.

Oui, tout est dit dès la « Préface », avec une simplicité presque désarmante et une évidence éclatante. Et pourtant, le censeur pressé, incapable de reconnaître une idée neuve<sup>3</sup> ou de la traduire dans un langage qu'il connaît, ne peut qu'en rester coi. Comment l'allégorie ou la parabole d'Hercule, présenté ici comme un mauvais élève incapable de trouver sa voie au sein d'une institution scolaire figée, ne lui paraîtrait-elle pas incongrue, voire ridicule ? D'autant que l'idée d'un droit du plus fort, en l'occurrence le droit d'Hercule, est un sujet tabou<sup>4</sup>.

Oui, tout est dit mais rien n'est encore vu. À tel point que le lecteur contemporain lui-même, dont le regard éduqué, depuis ses

<sup>1</sup> Sans une conscience préalable du syncrétisme phénoménologique de Proudhon, la profusion de ses aperçus et de ses zigzags ou allers et retours entre l'actualité historique et l'imaginaire qui constitue notre inconscient collectif, entre les explications rationnelles et les rationalisations immémoriales, ne peut qu'apparaître désordonnée, mêlant des matériaux jugés hétérogènes et même hétéroclites.

<sup>2</sup> La méthodologie proudhonienne n'est jamais celle d'un Husserl. Même si Proudhon revendique la cohérence de sa démarche, son intention n'est jamais de réifier, dans une sorte de perspective méta-phénoménologique, le processus d'investigation phénoménologique. Proudhon n'est donc pas Husserl, encore trop kantien, ni même son précurseur. Émancipé, au nom de son anarchisme, de toute obédience académique, il est « hors champ » et par là même en avance sur toute phénoménologie à venir. Singulière leçon pour qui serait en quête des sources de la phénoménologie contemporaine : il se pourrait que le degré de radicalité phénoménologique soit proportionnel au degré d'anarchisme de son auteur. Comment ne pas songer au pas en arrière du Descartes des *Méditations métaphysiques*, réintroduisant trop vite la *res cogitans* ? Comment ne pas penser au maintien à tout prix, chez Husserl, du sujet transcendantal ? Comment ne pas songer aussi, dans l'autre sens, à Deleuze ?

<sup>3</sup> « Il faut croire, et le lecteur en jugera, que sur certains esprits l'apparition d'une idée nouvelle produit l'effet d'un spectre » (Tome I, Préface).

<sup>4</sup> La parabole d'Hercule montre que le fort peut avoir raison, avoir paradoxalement de l'esprit contre le manque d'esprit d'une intelligence conservatrice. La force herculéenne rouvre le champ des possibles, et, au-delà du système clos des mots et des concepts, provoque un effet de décentration et d'objectivité, nous donne à voir, à l'instar de l'œuvre d'Art, le monde sous un jour nouveau.

années de lycée, par la célèbre critique de Rousseau sur le « Droit du plus fort »<sup>1</sup>, risque de ne voir, lui aussi, que ce qui, ici, lui apparaîtra éthiquement regardable. Si la force ne fait *évidemment* jamais droit, au nom de quel autre type d'évidence Proudhon peut-il fonder sa théorie du Droit sur celle d'un droit du plus fort ? Comment, en outre, dire la guerre sans aussitôt la banaliser et porter atteinte à la valeur des mots ? Comment envisager, ne fût-ce qu'un instant, de dévoiler l'incomparable phénoménalité des violences guerrières si l'urgence est de les faire cesser ?<sup>2</sup> Autrement dit, la perspective d'une phénoménologie de la guerre ne compromet-elle pas irrévocablement la raison ? À vouloir à tout prix rendre intelligible ce qui la dépasse, la raison de Proudhon ne déraisonne-t-elle pas ?

Toutes ces questions ou objections latentes, Proudhon ne les ignore pas. Son intention, comme nous le verrons, n'est ni de gommer la crudité des phénomènes à décrire, en les dématérialisant ou en les idéalisant, ni de les surdéterminer au nom d'une fascination pour la mort ou pour la force. Toute la difficulté sera plutôt de cheminer patiemment, de paragraphe en paragraphe, de chapitre en chapitre, de livre en livre, avec l'auteur de *La guerre et la paix*. Ici ou là, le lecteur notera quelques redites dont Proudhon, d'ailleurs, s'excuse ouvertement, très conscient de l'inertie des mots et de l'imperfection de descriptions toujours à reprendre, toujours à recommencer. Car éclairer une partie du donné, c'est aussitôt tenir dans l'ombre une autre partie ; lever ici un coin du voile, c'est recouvrir, là où le voile retombe, ce qui était d'abord vu. Au fil des pages, malgré ou grâce à ce jeu d'ombres et de lumière, l'essentiel toutefois de ce qui est à voir sera vu. La phénoménalité de la guerre, exhibée dans tous ses états, de ses miroitements à ses éclats uniques, de ses formes répétitives à ses figures différentielles, de ses rythmes hypnotiques à ses durées imprévisibles, s'imposera pour ce qu'elle est : un événement qui ne fait plus événement, ou, comme nous le verrons plus loin, *qui n'a plus le monopole du sens*.

<sup>1</sup> Rousseau, *Du Contrat social*, Livre I, chapitre 3 : « Du droit du plus fort » : « La force est une puissance physique ; je ne vois point quelle moralité peut résulter de ses effets. Céder à la force est un acte de nécessité, non de volonté ; c'est tout au plus un acte de prudence. En quel sens pourra-ce être un devoir ? Supposons un moment ce prétendu droit. Je dis qu'il n'en résulte qu'un galimatias inexplicable (...) Convenons donc que force ne fait pas droit, et qu'on n'est obligé d'obéir qu'aux puissances légitimes ».

<sup>2</sup> Le champ de bataille peut-il valoir comme un laboratoire ? Y a-t-il un sens à voir dans certaines guerres, ou dans certaines batailles ou faits guerriers, la vérification d'une hypothèse sur l'essence de la guerre ou sur les hypothèses des juristes ?

*La parabole d'Hercule : de l'évidence de la force à la question de sa légitimité*

C'est parce que la guerre est une action et pas seulement l'effet naturel d'une cause naturelle, qu'elle doit pouvoir s'expliquer, ou du moins, se comprendre positivement, dans le cadre d'une phénoménologie qui est moins qu'une science exacte mais plus qu'une simple interprétation sans fondement. Paradoxalement, à propos de la guerre, qui est la pire de nos actions, nous ne savons rien. Nous ne forgeons que des croyances. En un domaine où l'effort de connaissance est crucial, puisqu'il y va de notre vie et de notre mort, rien n'est correctement pensé. Tel est le constat ou le diagnostic inaugural de l'auteur de *La guerre et la paix*.

« Comme tout le monde, en voyant le canon remplacer la discussion, je voulus me rendre compte de cette manière extra-dialectique de résoudre les difficultés internationales, savoir ce qui fait agir peuples et gouvernements lorsqu'au lieu de se convaincre ils travaillent à se détruire (...) Je raisonnais donc, comme tant d'autres, à perte de vue sur l'Italie, l'Autriche, leurs relations et leur histoire ; sur la France et sa légitime influence ; sur les traités de 1815, sur le principe des nationalités et celui des frontières naturelles, lorsque je m'aperçus, non sans quelque honte, que mes conclusions étaient purement conjecturales, arbitraires, produit de mes sympathies et antipathies secrètes, et ne reposaient sur aucun principe. Je regarde autour de moi, je lis, j'écoute, je m'informe (...) Je m'adresse aux écrivains spéciaux, qui depuis Grotius et Hobbes ont traité doctrinalement de la paix et de la guerre (...) Ces principes, je les cherche, et ne les trouve point »<sup>1</sup>

Ce qui veut dire qu'en ce domaine, *tout*, c'est-à-dire tout le Droit, est à construire. D'où la nécessité de montrer que le Droit en vigueur n'est *rien*. Mais comment faire ? Comment destituer de leur évidence des principes partagés par tous ? Au nom de quelle évidence supérieure critiquer ou déconstruire les théories du droit naturel et du droit des gens ?

Il n'y a, semble-t-il qu'une solution : attirer de nouveau l'attention des hommes, au besoin au moyen d'une parabole mais pas seulement, sur une évidence enfouie et pourtant plus éclatante que

---

<sup>1</sup> Tome I, Préface.

toutes les évidences, celle-là même qui transparait dans les guerres, l'évidence de la force de la force.

S'ils se focalisent sur ce que sont les guerres, et non sur ce qu'elles doivent être, les hommes *verront* que la force du plus fort est toujours plus forte que celle du plus faible, et qu'en ce point, même s'il ne s'agit jamais de justice mais de justesse, la succession de l'enchaînement des circonstances leur paraîtra logique. La question, à ce stade, n'est jamais de se demander si le plus juste gagnera ou a gagné. À ce niveau, aucun miracle ne peut avoir lieu. Même si l'art militaire d'un stratège hors pair, comme par exemple Napoléon, peut sembler retarder l'inévitable dénouement, ce processus d'arbitrage totalement immanent qu'est la guerre ne tolère aucune exception : le plus fort est toujours plus fort que le plus faible<sup>1</sup>. Pour qui sait donc regarder les guerres, au-delà des représentations que les historiens, les juristes, les états-majors lui en donnent, ou que son imagination trompeuse produit spontanément, il appert que c'est toujours le plus fort qui finalement force le cours des choses. Que l'idée d'un tel arbitrage de la force par la force puisse ne pas avoir de valeur juridique ou morale au sens où, avec Rousseau, nous l'entendons habituellement, soit ! Mais on ne peut nier que cette nécessité, jamais contredite par l'expérience (sinon provisoirement ou illusoirement), est constitutive, parallèlement à notre perception du déterminisme et des cycles naturels, de nos *normes vitales* et donc d'un sens commun qui donne à toute vérité sa valeur. Autrement dit, on ne peut nier que pour les acteurs et les victimes des guerres, la force, en tant que principe originaire de survie, fascine, et que cette fascination, même si elle ne produit aucun droit, *fait sens*. Que dans la Nature les prédateurs dévorent leurs proies, cela n'a aucun sens (car agir par instinct n'est pas agir). Mais que dans les guerres, la force de la force  *fasse sens* (même si elle ne fait pas droit et n'est pas légitime), nous devons l'accorder, que cela nous plaise ou non.

Si l'on regarde maintenant les champs de bataille avec la lunette du juriste, on verra que la force de la force paraît plus petite qu'elle n'est. À travers l'objectif ou la focale des théoriciens du droit

---

<sup>1</sup> « Juridiction terrible, sans conseils, sans témoins, sans jury, sans magistrat, sans auditoire ; où les parties sont en même temps leurs propres juges, leurs propres garants, leurs propres avocats. Mais les jugements de la guerre n'en sont pas moins certains, efficaces, incorruptibles » (Tome II, Conclusions générales).

naturel et du droit des gens<sup>1</sup>, les hommes voient d'abord les principes transcendants, les textes de loi, les tribunaux, les juges, les procès, les sanctions, etc., et finissent non seulement par perdre de vue la guerre elle-même, mais par croire que seul fait sens le droit pur et que la force, elle, n'a aucun sens. Cette illusion d'optique, sciemment ou non entretenue par les juristes eux-mêmes, fausse tout<sup>2</sup>.

Toute la question, en ce point, est de savoir s'il existe *une ou plusieurs sources du sens*, c'est-à-dire de comprendre comment se constitue le Sens de tout sens, ou si l'on préfère, la Valeur de toute valeur. Pour l'auteur de *La guerre et la paix*, la réponse est claire : une phénoménologie rigoureuse de la guerre montre que la guerre est la matrice de toutes nos valeurs. Le Droit, tout le droit, naît donc, que les théoriciens du droit naturel le veuillent ou non, sur le champ de bataille et nulle part ailleurs<sup>3</sup>.

S'il convient donc d'attirer de nouveau l'attention des hommes sur la force de la force pour les réveiller de leur sommeil dogmatique, et les pousser à s'interroger sur l'origine réelle de leurs valeurs, il convient aussi de souligner que *cette sensibilisation à la force de la force ne vaut en aucun cas comme une déduction ou une genèse du droit du plus fort*. Une fois les premiers obstacles épistémologiques levés, tout reste à faire. Dire, que sur le champ de bataille la force fait sens, ne suffit pas à transmuter le pseudo « droit du plus fort »

<sup>1</sup> C'est-à-dire la tradition philosophique représentée par Grotius (1583-1645) et Hobbes (1588-1679) ou leurs commentateurs et successeurs, Wolf (1679-1754) et Vattel (1714-1767). D'après Proudhon, Grotius, Hobbes et leurs imitateurs ou leurs continuateurs ont confondu les mots et les choses : déliant, dans l'espace mental de leur représentation, les substantifs « droit » et « force », ils en ont déduit que, dans l'ordre du réel, la force ne faisait pas droit. De fil en aiguille, ils ont ainsi subrepticement érigé de pures fictions au rang d'essences.

<sup>2</sup> Proudhon donne la liste des textes qu'il critique : « Grotius, *De Jure belli ac pacis*, 1625 ; Hobbes, *De Cive*, 1647 ; Traité de Westphalie, 1648 ; *Jus naturæ et gentium*, de Pufendorf, 1672 ; *Codex juris gentium diplomaticus*, de Leibnitz, 1693 ; Traité d'Utrecht, 1713 ; *Jus gentium*, de Wolf, 1749 ; *Le Droit des gens*, de Vattel, 1758 ; *Tableau des révolutions du système politique en Europe*, par Ancillon, 1803-1805 ; Traité de Vienne, 1814-1815 ; Traité de Paris, 1856 » (cf. Liv. III, chap. 9).

<sup>3</sup> Notons que le radicalisme de Proudhon jette, au passage, un éclairage instructif sur la philosophie de Hobbes, habituellement assimilée à une pure et simple identification de la force et du droit. En vérité, Hobbes, plus idéaliste qu'on ne le pense, sépare le droit et la force, et annexe la force au droit : « bien loin que Hobbes la reconnaisse comme un élément ou une forme du droit, c'est contre elle, contre son exercice barbare, anarchique, immoral, qu'est dirigée l'institution sociale, formée par les contrats. Faire de Hobbes le théoricien ou l'apologiste du droit de la force, du droit du plus fort, c'est tout simplement prendre le contrepied de sa pensée, une pure calomnie » (Livre II, chap. 6).

dénoncé par Rousseau en un « droit de la force » ayant valeur de droit légitime. Oui, tout reste à faire.

\*  
\* \*

Cela étant dit, avançons maintenant pas à pas dans les Tomes I et II. Nous verrons que l'analyse, souvent fine, draine de multiples questions qui, aujourd'hui encore, restent les nôtres. Rendre justice à ce livre de 1861, c'est donc avant tout le lire pour lui-même, que le style et les idées de l'auteur nous déroutent ou non. Et contrairement à ce que certains lecteurs de l'époque, comme nous le disions plus haut, ont pu penser du plan et du contenu de cet ouvrage, nous prendrons acte de la cohérence de l'ensemble.

*La guerre comme être-au-monde*

Si l'auteur de *La guerre et la paix* semble banaliser, dès les premières lignes du chapitre 1 du Livre I, les déterminations physiques ou empiriques de la guerre<sup>1</sup>, ce n'est pas par parti pris (comment une démarche phénoménologique pourrait-elle méconnaître un quelconque aspect de l'objet qu'elle vise ?), mais pour nous suggérer d'emblée, par cette mise entre parenthèses, de nous défier de notre propre regard. Regarder la guerre sans regarder en même temps notre propre regard, tel est, avec celui de notre méconnaissance du sens de la force, l'autre obstacle épistémologique à lever. Car c'est cet obstacle qui, contrairement à ce que l'on croit, nous pousse à détourner les yeux, ou ce qui revient au même, à mettre la guerre à distance, à la réduire à un pur spectacle. Le choix d'un tel objet d'étude peut certes sembler de mauvais goût et heurter nos convictions morales mais l'intention de Proudhon n'est jamais rhétorique : il ne s'agit pas de prendre les mots pour les choses et de déréaliser le phénomène guerrier mais, au contraire, de rendre intelligible, grâce aux mots, tout ce qui peut l'être. Faire preuve de sensibilité en un sens

---

<sup>1</sup> « Je ne pense pas qu'aucun de mes lecteurs ait besoin que je lui dise ce que c'est, physiquement ou empiriquement parlant, que la guerre. Tout le monde en possède une idée quelconque : les uns pour en avoir été témoins, d'autres pour en avoir lu mainte relation, bon nombre pour l'avoir faite. Nous partirons de là » (Liv. I, chap. 1).

phénoménologique et quasi transcendantal (puisqu'il s'agit ici de démêler les apparences, c'est-à-dire de dévoiler toutes les strates du donné et d'en déplier tous les replis) implique donc une suspension de toute sensiblerie ; ce qui n'est pas une absence de sensibilité. Que la guerre soit enfin pensée positivement, c'est-à-dire décrite phénoménologiquement, cela n'en fait pas pour autant un pur objet. L'analyse très progressive de Proudhon vise à exhiber, en deçà ou au-delà des apparences qui le recouvrent, l'apparaître même du phénomène ; ce qui n'équivaut jamais à une démarche d'objectivation ou de réification de la phénoménalité de la guerre mais, au contraire, à une tentative d'explicitation qui vaut comme une déconstruction ou une désobstruction de nos représentations.

En ce sens, Proudhon fait parfois usage, quand il le juge utile, d'un vocabulaire kantien (« phénomène », « noumène », « entendement », « raison », « catégorie »). La guerre vaut ainsi comme la première des catégories de notre entendement, voire semble t-il, comme une idée régulatrice de la raison<sup>1</sup>, ou, en tout cas, comme un principe d'unification déterminant ou réfléchissant de notre expérience<sup>2</sup>.

« Au premier abord, la guerre ne réveille que des idées de malheur et de sang. Que le lecteur veuille bien, pour quelques instants, écarter de son esprit ces images lugubres : il ne sera pas peu surpris tout à l'heure de voir que nous ne faisons ni ne pensons rien qui ne la suppose, et que notre entendement ne forme pas de plus vaste, de plus indispensable catégorie. La guerre, comme le temps et l'espace, comme le beau, le juste et l'utile, est une forme de notre raison, une loi de notre âme, une condition de notre existence (...) La guerre, ai-je dit, est une des catégories de notre raison. Nous allons la voir se développer en cette qualité, et marquer de son sceau *tous les ordres de la pensée* »<sup>3</sup>.

Ce qui est une façon de faire de ce qui a pour nom « guerre » la condition *a priori* de toute pensée ou expérience possible. Mais

<sup>1</sup> C'est en ce sens que Proudhon peut aussi dire que la Paix est une catégorie de notre raison : « Comme la guerre, elle a sa place dans toutes nos pensées ; elle forme, avec celle-ci, la première et la plus grande catégorie de notre entendement » (Liv. I, chap. 8).

<sup>2</sup> Sont dits « déterminants », au sens kantien, les jugements qui contribuent à la connaissance objective des phénomènes (par exemple, « ceci est grand » ou « ceci est chaud ») ; sont dits « réfléchissants » ceux qui contribuent à leur seule pensée, c'est-à-dire à un savoir indéterminé et seulement subjectif quoique universel (par exemple, « ceci est beau » ou « ceci est sublime »). Les jugements réfléchissants, tout comme les idées régulatrices ou les postulats de la raison, nous renseignent, par une sorte d'effet optique de réfléchissement, non pas sur les propriétés des objets mais sur le fonctionnement plus ou moins harmonieux des facultés du sujet.

<sup>3</sup> Liv. I, chap. 1 et chap. 3. C'est nous qui soulignons.

comment définir plus précisément, au-delà de son rôle général de principe synthétique, la fonction de cette catégorie ? La catégorie d'unité permet, par exemple, chez Kant de penser l'unité, au moins programmatique du donné ; la catégorie de substance permet, elle, de se représenter la permanence des objets. En fait, la fonction de la catégorie « guerre » serait ici, à l'instar de celles de l'entendement mais aussi des Idées régulatrices de la Raison kantienne, de permettre à la fois la connaissance objective du donné et l'arrachement de l'entendement à ses propres représentations et cadres, y compris à ceux de notre sensibilité. Cela dit, loin d'ouvrir sur une pensée de la transcendance et de l'éternité, cette fonction, inspirée de Kant mais finalement anti-kantienne, ouvre, elle, par delà les déterminations *a priori* de l'espace-temps du schématisme transcendantal, sur le temps même de l'Histoire en train de se faire.

Contrairement aux catégories que l'on trouve dans la *Critique de la raison pure*, ce qui a pour nom « guerre » n'est donc pas seulement un principe originellement synthétisant mais c'est aussi un principe originellement dé-synthétisant. Unifier et défaire, défaire pour permettre un dépassement, telle est la fonction de cette curieuse instance qu'est la catégorie de la guerre. Perspective qui fait écho à la parabole d'Hercule le rebelle.

Catégorie hors catégorie, révélatrice, dans son débord même, de l'irrépressible donation du donné, ce qui a pour nom « guerre » nous suggère que *les guerres ne surgissent pas dans le monde, mais que le monde lui-même surgit avec les guerres*. Ce qui signifie qu'il y va de notre être-au-monde. Sans la guerre, l'homme ne serait pas devenu l'homme qu'il est ; ce qui est aussi une façon, après Rousseau mais plus précisément que lui, c'est-à-dire en deçà d'un constructionnisme politique, d'éclairer la notion de perfectibilité<sup>1</sup>.

Mais comment montrer cela ? Comment prouver que l'homme se reçoit en tant qu'homme à partir de la guerre ? Comment prouver que la guerre est bien l'espace originaire où s'actualisent les puissances de notre être ? Ne pourrait-on pas dire que le langage, par exemple, atteste plus originellement que la guerre notre perfectibilité ? Et pourquoi ne pas se focaliser plutôt sur d'autres facultés, comme

---

<sup>1</sup> En ce sens, la divinisation apparemment intempestive de la guerre chez Proudhon n'est autre que la sacralisation du jaillissement même de notre humanité. L'adjectif « divin », à prendre dans un sens figuré - car il ne s'agit jamais de réintroduire ici la notion essentialiste de libre-arbitre - est une manière commode de pointer ce qui échappe à l'ordre du déterminisme causal.

l'intelligence technique ou l'imagination, ou encore, sur des tendances ou des sentiments, comme la sexualité, l'angoisse ou le remords ?

En exégète à la fois de la Culture, de l'Histoire et du monde sensible, Proudhon relève le défi herméutico-phénoménologique qu'il s'est fixé : montrer que la guerre est bien le révélateur de l'être même, qu'il s'agisse des puissances cachées dans l'âme humaine ou des secrets enfouis au sein de la Nature. Déchiffrer la guerre, c'est déchiffrer dans l'immanence, mais en deçà de la spiritualité et de la naturalité, en deçà de la liberté et du déterminisme, notre être-au-monde.

Aujourd'hui comme hier, chaque guerre, en sa phénoménalité rendue à elle-même, nous rappelle encore cette évidence de notre perfectibilité foncière, de notre nature plastique, capable du meilleur comme du pire<sup>1</sup>.

Que Proudhon exhibe alors, au fil des chapitres du Livre I, tout ce que l'homme doit à la guerre s'explique aisément : il ne s'agit jamais ici de faire un éloge de la guerre pour la guerre<sup>2</sup> mais d'admirer, à cette occasion malheureuse, le développement et l'évolution des facultés humaines. Puisqu'il y va de notre être-au-monde lui-même, nous n'avons pas eu le choix : la guerre était toujours et déjà inévitable. Ce qui ne la justifie évidemment pas mais nous force à reconnaître que la conquête de l'humanité de l'homme par lui-même, du moins à l'origine, supposait un tel prix à payer<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> La notion de perfectibilité, que l'on doit à Rousseau, n'est pas à confondre avec celle de progrès. Elle traduit notre condition plus que notre nature et n'implique donc pas l'idée d'un perfectionnement programmé de nos facultés. En termes contemporains, nous dirions que chez l'homme, l'existence précède l'essence.

<sup>2</sup> La guerre, dit Proudhon, « est la manifestation la plus grandiose de notre vie individuelle et sociale. Force, bravoure, vertu, héroïsme, sacrifice des biens, de la liberté, de la vie, de ce qui est plus précieux même que la vie, les joies de l'amour et de la famille, le repos conquis par le travail, les honneurs du génie et de la cité, voilà ce que la guerre fait apparaître en nous, et à quelle sublimité de vertu elle nous appelle » (Liv. I, chap. 6). Proudhon aurait-il pu écrire cela après 1918 et 1939 ? Son idéal guerrier n'est-il pas, malgré tout, trop littéraire, trop empreint d'esprit de chevalerie ? Cela dit, Proudhon prévient explicitement tout malentendu. À la fin du Livre deuxième, il nous fait part de son intention d'exhiber les mécanismes du « mythe guerrier », de lui « ôte[r] son caractère divin », donc de le démystifier. Il convient donc de ne pas prendre pour une théorie philosophique de la guerre achevée ce qui n'est qu'une herméutique préparatoire (Liv. I, chap. 9). Il faut y insister : l'éloge de la guerre n'est que l'éloge de son instructive phénoménalité.

<sup>3</sup> La guerre n'est jamais, comme le laisse entendre Hegel, une « heureuse faute » qui, après coup, lorsque nous en aurons tiré les leçons, nous permettra de bien agir. Elle est, au contraire, l'occasion d'agir dès à présent comme jamais nous n'avons agi ou agirons. D'où la théorie proudhonienne des vertus et de l'action. Agir au sens fort du terme, c'est combattre *hic et nunc*. Autrement dit, si la guerre nous rend vertueux et évite l'amollissement de nos

Chacun reste certes en droit de regretter, avec Rousseau par exemple, que les choses aient tourné ainsi et que l'homme ne soit pas un animal comme un autre. Mais regretter que les choses soient devenues ce qu'elles sont devenues ne nous autorise pas à occulter la phénoménalité des guerres. En deçà de la visibilité des forces en présence, en deçà de la perceptibilité de victoires et de défaites définitives ou provisoires, la guerre donne à voir l'émergence même du visible.

\*  
\* \*

Cela dit, convaincu ou non par une argumentation et/ou une herméneutique proudhonienne qui, d'ailleurs, ne changera plus de cap par la suite, y compris jusqu'à la conclusion de l'ouvrage, chaque lecteur ne manquera pas, parvenu en ce point, de s'interroger de nouveau, comme d'autres avant lui, sur les intentions de l'auteur : pourquoi Proudhon a-t-il intitulé son livre *La guerre et la paix* si la guerre est un phénomène originaire qui, en tant que tel, ne saurait ni commencer (au sens d'un fait daté) ni finir (puisqu'il s'agit d'un événement ouvrant toujours et déjà l'Histoire de l'Humanité en tant qu'Humanité) ? Autrement dit, les guerres ne sont-elles pas notre seul horizon ? Que le développement de certaines facultés permettent avec le temps, comme le suggère Proudhon, de contrecarrer nos tendances guerrières, nul n'en doute<sup>1</sup>. Mais si la guerre est notre être-au-monde, on ne voit pas comment y échapper. On peut même imaginer - ce que d'ailleurs révéleront les grands conflits mondiaux du XX<sup>e</sup> siècle - que les guerres catalysent, pour le meilleur mais surtout pour le pire,

---

facultés, c'est parce qu'elle provoque, *en face du plus grand danger* (nous suggérerons plus loin qu'une phénoménologie du danger implique la question de notre dérégulation et donc une onto-phénoménologie de la misère humaine), un dépassement des conduites banales ou convenues. Il s'agit donc d'une théorie de la transformation de la Nature et de celle de la nature humaine, qui peut entrer en écho avec celle de travail (la notion de travail, qui ne se confond pas avec la notion socio-économique de métier, est une transformation de la Nature qui révèle l'homme à lui-même) mais plus radicale. Ajoutons que sous cet angle, la guerre est émancipatrice et apparaît, contre tout risque d'aliénation, comme le moteur même de tout agir, y compris révolutionnaire.

<sup>1</sup> « *Le Droit*, en général, est la reconnaissance de la dignité humaine dans toutes ses facultés, attributs et prérogatives. Il y a donc autant de droits spéciaux que l'homme peut élever de prétentions différentes, en raison de la diversité de ses facultés et de leur exercice. La généalogie des droits suivra en conséquence celle des facultés humaines et de leurs manifestations » (Liv. II, chap. 11).

toutes nos facultés sans qu'aucune d'entre elles, en l'occurrence celle qui pour nom « raison », n'ait vraiment un contrôle absolu sur les autres. Plusieurs interrogations restent donc en suspens : les guerres empiriques disent-elles immanquablement notre être-au-monde ou n'en sont-elles qu'une manifestation provisoire ?<sup>1</sup> Et que devient le sens du mot « guerre » si notre être-au-monde, qui est la guerre, ne contredit plus la perspective d'une paix finale ? Faut-il envisager l'hypothèse, non pas seulement d'une évolution de nos facultés et de nos pratiques guerrières, mais aussi d'une évolution de notre être-au-monde lui-même ? Mais comment penser, sans risque de se contredire, ce qu'aucun métaphysicien un tant soit peu sensé n'oserait penser ? Habituellement notre être-au-monde, qui est l'indescriptible passage de la Nature à la Culture, ou encore de l'animal à l'homme, ne saurait se produire qu'une seule fois. Événement antérieur à tous les événements, hapax inimitable, notre énigmatique ouverture au monde ne saurait se répéter. Que cet événement se reproduise en chaque individu ne change d'ailleurs jamais la donne. Sauf à envisager l'émergence successive d'espèces humaines différentes ou d'un dépassement de l'homme par lui-même, nous ne connaissons jusqu'à nouvel ordre qu'un et un seul type d'être-au-monde. En cette matière, si les philosophes restent naturellement libres de peindre cet être-au-monde comme ils le ressentent, ils s'accordent sur le fait qu'ils retranscrivent tous, après coup, quelles que soient les différences (qu'ils croient ou non, par exemple, dans la divinité de l'homme ou dans la surhumanité de certains d'entre eux, dont chacun vaudrait paradoxalement comme un espèce nouvelle) une seule et même expérience. Cette déflagration originaire et immémoriale qu'est notre

---

<sup>1</sup> L'herméneutique phénoménologique de Proudhon nous convie à une lecture historiciste des textes mais aussi des événements du monde. Ce qui peut évoquer *mutatis mutandis* celle d'un Hegel ou d'un Comte : l'Histoire en ses métamorphoses et ses guerres vaudrait comme une révélation progressive de l'Humanité à elle-même. Quoi qu'il en soit, Proudhon prend soin de penser d'un bloc, tout d'une pièce, la phénoménalité qu'il décrit, sans séparer la surface de la profondeur, ni même le présent, voire le futur, du passé ; d'où parfois, de curieuses descriptions semblant mêler, comme nous le faisons déjà remarquer plus haut, des matériaux apparemment disparates, telle maxime antique par exemple et telle ou telle anecdote sur Napoléon 1<sup>er</sup>. Tout phénomène, à l'instar du signe ou du mot, vaut comme une interface indéchirable qui dévoile autant qu'il voile. Lecteur critique de Kant et de Hegel, Proudhon sait que la distance du transcendantal à l'empirique demeure infranchissable, et qu'il ne convient donc pas de dissocier imprudemment, dans une perspective transcendantale, le phénomène originaire de la guerre des guerres empiriques.

être-au-monde, antérieure à toute théorisation rétrospective métaphysique ou scientifique, y compris évolutionniste, de notre condition, ne saurait donc se réformer. *Que nos pratiques guerrières soient réformables, notamment grâce à l'élaboration d'un nouveau droit international comme cherchera à le montrer Proudhon, ne prouve donc pas que la guerre elle-même le soit.* On perçoit mieux, sous cet angle, la complexité d'une démarche qui ne pouvait, à tout le moins, que susciter la perplexité des lecteurs.

*L'irrésistible donation du donné : la genèse du droit de la force*

Conscient des difficultés de l'itinéraire intellectuel qu'il propose<sup>1</sup>, Proudhon répond longuement et méthodiquement, dans les Livres II et III, à la question qui, à ses yeux mais surtout aux yeux du lecteur de l'époque, s'impose d'abord : est-il possible, à défaut de supprimer les guerres, de transformer nos pratiques guerrières ? Est-il possible de penser autrement pour mieux agir ? S'il s'avère, comme tout semble le prouver, que les guerres ont permis avec le temps, et au prix, il est vrai, d'infinies souffrances, le développement optimal des facultés humaines, dont la raison et la maîtrise de soi, pourquoi ne pas imaginer que soient désormais possible, à défaut d'une paix perpétuelle fondée sur une sagesse surhumaine, au moins une autre façon de faire la guerre ?

Qu'une autre façon de faire la guerre soit possible, telle est effectivement la thèse que Proudhon, multipliant les descriptions du phénomène guerrier, va proposer ici. Tout se passe alors comme si le questionnement initial de l'auteur (qu'est-ce que la phénoménalité de la guerre ?) se dissociait, sous l'effet d'une curiosité qui veut absolument tout voir de ce qu'elle voit déjà, en des problématiques secondaires qui sont autant d'explicitations. Aussi s'agit-il :

1°) de scruter, dans le livre II, la phénoménalité de la guerre pour exhiber les deux composantes, temporelle (la force de la force) et spirituelle (la force de l'idéal), de l'esprit guerrier *qui constituent,*

---

<sup>1</sup> « La guerre empirerait-elle, par hasard, en raison du progrès de l'humanité ? Serait-elle radicalement irréformable ? » (Liv. III, Conclusion).

*dans leur coalescence originare, ce que Proudhon appelle le droit de la force ;*

2°) de réexaminer, à partir de l'éclat de cette nouvelle et deuxième évidence<sup>1</sup>, les théories du droit naturel pour en dévoiler définitivement la fausseté et prévenir ainsi tout nouvel effet pervers ;

3°) de montrer ensuite que le droit de la force est bien le fondement légitime, *quoique instable*, non seulement du droit de la guerre mais de tout autre droit futur<sup>2</sup> ;

4°) de proposer dans le livre III une nouvelle législation internationale (un nouveau droit des gens) dotant enfin la guerre de garde-fous opérationnels.

Proudhon paraît ainsi faire un pas de côté par rapport à la question prioritaire du passage des guerres à la paix, puisqu'il s'agit, redisons-le, de réformer nos pratiques guerrières sans pour autant les supprimer. Mais cet attermoïement ou cette temporisation n'est en aucun cas, comme nous le découvrirons ensuite, une esquive ou une trahison de son projet initial, mais quelque chose de sa réalisation même.

\*

\* \*

Proudhon n'ignore pas la force des croyances. S'il déconstruit ici les fondements du droit naturel, qui ne sont, à ses yeux, que de pures fictions métaphysiques, il ne sous-estime pas pour autant la question d'une institution imaginaire des sociétés. S'il suffisait de dénoncer nos illusions pour les faire cesser, chacun prendrait aussitôt conscience de ce qui, dans le monde, s'impose absolument à lui. Chacun découvrirait, qu'en deçà de ce qu'il peut penser et même imaginer, quelque chose comme un donné pur s'impose originellement à lui qu'il ne peut esquiver et dont tout déni serait encore une reconnaissance.

<sup>1</sup> La première évidence, comme on l'a dit plus haut, est celle d'un *sens* de la force.

<sup>2</sup> Nouvelle conception qui a aussi pour enjeu celui d'une meilleure formation des officiers : « Comment donc se fait-il que dans les batailles ce principe de bon sens, de loyauté, d'humanité, soit presque entièrement méconnu ? À force de prendre la destruction pour le but même de la guerre, *on n'a plus vu dans les groupes armés, depuis le peloton jusqu'à la division, que des machines à broyer les hommes, des engins d'écrasement* » (Liv. III, chap. 8). C'est nous qui soulignons.

C'est ce donné pur, dont la phénoménalité précède ou constitue l'étoffe de notre imaginaire qu'entend exhiber Proudhon lorsqu'il attire notre attention sur la phénoménalité de la guerre.

Soucieux, par ses descriptions phénoménologiques, de capter à *la source même de la phénoménalité de la guerre*, ce qui de cette phénoménalité révèle, en deçà de toute représentation, notre être-au-monde, et précède par là même notre représentation de nous-mêmes, Proudhon pointe un champ de forces radicalement immanentes qui traversent, débordent le sujet, et le constituent par ce mouvement même. En ce point, il convient donc de ne pas confondre les différentes strates de l'explicitation phénoménologique : la description des champs de bataille ou le récit historique des guerres est l'occasion d'une description à la puissance deux, avec exposant si l'on peut dire. S'il se focalise sur la visibilité ou l'empiricité des guerres, le phénoménologue n'oublie jamais d'interroger leur puissance d'interpellation et de révélation<sup>1</sup>. La visibilité dont il s'agit est celle-là même de la constitution du monde en tant que monde-pour-nous. À ce niveau de la donation du donné, ce n'est d'ailleurs pas encore le sujet qui unifie, au moyen de ses pouvoirs de synthèse (sensation, sensibilité, mémoire, reconnaissance, etc.) l'expérience. Toujours et déjà unifiée en amont du sujet, par une sorte d'énergie dont on ne peut pas dire grand-chose, sinon, comme le pense Proudhon, qu'elle n'est pas de nature transcendante, l'expérience ainsi pointée est celle de la genèse même de toute conscience et de tout sens.

Si l'on réduit cette irrésistible donation du donné à un dynamisme purement aveugle, non seulement, en termes phénoménologiques, on décrit mal les choses (puisque la conscience qu'on en prend, même partielle, prouve le contraire) mais, en outre, on s'interdit d'échapper à la monotonie d'un donné désaxiologisé, dont la nouveauté, la variété ou l'évolution n'équivaudront jamais à l'émergence de valeurs ou, pour le dire autrement, à la naissance d'une conscience morale, fondement de tout droit à venir.

Si l'on réduit cette irrésistible donation du donné à une création divine, non seulement, en termes phénoménologiques, on décrit mal les choses (car rien ne prouve, jusqu'à preuve du contraire, qu'il

---

<sup>1</sup> C'est comme si l'on réduisait, note Proudhon, la justice à ses procédures ou la religion à ses rituels : « d'autres s'occupent des formalités : toutes choses qui sont à la guerre ce que la procédure, la police, les peines, sont à la justice, le rituel à la religion, mais qui ne sont pas plus la guerre que les formules du droit ne sont le droit, ou les cérémonies du culte la religion » (Liv. I, chap. 1).

s'agisse d'une épiphanie) mais, en outre, on perpétue les illusions des théoriciens du droit naturel.

La déconstruction des fondations transcendantes du droit des gens, c'est-à-dire des conventions internationales qui règlent la guerre entre les peuples et les États, ne s'explique donc pas (comment des censeurs de bonne foi auraient-ils pu s'y tromper ?) par quelque antithéisme militant mais par la volonté du chercheur de faire retour aux choses mêmes. Si l'auteur de *La guerre et la paix* critique Grotius, Hobbes, Vattel, etc., c'est parce que l'hypothèse d'un état de nature, fût-il décrit comme un état de guerre de tous contre tous, présuppose une définition erronée des forces en jeu<sup>1</sup>. Prétendant faire un effort d'objectivation des forces en présence, pour mieux les donner à voir, les juristes ou les théoriciens du droit naturel confondent en fait nos représentations des forces et ces forces mêmes. Du coup, au lieu d'explicitier phénoménologiquement, dans le plan d'immanence et à l'occasion des guerres réelles, l'apparition du sujet, ils font l'hypothèse d'un état de nature et d'une hypothétique guerre de tous contre tous, qui les conduit à réduire subrepticement la délicate question de la constitution de la subjectivité à la seule question de l'institution de la sujété politique. Du coup, les forces originelles qui traversent le sujet en train de devenir lui-même, et qui le constituent de le traverser, sont immédiatement recouvertes et oubliées. Ne restent que des représentations spontanées de la force, représentations qui, loin de valoir comme des retranscriptions assumées de l'irrépressible mouvance originaire, ne sont que de simples opinions sur la force. Ainsi, la théorie hobbesienne de la genèse du politique et du droit, au lieu de s'appuyer sur un approfondissement de la question de la guerre<sup>2</sup> s'appuie sur une théorie préfabriquée des passions et une

---

<sup>1</sup> Hobbes a eu le mérite de jeter, à sa façon, un éclairage inédit sur le phénomène guerrier, et Proudhon sait d'ailleurs, à l'occasion, lui rendre hommage. Malheureusement, les descriptions de Hobbes sont très vite déformées ou faussées au nom de principes métaphysiques qui tombent du ciel. Les individus, encore conçus comme des créatures de Dieu, déjà conscients et capables de ratiocination, au moment même de se battre, ont toujours et déjà actualisé l'essentiel de leurs facultés. Est ainsi manqué le moment d'une exploration radicale de la genèse de l'humanité de l'homme et de sa conscience d'un devoir-être qui excède l'être.

<sup>2</sup> Hobbes aurait au moins pu remarquer que l'état de guerre *de tous contre tous*, dans l'état de nature, n'est pas un état de guerre à proprement parler, puisque la guerre a toujours lieu, précisément parlant, *groupes contre groupes*.

anthropologie faussement radicale de l'utilité et de l'intérêt individuel<sup>1</sup>.

Quoi qu'il en soit, deux traductions ou expressions matutinales de cette énergie originaire finissent par s'imposer absolument à nos yeux, sans que l'une n'ait d'ailleurs de préséance sur l'autre : 1°) la force en tant qu'énergie physique (dont nous avons parlé plus haut) et 2°) la force en tant qu'énergie psychique, laquelle, en son essence même, est ce qui nous pousse spontanément à reconnaître notre propre valeur<sup>2</sup>, c'est-à-dire notre « dignité » au sens minimaliste du terme.

« Qu'est-ce maintenant que ce principe ou cette puissance de justice, le plus universel et le plus constant de nos instincts, sinon toujours le plus énergique ? C'est le respect de notre propre dignité, le respect de notre âme, respect qui nous saisit à la vue non seulement de ce qui nous souille et nous offense, mais de tout ce qui offense et souille notre semblable »<sup>3</sup>.

Et c'est cette reconnaissance minimaliste de notre dignité qui, d'après Proudhon, vaut comme l'émergence même de notre conscience morale. *Sans la guerre, aucune révélation de notre vocation morale n'aurait eu lieu.* Cela est difficile à entendre mais permet de donner à la moralité et à la justice, en deçà des rêveries métaphysiciennes, un vrai fondement.

D'où l'intérêt, d'un point de vue originellement synthétique, de qualifier la force de « justicière » :

« Ainsi la force est, comme toutes nos autres puissances, sujet et objet, principe et matière de droit. Partie constituante de la personne humaine, elle est une des mille faces de la justice ; à ce titre, elle peut devenir à son tour, le cas donné, *par une simple manifestation d'elle-même*, justicière. Ce sera le plus bas degré de la justice, si l'on veut ; mais ce sera de la justice »<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Conception en fait influencée par la naissance d'un libéralisme faisant de tout individu un calculateur.

<sup>2</sup> Nul besoin de présupposer ici quelque principe de réminiscence, comme chez Platon ou même chez Hegel, pour fonder la possibilité d'une telle reconnaissance.

<sup>3</sup> Liv. II, chap. 6. Précisons que ce respect d'une valeur qui nous porte peut bien évoquer, ici ou là, la loi morale de Kant ou l'instinct divin de Rousseau, sauf à remarquer, différence cruciale, qu'il ne se révèle que *par et dans l'action guerrière*. Autrement dit, la reconnaissance par le guerrier de sa propre dignité ou de celle de ses amis, voire de ses ennemis, n'est ni la reconnaissance kantienne de la dignité de la raison universelle et des personnes, ni la reconnaissance rousseauiste d'une sensibilité commune à tous les vivants qui a pour nom « pitié ».

<sup>4</sup> Liv. II, chap. 7.

Originellement, c'est-à-dire à l'instant immémorial de notre ouverture au monde qui a pour nom « guerre », il n'y a pas d'un côté, le droit, et de l'autre, la force mais le droit de la force, en sa révélation minimaliste : la force justicière. Qui se focalise uniquement sur l'élément de violence, en le séparant de sa dimension spirituelle, ne verra donc qu'un aspect de la guerre. La guerre est intrinsèquement juridique : elle est un jugement qui, en vérité, ne se réduit pas seulement à une mesure d'énergies physiques :

« [L]a raison du plus fort, tant décriée depuis Ésope, est positivement la meilleure. La guerre est un jugement »<sup>1</sup>

Dans ce nouveau contexte d'une description en chair et en os du droit du plus fort, le devoir-être (la valeur) et l'être sont rigoureusement pensés dans un plan d'immanence, comme si la naturalité et la liberté, ou la nécessité et la contingence, n'étaient que l'envers et l'endroit du donné. Que cette façon de concevoir la justice soit très éloignée de notre idéal de justice ne prouve pas qu'il y ait une différence de nature entre l'être et le devoir-être mais atteste, au contraire, une simple différence de degré.

« Le droit de la force étant donc, dans l'ordre du développement historique, la souche d'où partent tous les autres, celui qui naturellement vient après lui et qui forme le premier embranchement est le droit de la guerre, à la suite duquel se présenteront, les uns après les autres, le droit des gens ou international, le droit politique, le droit civil, etc. »<sup>2</sup>.

C'est du reste ce sentiment irrépressible<sup>3</sup>, fût-il basique, de notre dignité, et non le fait brut de la force, qui fait de nous les guerriers que

<sup>1</sup> Proudhon parle aussi d'une « judicature (...) inhérente à la guerre » (Liv. III, chap. 8). Il n'hésite pas à comparer le champ de bataille à une sorte de théâtre ou, plutôt de salle d'audience, où se rend la justice et où le juge ou le jury apprécie chez les justiciables leur force et leur bravoure. D'autres fois, il s'inspire du modèle des compétitions sportives, notamment de la lutte, où il est juste que le plus fort, qui ne triche pas et n'utilise pas d'armes, triomphe. Que de telles descriptions puissent sembler naïves et schématiques, c'est certain. Encore faut-il les prendre pour ce qu'elles sont, en l'occurrence des descriptions qui tentent de faire apparaître, au-delà des apparences et anamorphoses du donné, l'*eidos* du phénomène guerrier. Comparer la guerre à un jeu, c'est avant tout donner à voir l'étrange collusion de la liberté et de la nécessité : liberté de fixer les règles du jeu, liberté qui devient obligation de se soumettre à ses règles.

<sup>2</sup> Liv. II, chap. 8.

<sup>3</sup> Puisque qu'il dérive directement, même s'il n'en est qu'une traduction *pour nous*, de l'énigmatique énergie *en soi* de la donation du donné.

nous sommes, pour le meilleur (en tant que principe du respect de l'adversaire) mais aussi paradoxalement pour le pire (en tant qu'idéal de justice irréductible à une simple requête de justesse). Paradoxalement pour le pire, car c'est cet idéal de justice qui est à l'origine, comme nous le verrons plus loin, d'une violence guerrière incommensurable avec celle que l'on rencontre dans la Nature et le monde animal. L'action du plus fort se révèle alors contre nature, c'est-à-dire monstrueuse ou barbare. Ce qui est une façon de redire, sous un autre angle, que la guerre révèle, en deçà de la naturalité et de toute culture, notre être-au-monde.

Ce qui est aussi l'occasion de suggérer pourquoi l'éclatante évidence du sens de la force s'obscurcit vite, aux yeux du guerrier lui-même, et plus généralement de tout homme, à l'aune de l'évidence de sa dignité. Données concomitamment dans leur contexte génétique, ces deux évidences, de prégnance égale<sup>1</sup>, semblent interférer au point de fausser, dès l'origine notre conception du sens. Tout se passe comme si la question du Sens du sens appelait depuis toujours deux réponses possibles, lesquelles se faisant indéfiniment écho, devaient se décliner, pour le meilleur et pour le pire, en des solutions plus ou moins inégales, où tour à tour, l'évidence de notre dignité et celle du sens de la force se disputent la première place. Une chose est sûre : dans ce libre jeu de nos facultés naissantes, la pire des configurations est celle où ces deux évidences interfèrent et nous aveuglent au point de nous laisser croire non pas tant qu'être digne, c'est être fort, ou être fort, c'est être digne mais que *l'accroissement de la force et l'accroissement de la dignité sont du même ordre*. C'est en ce point que naît la barbarie, quand l'on accroît sa force, non pas pour défendre sa dignité, mais parce qu'on croit alors accroître sa dignité. C'est cette erreur ou cette illusion, en tout cas cette dérive, qui dévalue d'emblée non seulement l'idée d'une légitimité du droit du plus fort mais aussi l'idée d'une légitimité du droit de la guerre. C'est sur cette dérive que reviendra longuement Proudhon au moment de refonder sur des bases neuves la théorie du droit des gens. Et il conviendra de prendre toute la mesure des choses. Car ce que nous révèlent les guerres, leçon ici aussi difficile à entendre, c'est que *notre ouverture au monde implique une donation fondamentalement instable, pour ne pas dire pervertie, du Sens*.

---

<sup>1</sup> Prégnance qu'elles tiennent, ne craignons pas d'y insister, de la force du donné en sa donation même.

C'est cette approche apparemment psychologique, mais en vérité seulement phénoménologique, qui permet à Proudhon de déconstruire les thèses utilitaristes<sup>1</sup> des théoriciens du droit naturel, si solidement ancrées dans les mentalités. De ce point de vue, il appert que le *conatus* spinoziste lui-même fausse d'emblée toute analyse possible du phénomène guerrier. S'il est vrai que tout être vivant cherche à persévérer dans son être, le guerrier le plus fort ne tue pourtant pas ses adversaires plus faibles comme les gros poissons dévorent les plus petits. En ce point, les apparences sont trompeuses. Ce n'est pas parce que Proudhon fait du droit de la force, comme nous le redirons plus loin, le premier de tous les droits, leur fondement même, que le phénomène guerrier est réductible, en dernière instance, à un simple enchaînement naturel de forces naturelles. Croire cela, c'est manquer la phénoménalité de la guerre qu'il essaie d'exhiber.

En ce point, la critique proudhonienne des fondements onto-théologiques du droit prend d'ailleurs son vrai visage. Le but de Proudhon n'est pas seulement de dénoncer l'institution imaginaire du droit (car après tout, comme nous l'évoquions plus haut, et comme Pascal, par exemple, l'a montré, l'imagination est une force) ni même de déplorer la réduction de la sphère juridique à la sphère morale, ou encore la confusion entre le droit et de la morale. Il s'agit plutôt de pointer chez les théoriciens du droit naturel une simple erreur d'interprétation, simple erreur de lecture des phénomènes, dont les conséquences historiques et les effets politiques ont été et sont encore, en 1861, et peut-être même encore aujourd'hui, considérables<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> « [II] y a une puissance de notre âme qui nous fait affirmer ce qui est juste indépendamment même de tout intérêt » (Liv. II, chap. 6). Proudhon fait donc une large place, comme l'attestera la suite du livre, au pouvoir spirituel ; ce qui l'inscrit, malgré les apparences, dans la ligne spiritualiste de son époque. Il y a chez l'homme un désir de valeur que les métaphysiciens du droit semblent avoir paradoxalement oublié en échafaudant leurs systèmes utilitaristes : « Tel est, en résumé, le système de Hobbes : ce n'est pas autre chose que la théorie du pouvoir temporel, considéré comme distinct de tout élément religieux, spirituel et moral » (Liv. II, chap. 7).

<sup>2</sup> Notamment sur la question de la définition même du droit de guerre et sur celle des guerres dites « justes ». D'après Proudhon, si les philosophes du droit naturel admettent bien un droit de guerre, c'est-à-dire, dans leur esprit, à la fois le droit parfaitement légitime de déclarer la guerre et le devoir de la mener dans des formes juridiques préalablement fixées, ils oublient, par défaut d'analyse ou par cynisme, que ce droit de guerre, à l'origine, ne supporte en fait aucune limite, sinon celle, interne des forces qui s'affrontent. Proudhon n'est évidemment pas contre un encadrement juridique de la violence guerrière puisque le Livre III, intitulé « La guerre dans les formes » propose une rénovation du droit des gens. Mais il montrera que la distinction entre les guerres justes et les guerres injustes ne passe pas, à l'intérieur du champ juridique, entre les guerres décrétées justes et injustes, mais à l'intérieur du champ de bataille,

Confondant les mots et les choses, leurs représentations des forces en jeu avec ces forces en soi, *ils ont séparé le droit (la force de l'idéal) et la force physique (la force de la force), ne s'apercevant pas qu'à l'origine, c'est-à-dire au niveau même de leur phénoménalité jaillissante, une telle distinction ne fait pas sens.* Autrement dit, ils n'ont pas su voir la couture, indissociablement spirituelle et matérielle, du phénomène guerrier. Que le dualisme de la force et du droit, que la critique du droit du plus fort<sup>1</sup> si vite acceptée comme une évidence par tous aient pu s'imposer avec autant de facilité ne nous apprend donc qu'une seule chose : notre goût et notre préférence pour les apparences.

On comprend pourquoi Proudhon cherche ailleurs, chez les anciens, les poètes ou les historiens, une autre lecture des phénomènes. Il ne s'agit jamais, dans son esprit, de multiplier les citations latines ou les récits de guerre pour le seul plaisir d'une érudition gratuite. Il s'agit plutôt de montrer qu'au fil de l'Histoire, et en l'occurrence dans l'Antiquité, d'autres visions du monde, d'autres lectures de la phénoménalité des guerres ont été possibles, avec tous les enjeux politiques que cela implique. Pour déconstruire des représentations culturelles bien ancrées dans les esprits, il faut multiplier les focalisations et les décentrages. On songe d'ailleurs ici ou là, à Montesquieu, comme si Proudhon, cherchant l'esprit des guerres, n'avait pour seul précurseur possible que l'auteur de *L'esprit des lois*. Et Proudhon fait feu de tous bois pour expliciter l'implicite, rendre visible l'invisible, destituer de leur évidence les prétendues évidences des penseurs du droit naturel.

« L'opinion antique et traditionnelle sur la guerre, en autres termes, la croyance à un droit réel de la force, est-elle fondée, ou bien, comme le soutient l'école [c'est-à-dire les théoriciens du droit des gens], implique-t-elle contradiction ? Telle est la question que nous avons à résoudre »<sup>2</sup>.

Pourquoi le droit de la force qui était jadis une évidence n'est-il plus reconnu aujourd'hui ? Cet oubli est-il dû à l'esprit analytique ou positiviste d'une époque qui tend à valoriser les modélisations

---

entre des comportements loyaux et des actes barbares. Perspective qui, du reste - nous y reviendrons plus loin - soulève, comme Proudhon d'ailleurs ne l'ignore pas, de nombreux problèmes qui seront traités, par delà le Livre III, dans le Livre IV, et même, au-delà, jusque dans les dernières lignes de l'ouvrage.

<sup>1</sup> Cf. Rousseau, *op. cit.*, Livre I, chapitre 3.

<sup>2</sup> Liv. II, chap. 6.

politiques qui assimilent l'État à une machine ou à un organisme vivant ? Est-ce dû plutôt au paradigme hyper-individualiste qui, depuis le XVII<sup>e</sup> siècle a envahi l'Europe ?

Quoi qu'il en soit, une chose est sûre : cette occultation tient à une nouvelle *Weltanschauung* dans laquelle l'irrépressible donation de ce donné qu'est la guerre est prise pour autre chose que ce qu'elle est. L'époque où cette donation originale pouvait être vue sous sa double face, temporelle (la force de la force) et spirituelle (l'idéal justicier) semble révolue. *Que le droit de la force n'apparaisse plus que sous sa face temporelle s'explique donc.* Rousseau est ainsi victime des préjugés, ou du moins, des idées de son temps. La prétendue radicalité de sa critique du droit de la force ne tire son évidence que du contexte idéologique du XVIII<sup>e</sup> siècle. Que cette idée rousseauiste ait eu des effets positifs, et mène d'ailleurs encore le monde, ne la rend pas plus vraie pour autant. Comme toute idée produite par l'imaginaire collectif d'une époque, elle n'est qu'une fiction qui révèle seulement notre formidable pouvoir d'instituer dans l'imaginaire, quitte à tous vivre dans l'illusion, les sociétés et les systèmes politiques dont nous rêvons.

Pour accroître les chances de convaincre ses lecteurs, Proudhon, rappelle, dans cette perspective, à quel point les mots, qui tiennent lieu des choses, contribuent à l'institution imaginaire de nos certitudes. Utilisant en quelque sorte le pouvoir du langage contre lui-même, il propose une analyse « linguistique » qui n'est autre qu'une réponse en règle à la critique rousseauiste qui faisait du droit du plus fort un « galimatias »<sup>1</sup>. Espérant faire contrepoids à l'exposé si éloquent de Rousseau, il souligne toute l'importance du bon usage des mots. Le droit du travail ou le droit de l'intelligence n'est pas un droit au travail<sup>2</sup> ou à l'intelligence, garanti de l'extérieur par un État<sup>3</sup>, mais un droit que produit directement le travail ou l'intelligence, indépendamment de tout arbitrage externe ou de toute médiation. C'est la praxis elle-même (travailler, réfléchir) qui, en tant que telle, est productrice et fondatrice de droits. Proudhon donne aussi l'exemple d'un « droit de l'ancienneté » qui évoque l'idée wébérienne d'une légitimité des ancêtres. Son argumentation a surtout pour but de

<sup>1</sup> Cf. Rousseau, *op. cit.*, Livre I, chapitre 3.

<sup>2</sup> « On comprend de même la différence qu'il y a entre le droit *du* travail et le droit *au* travail » (Liv. II, chap. 7).

<sup>3</sup> « [C]e droit n'est ni une concession du prince, ni une fiction du légiste » (Liv. II, chap. 7).

montrer que, contrairement à ce que la rhétorique persuasive de Rousseau nous fait croire ou imaginer, en vérité, le droit du plus fort ne donne pas tous les droits. De même que le droit du travail ne donne pas tous les droits mais seulement ceux du travail, de même que le droit de l'intelligence ou celui de l'ancienneté ne donne pas tous les droits mais seulement certains droits *sui generis*, de même le droit de la force ne donne pas le droit d'en abuser. Le « de » est délimitant. En ce point, toute détermination est une limitation. La force fait totalement droit mais en ce qui concerne certains droits seulement, *et dans le contexte génétique du champ de bataille*.

« Mais la force fait partie de l'être humain, elle contribue à sa dignité ; conséquemment elle a aussi son droit, qui n'est pas le droit, tout le droit, mais qu'on ne saurait, sans déraison, méconnaître (...) On comprend, et il est bon que je le redise, afin d'ôter tout prétexte à la calomnie, qu'il ne peut être question ici de justifier toute espèce de guerre, pas plus que d'excuser ou d'approuver tout ce qui se fait à la guerre. Il en est de ce droit comme de tous les autres, dont la reconnaissance ne légitime en aucune façon les abus »<sup>1</sup>.

Ce qui veut dire que si les expressions « droit du plus fort », « droit de la force » et « raison du plus fort » sont synonymes, elles doivent toujours être interprétées à partir d'une phénoménologie de la guerre, seule habilitée à penser leur genèse, et donc leur sens. L'erreur de Rousseau, au-delà d'une simple question de mots, est donc d'ordre purement conceptuel. Piètre phénoménologue, il a confondu les strates politique et polémologique des forces en présence (ce qu'il nomme les « puissances ») : mettant *a priori* la guerre hors jeu en la mettant hors la loi, il l'assimile à un simple brigandage et réduit par là même l'esprit guerrier à l'esprit de rapine. Il passe complètement à côté du lieu même d'émergence du droit du plus fort<sup>2</sup> et, prenant la partie pour le tout, ne retient de la guerre que l'un des ses profils : le pillage.

<sup>1</sup> Liv. II, chap. 8. C'est nous qui soulignons. Ou encore : « la guerre n'étend pas sa compétence au delà des questions de force » (Tome II, Conclusions générales).

<sup>2</sup> « S'il faut obéir par force, on n'a pas besoin d'obéir par devoir, et si l'on n'est plus forcé d'obéir, on n'y est plus obligé. On voit donc que ce mot de droit n'ajoute rien à la force ; il ne signifie ici rien du tout. Obéissez aux puissances. Si cela veut dire : cédez à la force, le précepte est bon, mais superflu, je réponds qu'il se sera jamais violé (...) Qu'un brigand me surprenne au coin d'un bois : non seulement il faut par force donner la bourse, mais quand je pourrais la soustraire suis-je en conscience obligé de la donner ? Car enfin le pistolet qu'il tient est aussi une puissance » (Rousseau, *op. cit.*, Livre I, chapitre 3).

Contre les efforts faits pour destituer de toute légitimité morale, et même juridique, le droit ou la raison du plus fort, Proudhon paraît ainsi réussir son pari : réhabiliter, contre une tradition philosophique omniprésente, le droit *sui generis* de la force. Reste à expliquer, il est vrai, pourquoi le droit de la force, originellement empreint d'un esprit de justice, dégénère non seulement en rapine et brigandage, mais en barbarie. Que le droit de la force tel que le présente Proudhon puisse fonder le droit de la guerre, puis tout autre droit, n'est pas impensable puisqu'il enveloppe, dès l'origine, une composante spirituelle. Mais comment expliquer, dans ces conditions, sa dénaturation ? Pourquoi ce mélange de force et de justice qu'est le droit de la force est-il si instable, voire explosif ?

*Le droit de la force, fondement légitime quoique instable du Droit*

À partir de la reconnaissance du droit du plus fort, Proudhon élabore alors une théorie inédite du fondement de la justice (et du droit en général). Ce fondement, enfin rendu visible, n'est pas la force pure ou la force politique mais ce que nous pouvons appeler « la conation justicière », tendance originaire, exclusivement révélée par et dans la guerre, qui correspond au sentiment élémentaire de justice animant le guerrier. Si le droit de la force est un droit, c'est parce qu'il inclut en lui, depuis toujours, une composante conscientielle qui est, comme on l'a vu plus haut, avec certes tous les paradoxes que cela implique, le sentiment de notre dignité. *Que le droit de la force puisse dégénérer ne prouve pas qu'il ne soit pas un droit mais seulement qu'il est un droit instable*. Là est le nerf de l'argumentation ; en cela consiste sans doute le centre à partir duquel rayonnent tous les développements conceptuels de *La guerre et la paix*<sup>1</sup>.

S'il est d'abord judicieux, afin de déconstruire les fictions du droit naturel, d'isoler, d'un point de vue purement analytique, le droit *sui generis* de la force pour l'ériger, dans tout son éclat, en face du pseudo droit, simple simulacre, des juristes, il convient néanmoins de ne pas en rester là. Le travail rigoureux d'explicitation doit être poursuivi et approfondi. Le droit positif des théoriciens du droit

<sup>1</sup> « Enfin, décidé à avoir le mot de l'énigme, je crus saisir, à travers les broussailles des juristes, dans le fatras des histoires, au plus obscur de la conscience populaire, un fugitif rayon. Ce rayon, je l'ai fixé, multiplié, concentré ; bref, j'en ai composé cet écrit » (Tome I, Préface).

naturel ne peut plus servir de simple repoussoir. Car Proudhon ne saurait cacher l'instabilité *intrinsèque* du droit qu'il tente de réhabiliter. Exhiber cette instabilité constitutive, au risque de prendre acte, au passage, du danger qu'il peut y avoir à en faire un fondement stable de tout droit n'a rien de paradoxal. C'est même une nécessité puisque, aux yeux de Proudhon, *il n'y a pas d'autre fondement effectif du Droit que ce droit instable*. Cette instabilité foncière (dont nous avons parlé plus haut à propos de la « psychologie » du guerrier), nous pourrions presque la qualifier, sauf anachronisme, de quantique. Dans le vocabulaire de Proudhon, qui utilise, lui, le terme d'« antagonisme » pour pointer les phénomènes fondamentaux d'action et de réaction<sup>1</sup>, nous pourrions parler d'un déséquilibre provisoire de l'antagonisme et de son rééquilibrage. C'est l'idée de cette instabilité du droit de la force qui nous permet, en tout cas, d'envisager sans contradiction la perspective de sa dénaturation<sup>2</sup> mais aussi de sa régénération.

C'est de ce point de vue qu'il faut envisager la description du droit de guerre. La reconstruction proudhonienne du Droit à partir du droit de la force n'est donc en aucun cas une simple formalité. L'exigence de cohérence en jeu ici n'est pas seulement d'ordre logique ou géométrique. Elle est d'ordre phénoménologique : il faut que l'édifice juridique ne s'effondre pas, en tant que pures apparences, comme un château de cartes. S'il suffisait de bâtir un système *more geometrico*, s'il suffisait de déduire du droit du plus fort tous les droits, si tout n'était en cette affaire qu'une question d'emboîtement de formes, les choses seraient simples. Mais il ne s'agit pas de cela. En appeler à une reconstruction du Droit est au contraire une entreprise périlleuse : faire clairement du droit de la force le seul sol réel (et non imaginaire ou symbolique) du Droit, c'est risquer de légitimer, d'une façon ou d'une autre, son instabilité et donc ses dérives. C'est risquer de réactiver la question du Sens en sa radicalité même, et de relancer des problèmes qui, éteints au moyen de l'institution imaginaire du droit positif, ne se posaient plus. En cherchant à tout prix un fondement effectif et non illusoire du Droit, Proudhon n'ouvre-t-il pas, de façon inconséquente, la boîte de

<sup>1</sup> « [L']*antagonisme*, action-réaction, loi universelle du monde, e[s]t comme la force une des douze catégories de Kant » (Conclusions générales).

<sup>2</sup> « Tout antagonisme dans lequel les forces, au lieu de se mettre en équilibre, s'entre-détruisent, n'est plus de la guerre, c'est une subversion, une anomalie » (Liv. II, chap. 7).

Pandore ? Ne risque-t-il pas de faire vaciller les espoirs démocratiques et de catalyser l'esprit guerrier ? En ces matières, l'illusion, ou du moins, le vraisemblable, ne valent-ils pas mieux que la vérité crue ? À tout expliciter Proudhon ne risque-t-il pas, comme plus tard Nietzsche, de donner aux hommes des idées, sans doute émancipatrices, mais néanmoins dangereuses ?

Une chose est sûre : aux yeux de Proudhon, une force publique qui ne serait pas dans la continuité de la force justicière inaugurale, manifestée originellement dans et par le combat, ne serait, séparée de son origine, que l'imposition irréaliste, par la force brutale, d'un idéal tombé du ciel des idées. Il nous incombe donc de réexaminer les figures du droit qui existent et, sans craindre la vérité, de trier le bon grain de l'ivraie. Que la genèse spontanée et sauvage du Droit ait pu conduire au pire ne doit pas nous décourager : une évolution maîtrisée des choses est envisageable.

« Ce qui a causé l'erreur des juristes à l'égard du droit de la force, c'est que ce droit était, pour ainsi dire, masqué *sous l'épaisse ramure* des droits de toute sorte qui avaient poussé sur ce *tronc antique* ; c'est qu'ils n'ont compris de la force que la violence et l'abus ; c'est qu'enfin, comme ils n'avaient pas su reconnaître dans le progrès de la justice une sorte de *développement* et de *différenciation* du droit du plus fort, de même, aux époques de décadence et de dissolution, ils n'ont pas su voir non plus que la perte des libertés et des droits était un retour au droit simple de la force »<sup>1</sup>.

Sous cet angle, il devient clair que le droit des gens, qui règle les relations entre les États ou les peuples, ne saurait jamais être une pure création, sortie telle quelle du cerveau des jurisconsultes. Ou bien, le droit des gens est une transformation du droit de la force, ou bien il n'est rien. Ce qui veut dire aussi que le fondement des relations réelles et non fantasmées des États ou des Nations reste foncièrement d'essence militaire, quel que soit le degré de développement de ces relations.

« [L]e principe reste entier : c'est que le droit des puissances, supérieur à toute considération de nationalité, dégagé de tout verbiage philanthropique, a pour fondement la force »<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Liv. II, chap. 7. C'est nous qui soulignons pour attirer l'attention sur ces métaphores vives ou ces concepts fluides, d'ordre phénoménologique.

<sup>2</sup> Liv. II, chap. 10.

Ce point étant acquis, le droit de la guerre et la législation internationale peuvent prendre leur envol, à condition toutefois, comme déjà Montesquieu l'avait noté, que les lois soient en rapport avec les mœurs et les mentalités de ceux à qui elles s'adressent<sup>1</sup>. L'investigation de la phénoménalité de la guerre implique ainsi que soient dévoilées les représentations que les peuples s'en font. Ce qui donne à voir, en retour, les catégories mentales de la pensée populaire et, au passage, pourquoi pas, celles des classes populaires<sup>2</sup>.

*La guerre dans les formes : formes métastables et formes artificielles*

Proudhon signale dès le Livre I, ce qui est l'une des tonalités essentielles de son explicitation phénoménologique, que la guerre, en tant que telle, n'est pas plus injuste d'un côté que de l'autre :

« La guerre, comme on verra, la vraie guerre, par sa nature, par son idée, par ses motifs, par son but avoué, par la tendance éminemment juridique de ses formes, *non seulement n'est pas plus injuste d'un côté que de l'autre, elle est, des deux parts et nécessairement, juste, vertueuse, morale, sainte*, ce qui fait d'elle un phénomène d'ordre divin, je dirai même miraculeux, et l'élève à la hauteur d'une religion »<sup>3</sup>.

Ce qui veut dire trois choses.

Premièrement, d'un point de vue méthodologique ou épistémologique, cela signifie que, contrairement aux théoriciens du droit naturel qui ont manqué la phénoménalité de la guerre en la passant préalablement au crible de leurs catégories morales et métaphysiques, Proudhon adopte, lui, un point de vue qui, s'il paraît

<sup>1</sup> Proudhon propose même une typologie des caractères des peuples : « Chaque État suit sa tradition, chaque peuple son instinct, au risque de se prendre dans sa propre cupidité, et c'est tout. L'Italien, en politique, est un machiavéliste ; l'Anglais, utilitaire et malthusien ; le Français, glorieux et artiste » (Liv. II, chap. 9). Sous cet angle, on mesure toute la complexité de la méthode d'investigation proudhonienne. Il ne s'agit pas seulement de *connaître* un phénomène en soi - la guerre, le droit de la force ou le droit des gens - mais de le *penser*, pour l'explicitier sous toutes ses coutures, en fonction aussi des catégories mentales du peuple qui se le représente.

<sup>2</sup> Ce qui nous donne aussi à penser aujourd'hui, dans un contexte médiatique et informatique où l'opinion publique semble faire loi, jusqu'à quel point, sauf à être un avatar de la « force justicière », elle fait effectivement loi.

<sup>3</sup> Livre I, chap. 3. C'est nous qui soulignons.

audacieux, se veut pourtant neutre et fidèle au donné. Le fondement de tout droit, est originairement, qu'on le veuille ou non, une conquête par et dans la guerre. Que d'un autre point de vue, cela puisse ensuite, avec le temps et dans l'Histoire, apparaître illégitime n'empêche pas que cela reste transcendentalement juste. Transcendentalement juste, c'est-à-dire à condition de ne pas confondre l'originaire avec un commencement chronométrique. De ce point de vue, la répétition des guerres dans l'Histoire paraît dévoiler quelque chose de cette originarité transcendantale que du reste, Kant, encore prisonnier du carcan idéaliste, n'a même pas perçu<sup>1</sup> :

« Je prends la société telle qu'elle est, sans en approuver ni désapprouver les institutions ; et je demande si, en présence de ces faits si généraux, si persistants, si parfaitement liés, il est raisonnable de traiter de chimère, de superstition et de fanatisme, une idée [le droit de la force] qui depuis soixante ou quatre-vingts siècles mène le monde ; qui remplit la société comme la lumière du soleil remplit l'espace planétaire ; qui fait parmi les peuples l'ordre, la sécurité, aussi bien qu'elle fait les dissensions et les révolutions ; une idée qui comprend tout, qui gouverne tout : *Dieu, la force, la guerre* ; car il devient évident, à mesure que nous avançons dans cette revue, qu'au fond ces trois mots, dans l'esprit des masses, sont synonymes »<sup>2</sup>.

Deuxièmement, du point d'une reconstruction à venir du droit des gens, il s'agit de faire table rase de nos conceptions erronées, héritées du XVII<sup>e</sup> siècle, de ce que nous appelons les « guerres justes ». En effet, une guerre juste n'est pas, comme Proudhon le montrera longuement dans le Livre III intitulé « La guerre dans les formes », une guerre jugée telle, de l'extérieur, de haut et de loin, *a priori* ou rétrospectivement, par des moralistes ou des juristes vivant dans l'éther de Valeurs transcendantes, mais une guerre conduite par les guerriers eux-mêmes et jugée « juste » sur le champ de bataille lui-même, au nom des valeurs de loyauté et courage défendues jusqu'à la mort. Qu'ensuite, les états-majors ou les peuples, à partir de leur expérience de guerres loyales, puissent construire ensemble, et avec les juristes, au nom de ce que Proudhon appelle sans hésitation un principe de « réciprocité » (c'est-à-dire de reconnaissance réciproque

<sup>1</sup> « C'est en vain que l'immortel auteur de la *Critique de la raison pure*, Kant, a essayé d'appliquer au problème qui nous occupe ses puissantes catégories. Fourvoyé dès le premier pas par la négation du droit de la force, il n'a pu que se traîner à la suite de Wolf, et il a fini, chose pitoyable, par s'embourber dans l'utopie » (Liv. II, chap. 5).

<sup>2</sup> Liv. I, chap. 4.

du droit de la force<sup>1</sup>), les nouvelles règles d'un droit de la guerre, et parler alors, en connaissance de cause, de « guerre juste », rien ne s'y oppose. L'unique question restant alors, il est vrai - et Proudhon y consacre de nombreuses analyses, tant à partir des données de l'Histoire récente que des récits poético-historiques des guerres antiques -, de savoir si une seule guerre juste, qui pourrait en quelque sorte faire office à la fois de preuve et de paradigme juridique, a vraiment existé dans l'Histoire humaine.

Enfin, que la guerre ne soit pas plus injuste d'un côté que de l'autre, ouvre une troisième perspective, qui n'est pas la moins intéressante : *il se pourrait, que la guerre soit le creuset d'où émerge toute valeur, et où retourne toute valeur*. On mesure mieux ce qui sépare Hegel de Proudhon. Ce dernier ne dit pas seulement que la guerre est civilisatrice, comme si, à l'extérieur des champs de bataille, préexistait ou subsistait une Idée en soi de la Civilisation. Il nous montre originellement où et comment se fabriquent des Idéaux qui vaudront comme moteurs des civilisations. Le Sens de l'Histoire, en tant qu'idéal absolu, ne tombe pas du ciel. Il a un lieu de naissance qui est le champ des batailles européennes. À la limite, et c'est si l'on peut dire le revers de la médaille, rien n'interdit, pour qui reconnaît jusqu'au bout l'irréductibilité du droit du plus fort, que soit fabriquée par d'autres guerres l'absolutisation d'une autre conception du sens. Que la force de la force physique et la force de l'idéal de justice (ce que Proudhon nomme le sentiment de notre dignité) coexistent depuis toujours, et à égalité, ne prouve jamais, comme nous le disions déjà plus haut, que leur résultante soit une force juste ou une justice forte. Le risque, pour tout guerrier (mais aussi pour tout peuple en guerre), de voir l'accroissement de sa force comme l'accroissement même de sa dignité demeure une « illusion transcendante » de la raison polémologique. Mais une autre conséquence majeure s'impose : que le respect ou plutôt la fascination devant une force pure qui fait sens (et non devant quelque loi morale transcendante) soit toujours et déjà le

---

<sup>1</sup> « Le droit de la force est le plus simple de tous et le plus élémentaire : c'est l'hommage rendu à l'homme pour sa force. Comme tout autre droit, il n'existe que sous condition de réciprocité. De même que la reconnaissance de la force supérieure n'implique aucunement la négation de l'inférieure, le droit qui appartient à la première ne détruit pas celui de la seconde. Si la terre est attirée par le soleil, le soleil à son tour est attiré par la terre et les autres planètes en vertu de cette double attraction, le centre du tourbillon n'est point au centre du soleil, mais à une distance proportionnelle à la puissance d'attraction réciproque du soleil et des planètes » (Liv. II, chap. 11).

recto de ce verso qu'est le sentiment du juste et de l'injuste *interdit toute autonomisation définitive d'un idéal de justice*<sup>1</sup>.

Ainsi l'inquiétante étrangeté de l'esprit guerrier, fût-il doté de ce bon sens qui est la chose du monde la mieux partagée, est aussi de n'avoir foi que dans la force pour conserver ou prouver son bon sens :

« On devine, sans qu'il soit besoin de le dire, ce que peut être l'appréciation d'un homme armé, exalté par le combat, à qui la vie de ses semblables est devenue chose légère, et qui voit partout des dangers. Pour peu qu'il se croie menacé, il tuera, brûlera, saccagera ; il y aura utilité, nécessité même »<sup>2</sup>.

En ce point, la description phénoménologique se fait presque psychanalytique :

« [L]e droit se subjectiv[e] dans l'homme au nom de sa qualité la plus apparente, la force »<sup>3</sup>.

D'où, premier paradoxe, l'absolutisation à tout prix de ce qui ne peut l'être<sup>4</sup> et le risque d'un engrenage involontaire dans une guerre totale qui, second paradoxe, est sans foi ni loi (chaque camp, qui se bat pour des valeurs auxquelles il donne infiniment de valeur, ne respecte plus rien !<sup>5</sup>). Quoi qu'il en soit, la guerre étant le lieu même de la détermination des valeurs, elle crée le droit : « la victoire est

<sup>1</sup> Nous dirions aujourd'hui que pour chaque camp, le martyr est toujours un terroriste, même si en apparence, les deux camps ont des valeurs et font le partage entre le juste et l'injuste. Ce qui laisse penser qu'en deçà des valeurs de justice, il y a le fait de la liberté, qui est aussi la liberté de se tromper, la liberté d'être au-delà des valeurs imposées par la raison. Ou bien l'homme est fou, ce qui explique la persistance d'un phénomène guerrier par définition irrationnel, ou bien la guerre a des raisons que la raison ignore et qu'il faut chercher par des voies inédites, comme celles ouvertes par Proudhon, en tout cas, en n'invoquant pas seulement le traditionnel combat de la raison et des passions. Aujourd'hui, la question ne serait pas seulement de s'interroger sur l'impartialité des journalistes de guerre ou sur le statut des images télévisuelles produites par les états majors, ou encore sur la fascination morbide des téléspectateurs. Il s'agirait plutôt de rapprendre à voir, pour mieux juger, la totalité du donné, sans aussitôt réduire le tout-venant de sa phénoménalité en le passant au crible de catégories morales qui dualisent la force et le droit.

<sup>2</sup> Liv. III, chap. 3.

<sup>3</sup> Liv. II, chap. 11.

<sup>4</sup> Que des valeurs apparemment contradictoires ou incompatibles puissent coexister tout le temps que dure le conflit est parfaitement envisageable. Dans le champ de l'existence, qui n'est ni celui de la logique ni celui de la métaphysique, peuvent donc coexister, tant que dure la guerre, des valeurs absolues quoique qu'absolument contradictoires ou antinomiques.

<sup>5</sup> C'est pourquoi les guerres de religion sont paradoxalement les pires : « la guerre devient diabolique : comment les vainqueurs, quels qu'ils soient, osent-ils chanter des *Te Deum* ? » (Liv. V, chap. 2).

productrice du droit »<sup>1</sup>. L'adhésion illimitée à une idée de l'Absolu doit pouvoir, en cas de victoire, s'inverser en Absolu en soi (l'Absolu comme Idée platonicienne). Comme la valeur absolue est celle qui a été défendue avec le plus de « force justicière », le processus de fondation n'est pas d'essence purement spirituelle mais inclut un substrat matériel. La toute-puissance n'est pas seulement celle de l'esprit. L'énergie n'est pas seulement morale mais physique. Nous entrons en quelque sorte ici dans l'atelier où se fabrique l'Absolu<sup>2</sup>. C'est bien en ce sens précis que la « juridiction de la force » est la première des juridictions ou que la guerre est dite « justicière ». Le tort des philosophes du droit naturel (Hobbes, etc.) ne serait donc pas tant de croire en ce qu'ils disent que de ne pas connaître le procédé de fabrication de leurs croyances. À la limite, ce n'est pas leur intention de séparer l'idée de droit et l'idée de force qui est absurde, mais leur prétention de le faire sans combattre, au sens propre du terme. L'expression « virtualité juridique de la force »<sup>3</sup> dit bien que la genèse du droit est à concevoir dans et par le combat. Que la raison puisse décréter de nouvelles valeurs, y compris celle d'un non-droit de la force, n'est pas en soi absurde, pourvu qu'elle les fonde ensuite par et dans le combat<sup>4</sup>. L'idéal, ainsi médiatisé, devient un idéal réalisé. La médiation ici n'est pas dialectique mais polémologique. Si Proudhon parle métaphoriquement d'une « religion de la guerre » ou d'une « doctrine » dont il s'agit de percer les mystères, c'est justement parce que 1°) la religion est, par définition, une tentative de fondation radicale de l'absoluité de Dieu et 2°) les textes sacrés eux-mêmes mais aussi les grands mythes, et plus largement toute notre Histoire,

<sup>1</sup> « [C]'est, ne craignons pas de le dire, car nous n'aurons pas à en rougir, à ce culte de la force qu'il faut faire remonter la création de tous les rapports juridiques reconnus parmi les hommes » (Liv. II, chap. 3).

<sup>2</sup> Il serait intéressant, sous cet angle, de penser ensemble l'histoire des guerres et l'émergence de nos valeurs éthiques (libertés individuelles, droits de l'homme, de la victime, respect de l'intégrité du corps, etc.). Il se pourrait que l'horreur des grandes guerres du XX<sup>e</sup> siècle ait été le terrible creuset où de tels absolus aient été forgés. Une telle généalogie ou archéologie, qui restituerait les conditions effectives de la fabrication de nos valeurs, viserait, en deçà de la seule étude sociologique ou ethnologique de nos institutions, à restituer, sans paradoxe, à la fois l'historicité et l'absoluité de l'universalité.

<sup>3</sup> Liv. II, chap. 2.

<sup>4</sup> C'est en ce sens qu'il faut interpréter la formule suivante : « [L]a guerre est une forme de procédure qui par elle-même n'engendre aucun droit, pas même celui de la force, mais qui le constate, le met en évidence, le sanctionne par la victoire, et lui adjuge ses conclusions en faisant cesser, par la suprême raison de la force, l'antagonisme » (Liv. II, chap. 11).

montrent, d'une façon ou d'une autre, que l'idée de Dieu se fabrique sur le champ de bataille, lieu de toute révélation.

Que l'idée de justice puisse entraîner la guerre entre deux camps ayant chacun un sentiment de justice prouve seulement que si le sens de la justice est « universel », il n'est pas pour autant principe de paix. Le sentiment de justice, né de la guerre, n'inclut pas en lui-même, bien au contraire, le désir de paix. La conation justicière n'est pas pacifiante. Telle est encore la leçon proudhonienne difficile à entendre. Ce qui est riche d'enseignements sur des enjeux parallèles comme ceux de la liberté, du bonheur ou de l'inégalité. Dans cette perspective, il est déjà frappant de noter que l'hypothèse d'une paix perpétuelle et d'un État mondial impliquerait une absolutisation irréversible, d'allure totalitaire, de certaines valeurs comme seules valeurs acceptables<sup>1</sup>. À moins que chaque camp ne renonce (mais au nom de quoi ?) à la perspective d'une fondation effective de toute valeur, ce qui serait une autre signification (vide car non fondée aux yeux de Proudhon) de ce qui a pour nom « paix perpétuelle ».

\*  
\* \*

Partout, au cœur de ses raisonnements, Proudhon prend en compte et rappelle le paramètre de la puissance physique, de la force, révélant ainsi les présupposés idéalistes qui courent librement, sans aucune objection, dans nos discours habituels.

Il est en effet de bon ton de ne jamais parler, comme nous le disions plus haut, de notre fascination ou émotion devant la force, de notre envie de dire que le plus fort doit gagner. D'où d'étranges formules ou prises de position qui, en première analyse, heurtent souvent nos habitudes intellectuelles<sup>2</sup>.

Mais il est surtout capital de comprendre (comment les lecteurs et/ou les censeurs de Proudhon ont-ils pu manquer cette thèse qui est

---

<sup>1</sup> « Une monarchie universelle serait la fusion de toutes les forces, par conséquent la négation de l'antagonisme, l'immobilisme absolu » (Tome II, Conclusions générales).

<sup>2</sup> « De même que la constitution politique repose, en dernière analyse, sur la force, elle a aussi pour sanction la force : en quoi le droit public vient se confondre avec le droit international. Toute nation, en effet, incapable de s'organiser politiquement, et dans laquelle le pouvoir est instable, est une nation destinée à la consommation de ses voisins. Comme celle qui ne saurait ou ne voudrait faire la guerre, ou qui serait trop faible pour se défendre, *elle n'a pas le droit d'occuper une place sur la carte des États ; elle gêne, il faut qu'elle subisse une suzeraineté* » (Liv. II, chap. 11 ; c'est nous qui soulignons).

la deuxième grande thèse de l'ouvrage ?) que la force à laquelle Proudhon fait référence n'est nullement la force militaire ou politique mais *celle qui doit pouvoir stabiliser, de l'intérieur, l'instable fondement qu'est le droit du plus fort ?*

Ainsi, dans le domaine de la politique intérieure (comme d'ailleurs dans le champ des politiques internationales) la question n'est jamais d'abord de stabiliser, de l'extérieur, l'ordre social, mais de stabiliser, en amont, le droit de la force sur lequel tout l'édifice repose :

« La société se forme, le respect de la force grandit avec elle : du même coup se détache peu à peu de l'idée de force l'idée de droit »<sup>1</sup>.

Si Proudhon admet que la force doit servir le droit, il n'oublie jamais qu'elle en est productrice. Toute « annexion » externe de la force au droit, toute perspective d'une synthèse juridique *a posteriori* entre la force et la justice reste une pure illusion. Si annexion il peut y avoir, elle doit d'abord être forgée sur le champ de bataille. On comprend pleinement alors ce que veut dire, dans le langage de Proudhon, « droit de la guerre ». *Le droit de la guerre, en son essence, est de stabiliser, de l'intérieur, son propre fondement qui est le droit de la force.* Tout se passe alors comme si le droit de la force, grâce à la guerre, se stabilisait lui-même. Certaines guerres, faites dans les formes, montrent très bien ce travail de reconfiguration de formes chaotiques en formes métastables. Si donc Proudhon peut faire l'apologie de la force militaire, *ce n'est jamais pour faire l'apologie de toute guerre, mais seulement de celles qui contribuent à réformer, de l'intérieur, le fondement sur lequel tout le Droit s'appuie.* Exclure *a priori* toute violence, tout usage de la force, c'est agir, au nom d'un idéal dangereux, contre la Vie et contre l'Homme lui-même<sup>2</sup>.

Le mérite de Proudhon est ainsi de nous rappeler, perspective on ne peut plus contemporaine, à quel point le droit de faire la guerre est nécessaire pour l'institution effective d'une société plus juste et plus pacifique<sup>3</sup>. Vouloir trop tôt la paix, ou plutôt la tranquillité, c'est donc

<sup>1</sup> Liv. II, chap. 2.

<sup>2</sup> Perspective qui peut évoquer, *mutatis mutandis*, la critique nietzschéenne des idéaux ascétiques (cf. Nietzsche, *Généalogie de la morale*).

<sup>3</sup> Dans ce cas de figure, le droit de la force devient pacifiant, effectivement pacifiant ; ce qui permet à Proudhon d'écrire que « le droit de la force est de sa nature, comme tous les autres droits, pacifique » (Liv. II, chap. 8).

perdre toute chance de réformer un édifice socio-politique corrompu et pervers. En d'autres termes, une législation effective doit être l'institution, à l'intérieur du droit de la force, de nouvelles formes internes, métastables, et non l'institution par les juristes de formes externes, purement artificielles. Toute la difficulté est ici de briser certaines illusions<sup>1</sup>.

Sur la question proprement politique du fondement de l'État et de la société, nous sommes donc chez Proudhon à mille lieues, du constructionnisme formaliste des théories du contrat ou du pacte social<sup>2</sup> qui ne font qu'effleurer la question de la genèse du lien social et de l'unité d'un peuple, en la réduisant à la seule problématique du fondement politico-juridique de l'ordre public. Pourtant, il suffit de regarder le fonctionnement des sociétés pour discerner, en filigrane, la nécessité d'une stabilisation du droit de la force par lui-même.

« Le suffrage universel n'est, à tous les points de vue, qu'une constatation pacifique de la force, et le système représentatif, avec sa loi des majorités, une application raisonnée du droit du plus fort »<sup>3</sup>.

Contre l'idée d'une déduction rationnelle *a priori* du Droit<sup>1</sup> (qui serait, soit une pure déduction formelle, comme par exemple, un

<sup>1</sup> Parce que le droit du plus fort leur *apparaît* enveloppé, et comme maîtrisé, dans une gangue de maximes juridiques, les citoyens en viennent à imaginer que l'Homme, sans autre limite que celle de sa volonté, peut tout décréter au nom de ses convictions métaphysico-théologiques : le droit positif qui règle la vie de chaque nation, les règles internationales qui fixent le droit de guerre entre les peuples, et, pour finir, la paix. Mais, en vérité, un tel encadrement juridique de la guerre et de la paix n'est qu'un doublage *a posteriori* du réel, un *duplicata* que les citoyens, par un effet d'inversion, prennent pour un encadrement efficace. Du coup, sans s'en rendre compte, trompés par les faits, ils deviennent attentistes puisqu'ils ont sous les yeux ce que la législation, croient-ils, leur annonçait. Ne connaissant pas d'autre expérience de la guerre que celle qu'ils subissent depuis toujours, et que les juristes corroborent en la doublant de tout un échafaudage théorique incontestablement exact puisqu'il ne fait que dire, après coup, ce qui a déjà eu lieu, ils ne peuvent plus imaginer que la guerre, en son essence même, soit autre chose ; ils ne peuvent ni forger quelque autre hypothèse sur la nature de la guerre ni penser à la vérifier en regardant les choses de plus près.

<sup>2</sup> Proudhon ne croit pas à une théorie de l'équilibre des passions ou des intérêts promettant la démocratie à tout peuple, y compris, comme dit Kant, à un peuple de démons. Ce n'est qu'une utopie. Car il n'est pas possible d'introduire dans un domaine où règnent liberté et contingence l'idée mathématico-physique d'un dosage des passions ou des intérêts.

<sup>3</sup> Liv. II, chap. 11. Proudhon souligne, psychologue des foules en cela, la place que les masses accordent encore spontanément à la force : « Notre formalisme a beau faire, les conquérants sont les seuls princes que la multitude respecte » (Liv. I, chap. 4). Ou encore : le « véritable Christ, pour les masses, c'est Alexandre, César, Charlemagne, Napoléon » (Liv. I, chap. 7). Proudhon n'ignore pas la versatilité de la foule. Lorsqu'il valorise ses jugements et son bon sens, c'est surtout pour contrecarrer l'idéalisme des élites.

normativisme, soit une déduction effectuée de façon criticiste, sur le modèle d'une déduction transcendantale à partir de nos mœurs guerrières), mais également contre l'idée d'une origine transcendante ou, au contraire simplement empirique, du Droit, Proudhon tente donc d'imposer l'idée neuve d'une genèse ou d'une induction-déduction (fondée sur le déchiffrement de la phénoménalité de la guerre) du Droit.

« Comme le droit de propriété et le droit du travail, comme le droit de l'intelligence et celui de l'amour, le droit de la force est un des droits de l'homme et du citoyen, *le premier de tous dans l'ordre de manifestation* ; seulement, par l'effet du pacte social, le citoyen s'en dessaisit entre les mains du prince, qui seul se trouve investi, au nom de tous, du droit de guerre et du droit de justice. *Le droit de la force, partant celui de la guerre, une fois reconnus comme droits réels, rétablis dans la législation et dans la science, la déduction des autres droits n'éprouve plus la moindre difficulté.* Le droit des gens a pour but de légaliser, pour ainsi dire, la guerre ; d'en prévoir et d'en régulariser les effets, au besoin de la prévenir, en définissant par avance les rapports des puissances et leurs prérogatives. Le droit politique naît de la substitution d'une force publique, agissant pour tous, à la force éparpillée des individus. Le droit civil et le droit économique ont pour point de départ l'égalité des personnes devant la loi, et la reconnaissance mutuelle de tous les droits qui peuvent résulter de leurs attributs respectifs et du libre exercice de leurs facultés, en tant que ces attributs et ces facultés servent au déploiement de leurs forces. *Tout est donc désormais parfaitement coordonné ; tout se suit, se tient, s'enchaîne et fait corps.* Nous avons un principe, une base d'opérations, une perspective, un but, une méthode »<sup>2</sup>.

Autrement dit, le droit de la guerre seul est, aux yeux de Proudhon la source de rénovation de tout droit, de toute société, de

---

<sup>1</sup> Pour Wolf et Vattel, théoriciens du droit naturel, le droit naît d'un devoir (moral) et le droit crée ensuite des devoirs (juridiques). Tout repose, à leurs yeux, sur des forces subjectives qui créent spontanément les règles d'un mécanisme juridique purement ludique. D'où la critique de Proudhon : « ces deux publicistes se lancent, pour ainsi dire, à fond de train dans la fiction » (Liv. II, chap. 4). En outre, Proudhon signale que la séparation droit/guerre, validée par les élites, a des effets démoralisateurs chez les soldats eux-mêmes.

<sup>2</sup> Liv. II, Conclusion. C'est nous qui soulignons. Proudhon propose la classification des droits suivante : « 1. *Droit de la force* ; 2. Droit de la guerre ; 3. Droit des gens ; 4. Droit politique ; 5. Droit civil ou domestique ; 6. Droit économique : il se subdivise en deux branches, comme les choses qui le représentent, le travail et l'échange ; 7. Droit philosophique, ou de la pensée libre ; 8. *Droit de la liberté*, où l'humanité, formée par la guerre, par la politique, par les institutions, par le travail et le commerce, par les sciences et les arts, n'est plus régie que par la liberté pure, sous la loi unique de la raison » (Liv. II, chap. 11).

tout État<sup>1</sup>. Nier cette évidence d'une guerre génératrice mais aussi régénératrice du droit, c'est dire que l'Histoire et la civilisation sont toujours et déjà hors la loi, toujours et déjà hors d'un champ juridique qu'elles n'arriveront jamais à rejoindre :

« On nie le droit de la force ; on le traite de contradiction, d'absurdité. Qu'on ait donc la bonne foi d'en nier aussi les œuvres »<sup>2</sup>.

Certes, on pourra toujours accuser Proudhon de justifier le droit de la guerre. Mais ce serait lui faire un bien mauvais procès.

D'une part, Proudhon reconnaît que déjà, dans certaines sociétés, l'encadrement législatif, en continuité avec le droit de la force, en est une expression effective<sup>3</sup>. Autrement dit, certaines formes politico-juridiques, que l'on peut d'abord croire purement artificielles, attestent déjà une stabilisation réussie du droit de la force<sup>4</sup>.

D'autre part, on ne peut nier que, contre toute attente, les pensées de Proudhon et de Rousseau convergent dans leur refus commun de la tranquillité, cette pseudo paix des dictatures. Mais Rousseau, victime du constructivisme de son temps a pensé de haut et de loin le droit du peuple et le droit de la démocratie, en oubliant que tout droit juste ne pouvait s'imposer que s'il était irrigué, du dedans, par un droit de la force s'imposant à lui-même, par et dans la violence il est vrai, des limites.

<sup>1</sup> Le but n'est jamais ici de justifier ou d'encourager une dictature militaire mais au contraire de nous fournir les moyens intellectuels de la penser pour mieux nous y opposer. Penser que le tyran ou le peuple est le plus fort est une idée inadéquate. S'il n'est pas guerrier, ni le tyran ni le peuple ne sont forts ; ils sont seulement perçus, au prix de tout un échafaudage métaphysico-imaginaire, comme forts. Ce qui revient à dire, qu'à la limite, dans un État, c'est l'armée qui est forte, et non les représentants du peuple ou le peuple. Sauf bien sûr si les représentants et le peuples ont eux-mêmes l'esprit guerrier. Proudhon parachève ici l'analyse du *Discours sur la servitude volontaire ou Contr'un* de La Boétie. Ce qui est aussi une façon de laisser entendre qu'en cas de révolution, les plus forts ne sont jamais une entité abstraite (peuple, prolétariat, masse, etc.) mais ceux qui ont une âme de guerrier.

<sup>2</sup> Liv. II, chap. 3.

<sup>3</sup> Déjà, la perspective d'une délibération préalable à la guerre, voire le choix de son évitement, prouve que le droit de l'intelligence fait office de contrepois au droit de la force : « le droit de la force (...) n'implique pas nécessairement la guerre ; il ne la cherche pas. Loin de là, il proteste contre cette extrémité à laquelle les plus vaillants eux-mêmes redoutent toujours d'en venir » (Liv. II, chap. 8).

<sup>4</sup> « [C]'est alors que le peuple, la démocratie industrielle, brisera, au nom du droit de la force, synonyme du droit du travail, synonyme du droit de l'intelligence, la suzeraineté de l'argent, fera la balance de la rente et de l'impôt, ramènera à sa juste limite la propriété, changera le rapport du travail et du capital, et constituera, comme le couronnement de l'édifice, le droit économique. Et ce sera justice ; la force, une fois de plus, aura fait droit » (Liv. II, chap. 11).

*Déréliction et quête de sens*

Qui ne consent pas à suivre l'ensemble de l'élucidation phénoménologique de la guerre ne retiendra que quelques profils qu'il risque d'hypostasier aussitôt en des vérités éternelles. Le droit de la force tire son effectivité de la donation même du donné. La force physique et l'exigence de justice sont les expressions premières et inséparables, données ensemble, sans préséance, d'un même élan originaire ; ce qui invalide tout dualisme de la force et du droit. Constat majeur qui, aux yeux de Proudhon, doit permettre de rebâtir le droit des gens sur des bases solides.

Cela dit, que la perspective d'une refonte de nos pratiques guerrières et de notre législation internationale, mais aussi, dans le champ de la politique intérieure, des lois de la cité, apparaisse ouverte, *cela n'augure pas pour autant la paix*. Cela augure tout au plus - ce qui est, à vrai dire, déjà beaucoup - un progrès juridique et moral (d'une part, une moralisation des conduites guerrières, c'est-à-dire, la perspective de guerres entre nations enfin faites « dans les formes », et, d'autre part, en matière de politique intérieure, une moralisation des institutions).

En ce sens, Proudhon n'ignore pas que sa nouvelle théorie du fondement du Droit reste à confirmer, et qu'en outre, sa prospective en matière de paix perpétuelle, demeure purement conjecturale. D'où plusieurs interrogations de fond toujours en suspens :

1°) En quoi le cours de l'Histoire vérifie-t-il l'hypothèse proudhonienne d'une origine guerrière du Droit ? Proudhon ne risque-t-il pas d'interpréter les faits à son gré ? Ne risque-t-il pas, malgré lui, de procéder à quelque induction trop optimiste et donc illégitime ? En outre, *penser que le droit de la force puisse corriger le droit de la force, par un processus d'auto-stabilisation, n'est-ce pas utopique ?* Toute guerre ne catalyse-t-elle par, par nature, des forces qu'elle croit contrôler mais qui, en fait, deviennent vite incontrôlables ?<sup>1</sup> Toute

---

<sup>1</sup> Que les guerriers puissent, par code d'honneur entre guerriers, respecter des règles qu'ils ont, eux et non quelques bureaucrates, réciproquement fixées n'est pas absurde ; d'autant que cela peut être leur intérêt commun, par exemple au sujet du sort des prisonniers. Mais comment croire qu'en ces matières où les limites sont vite franchies, comme nous le signalions plus haut, et comme Proudhon lui-même ne manque pas de le dire, une telle partition entre l'injustice ressentie et l'injustice codifiée puisse tenir ? Même dans le cas de

guerre ne rouvre-t-elle pas, comme nous l'évoquions plus haut, la boîte de Pandore ?

2°) En quoi la théorie proudhonienne du fondement du Droit peut-elle nous apprendre quelque chose sur la question de la paix perpétuelle ? Après avoir remis la dialectique du Droit sur ses pieds, Proudhon peut-il, sans se contredire, sous-estimer le droit de la force ? Par quel miracle l'homme pourrait-il passer de l'esprit guerrier à l'esprit pacifique ? Et par quel prodige de sublimation ou de transmutation ne demeurerait-il pas chez l'homme pacifique des résidus de l'esprit guerrier ?

En ce point, c'est l'initiative même d'une phénoménologie de la guerre et la cohérence interne du projet de l'ouvrage qui semblent remises en cause. À quoi bon expliciter aussi longuement le phénomène guerrier si la redécouverte du droit de la force ne permet pas de répondre à la question initialement posée, celle du passage des guerres à la paix ? Faut-il, dans ces conditions, craindre quelque solution *ad hoc* ? Le titre de l'ouvrage n'est-il pas, après tout, qu'un titre purement circonstanciel, voire opportuniste ?

\*

\* \*

Loin de méconnaître ces objections ou paradoxes, Proudhon dans les Livres IV et V, mais aussi dans les « Conclusions générales », tente de les lever en faisant retour, une fois de plus, aux choses mêmes. C'est parce qu'il sait que l'Histoire, en son devenir imprévisible, est le lieu même de tous les espoirs mais aussi de tous les simulacres<sup>1</sup>, et qu'en ce domaine, toute prétendue vérification par les faits n'est qu'une reconstruction rétrospective, qu'un tel retour aux

---

batailles parfaitement planifiées, cette partition n'est pas valable ; elle ne peut valoir qu'avant et après la bataille, c'est-à-dire en dehors du combat proprement dit. Sur le champ de bataille, qui fait l'ange (en respectant des procédures codifiées) fait aussi la bête (en ne respectant que la seule loi du plus fort) : « La guerre se présente à nous sous une double face : la face de l'archange et la face du démon. Là est le secret de l'horreur qu'elle inspire » (Liv. III, Conclusion). Poussé dans ses derniers retranchements, le guerrier accomplit dans un même mouvement le meilleur et le pire.

<sup>1</sup> Notons toutefois que le propre des simulacres est de tenir lieu de vérité. En ce point, comme nous le redirons plus loin, le départ entre les profils de l'être reste problématique ; ce qui n'autorise pas n'importe quelle interprétation mais n'exclut jamais toute équivocité.

choses mêmes s'impose. D'où la reprise, ou si l'on préfère, la poursuite de son travail d'explicitation. À partir du Livre IV, il s'agit de tout recommencer, ou plutôt de donner à voir de nouveau, cette fois-ci de façon on ne peut plus radicale, la phénoménalité de la guerre : il s'agit de la saisir *en son émergence même*. Jusqu'à présent, les descriptions de Proudhon, orientées en quelque sorte vers l'aval, visaient à révéler les virtualités juridiques de la guerre et à suggérer une procession quasi émanationniste des droits, du droit de la force jusqu'au droit de la liberté. Désormais, toutes les descriptions sont réorientées vers l'amont. La question devient : comment expliquer que de la donation du donné, qui correspond pour nous à l'ouverture même du monde, se manifeste toujours et déjà sous les traits de la guerre ? En d'autres termes, pourquoi la distension ou la détente de la phénoménalité jaillissante produit-elle le phénomène guerrier ? Est-il possible, si l'on peut dire, de remonter la pente de la donation du donné jusqu'à cet événement ou ce tournant où notre être-au-monde qu'est la guerre *devient* l'être-au-monde qu'il est ?

On comprend pourquoi Proudhon a intitulé le Livre IV : « De la cause première de la guerre ». S'interroger prioritairement sur la cause *première* de la guerre, et non pas sur ses causes sociales, économiques, etc., c'est tenter de remonter à la source du phénomène guerrier, pour essayer de le déchiffrer en son apparaître même qui est la phénoménalisation en train de se faire, l'entrée même dans la phénoménalité. La démarche proudhonienne est bel et bien ici d'inspiration ontologique. Il s'agit avant tout de remonter au premier principe de la guerre, à l'instar, par exemple, d'un Aristote qui recherchait les premières causes et les premiers principes de toutes choses, et non d'insérer scientifiquement le phénomène guerrier dans une chaîne causale, où il ne serait plus que l'effet d'une cause antécédente. Cela dit, l'inspiration ontologique demeure onto-phénoménologique. Il ne s'agit jamais de passer à la limite en présupposant, antérieurement au donné, quelque fonds transcendant d'où la phénoménalité en général jaillirait *ex nihilo*, ou quelque retrait de l'être ou kénose divine laissant apparaître le monde sensible. Absolument fidèle à sa méthode, Proudhon explore seulement la phénoménalité *de la guerre* mais l'explore sous toutes ses coutures, y compris sur ses bords extrêmes, c'est à dire en amont et en aval, aux confins extrêmes de son apparaître.

D'où plusieurs réponses concrètes aux objections ou paradoxes envisagés plus haut.

Tout d'abord, si Proudhon peut légitimement penser que sa théorie du Droit a quelque chance d'être en phase avec le devenir même de l'Histoire, ce n'est jamais au nom d'une conception philosophique et/ou purement historique du sens de l'Histoire (qui ne sont, redisons-le, que des interprétations rétrospectives) mais parce qu'à ses yeux, la phénoménalité de l'Histoire est faite de la même étoffe que celle de la guerre. Autrement dit, si le progrès du Droit, des institutions nationales et internationales, a de bonnes chances d'advenir, c'est parce que l'examen approfondi de la phénoménalité de la guerre a déjà révélé la « virtualité juridique de la force »<sup>1</sup>. Proudhon n'a donc pas à attendre le déroulement ou la fin de l'Histoire pour valider sa vision progressiste puisque la phénoménalité des guerres montre toujours et déjà, à qui sait la regarder en aval, la procession irrépressible, fût-elle encore en germe car virtuelle, de toute une série de droits à venir. Si en ce point, la vision phénoménologique prend, semble-t-il, des allures de prémonition, c'est à cause de sa rigueur même. L'intuition de l'*eidos* de la guerre n'est jamais l'intuition intellectuelle d'une essence intemporelle. Si Proudhon réussit à surplomber l'Histoire, en en saisissant la direction<sup>2</sup>, ce n'est pas parce qu'il entraperçoit, dans la phénoménalité de la guerre, l'Éternité en personne mais seulement parce qu'il entrevoit en elle ses irréfutables virtualités juridiques. Que ces virtualités s'actualisent rapidement ou lentement, pleinement ou non, seul l'avenir le dira. Dans ces conditions, il appert que Proudhon a déjà répondu, dès le Livre I intitulé, rappelons-le, « Phénoménologie de la guerre », à certaines des objections qu'on pourrait lui faire.

Sur la question de l'advenir d'une paix perpétuelle, les choses sont en revanche beaucoup plus compliquées. Rien ne permet en effet de l'anticiper puisque l'être-au-monde de l'homme est la guerre. Proudhon ne s'est donc pas, contrairement aux théoriciens du droit naturel et du droit des gens, facilité la tâche. Car ces derniers, eux, ont suivi une logique pour le moins économique : ils ont d'abord imaginé une première sortie de l'état de guerre de tous contre tous au moyen d'un contrat ou d'un pacte (lui-même fondé en dernière instance sur

---

<sup>1</sup> Cf. Liv. II, chap. 2.

<sup>2</sup> Direction qui n'est pas à confondre avec le Sens de l'Histoire dont parle, par exemple, Hegel.

l'idée de perfectibilité), puis, assimilant, dans un deuxième temps, les États à des individus, ils ont fait l'hypothèse d'une deuxième sortie de l'état de nature en vue de l'institution d'une paix perpétuelle garantie par un droit des gens fondé sur une fédération européenne voire mondiale. En laissant entendre que le problème politique précédait le problème polémologique, et donc que la question de la paix était une question intrinsèquement politique, les théoriciens du droit naturel réussissaient donc plus facilement à penser les conditions d'une paix perpétuelle : l'institution politique d'un ordre social juste était *ipso facto* une pacification sociale.

Or, non seulement Proudhon ne s'est pas facilité la tâche mais il paraît, ici ou là, comme le montrent les deux textes cités ci-dessous, ne plus pouvoir envisager la perspective d'une paix perpétuelle, sauf à vite invoquer, de façon pour le moins formelle, quelque antagonisme ayant valeur de *deus ex machina*, ou à sembler se contredire en suggérant que notre être-au-monde est la paix.

« 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 »<sup>1</sup>.

« La paix est un fait divin ; car elle est restée pour nous un mythe. Nous n'en avons jamais vu que l'ombre, nous n'en connaissons ni la substance ni les lois. Personne ne sait quand, comment et pourquoi elle vient ; quand, pourquoi et comment elle s'en va. Comme la guerre, elle a sa place dans toutes nos pensées ; elle forme, avec celle-ci, la première et la plus grande catégorie de notre entendement »<sup>2</sup>.

S'il ne s'agissait ici, comme nous le suggérons au début de notre présentation, que d'une simple idée régulatrice, la « catégorie » de paix ne contredirait pas tout ce qu'a révélé la phénoménalité de la guerre. Mais tout se passe comme si, en un certain point, la phénoménologie de la guerre se faisait, latéralement, voire subrepticement, phénoménologie de la paix. Mais comment Proudhon peut-il tenir ensemble deux perspectives qui semblent s'annuler ?

---

<sup>1</sup> Liv. I, chap. 6.

<sup>2</sup> Liv. I, chap. 9.

D'où l'objection renouvelée suivante : si l'esprit guerrier est le propre de l'homme, comment la paix est-elle possible ?

\*

\* \*

Tout s'explique si l'on remarque que l'exploration régressive de notre être-au-monde (c'est-à-dire celle qui remonte vers la source même du jaillissement du donné) révèle une *déréliction*<sup>1</sup> taillée dans la même étoffe que celle de la phénoménalité de la guerre. L'homme, n'étant pas, comme l'animal, *dans* le monde, doit occuper une place qu'il ne peut occuper. Nulle concession ou contradiction ici : la guerre demeure bel et bien, de part en part, notre être-au-monde.

Mais le *conatus* polémologique (la conation justicière examinée plus haut) apparaît alors, sous l'effet de cet éclairage onto-phénoménologique, sous un profil inédit : il ne dit plus seulement que notre être-au-monde est la guerre ; il nous apprend que la précompréhension de l'énigmatique donation du donné, de l'énigmatique force qui nous jette-au-monde, passe toujours et déjà par la guerre, que la guerre *est la première réponse à une*

<sup>1</sup> La perspective de Proudhon est ici ontologique, ou pour mieux dire, onto-phénoménologique. La déréliction dont il s'agit n'est donc pas d'ordre empirique. Elle est radicalement constitutive de notre être-au-monde, en sa donation la plus matutinale. Et Proudhon le dit on ne peut plus explicitement, fût-ce de façon métaphorique, car l'ascétisme qu'il pointe dans *La guerre et la paix* n'est pas seulement un art de vivre mais notre condition même : « *Avant d'être un guerrier, l'homme, dans les prévisions de la nature, est un ascète* »<sup>1</sup> (Tome II, Conclusions générales. C'est nous qui soulignons). Cette thématique d'une déréliction ou d'une misère humaine, que l'on trouve ici comme dans d'autres ouvrages de Proudhon (cf. notamment *Philosophie de la misère*, Tome II, chap. VIII) et qui peut évoquer les existentialismes contemporains, est un héritage des philosophes du XVIII<sup>e</sup> siècle (voir par exemple, la « Profession de foi du vicaire savoyard » dans l'*Émile* de Rousseau). C'est cette idée d'une déréliction radicale qui permet déjà à Proudhon de révolutionner notre conception de la notion de propriété. La propriété dit, en son essence, l'impossible appropriation du monde. Cf. *Qu'est-ce que la propriété ?*, Premier mémoire, chapitre premier, § 2 : « L'homme a des puissances, des vertus, des capacités ; elles lui ont été confiées par la nature pour vivre, connaître, aimer ; il n'en a pas le domaine absolu, il n'en est que l'usufruitier ; et cet usufruit, il ne peut l'exercer qu'en se conformant aux prescriptions de la nature. S'il était maître souverain de ses facultés, il s'empêcherait d'avoir faim et froid ; il mangerait sans mesure et marcherait dans les flammes ; il soulèverait des montagnes, ferait cent lieues en une minute, guérirait sans remède et par la seule force de sa volonté, et se ferait immortel. Il dirait : Je veux produire, et ses ouvrages, égaux à son idéal, seraient parfaits ; il dirait : Je veux savoir, et il saurait ; j'aime, et il jouirait. Quoi donc ! L'homme n'est point maître de lui-même, et il le serait de ce qui n'est pas à lui ! Qu'il use des choses de la nature, puisqu'il ne vit qu'à la condition d'en user mais qu'il perde ses prétentions de propriétaire, et qu'il se souvienne que ce nom ne lui est donné que par métaphore ».

*interpellation anonyme, toujours et déjà là, sur le sens de notre existence. Ce qui veut dire que la genèse, par et dans la guerre, du sentiment de notre dignité, inséparable comme on l'a vu, d'une fascination pour la force physique, vaut autant comme une réponse au *factum* de notre déréliction que comme une détermination *in situ* de l'esprit guerrier. Autrement dit, tout se passe comme si, sur fond d'une déréliction radicale (non seulement nous ne sommes pas des animaux adaptés au milieu, mais, en outre, Dieu n'existe pas), la guerre était non pas une réponse parmi d'autres au problème de notre déréliction mais, en tant qu'elle est notre être-au-monde, la première et l'unique réponse possible.*

D'où, en filigrane, plusieurs interrogations majeures dans les Livres IV et V :

1°) Pourquoi la guerre est-elle la première réponse à notre quête de sens ?

2°) Puisque la guerre, malgré sa visée civilisatrice, ne comble visiblement pas nos attentes (puisque nous attendons ou espérons, depuis toujours, la paix), que faire de notre désir inassouvi de sens ?

À lire ici trop vite les descriptions proudhoniennes de la frugalité, du paupérisme, de la frénésie capitaliste et/ou consumériste, nous risquerions donc de les assimiler improprement à des analyses de part en part socio-économiques<sup>1</sup>, ou pire, à de simples prédications ou exhortations morales<sup>2</sup>.

L'enjeu est pourtant de taille : il s'agit à présent de livrer l'ultime explicitation de la phénoménalité de la guerre, celle qui nous donnera toutes les raisons de conclure ou pas, non seulement à la transformation effective des formes de la guerre, mais encore à l'institution tenable d'une paix perpétuelle.

L'argumentation, ou plutôt l'explicitation proudhonienne, procède alors en plusieurs étapes. Tout se passe comme si la phénoménalité de la guerre révélait, cette fois-ci, en ses ultimes plis et replis, et en deçà ou parallèlement à la révélation prometteuse de nos

<sup>1</sup> Lecture simplificatrice qui reviendrait à vider le dynamisme *sui generis* de la phénoménalité, c'est-à-dire à ne retenir de l'énigmatique mouvance de la phénoménalité que sa seule écume, en l'occurrence l'enchaînement prévisible des causes et des effets.

<sup>2</sup> « On dit, écrira-t-il [Proudhon] un jour à Rolland, que je prêche la misère, que je suis un ennemi de la richesse, de la félicité publique, que je veux faire des civilisés du XIX<sup>e</sup> siècle, des ascètes et des moines (il s'agit d'un chapitre de *La Guerre et la Paix*, où je prouve la nécessité de la vie frugale qui occasionne cette levée de boucliers ! (contre lui). On aime mieux les théories saint-simoniennes qui ont produit l'aisance que vous voyez... » (É. Dolléans, *op.cit.*, p. 401).

facultés civilisatrices, une dérélition fondamentale concomitante à la guerre elle-même.

Ce qui donne alors à voir, au cœur même de toutes les guerres passées ou encore en cours, de multiples façons de ressentir notre dérélition et de multiples façons de pallier l'absence de sens.

Tout l'intérêt, mais aussi toute la difficulté de la démarche phénoménologique, est alors de distinguer - ce qui peut certes sembler de mauvais goût, aux yeux des marxistes mais pas uniquement - deux conceptions de la misère humaine.

L'une, *positive* : la guerre qui, en tant que réponse palliant notre angoisse existentielle, vaut comme une sorte de divertissement pascalien à la énième puissance (c'est en ce sens que Proudhon compare la guerre à une religion<sup>1</sup>, ou la décrit comme une odysée grandiose).

L'autre, *négative* : la barbarie (au sein des guerres mais aussi des sociétés politiques iniques) qui, loin de pallier notre angoisse, la réactive au point, cruel paradoxe, de provoquer, en guise de seule réponse acceptable à cette situation insupportable, de nouvelles guerres ou de nouvelles configurations politiques encore plus barbares.

Ainsi, le paupérisme et la faim-vaie ne sont jamais, précisément parlant, les *causes* de la guerre mais plutôt, d'un point de vue phénoménologique, les symptômes avant-coureurs d'un accroissement de notre dérélition. Et c'est ce sentiment d'une augmentation de notre dérélition qui réactive la guerre, non pas seulement en vue de la satisfaction des besoins vitaux, comme les apparences nous le montrent (apparences, qui, bien entendu, dans le cadre d'une élucidation phénoménologique, ne sont pas non plus à négliger puisqu'elles disent bien quelque chose de la réalité<sup>2</sup>), mais parce que,

---

<sup>1</sup> Sous cet angle, il peut même écrire : « La guerre est *la plus ancienne* de toutes les religions *elle en sera la dernière* » (Liv. I, chap. 9). C'est nous qui soulignons.

<sup>2</sup> Les causes physiologiques elles-mêmes évoquées par Proudhon, sont bien un ressort, ou plutôt un catalyseur de la barbarie, mais elles ne font que manifester une dérélition originnaire que la théorie malthusienne et la théorie marxiste ou socialiste ne font elles-mêmes que traduire imparfaitement. « C'est par cette nécessité de nous alimenter que nous touchons de plus près à la brute ; c'est à sa suggestion que *nous nous rendons pires que brutes*, lorsque nous nous vautrons dans la débauche, ou que, surpris par la famine, nous ne craignons pas, pour assouvir nos appétits, de recourir à la fraude, à la violence et au meurtre » (Liv. IV, chap. 2). C'est nous qui soulignons.

plus profondément, la guerre est depuis toujours, en tant qu'elle est notre être-au-monde, la toute première réponse à notre dérélition<sup>1</sup>.

Dans le même ordre d'idées, notre frénésie de possession, qui vaut comme le signe récurrent de notre dérélition, révèle la chronicité des guerres.

Il devient donc clair que l'instabilité du droit de la force, qui tient, rappelons-le, à sa nature intrinsèque *sui generis* et non à quelque influence ou cause extérieure, dit aussi quelque chose de notre dérélition. Tout se passe comme si l'illusion qui pousse le guerrier à accroître toujours plus sa force pour accroître ce qu'il croit être sa dignité, n'était que l'une des figures de notre misère fondamentale, celle qui consiste à relancer éternellement la barbarie pour paradoxalement pallier une soif de sens qu'aucune guerre ne parvient à étancher. En ce point, le droit de la guerre, qui est celui, rappelons-le, de faire la guerre pour corriger, de l'intérieur, les excès du droit de la force, apparaît comme une réponse positive là où la barbarie est, elle, une réponse négative. Perspective éclairante, qui certes n'écarte pas tout risque de dérive (une guerre faite dans les formes peut toujours dégénérer, comme nous le soulignons plus haut, et comme Proudhon lui-même le reconnaît pleinement), mais qui permet d'entrevoir une autre façon de corriger, de l'intérieur, le droit de la force. Il conviendrait de combler autrement que par le droit de la guerre une quête de sens qu'aucune guerre, fût-elle une guerre perpétuelle, ne saurait combler.

D'où la troisième grande thèse de *La guerre et la paix* : il convient aux yeux de Proudhon, non pas évidemment de faire cesser notre dérélition<sup>2</sup>, mais de *découpler l'angoisse de notre dérélition et le réflexe guerrier qui vise à l'exorciser*.

Proudhon prend alors soin, s'appuyant sur des descriptions économique-sociales, qui évoquent ici ou là, sans paradoxe, le mythe

---

<sup>1</sup> Que les lecteurs ou certains commentateurs de *La guerre et la paix* aient pu si facilement penser que le paupérisme était la première cause de la guerre, et qu'il suffisait donc de régler la question de la misère sociale pour mettre fin aux guerres s'explique ainsi. Cette interprétation n'est évidemment pas fautive ; elle est néanmoins superficielle. Si Proudhon explicite les choses pendant deux tomes, c'est justement pour montrer que cette prétendue lapalissade d'un paupérisme déclencheur des guerres n'en est pas une.

<sup>2</sup> Faire cesser le paupérisme, faire cesser les guerres ne revient évidemment jamais à faire cesser notre dérélition. Seule l'idée d'un Dieu créateur, perspective non proudhonienne, le pourrait, du moins en théorie.

des origines<sup>1</sup>, de montrer notamment que la pauvreté ou le travail, s'ils sont subjectivement vécus comme des réponses à notre quête de sens, peuvent retarder indéfiniment les conflits guerriers. La guerre reste certes notre horizon, puisqu'il va de notre être-au-monde, mais nous aurions les moyens, devenus conscients des grandes thèses de *La guerre et la paix*, de ne plus perdre notre temps à proposer de pseudo solutions.

Vers la fin de son ouvrage, Proudhon envisage alors de faire de son étude phénoménologique le sol, et pourquoi pas le roc, d'une nouvelle science à venir, science qui a pour nom « science économique ». Que le but d'une phénoménologie soit, en dernière instance, de fournir les fondations rigoureuses d'un savoir positif n'est en soi guère surprenant<sup>2</sup>. En revanche, à y regarder de plus près, on imagine assez difficilement ce que peut être la production d'un savoir économique *sur fond de phénoménologie de la guerre*, même si de tout temps la guerre et les échanges économiques ont partie liée, comme Proudhon le montre d'ailleurs abondamment. S'agit-il ici d'une interprétation qui, quoi qu'il en pense, ne fait que prolonger son travail herméneutique ou s'agit plutôt d'un résultat positif ? Avons-nous encore affaire ici à la description de notre être-au-monde (où la guerre n'apparaîtrait plus comme la seule réponse possible à notre quête spirituelle de sens), ou sommes-nous en présence de la loi de toutes les lois économiques (l'économie implique comme condition *sine qua non* la fin des guerres) ?

« Un nouveau problème se pose hors des limites de la juridiction guerrière : c'est le problème économique, dont la solution en transformant

<sup>1</sup> À l'origine, le travail parachève, en tant que pierre de touche de toute production et consommation, l'ordre cosmique : « Qu'est-ce qu'il faut à l'homme pour sa consommation ? Combien, par conséquent, doit-il, combien peut-il produire ? Combien a-t-il à travailler ? (...) Jetons les yeux autour de nous : tout a sa limite dans la nature créée, je veux dire douée de formes (...) En résultat, l'homme, à l'état de civilisation, obtient par le travail ce que réclament l'entretien de son corps et la culture de son âme, *ni plus ni moins* » (Liv. IV, chap. 2). Autrement dit, que le travail soit devenu une valeur parmi d'autres, non plus mesure de toute valeur mais simple valeur marchande, n'est pas un phénomène de nature sociopolitique mais l'indice d'une acosmie de l'homme. Même tendance mythologique dans les descriptions de la pauvreté : « Mais la pauvreté n'en a pas moins ses joies intimes, ses fêtes innocentes, son luxe de famille, luxe touchant, que fait ressortir la frugalité accoutumée du ménage » (Liv. IV, chap. 2). Sous cet angle, la philosophie proudhonienne de la misère humaine paraît entraver l'émancipation du prolétariat puisqu'elle encourage la perspective antimarxiste d'un art de vivre qui, en tant que consolation, freine toute formation d'une authentique conscience de classe.

<sup>2</sup> C'est le cas par exemple chez Descartes ou chez Husserl.

l'antagonisme, donne naissance et réalité à la paix. C'est ainsi qu'en dépit du paupérisme qui la pervertit, sous l'impulsion même de ce paupérisme, la guerre, concluant toujours à la justice, nous conduit ; elle nous y ramène à présent par cette inévitable position du problème économique, sur lequel elle prend soin de déclarer elle-même son incompétence »<sup>1</sup>.

En fait, la nouvelle science économique, dont Proudhon serait le pionnier, permettrait de construire enfin les conditions d'une paix durable, c'est-à-dire de nous fournir des réponses concrètes visant non pas à traiter ou à masquer les symptômes toujours renaissants de notre dérégulation (il ne s'agit donc pas de promettre le bonheur universel !) mais à les déchiffrer à temps, tel un arbitre ou un médecin, visant à prévenir les dérives ou la maladie. Les leviers inespérés d'une économie nouvelle et quasi démiurgique pourraient ainsi réaliser l'impossible, en l'occurrence renouveler de part en part notre *Weltanschauung*, ce qui, sans faire cesser notre dérégulation et notre quête de sens permettrait toutefois de résoudre autrement que par la guerre nos problèmes existentiels.

Sous cet angle, la question de la propriété, chère à Proudhon, retrouve, intégrée à sa nouvelle conception du rôle de l'économie, un éclat nouveau. En tant que construction fictive, la propriété peut en effet pallier le sentiment de notre dérégulation, et retarder, au lieu de les réactiver, l'émergence de nos réflexes guerriers. En tant qu'expression symbolique d'une expansion infinie, la propriété peut valoir comme l'*analogon* d'une puissance illimitée : ceci est à moi et rien qu'à moi ! Ce qui est une façon de tout posséder de ce que l'on possède, d'avoir le sentiment d'être un dieu, de posséder absolument le monde, même si, en fait, ce n'est qu'une parcelle du monde. Parce qu'il dématérialise l'excès de l'appropriation, en le transposant en excès imaginaire, le droit de propriété retrouve des vertus insoupçonnées.

Une chose est sûre : cette science nouvelle, largement programmatique, ne sera pas comparable aux théories habituelles<sup>2</sup>. Certes, ici ou là, les solutions économiques déjà proposées au cours de

<sup>1</sup> Tome II, Conclusions générales. Voir plus loin nos remarques sur la notion d'antagonisme.

<sup>2</sup> De ce point de vue, la science économique d'un Marx, qui ne s'appuie pas sur une phénoménologie rigoureuse de la guerre, confond les causes et le sens des phénomènes et, réifiant son objet, oublie, au moment de changer le monde, qu'il ne fait que changer un monde qu'il a d'abord réduit aux seules dimensions de sa propre interprétation. Autrement dit, aux yeux de Proudhon, la science économique de Marx est encore, au nom de son positivisme excessif, un scientisme.

l'Histoire semblent retarder ou ajourner les règlements militaires<sup>1</sup>. Mais, en profondeur, l'équilibrage des forces en jeu et l'instauration de formes métastables demeurent périlleux. L'économie naissante, encore trop empreinte de pensée métaphysique, peine à acquérir son autonomie, et nous donne même l'impression de n'être, le plus souvent, qu'un simple auxiliaire de l'esprit guerrier<sup>2</sup>.

\*

\*\*

Si, aux yeux de Proudhon, la guerre, en 1861, ne fait plus sens, ou plutôt *n'apparaît plus comme la seule réponse possible à la question de notre dérégulation*, cela ne veut toutefois pas dire 1°) que des guerres ne puissent pas encore et toujours avoir lieu et 2°) que la guerre disparaisse de nos préoccupations. Au contraire, dans le cadre d'une phénoménologie rigoureuse, il faut rappeler que c'est toujours la précompréhension du sens des guerres qui rend les signes de violence intelligibles ; ce qui veut dire que la pensée de la paix est intrinsèquement pensée de la guerre, même si la précompréhension du sens de la paix permet de pressentir l'inquiétante étrangeté des guerres<sup>3</sup>. Aucun oubli de la guerre ne saurait donc être envisageable. En ce point, nulle innocence ou amnésie n'est possible ; ce qui peut évoquer ces pensées catastrophistes d'aujourd'hui qui, pour envisager sereinement l'avenir, pensent incessamment au pire.

<sup>1</sup> « Il faut s'arrondir, occuper des points stratégiques, s'emparer des passages, poser des barrières, se défendre, chose étrange, non seulement contre l'invasion des armées ennemies, mais aussi contre l'invasion, bien autrement redoutable, des produits de l'étranger. Qu'est-ce que la douane, sinon la guerre ? Et la cause de la douane, quelle est-elle, sinon la crainte de laisser, par l'agiotage des échanges, entamer son capital, la peur de l'hypothèque, en un mot, le spectre de la faim ? » (Liv. IV, chap. 7).

<sup>2</sup> Le but de la guerre est le pillage, le but d'une économie rudimentaire, fût-elle encore celle du XIX<sup>e</sup> siècle, est le pillage de la force de travail. Dans les deux cas, il s'agit de s'accaparer par la force, guerre ou système politique, avec brutalité ou sous couvert d'une législation hypocrite fondée sur l'utilité, le bien d'Autrui. Cet « esprit de rapine », comme Proudhon le qualifie, implique d'ailleurs toute une conception onto-phénoménologique du temps : voler le produit d'un long travail, c'est, sur fond de finitude, perdre moins de temps, quitte parfois à risquer sa vie (prison ou mort pour le hors-la-loi, guillotine pour l'aristocrate oisif) pour échapper au labeur d'une vie. Mais c'est aussi entraver le déploiement de l'Histoire en laissant entendre que le travail ne fait pas sens.

<sup>3</sup> C'est d'ailleurs pourquoi Proudhon peut faire, sans contradiction, de la guerre et de la paix, les deux catégories les plus fondamentales de notre entendement ou de notre raison.

*Une éthique du regard*

L'originalité et l'actualité de la conception de Proudhon résident surtout, au-delà ou en deçà de l'opposition entre plusieurs types d'objectivité ou de scientificité, dans son travail assidu de différenciation de la phénoménalité qu'il décrit et de répétition de l'unique question qui l'interpelle. En ce sens, il y a peu d'œuvres dans l'histoire de la philosophie qui provoquent une telle impression de véracité. Jusqu'à la fin de *La guerre et la paix*, Proudhon réexamine inlassablement une seule et même question :

« Donc, encore une fois, une réforme de la guerre est-elle possible ? Et si cette réforme n'est pas possible, que devient le mouvement de l'humanité, que devient la civilisation ? »<sup>1</sup>

Ou encore, une vingtaine de pages plus loin :

« La guerre est donc fatalement infectée, sa dépravation est invincible ; c'est ce que nous avons prouvé, par le raisonnement et par les faits, dans les deux premiers chapitres de ce livre V. Comment sortir à présent de cette difficulté ? »<sup>2</sup>

Allons plus loin : ce qu'aucun déconstructeur contemporain n'a osé faire ou dire, Proudhon l'a tenté. Ce n'est ni l'Être en son retrait, ni Dieu en sa kénose, ni la durée en son échappement, ni le Néant de la conscience, ni l'imaginaire du Pour-soi, ni l'œuvre d'art inattendue qui garantissent la liberté de l'homme, mais la guerre, *phénomène pleinement tangible et pourtant jamais étudié pour lui-même*. Oser dire que la guerre est la *différance* revient aussi à suggérer, dans le champ de la pensée proprement politique, qu'en deçà du mouvement révolutionnaire qui ouvre des horizons nouveaux, c'est le principe de la guerre qui ouvre l'espace possible de toute révolution, de toute territorialisation, déterritorialisation ou reterritorialisation. Le droit de la guerre, fondé sur celui de la force, est donc, aux yeux de Proudhon, celui-là même, inaliénable, de la liberté, et ce pour le meilleur comme pour le pire<sup>3</sup> :

---

<sup>1</sup> Liv. IV, Conclusion.

<sup>2</sup> Liv. V, chap. 3.

<sup>3</sup> Notons que Proudhon reconnaît un droit de torture : « Le supplice, non la guerre, paraît donc ici de toute justice. Celui qui se place hors des lois du genre humain ne peut en réclamer les garanties : c'est une bête à visage d'homme, un monstre » (Liv. V, chap. 3). Perspective

« À Dieu ne plaise donc que je prêche à mes semblables les douces vertus et les félicités de la paix ! Moi aussi je suis homme, et ce que j'aime le plus de l'homme est encore cette humeur belliqueuse qui le place au-dessus de toute autorité, de tout amour, comme de tout fatalisme, et par laquelle il se révèle à la terre comme son légitime souverain, *celui* qui pénètre la raison des choses et qui est libre »<sup>1</sup>.

Qu'il y ait des guerres justes, au nom de la valeur de liberté ou des droits de l'homme, n'est sous cet angle, que l'une des interprétations possibles du droit de guerre. Il semble même que Proudhon n'exclue pas, au nom d'une liberté sauvage, l'idée qu'il y ait un droit de guerre contre les guerres justes. Perspective abyssale, effrayante, mais qui a au moins le mérite de donner à voir l'excès d'une pensée de la différence émancipée de toute référence grecque ou judéo-chrétienne au Bien ou à la Transcendance.

Aux yeux de Proudhon, il ne s'agit plus de penser le dépassement humain par le haut (charité, sainteté, capacité de pardonner, etc.) mais dans l'ordre résolument horizontal de l'Histoire. On peut faire ici de Proudhon un précurseur de la thèse du surhumain, à condition toutefois de noter que Proudhon, plus nietzschéen que Nietzsche lui-même, assimile le surhumain à l'héroïque, comme si seul l'esprit guerrier pouvait rendre effectif des dépassements de soi ou une inversion des valeurs que l'artiste et l'esprit libre ne font, eux, que fantasmer. L'héroïsme symbolise le dépassement surhumain de l'humain vers le divin, mais à l'intérieur des frontières, certes élargies, de l'humain. Même si Proudhon utilise les mots de « miracle » ou de « mystère »<sup>2</sup>, il ne s'agit à aucun instant de s'inscrire dans une

---

revenue à l'ordre du jour depuis l'attentat du 11 septembre 2001 puisque la lutte américaine contre le terrorisme a entraîné, sinon la réhabilitation du droit de torture, en tout cas la reconnaissance de sa valeur intrinsèque, par opposition à son absence de valeur juridique (puisque les conventions internationales excluent tout usage légitime de la torture). De façon encore plus frappante, Proudhon n'accorde aucune circonstance atténuante à ceux qui, prétextant les injustices et les inégalités sociales, attentent aux libertés individuelles et publiques : « Remarquez pourtant que les brigands qu'il s'agit de châtier n'acceptent pas la position qui leur est faite. Ils prétendent que la société tout entière est livrée à l'inégalité, au privilège, à l'exploitation, à l'usure, à la fraude » (Liv. V, chap. 1). Perspective qui, elle aussi, alimente nos débats contemporains. Mieux : aux yeux de Proudhon, un gouvernement n'a même pas à garantir la liberté de citoyens qui ne savent pas se gouverner eux-mêmes. En outre, la loi civile doit corriger les inégalités dues à la Nature mais elle ne saurait favoriser « le prodigue, le fainéant, l'insensé » (Tome II, Conclusions générales).

<sup>1</sup> Liv. V, chap. 3.

<sup>2</sup> Cf. Liv. I, chap. 1.

interprétation théologique ou métaphysique de l'inégalité de l'homme à lui-même. L'inégalité de soi à soi pointée ici, dans l'immanence, correspond à la perfectibilité, revue et corrigée, dont parlait Rousseau.

Allons encore plus loin : à la limite, cette définition de la guerre comme matrice des différences permettrait de repenser, après Kant et Hegel, l'articulation du plan transcendantal et du plan empirique, ou si l'on préfère, l'articulation de l'originnaire et de l'historique. Si la guerre est l'autre nom de la Différence ou du Temps, la détermination d'une notion immémoriale et transcendantale de la guerre devient une différence parmi d'autres. En tant que production provisoire, elle partage quelque chose des phénomènes empiriques que sont les guerres concrètes, à savoir leur précarité constitutive. Du point de vue d'une redétermination ou d'une destruction toujours possible, par la force du donné, des configurations et des représentations en cours, le transcendantal et l'empirique sont égalisés du côté de leur phénoménalité toujours naissante : tous deux sont passagers<sup>1</sup>. Un tel dépassement de la perspective transcendantale permettrait d'assimiler, sans risque d'incohérence, les diverses strates de phénoménalité en jeu.

Or, il n'est pas exclu que Proudhon, introduisant *in fine*, la notion très spéculative d'« antagonisme » pour penser le passage du phénomène guerrier au phénomène économique<sup>2</sup>, y ait songé. L'antagonisme qu'il invoque, principe inhérent au donné d'équilibrage et de rééquilibrage des configurations sensibles, semble permettre la synthèse, ou du moins le maintien simultané, par et dans l'activité industrielle et industrielle des hommes<sup>3</sup>, de ce qui,

<sup>1</sup> Voir la lettre que Proudhon écrit à Tissot, le 22 décembre 1853, où il précise son idée de la vérité : « La vérité que je crois, je ne la sais pas encore, je la cherche et je la chercherai toujours ; je dis qu'elle est fugitive et mobile, et qu'on la saisit d'autant moins qu'on a envie de la fixer davantage. C'est ce qui m'empêche de me dire *positiviste*... Mais je suis encore moins *mystique*, attendu que la *vérité* dont j'affirme l'existence, de même que comme réalité, elle est pour moi essentiellement mobile, visible, tangible », (cf. É. Dolléans, *op.cit.*, p. 349).

<sup>2</sup> Cf. Tome II, Conclusions générales : « La guerre est constitutionnelle à l'humanité, bien qu'elle ne nous paraisse plus maintenant devoir être perpétuelle. C'est la forme première que revêt en nous l'antagonisme, loi de l'humanité aussi bien que de la nature, indispensable au mouvement social. On peut ainsi considérer la guerre sous deux aspects différents : l'un politique et législatif, l'autre économique ». La notion d'antagonisme est introduite dès le Livre I mais elle n'acquiert tout son sens que vers la fin de l'ouvrage, à partir du chapitre 5 du Livre V. L'équilibre économique pointé dans les derniers chapitres dit ainsi davantage qu'un simple équilibre des marchés financiers.

<sup>3</sup> Ce qui fait de Proudhon un formidable défenseur du droit du travail, droit *du* travail dont la phénoménalité, porteuse d'un antagonisme créateur d'équilibre, déborde évidemment les cadres de nos représentations socioéconomiques du droit *au* travail : « L'humanité

paraissait, dans l'ordre purement logique, antinomique ou forcément successif.

« Sous ce rapport, il faut reconnaître que le travail offre à l'antagonisme un champ d'opérations bien autrement vaste et fécond que la guerre. Remarquons d'abord que dans cette arène de l'industrie les forces sont en lutte non moins ardente que sur les champs de carnage ; là aussi il y a destruction et absorption mutuelle. Je dirai même que dans le travail comme dans la guerre la matière première du combat, sa principale dépense, est toujours le sang humain. En un sens qui n'a rien de métaphorique, nous vivons de notre propre substance, et par l'échange de nos produits, de la substance de nos frères »<sup>1</sup>.

L'antagonisme, d'ordre onto-phénoménologique (c'est davantage qu'une simple force naturelle), est ce qui demeure sous les antagonismes apparents : il peut changer de figure même s'il ne disparaît jamais<sup>2</sup>. On songe notamment à la définition aristotélicienne du Temps, dont l'identité consiste à être toujours autre que lui-même.

En fait, Proudhon pointe ici, à la source jaillissante de notre être-au-monde, la force même, antérieure à toutes les forces, de la donation du donné. Nul positivisme ou scientisme de sa part : le terme d'antagonisme est une expression commode, une sorte de concept fluide choisi pour sa suggestivité, pour dire au figuré ce qui ne peut être dit au propre.

Ce qui nous permet déjà, si l'on se fie, au moins à titre d'hypothèse régulatrice, au principe proudhonien d'un antagonisme des forces inhérent à toute force, de conclure que la paix, si elle doit s'instituer au nom de ce principe, ne saurait jamais advenir, à la fin de l'Histoire, au nom d'une sorte de principe d'entropie. Aussi ne devons-nous jamais être attentistes.

Ce qui veut dire aussi, revers de la médaille, que loin d'éteindre l'antagonisme fondateur de tout antagonisme, la pacification en cours n'en est qu'une forme métastable, donc provisoire. Si tel n'était pas le

---

travailleuse est seule capable d'en finir avec la guerre, en créant l'équilibre économique, ce qui suppose une révolution radicale dans les idées et dans les mœurs » (Liv. V, chap. 5).

<sup>1</sup> Liv. V, chap. 5.

<sup>2</sup> Contrairement à Hegel, Proudhon ne présuppose aucune dialectique spirituelle et purement formelle de la double négation. S'il parle d'un « antagonisme », c'est pour pointer, avec une image qui évoque à la fois un état d'équilibre et de déséquilibre, le dynamisme intrinsèque du donné en tant que donné, sans préjuger pour autant de son sens ou de son devenir. Ce qui évoque, comme nous le suggérons plus haut, une sorte de processus quantique, ou du moins, kaléidoscopique.

cas, la paix perdrait d'ailleurs toute effectivité. L'hypothèse d'une paix éternelle, purifiée de tout antagonisme, n'est qu'une chimère, pas même une conjecture : séparée des forces vives de la donation du donné, une telle paix éternelle n'aurait, en effet, aucune phénoménalité ; n'étant plus en prise avec la donation même du donné, elle ne serait qu'un non-être, pas même l'apparence d'une apparence.

Quoi qu'il en soit, ce qui reste difficile à penser, c'est alors la durée même des configurations en cours, qu'il s'agisse de leur émergence ou de leur disparition, et non seulement dans le champ *in progress* de la politique extérieure mais encore, à l'époque même de Proudhon, dans celui de la politique intérieure<sup>1</sup>.

« Nous ne pouvons, je le reconnais, nous faire qu'une idée encore indéfinie du régime économique que je soutiens devoir succéder au régime de politique ou de guerre, ces deux expressions signifiant pour moi la même chose »<sup>2</sup>

Et l'enjeu est considérable si l'on songe que la paix est l'une de ces configurations. Combien de temps peut durer la paix si toutefois elle advient ? Autrement dit, dans le langage de Proudhon, *combien de temps peut durer le primat de l'économique* qui semble désormais, par delà l'ancien primat du politique, un acquis de l'Histoire ? Et qui plus est, comment envisager, sans contradiction<sup>3</sup>, une paix cosmopolitique valant cette fois-ci pour l'Humanité entière ?

À ces questions, Proudhon, qui, contrairement au Kant de l'*Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* ou du *Projet de paix perpétuelle*, n'entend pas écrire de roman, et contrairement aux auteurs du *Manifeste du Parti communiste*, se défie d'une dictature mondiale du prolétariat, ne répond pas directement.

<sup>1</sup> « Oublie-t-on enfin que, depuis l'abolition du système féodal, la liberté, dans notre société industrialiste, c'est, pour l'individu faible de corps et d'entendement, à qui sa famille n'a pas assuré de revenu, quelque chose de pis que l'esclavage, le prolétariat ? Ainsi le veut la force, tant qu'elle reste la loi dominante de la société ; et je dis que le droit qui nous domine encore aujourd'hui, ce n'est pas le droit du travail, non encore reconnu, ni le droit de l'intelligence, source de tant de déceptions, c'est encore, et quoi qu'on dise, le pur droit de la force » (Liv. II, chap. 10). C'est nous qui soulignons.

<sup>2</sup> Liv. V, chap. 5.

<sup>3</sup> « À quelles conditions l'obtiendrons-nous, cette paix organisée, dont il n'appartient à aucune puissance de dicter les articles, et dont la garantie, reposant sur la lutte réglée des forces, est supérieure à toutes les armées du globe ? » (Liv. V, chap. 5).

D'où la déception des lecteurs qui s'attendaient sans doute, au moins dans le Livre V, à une conclusion moins ambiguë. L'Humanité, dit Proudhon, en guise de dernier mot optimiste, ne veut plus la guerre.

Formule en un sens tout à fait claire puisque nous savons que la volonté dont il s'agit ici, volonté de part en part humaine (et non volonté toute-puissante telle qu'on peut la rencontrer dans l'idéalisme absolu), permet de changer, fût-ce très progressivement et difficilement, le donné. Autrement dit, dans la perspective de Proudhon, la volonté de l'Humanité ne peut pas faire, comme c'est par exemple le cas chez Schopenhauer, que le monde devienne sa représentation. S'il nous est donc permis de voir dans le nouvel âge économique un âge de la paix, et de ne plus trouver de sens aux guerres, ou en tout cas de briser le monopole guerrier du sens, il ne nous est toutefois pas possible d'interpréter les événements du monde à notre gré. L'évidence de la puissance de la force physique et celle de notre dignité, qui nous ont été révélées comme Proudhon l'a montré ici, par et dans les guerres, font office, contre les prétentions démesurées d'un Fichte, d'un Schopenhauer et plus tard d'un Nietzsche, d'incontestable pierre de touche et de précieux principe de réalité<sup>1</sup>. Même si l'esprit reste libre de détruire les représentations qui obstruent l'horizon de sa pensée, il ne peut nier l'évidence de sa corporéité, c'est-à-dire de sa fragilité<sup>2</sup>. Proudhon ne propose pas une subsumption ou une sublimation de la guerre en autre chose, par exemple, un nouvel état de l'humanité ou une leçon à tirer. La guerre reste irréductible au concept de guerre. Elle dit notre être-au-monde

---

<sup>1</sup> Ce que pointe Proudhon, c'est le sol originaire de nos adhésions premières, ce qui fait que notre conscience, en son battement même, se constitue comme conscience ou sensibilité de l'être même. Constitutive de notre conscience et de l'imaginaire qui en est l'étoffe, l'expérience de la violence fait office de principe de réalité : en arrachant le sujet à sa torpeur narcissique, cette toute première expérience de la nécessité, incommensurable avec l'expérience feutrée des forces naturelles tardivement modélisées par les sciences, éveille et catalyse les puissances natives de l'esprit. C'est donc ce choc devant l'évidence du plus fort, et de sa violence, et non le choc devant la manifestation de Formes éthérées, telles les Idées platoniciennes, qui dessille l'œil de l'âme.

<sup>2</sup> Corporéité que sous-estime, et même méprise, la dialectique hégélienne du Maître et du Serviteur.

qui est dérélition et être-pour-la-mort<sup>1</sup> ; ce qui peut évoquer, à plus d'un titre, les existentialismes contemporains<sup>2</sup>.

Formule qui toutefois reste assez obscure puisqu'elle semble présupposer, sauf à n'être qu'une formule de rhétorique, l'existence effective d'une volonté générale ou plutôt universelle, dont on sait bien, et Proudhon plus que quiconque, qu'elle n'est qu'un mythe politique ou un idéal moral. Tout se passe comme si, au fond, l'avenir de l'Humanité dépendait d'une capacité, improprement dénommée ici volonté, qu'elle aurait de s'illusionner sur sa propre unité ; ce qui fait songer à la fois à l'idée schopenhauerienne d'une illusion vitale et à l'idée marxiste d'aliénation ou de fausse conscience.

\*

\* \*

Dans ces conditions, nos nouvelles façons de faire *autrement* la guerre ou de *ne pas* la faire ne prouvent pas que le droit de la force se soit définitivement transmuté ou sublimé en droit de la raison, et donc que la disparition totale, par métamorphose ou mutation, du droit du plus fort, *en son instabilité congénitale*, soit effective. Mais rien n'interdit non plus de le penser puisque le sens de la phénoménalité du monde social et économique n'est jamais pleinement déterminable, ni par avance, ni une fois pour toutes, que Proudhon soit d'ailleurs ou non en possession de la nouvelle « science économique » à laquelle il aspire. En ce point, la perplexité de l'observateur, philosophe ou historien, qui doit interpréter les profils de l'être, n'est pas un trait de caractère mais une condition même de l'expérience.

Proudhon ne tient donc jamais un double langage (le droit du plus fort reste, jusqu'à la dernière ligne de son ouvrage, la base de tout droit) mais - et là est l'un des secrets de la construction de son livre - ses descriptions, notamment dans les Livres III à V peuvent être lues sous deux angles, puisque tout phénomène - qu'il s'agisse du fait brut de la force, des règles du droit des gens ou des périodes de paix -, est à

<sup>1</sup> « [L]e péril de mort est nécessaire pour mettre en lumière, avec les forces physiques, les forces morales, le courage, la vertu, le dévouement » (Liv. III, chap. 6).

<sup>2</sup> Que l'on puisse trouver, par exemple, chez Heidegger les bribes d'une phénoménologie de la guerre n'est pas à exclure, mais l'interprétation des textes en serait très délicate (cf., par exemple, Victor Farias, *Heidegger et le nazisme*, Paris, Verdier, 1987).

la fois, à l'instant de sa donation, pleinement ce qu'il est<sup>1</sup>, et déjà autre que lui-même<sup>2</sup>. Proudhon, contrairement à Hegel, se refuse à adopter une position de surplomb. À ses yeux, l'Histoire reste en mouvement, même si elle peut paraître ici ou là marquer des pauses, ou sembler rétrograder. Contrairement à la chouette de Minerve qui, à la tombée de la nuit, embrasse rétrospectivement le panorama de ce qui a eu lieu, et qui peut extraire la vérité du passé, le coq révolutionnaire ne peut que constater, à l'aube, l'ambivalence persistante de ce qu'il a sous les yeux. C'est pourquoi Proudhon ne saurait imposer à son lecteur une seule façon d'interpréter le donné, et donc une seule façon de lire la retranscription qu'il en fait. Ce qui a lieu a bien lieu ; mais la question d'un tri entre ce qui est copie et ce qui est simulacre ne saurait être tranchée. L'antagonisme inextinguible est celui de l'entrelacs du visible. D'où l'impossibilité, notamment en matière de législation internationale (cf. le Livre III) mais aussi quant à la question d'une éventuelle transformation de la guerre (cf. le Livre IV), de trancher une fois pour toutes les choses. Le lecteur ne saurait donc reprocher à Proudhon de tenir ensemble deux thèses contradictoires : faire du droit du plus fort l'alpha et l'oméga de tout Droit, et, par ailleurs, soutenir que le règne de la force est définitivement révolu<sup>3</sup>. Ce qui est ambigu n'est pas pour autant contradictoire.

Proudhon, qui propose ce que l'on peut appeler une phénoménologie de l'ambiguïté peut ainsi, sans jamais se contredire, pousser jusqu'à ses plus extrêmes limites la reconnaissance du droit de

<sup>1</sup> En tant qu'apparition de l'apparence, il est assimilable à ce que Platon nommait « copie » ou « icône ».

<sup>2</sup> N'étant déjà plus ce qu'il était, il est alors assimilable à ce que Platon nommait « simulacre » ou « idole ».

<sup>3</sup> Proudhon s'irrite, sur ce point, de ce qu'il juge être, à tort ou à raison, les faibles capacités spéculatives de certains de ses lecteurs : « Le 5 juin 1861, Proudhon écrivait au professeur Altmeyer de Bruxelles, à propos de son livre *La guerre et la paix* : " Vous entendrez sur mon œuvre les jugements les plus excentriques et les plus sots ; mais vous ne trouverez personne qui sache seulement y voir ce que j'y ai mis, ce que, du moins, j'ai voulu y mettre (...) Est-ce ainsi que dans notre jeunesse on accueillait les leçons bien autrement difficiles à suivre des philosophes allemands ? " (...) Attaqué avec violence par presque toute la presse libérale, il jugeait en ces termes ses adversaires dans une lettre adressée le 22 à Beslay, le futur membre de la Commune : " Je suis scandalisé de la façon stupide dont les démocrates, au moins pour la plupart, ont pris mon dernier livre ; rien ne m'a mieux prouvé que leur intelligence vit de mots, de formules creuses, que les idées justes et positives les épouvantent et qu'ils ont perdu jusqu'à la faculté de suivre une série de démonstrations et de preuves. Je vous le dis : la démocratie est bien bas ; elle ne sait rien et ne [se] soucie même pas de rien savoir " » (Georges Sorel, « *La guerre et la paix. Essai d'exégèse proudhonienne* », *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, 2001/1 n° 19, p. 159-207., p. 172).

la force (et c'est d'ailleurs cette perspective sans concessions qui donne à son livre toute sa force d'interpellation) tout en ouvrant ou en maintenant ouverte la perspective de sa disparition. Au-delà d'une approche chronologique (les guerres sont-elles finies ? est-ce irréversible ? une prochaine guerre aura-t-elle lieu ? le droit du plus fort existe-t-il encore ?), y compris évolutionniste et même mutationniste (le droit du plus fort a-t-il évolué dans ses formes ? a-t-il muté ? la guerre caméléonesque est-elle devenue une guerre économique ?), Proudhon invente une herméneutique de l'être qui a des allures de problématique générale<sup>1</sup> : les réponses aux grandes questions nous sont données - nous les avons même sous les yeux car aucun fonds transcendant ou Dieu caché ne nous prive d'une équivalence de l'être et de l'apparaître - mais leur interprétation dans le temps demeure problématique ou équivoque et demeurera indéfiniment tel, puisque jamais le cours du temps ne saurait être, comme chez Hegel, surplombé, ni la partition entre l'icône et l'idole ratifiée.

« Je crois avoir présenté, avec une hauteur de pensée et une sincérité d'expression qu'elles ne trouveraient sans doute pas ailleurs toutes les objections qu'on peut élever aujourd'hui contre l'hypothèse, je ne dirai pas d'une pacification définitive, car nous ignorons de quels retours la civilisation est susceptible, mais d'une trêve illimitée, ce qui suffit à la théorie aussi bien qu'aux intérêts »<sup>2</sup>.

Dans ces circonstances, le lecteur de *La guerre et la paix* reste libre d'interpréter non seulement les événements du monde mais encore la valeur de vérité de leur explicitation par Proudhon. On comprend donc mieux l'hésitation des lecteurs de l'époque, notamment sur la question du droit des gens, ou encore sur celle de la politique intérieure et extérieure de Napoléon III. Paradoxalement, plus les effets de miroitements inhérents aux descriptions étaient réussis<sup>3</sup>, plus les lecteurs pouvaient s'y perdre ; ils ne savaient plus que penser des positions mêmes de l'auteur, et pouvaient le croire opportuniste ou inconséquent.

Or, toute la question, en ce point, est effectivement de savoir, ce qui est, on l'a dit le dernier mot de *La guerre et la paix*, ce que nous

<sup>1</sup> On pourrait aussi parler d'une sorte de « Critique de la raison polémologique ». En tout cas, il ne s'agit jamais d'un « Système » ou d'une « science » de la guerre.

<sup>2</sup> Liv. V, chap. 5.

<sup>3</sup> Les derniers chapitres du Tome II, notamment à partir du chapitre 4 du Livre V où est discutée l'hypothèse d'une paix perpétuelle, est un modèle du genre.

voulons. Renvoyés à notre volonté de vouloir, sans pour autant qu'il soit ici question de faire librement du monde notre représentation, nous sommes toutefois en mesure - c'est un pouvoir de notre volonté qui n'a rien à voir non plus avec une quelconque volonté de puissance technique - d'interpréter rigoureusement, en fonction des profils que nous voulons faire ressortir, sans pour autant nous bercer d'illusions, le sens des événements du monde dans lequel nous vivons<sup>1</sup>. Ce qui est une éducation et même une éthique du regard.

Toute la difficulté est de réussir un tel pari, et sur un sujet aussi sensible que celui de la guerre, de ne pas laisser s'interposer l'écran des opinions toutes faites<sup>2</sup>. « Que nous est-il permis d'espérer ? », demandait Kant. À cette question Proudhon, l'anarchiste, le révolutionnaire et l'économiste répond comme les premiers philosophes répondaient déjà : ce qu'il nous est permis d'espérer, c'est avant tout une conversion philosophique<sup>3</sup> qui est le seul concept positif de la notion de paix<sup>4</sup>, et donc le seul pacifisme possible. Non pas seulement une simple méthode pour rapprendre à voir le monde, pour mieux déchiffrer ses profils changeants, ce qui, du reste est déjà beaucoup, mais encore un cheminement spirituel, beaucoup plus exigeant, qui est une participation active, et non un simple épiphénomène, à la donation même du sens des phénomènes. À mi-chemin de l'idéalisme absolu et du perspectivisme, la phénoménologie proudhonienne de la guerre nous rend le réel.

<sup>1</sup> C'est pourquoi le concept nouveau d'une nouvelle façon de faire la guerre, est, par exemple, qualifié de « *vrai sens* du droit de la guerre » (Liv. III, chap. 7). C'est nous qui soulignons.

<sup>2</sup> À la décharge du lecteur de l'époque, comment pourrait-il, lui qui ne connaît de la guerre que son atroce réalité (souvent corroborée par un droit de la guerre qui, certes, n'est peut-être qu'une fiction mal fondée, mais qui néanmoins a le mérite, à ses yeux, d'être au plus près des faits), saisir les nuances ou apprécier les infinies variations eidétiques que Proudhon lui propose ?

<sup>3</sup> « Pour établir le règne de la paix, *pacis imponere morem*, il faut, selon l'expression du précurseur évangélique, que nous commencions par changer d'esprit : *Metavoïte*. Or, le premier article de cette conversion, c'est d'abord d'expurger la guerre de toute pensée de spoliation, en lui appliquant le précepte du Décalogue : *Non furaberis* ; c'est en second lieu de comprendre notre destinée terrestre, si bien marquée par la maxime stoïcienne : *Sustine et abstine* ; c'est, enfin, d'observer la loi de production et de répartition, condition suprême de l'égalité démocratique et sociale » (Liv. V, chap. 5).

<sup>4</sup> Contrairement à son concept négatif : « Qu'est-ce donc que la paix ? Une suspension d'armes, causée, soit par la lassitude des puissances, soit par l'égalité de leurs forces, et réglée par un traité. Voilà tout : il n'y a pas autre chose dans ce mot de paix » (Liv. III, chap. 10).