



HAL
open science

L'art et la science de l'autogouvernement. Perspectives à partir des œuvres de Proudhon et Castoriadis

Edouard Jourdain

► **To cite this version:**

Edouard Jourdain. L'art et la science de l'autogouvernement. Perspectives à partir des œuvres de Proudhon et Castoriadis. L'art de gouverner : questions éthiques et politiques, Peter Lang, 2013. hal-04567326

HAL Id: hal-04567326

<https://hal.science/hal-04567326>

Submitted on 3 May 2024

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.

L'art et la science de l'autogouvernement. Perspectives à partir de l'œuvre de Proudhon et Castoriadis

L'art de gouverner peut se distinguer de la science du gouvernement, le premier constituant la manière à la fois de gouverner en vue de ce qui est bon et de saisir les moments (*kairos*) propices à l'action, et la seconde cette façon d'envisager le gouvernement comme une technique sociale permettant d'organiser au mieux la chose publique au sens large (notamment économique, démographique,...). Nous voudrions envisager ici ces deux angles d'approche, celui de l'art et celui de la science, que l'on pourrait respectivement faire coïncider avec la «doxa» et «l'épistémè», en les confrontant avec le problème de l'autogouvernement. Nous mobiliserons et confronterons ici l'œuvre de Castoriadis, qui a pensé la démocratie moderne en rapport avec l'héritage grec et développé le concept d'autonomie comme art de l'autogouvernement, avec l'œuvre de Proudhon qui, contre la notion de gouvernement comme art, a théorisé le *self-government* comme science d'une politique se voulant radicalement immanente. Nous verrons tout d'abord en quoi nos deux auteurs se rejoignent dans leur affirmation de la possibilité d'une société autonome, qui passe par la critique de la représentation, nous développerons enfin leur point de vue respectif concernant l'art et la science en ce qui touche la politique, pour enfin donner un aperçu de leur façon d'envisager l'action et la décision.

I / Se donner ses lois

1 / Métaphysique de la représentation

Chez Proudhon autant que chez Castoriadis, nous retrouvons une critique de la représentation politique qui pour l'un comme pour l'autre s'oppose à l'auto-gouvernement. Cette critique s'inscrit dans un rejet de l'hétéronomie qui consiste à recevoir sa loi de l'Autre. Critique liée notamment au suffrage universel qui avalise cette représentation. Ainsi Castoriadis écrit : « Il y a une métaphysique de la représentation politique qui détermine tout, sans jamais être dite ou explicitée. Quel est ce mystère théologique, cette opération alchimique, faisant que votre souveraineté, un dimanche tous les cinq ou sept ans, devient un fluide qui parcourt tout le pays, traverse les urnes et en ressort le soir sur les écrans de la télévision avec le visage des "représentants du peuple" ou du Représentant du peuple, le monarque intitulé "président" ? Il y a là une opération visiblement surnaturelle, que l'on n'a jamais essayé de fonder ou même d'expliquer.¹ » Et Castoriadis d'ajouter : « L'idée que quiconque pourrait me représenter me paraîtrait insupportablement insultante, si elle n'était pas hautement comique.² » La représentation suppose inéluctablement l'aliénation, l'autonomisation du pouvoir des élus et la division du travail politique. Les élections sont certes compatibles avec la démocratie, mais elles supposent la révocabilité des élus et la division des tâches politiques de manière à ce qu'elles soient compatibles avec la possibilité de participation réelle des citoyens à la politique. De même, pour Proudhon, le suffrage

¹Castoriadis, *La montée de l'insignifiance, Les carrefours du labyrinthe*, 4, Points, 2007, p.198. Et Castoriadis d'ajouter autre part : « Ces " élections " elles-mêmes constituent une résurrection impressionnante du mystère de l'Eucharistie et de la Présence réelle. Tous les quatre ou cinq ans, un dimanche (jeudi en Grande-Bretagne, où le dimanche est consacré à d'autres mystères), la volonté collective se liquéfie ou fluidifie, est recueillie goutte à goutte dans des vases sacrés/profanés appelés urnes, et le soir, moyennant quelques opérations supplémentaires, ce fluide, condensé cent mille fois, est transvasé dans l'esprit, désormais transsubstantié, de quelques centaines d'élus. » (Castoriadis, *Figures du pensable, Les carrefours du labyrinthe* 6, Points, 2009, p. 189).

² Castoriadis, *Domaines de l'homme, Les carrefours du labyrinthe* 2, Points, 1999, p.78.

universel tel qu'il existe dans ce que Castoriadis appelle les "oligarchies libérales" relève toujours de la religion de la force, du droit divin (*vox Populi, vox Dei*), où l'on voudrait que ce soit le nombre qui soit synonyme de vérité et de droit. Il s'agit toujours selon lui d'une mystification: « Religion pour religion, l'urne populaire est encore au-dessous de la sainte ampoule mérovingienne. Tout ce qu'elle produit a été de changer la méfiance en dégoût, et le scepticisme en haine. ³ » C'est que lorsque l'Etat appréhende le peuple par le biais du suffrage universel, il n'est plus qu'une masse sans intelligence livrée à ses pulsions, dont le gouvernement se sert pour accroître son pouvoir et sa légitimité. En effet, en organisant le suffrage universel suivant une conception du peuple qui en fait un être collectif déstructuré et atomisé, l'Etat empêche le Peuple de prendre conscience de lui-même et de ses capacités réelles (qui consistent notamment à produire les normes et non seulement à les exécuter). La société n'étant pas composée d'individus juxtaposés mais d'êtres collectifs ; étant elle-même un être collectif (dans sa plus haute expression), il s'ensuit que le suffrage universel est incapable d'exprimer sa volonté: « Le suffrage universel est une sorte d'atomisme, par lequel le législateur, ne pouvant faire parler le peuple dans l'unité de son essence, invite les citoyens à exprimer leur opinion par tête [...] comme si de l'addition d'une quantité quelconque de suffrages, pouvait jamais résulter une pensée générale. ⁴ » Ici déjà nous voyons poindre chez Proudhon le sociologue préoccupé par la réalité sociale que l'on retrouve moins chez Castoriadis. Chez tous deux cependant la critique de la représentation va de pair avec une véritable démystification des démocraties libérales, notamment concernant la séparation des pouvoirs censée limiter les abus de l'Etat. « On parle de séparation des pouvoirs ; quelle séparation des pouvoirs ? Le parti majoritaire dispose du pouvoir législatif ; il dispose également du pouvoir que l'on appelle hypocritement "exécutif", pour laisser entendre qu'il ne fait qu'"exécuter" des lois, ce qui est une ânerie : le pouvoir "exécutif" n'exécute rien, il décide et gouverne. Ce sont les huissiers et les dactylos qui "exécutent". Le pouvoir "exécutif" est en réalité le pouvoir gouvernemental ; il prend des décisions qui ne sont prédéterminées par aucune loi. Il n'"applique" pas la loi, il agit dans le cadre des lois, ce qui est tout autre chose. (...) Les actes de l'administration sont, par comparaison, d'un intérêt secondaire, même s'il est important de préserver les citoyens de l'arbitraire des sous-préfets. ⁵ » Quant à Proudhon, il soutient que le gouvernement, qui se définit comme « la centralisation des forces, telles quelles, de la nation, sera absolu, si le centre est unique; il sera constitutionnel ou libéral, si le centre est double. La séparation des pouvoirs n'a pas d'autres significations. ⁶ » Proudhon s'est toujours amusé de cette séparation quelque peu hypocrite et impropre à la nature d'un Etat toujours empreint d'une dimension théologico-politique et consacrant l'hétéronomie pour reprendre le vocabulaire de Castoriadis. Le gouvernement monopolise en effet toujours ces pouvoirs, séparés ou non; il va même jusqu'à les multiplier de telle manière que l'État, à mesure de la complexification de la société, en vient nécessairement à se spécialiser (par ministères) afin de maîtriser l'ordre qu'il a créé. Il s'agit toujours du monopole de la puissance publique. « Outre le ministère des Cultes, de la Justice, de la Guerre, du Commerce International ou de la Douane, le gouvernement en cumule encore d'autres: ce sont les ministères de l'Agriculture et du Commerce, le ministère des Travaux publics, le ministère de l'Instruction publique; c'est enfin, par-dessus tout cela, et pour solder tout cela, le ministère des Finances! Notre prétendue séparation des pouvoirs n'est que le cumul de tous les pouvoirs, notre centralisation qu'une absorption. ⁷ » Contre cette manière

3 Proudhon, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, tome 1, éditions Garnier-frère, 1858, p.367.

4 Proudhon, *La solution du problème social*, Lacroix, 1848, 1868, p.62.

5 Castoriadis, *Figures du pensable, Les carrefours du labyrinthe* 6, *op.cit.* p.192.

6 Proudhon, *Confessions d'un révolutionnaire*, Rivière, 1848, 1929, p.176.

7 *Ibid.* p.193.

d'envisager la politique d'une manière hétéronome dirait Castoriadis, transcendante dirait Proudhon⁸, nos deux auteurs affirment la possibilité d'une politique de l'autonomie ou de l'immanence, où la norme est produite par les intéressés eux-mêmes.

2 / Autonomie et immanence

Alors que chez Castoriadis, « l'histoire même du monde gréco-occidental peut être interprétée comme l'histoire de la lutte entre autonomie et hétéronomie⁹ », pour Proudhon l'histoire est faite de la lutte entre la transcendance, dont le système le plus complet et le plus rationnel est celui de l'Église catholique, et l'immanence qu'il met sous le nom de Révolution. Tous les deux mettent en exergue le fait que l'histoire des hommes est une suite d'actions qui consiste pour eux à prendre leur destin en main. Ici le terme « action » n'est pas anodin, il désigne la faculté pour les hommes de s'arracher de toute nécessité ou de toute providence pour exercer leur liberté en tant qu'êtres responsables. L'action ou la *praxis* nous révèle ainsi que le réel historique n'est ni clos, « ni intégralement et exhaustivement rationnel. S'il l'était, il n'y aurait jamais un problème du faire, car tout serait déjà dit. Le faire implique que le réel n'est pas rationnel de part en part ; il implique aussi qu'il n'est pas non plus un chaos, qu'il comporte des stries, des lignes de forces, des nervures qui délimitent le possible, le faisable, indiquent le probable, permettent à l'action de trouver des points d'appui dans le donné.¹⁰ » Or l'action, si tant est qu'elle ait un sens en tant que *praxis*, ne peut s'entendre que dans la perspective de l'autonomie. Pour Castoriadis, la *praxis* est « ce faire dans lequel où les autres sont visés comme êtres autonomes et considérés comme l'agent essentiel du développement de leur propre autonomie. La vraie politique, la vraie pédagogie, la vraie médecine, pour autant qu'elles ont jamais existé, appartiennent à la *praxis*.¹¹ » De même chez Proudhon, à la base du droit humain, c'est à dire de la Justice qui n'est autre que la réalité des rapports sociaux, se trouve un principe moteur qui permet la création et la transformation, excluant toute cause première transcendante faisant le lit des idéologies : il s'agit de l'action. Ainsi « l'idée¹², avec ses catégories, surgit de l'action et doit revenir à l'action, à peine de déchéance pour l'agent.¹³ » L'action, ou « pratique », est pour Proudhon ce qui fonde l'immanence. Produite par les êtres collectifs eux-mêmes¹⁴, elle leur permet d'exercer leur puissance par le travail en transformant la nature et par l'association en composant avec d'autres forces. L'autonomie et l'immanence ne constituent donc pas des univers clos. Au contraire, elles supposent une ouverture et une confrontation à l'hétérogène envers lequel l'homme va pouvoir consciemment construire de nouveaux rapports. Aussi l'autonomie est-elle pour Castoriadis la législation par soi-même alors que l'hétéronomie est la législation de l'autre qui peut être aussi comprise comme la loi de l'inconscient dans le sens où, comme

8 Il n'existe pas de différences majeures entre ces deux conceptions. Castoriadis avancerait sûrement que l'hétéronomie dépasse la transcendance dans le sens où elle ne suppose pas uniquement un rapport de verticalité mais surtout mais aussi et avant tout le fait que la loi soit donnée par autre que soi (les sociétés primitives sans Etat rentrant dans ce cas de figure dans le sens où elles se réfèrent aux lois des ancêtres). Proudhon, en envisageant l'immanence par rapport à la transcendance, suppose aussi la faculté pour les êtres humains et eux-seuls de produire leurs propres normes, à ceci près qu'il suppose toujours un rapport à la transcendance (Y compris dans la confrontation entre Dieu et les hommes, et par déclinaison entre absolus, forces ou pouvoirs) qui s'évanouit dans l'autonomie de Castoriadis.

9 Castoriadis, *Domaines de l'homme, Les carrefours du labyrinthe 2*, op.cit., p.334.

10 Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, 1999, p. 118.

11 *Ibid.*, p.112.

12 L'idée pour Proudhon est l'expression d'un rapport réel, il ne s'agit pas de l'idée au sens platonicien.

13 Proudhon, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, tome 2, op.cit., p.215.

14 « L'action est l'opération d'un être considérée comme produite par cet être lui-même et non par une cause qui lui serait extérieure. » (André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, cité par Daniel Colson dans *Petit lexique philosophique de l'anarchisme*, Le livre de poche, 2001, p.16)

l'écrivait Lacan, « l'inconscient, c'est le discours de l'autre.¹⁵ » Mais il ne s'agit pas tant d'éliminer le Ça, les pulsions et les désirs, Eros et Thanatos, que de composer à leur égard un rapport conscient. « L'autonomie n'est donc pas élucidation sans résidu et élimination totale du discours de l'Autre non su comme tel. Elle est instauration d'un autre rapport entre le discours de l'autre et le discours du sujet. L'élimination totale du discours de l'Autre non su comme tel est un état non historique.¹⁶ » Car en effet, « l'autre est tout autant présent dans la forme et dans le fait du discours, comme exigence de confrontation et de vérité (ce qui ne veut évidemment pas dire que la vérité se confond avec l'accord des opinions).¹⁷ » De même avec le symbolique est-il possible d'entretenir un rapport de sorte que le symbolique ne soit plus autonomisé par rapport au sujet. Nous naissons dans une société avec ses institutions et avec sa langue, or si l'on ne choisit pas avec une liberté absolue sa langue, s'il l'on ne peut y échapper, notre mobilité dans le langage n'a cependant « pas de limite et nous permet de tout mettre en question, y compris même le langage et notre rapport à lui.¹⁸ » Il en est de même avec les institutions et le symbolique. C'est ainsi qu'en vertu du principe d'autonomie, la hiérarchie, dans la mesure du possible, doit être « mise à plat » dès lors qu'elle n'a aucune légitimité avérée. Au lieu de permettre la discipline et l'ordre, elle peut au contraire être facteur de conflits : « (...) on présente la hiérarchie comme étant là pour régler les conflits, en masquant le fait que l'existence de la hiérarchie est elle-même source d'un conflit perpétuel. Car aussi longtemps qu'il y aura un système hiérarchique, il y aura, de ce fait même, renaissance continue d'un conflit radical entre une couche dirigeante et privilégiée, et les autres catégories, réduites à des rôles d'exécution. On dit que s'il n'y a pas de contrainte, il n'y aura aucune discipline, que chacun fera ce qui lui chantera et que ce sera le chaos. Mais c'est là encore un sophisme. La question n'est pas de savoir s'il faut de la discipline, ou même parfois de la contrainte, mais quelle discipline, décidée par qui, contrôlée par qui, sous quelles formes et à quelles fins.¹⁹ » En d'autres termes, la question principale est celle de la démocratie entendue comme pouvoir des êtres collectifs à maîtriser, décider et produire leurs propres normes. Ainsi, « (...) en vertu du principe démocratique, tous les citoyens doivent participer à la formation de la loi, au gouvernement de l'État, à l'exercice des fonctions publiques. (...) Si les choses pouvaient se passer de la sorte, l'idéal de la démocratie serait atteint; elle aurait une existence normale, elle se développerait en sens direct de son principe,

15 Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op.cit., p.150.

16 *Ibid.*, p.155. « La prétendue transcendance – le Chaos, l'Abîme, le Sans-Fond - envahit constamment la prétendue immanence – le donné, le familier, l'apparemment domestiqué. Sans cette invasion perpétuelle, il n'y aurait tout simplement pas d'« immanence ». Invasion qui se manifeste aussi bien par l'émergence du nouveau irréductible, de l'altérité radicale, sans quoi ce qui est ne serait que de l'Identique absolument indifférencié, c'est-à-dire Rien ; que par la destruction, la nihilation, la mort. » (Castoriadis, *Domaines de l'homme, Les carrefours du labyrinthe 2*, op.cit. p.467.)

17 *Ibid.*, p. 157. « (...) si le problème de l'autonomie est que le sujet rencontre en lui-même un sens qui n'est pas sien et qu'il a à le transformer en l'utilisant ; si l'autonomie est ce rapport dans lequel les autres sont toujours présents comme altérité et comme ipséité du sujet – alors l'autonomie n'est concevable, déjà philosophiquement, que comme un problème et un rapport social. » (Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op.cit., p. 159.)

18 *Ibid.*, p.189.

19 Cornelius Castoriadis, « Autogestion et hiérarchie », extrait du *Contenu du socialisme*, brochures disponibles sur http://infokiosques.net/IMG/pdf/autogestion_et_hierarchie-pageparpageA4.pdf. Et Castoriadis de rajouter: « Plus les fins que sert une discipline sont étrangères aux besoins et aux désirs de ceux qui doivent les réaliser, plus les décisions concernant ces fins et les formes de la discipline sont extérieures, et plus il y a besoin de contrainte pour les faire respecter. » *Ibid.* De même qu'il s'agit de substituer un rapport égalitaire à la hiérarchie, il est nécessaire de substituer l'égalité des salaires à leur hiérarchie qui est incompatible avec les besoins réels de la collectivité. En effet, la consommation non essentielle des couches favorisées a un poids disproportionné dans l'orientation de la production. Il n'en serait pas de même dans une société autogérée où l'égalité de revenus irait de pair avec le contrôle par l'ensemble des consommateurs de la production.

comme toutes les choses qui ont vie et développement. (...) C'est tout autre chose dans la démocratie [formelle, *nda*], qui n'existe pleinement, d'après les auteurs, qu'à l'instant des élections et pour la formation du pouvoir législatif. Cet instant passé, la démocratie se replie; elle rentre sur elle-même, et commence son travail anti-démocratique; elle devient autorité.²⁰ » Malgré leur diagnostic commun, nos deux auteurs ne diffèrent pas moins quant à leur manière d'envisager l'opinion et la science dans leur rapport au politique.

II / *Doxa* et *epistêmê*

1 / *Doxa*

Castoriadis est clair : « (...) il n'y a pas d'experts dans le domaine de la politique. La politique est le domaine de la *doxa*, de l'opinion, il n'y a pas d'*epistêmê* politique, ni de *technê* politique.²¹ » Ce qui est fondamental dans l'élection est alors l'équivalence de toutes les *doxai*, seule justification du principe majoritaire qui ne peut légitimer la prétention de professionnels à une *épistêmê* politique. La critique de l'*épistêmê* chez Castoriadis est donc avant tout la critique de l'hétéronomie légitimée par la détention d'un savoir qui échapperait au peuple, critique qui s'adresse aussi bien à la philosophie de Platon qu'à la bureaucratie ou la technocratie. La *doxa* seule est du domaine de la politique chez Castoriadis parce qu'en dernière instance, rien ne peut garantir a priori la justesse d'un acte, comme le montre bien la tragédie d'Antigone : celle-ci et Créon sont tous deux dans leur bon droit mais tous deux se crispent sur leur raison sans prendre en compte celle de l'autre. La tragédie montre que l'*hubris* « peut prendre la forme de la volonté inflexible d'appliquer les normes, s'abriter derrière des motivations nobles et dignes – qu'elles soient rationnelles ou pieuses.²² » En d'autres termes, aucune loi ne saurait éliminer le tragique de la vie humaine, par conséquent seule la *doxa* est juge en dernière instance de la légitimité de son action. Une fois que la société reconnaît qu'elle est autonome pour devenir réellement autonome, la question demeure cependant de savoir quelles sont les lois qu'elle doit promulguer. « En d'autres termes, elle ne saurait éviter la question de la justice²³ » ni la question des limites à ses actions. Castoriadis cependant ne s'avance pas sur ces questions, car il n'existe pas de critère permettant d'éliminer les risques d'une *hubris* collective (la Constitution par exemple n'a pas le pouvoir d'éviter celle-ci comme le montre l'histoire de ces deux derniers siècles). Tout au plus évoque-t-il l'« Oraison funèbre » de Périclès pour qui l'institution de la société doit créer des êtres humains vivant avec la beauté, la sagesse, et « aimant le bien commun²⁴ ». Castoriadis avance pourtant qu'il est nécessaire pour toute société d'avoir une substance qui va conditionner l'élaboration du droit et la création des institutions, mais il préfère mettre l'accent sur la possibilité pour la société de changer cette substance et sa forme en ce qu'elle est auto-institution.

2 / *Epistêmê*

20 Proudhon, *Du problème social*, op.cit., p.63-64.

21 Castoriadis, *La montée de l'insignifiance, Les carrefours du labyrinthe 4*, op.cit., p. 201.

22 Castoriadis, *Domaines de l'homme, Les carrefours du labyrinthe 2*, op.cit., p.378.

23 *Ibid.*, p. 370.

24 *Ibid.*, p.382.

Proudhon est quant à lui beaucoup plus circonspect vis-à-vis de la *doxa*, qu'on en juge par cette seule sentence lapidaire : « L'opinion, c'est quelque chose de vague, d'insaisissable, de fantastique, créé un matin par les cancans de coulisses, les bavardages des journalistes, les fantaisies d'un orateur. - L'opinion, c'est le désespoir des cervelles humaines ; - c'est l'entraînement d'un peuple qui ne sait ou ne veut raisonner ; c'est le bon plaisir d'une conscience ignorante et paresseuse. » Pourtant pour Proudhon, le peuple « n'est nullement utopiste. La fantaisie et l'enthousiasme ne le possèdent qu'à de rares et courts intervalles. Il ne cherche point, avec les anciens philosophes, le souverain Bien, ni avec les socialistes modernes, le Bonheur ; il n'a aucune foi à l'Absolu, et repousse loin, comme mortel à sa nature, tout système a priori et définitif. Son sens profond lui dit que l'absolu, pas plus que le statu quo, ne peut entrer dans les institutions humaines. L'absolu, pour lui, c'est la vie même, la diversité dans l'unité. Comme il n'accepte pas de formule dernière, qu'il a besoin d'aller toujours, il s'ensuit que la mission de ses éclaireurs consiste uniquement à lui agrandir l'horizon et déblayer le chemin.²⁵ »

Le problème fondamental de la *doxa* pour Proudhon est son caractère arbitraire : les normes qu'elle serait susceptible de produire seraient l'expression d'une volonté et non, comme disait Montesquieu repris ici par Proudhon, d'un « rapport des choses ». « La loi, disait-on, est l'expression de la volonté du souverain: donc, sous une monarchie la loi est l'expression de la volonté du roi, dans une république, la loi est l'expression de la volonté du peuple. A part la différence dans le nombre des volontés, les deux systèmes sont parfaitement identiques: de part et d'autre, l'erreur est égale, savoir que la loi est l'expression d'une volonté, tandis qu'elle doit être l'expression d'un fait.²⁶ » La loi, donc, au lieu d'être le produit d'une pure subjectivité²⁷, doit être dans la mesure du possible objective, exprimant un rapport social réel. Ici Proudhon se veut le découvreur des lois économiques et sociales qui seraient autant de critères de certitude de la justice. Il ne verse pas pour autant dans un scientisme naïf si l'on en croit sa conception de la vérité: « Quelle proposition particulière dans la philosophie de la nature et de l'humanité peut être appelée vérité? Aucune; l'opposition, l'antagonisme, l'antinomie éclatent partout. La vraie vérité est 1° dans l'équilibre, chose que notre raison conçoit à merveille, et qui constitue la plus élevée et la plus fondamentale de ses catégories, mais qui n'est qu'un rapport; 2° dans l'ensemble, que nous ne saurions embrasser jamais.²⁸ » Or pour Proudhon un rapport ne peut être représenté, il doit être compris en tant que tel sans

²⁵ Proudhon, *Carnets II*, Rivière, 1961, p.162.

²⁶ Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété?* Rivière, 1840, 1926, p.49

²⁷ « C'est là ce que je nomme subjectivisme dans le pouvoir, par opposition à la loi OBJECTIVE, que révèlent la génération des faits et la nécessité des choses. Le subjectivisme est commun à tous les partis, aux démocrates aussi bien qu'aux dynastiques ; son action est plus intense dans notre pays que dans aucun autre peuple. C'est de lui que nous viennent cette manie des gouvernements forts, et ces réclames en faveur d'une autorité qui, plus elle se cherche dans une pareille voie, moins elle parvient à s'atteindre. Le premier fruit de la politique subjective, en effet, est de soulever autant de résistances qu'il y a d'idées et d'intérêts, conséquemment d'isoler le pouvoir, de lui faire un besoin constant des restrictions, défenses, censures, interdictions ; finalement, de le précipiter à travers les mécontentements et les haines, dans les voies du despotisme, qui sent le bon plaisir, la violence et la contradiction. » (Proudhon, *De la révolution sociale démontrée par le coup d'État*, Rivière, 1852, 1936, p.193-194.)

²⁸ Proudhon, *Théorie de l'impôt*, Lacroix, 1861, 1868, p.226.

qu'un tiers s'en accapare²⁹. Les êtres collectifs contractent en effet directement entre eux, étendant leurs relations à l'infini, leur liberté rencontrant chez l'autre un auxiliaire et non un obstacle. Ces contrats - Proudhon parle de contrats synallagmatiques - se font en vertu de la réciprocité, de l'égalité dans l'échange, loi qui doit présider les relations sociales afin de préserver l'équilibre des forces et par là l'avènement de la justice (justice commutative et non distributive, ce qui supposerait la persistance de l'hétéronomie).« Ainsi, dans une société donnée, l'autorité de l'homme sur l'homme est en raison inverse du développement intellectuel auquel cette société est parvenue, et la durée probable de cette autorité peut être calculée sur le désir plus ou moins général d'un gouvernement vrai, c'est-à-dire d'un gouvernement selon la science. Et de même que le droit de la force et le droit de la ruse se restreignent devant la détermination de plus en plus large de la justice, et doivent finir par s'éteindre dans l'égalité ; de même la souveraineté de la volonté cède devant la souveraineté de la raison, et finira par s'anéantir dans un socialisme scientifique. La propriété et la royauté sont en démolition dès le commencement du monde; comme l'homme cherche la justice dans l'égalité, la société cherche l'ordre dans l'anarchie. »³⁰ Cela dit, l'opposition entre Proudhon et Castoriadis est moins franche qu'il n'y paraît : tous deux insistent sur des points différents qui sont tout à fait compatibles. Alors que le premier insiste sur la nécessité de lois qui vont donner un sens au politique, celui de la justice, et permettre de limiter les risques d'*hubris*, le second met davantage l'accent sur une éthique de l'autonomie prenant en compte le tragique.

III / Action et décision politiques

1 / *Phronêsis* et tragédie

Pour Castoriadis, la démocratie est le seul régime qui pose ses propres normes, normes qui ne sont pas garanties par des normes supérieures et extérieures, comme la *Grundnorm* de Kelsen. C'est pourquoi « la démocratie est certainement un régime tragique, sujet à l'*hubris*, on le sait et on le voit dans la dernière partie du Vème siècle à Athènes, elle doit faire face à la question de son autolimitation.³¹ » L'autonomie suppose en effet que l'homme est aussi responsable qu'il est libre, liberté difficile qui n'est assortie d'aucune garantie. Autrement dit, l'homme démocratique accepte le risque de la tragédie. Il existe cependant des choses inacceptables que la démocratie peut et doit éviter. Comme le concède Castoriadis, « (...) si l'humanité périt un jour à coups de bombes à hydrogène, je refuse d'appeler cela une tragédie. Je l'appelle une connerie.³² » Ce qu'il s'agit de retenir avant tout, c'est qu'« aucune règle abstraite, aucun commandement universel avec un contenu concret, ne peut nous dégager de la charge et de la responsabilité de notre agir.³³ » Aussi est-ce pourquoi les morales religieuses ou philosophiques du type de celle des 10 commandements ou de celle de Kant (Agis de telle sorte que la maxime de ton acte puisse devenir loi universelle), ne sont d'aucun

29 « Supposons que, dans l'ordre des connaissances politiques, il arrive, comme en tout ordre de connaissance, que les idées abstraites prenant peu à peu la place des idées concrètes, le gouvernement, au lieu d'être considéré comme la représentation ou personnification du rapport social, ce qui n'est qu'une conception matérialiste et idolâtrique, soit conçu comme étant ce RAPPORT lui-même, chose moins poétique peut-être, moins favorable à l'imagination, mais plus conforme aux habitudes de la logique : le gouvernement, ne se distinguant plus des intérêts et des libertés en tant que les uns et les autres se mettent en relation, cesse d'exister. Car un rapport, une loi, peut s'écrire, comme on écrit une formule d'algèbre, mais ne se représente pas (...). » (Proudhon, *De la révolution sociale démontrée par le coup d'Etat*, op.cit. p.288-290.)

30 Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété ?*, op.cit., p.339.

31 Castoriadis, *La montée de l'insignifiance, Les carrefours du labyrinthe 4*, op.cit., p. 202.

32 Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op.cit., p. 140.

33 Castoriadis, *La montée de l'insignifiance, Les carrefours du labyrinthe 4*, op.cit., p. 256.

secours dès lors que nous sommes confrontés à des situations concrètes qui sont toutes particulières : la frontière entre le Bien et le Mal est souvent obscure et le Bien ne peut souvent être atteint qu'en sacrifiant d'autres biens (il existe par exemple des « cas où il faudrait tuer quelqu'un pour en sauver plusieurs autres³⁴ »). Le défaut essentiel de ces morales abstraites consiste en ce qu'elles « méconnaissent ou occultent la dimension tragique de l'existence et de la condition humaine, qui nous place si souvent dans des situations qui ne comportent pas de solution sans coûts.³⁵ » Dans la perspective d'un gouvernement de soi qui suppose l'autolimitation, c'est sans doute l'exercice de la *phronêsis*, traduite en latin par *prudentia*, prudence, qui permet la confrontation à cette dimension tragique. Par conséquent, une véritable démocratie n'est possible que grâce à une culture et une éducation des citoyens ou du peuple (ici Castoriadis rejoint Proudhon qui parle de « démopédie ») : les procédures démocratiques, rotations, délibérations, élections, sont autant de « pièces d'un processus politique éducatif, d'une *paideia* active, visant à exercer, donc à développer chez tous les capacités correspondantes et par là à rendre aussi proche que possible de la réalité effective le postulat de l'égalité politique.³⁶ » En aidant les individus à devenir autonome, la *paideia* s'accompagne nécessairement de décisions politiques substantives, la démocratie consistant ainsi à réaliser l'autonomie individuelle et collective ainsi que le bien commun que l'on trouve derrière tout droit et toute procédure. L'autonomie suppose alors la participation générale à la politique et par conséquent la création d'un espace public qui cesse d'être l'espace privé de la bureaucratie, des hommes politiques, des rois, etc. L'existence d'un espace public où chacun a la possibilité de prendre la parole et de peser dans la confection de la loi n'est pas uniquement soutenue par des garanties juridiques : l'essentiel réside dans les mœurs des citoyens dont les traits déterminants sont le courage, la responsabilité et la honte.

2 / Pluralisme et justice

Pour Proudhon aussi certaines vertus sont nécessaires au bon fonctionnement d'un auto-gouvernement, mais elles ne suffisent pas à assurer sa pérennité. Pour cela il faut envisager une organisation politique et économique qui, grâce à l'égalité dans l'échange, l'équilibre des forces et la subsidiarité, conjure toute *hubris*. C'est ainsi que Proudhon est plus prudent que Castoriadis, par exemple en ce qui concerne la législation directe : si l'on demande au peuple français s'il faut un chemin de fer entre Lyon et Avignon, le peuple répondra sûrement par l'affirmative, mais il en serait tout autrement si l'on posait la question uniquement aux intéressés qui doivent savoir qu'il existe déjà une ligne navigable qui est 70% moins cher que le transport ferroviaire. « Quatre-vingt deux départements prononceront la ruine des quatre autres : ainsi le veut la démocratie directe. (...) C'est que les questions posées au peuple seront ordinairement des questions spéciales, et que le suffrage universel ne peut donner que des réponses générales.³⁷ » En d'autres termes, Proudhon insiste sur la dimension pluraliste du politique et du social sans pour autant nier la nécessité de l'unité qui ne doit pas se confondre avec l'Un et la centralisation. Ainsi chaque membre social a « pour ainsi dire, deux esprits et deux langages, un esprit d'intérêt, de spéculation et de justice propre, et un esprit d'intérêt général, de philosophie synthétique, et de justice universelle... Une langue pour nos idées particulières et une langue pour nos idées générales.³⁸ » La légitimité d'une décision résulte donc nécessairement pour Proudhon d'un processus de délibération où ont pu se confronter tous les êtres collectifs concernés par la norme à édicter ou la décision à

34 *Ibid.*

35 *Ibid.*

36 *Ibid.*, p.284.

37 Proudhon, *Idée générale de la révolution au XIXème siècle*, Rivière, 1851, 1923, p. 169.

38 *Cours d'économie politique*, cité par Sophie Chambost dans *Proudhon et la norme*, PUR, 2004, p.248.

prendre. Ce processus, lié à ce que Proudhon appelle la Raison collective, suppose une intersubjectivité qui tend d'autant plus vers l'objectivité que les points de vue sont nombreux (on voit ici qu'il ne rejette pas purement et simplement la subjectivité ou la *doxa* dès lors qu'elle n'est pas considérée dans sa dimension moniste). En vertu du pluralisme, donc, c'est par le vote en fonction des groupes et des fonctions que le suffrage est amputé de son droit divin et redevient immanent. En votant eux-mêmes la loi pour des questions précises et n'accordant de mandats qu'impératifs, les êtres collectifs se font les artisans d'un ordre autonome et réel. « Il faut pousser la séparation, à peine commencée, aussi loin qu'il est possible, et centraliser à part chaque faculté; organiser le suffrage universel suivant son genre et son espèce, dans sa plénitude, et rendre au peuple l'énergie, l'activité qui lui manquent.³⁹ » Par la centralisation et la séparation des fonctions, les forces politiques et sociales peuvent retrouver leur capacité à maîtriser le réel, en vertu du principe d'immanence, et multiplier leur potentiel puisque « le maximum de puissance d'une fonction correspond à son plus haut degré de division⁴⁰ et de convergence, le minimum au plus bas degré.⁴¹ » Les êtres collectifs, en rentrant dans leur droit à produire des normes et à composer un ordre par la confrontation de leurs points de vue, obéissent à la fois à leur loi (subjective) et à la loi sociale (objective) qui doivent s'identifier progressivement, ce en vertu de la justice qui n'est possible que parce qu'ils sont autonomes et donc responsables.

Marqué par l'héritage des Anciens, en l'occurrence celui des Grecs, Castoriadis nous propose une éthique de l'action et de la décision susceptible de se mesurer au tragique de l'existence, où la *doxa* doit faire montre de prudence. Proudhon, davantage marqué par la modernité, tente de déceler des critères de la certitude, notamment en tentant de dégager une « science » de la société permettant l'avènement de la Justice. Tous deux, avec ces différentes approches, envisagent néanmoins la possibilité d'une société autonome. Peut-être qu'entre la *doxa*, liée à la prudence, de Castoriadis et l'*épistémê*, liée à la justice, de Proudhon, les quatre vertus cardinales du christianisme, célébrées depuis Pythagore, sont susceptibles de constituer un rôle charnière (d'où notamment leur nom de « cardinales », du latin *cardo*, charnière, pivot) dès lors qu'elles sont conçues dans la perspective d'une société autonome (d'un socialisme libertaire), ce qui serait par ailleurs l'ironie du sort pour l'un qui méprisait le christianisme et l'autre qui se définissait contre lui. Ces quatre vertus sont la prudence, qui dispose la raison pratique à discerner en toute circonstance le véritable bien et à choisir les justes moyens de l'accomplir; la tempérance, qui assure la maîtrise de la volonté sur les instincts et maintient les désirs dans les limites de l'honnêteté, procurant l'équilibre dans l'usage des biens; la force, c'est-à-dire le courage, qui permet dans les difficultés la fermeté et la constance dans la poursuite du bien; la justice, enfin, qui consiste dans la constante et ferme volonté de donner moralement à chacun ce qui lui est universellement dû.

39 Proudhon, *Confessions d'un révolutionnaire*, op.cit., p.186.

40 Proudhon donne notamment l'exemple de la fonction judiciaire: « Appliquez le suffrage universel et l'élection graduée aux fonctions judiciaires comme aux fonctions ecclésiastiques; supprimez l'inamovibilité, qui est aliénation du droit électoral; ôtez à l'État toute action, toute influence sur l'ordre judiciaire; que cet ordre, centralisé en lui-même et à part, ne relève plus que du peuple: et d'abord, vous aurez ravi au pouvoir son plus puissant instrument de tyrannie, vous aurez fait de la Justice un principe de liberté autant que d'ordre. » (Proudhon, *Confessions d'un révolutionnaire*, op.cit., p.189).

41 Ibid., p.187.