

DE CEUX QUI NE SE CONNAISSENT PAS EUX-MEMES

Certaines paroles, tenues dans la cité, disent une cité juste. Et parfois ceux qui les tiennent non seulement parlent d'une cité juste, mais revendiquent que la cité reconnaisse un lieu où il en sera parlé, où il en sera toujours parlé. Ils voudraient que la cité définisse d'avance, à l'intérieur d'elle-même, un espace de tolérance, de liberté ou de droit, qui accueille les discours sur la cité juste. Au sein de l'espace public moderne, cette exigence est peut-être la plus banale de toutes. Cette banalité recouvre néanmoins un rapport obscur entre les mots de la cité juste et les autres mots, entre les lieux qu'ils dessinent au sein de la cité comme lieux de leur énonciation, et les autres lieux qui composent la cité. Je voudrais essayer de rendre visible le dessin d'une telle parole, en prenant pour appui les propos d'un homme qui s'est tenu dans la banalité la plus grande de ce qui se nomme l'espace public moderne, et qui toute sa vie s'est préoccupé d'y redessiner les traits de la cité juste. Cet homme n'a rencontré la tradition philosophique de l'idée de justice qu'à la marge de sa pensée. Mais, si l'on voulait le réinscrire dans cette tradition, on découvrirait peut-être qu'il ne se tiendrait pas où on semblerait devoir l'atteindre en vertu des caractéristiques que lui conférerait l'espace public moderne en sa banalité extrême.

D'un tel homme, en effet, on pourrait dire, pour le caractériser, qu'avec toute une série d'hommes semblables à lui, il ne professait pas une admiration immodérée pour les institutions de la société. Quelque chose en toute circonstance le retenait de croire vraiment, par exemple aux frontières, aux forces armées, au peuple soldat, parce que rien de cela n'empêche les guerres, ni ne rend aucune d'entre elles acceptable. Il ne parvenait pas davantage à croire entièrement à la Constitution, au gouvernement, aux assemblées, aux partis, pas plus qu'aux élus, à l'administration, aux lois, aux impôts, parce qu'il est de la nature de toute cette organisation d'être incapable de produire un ordre social satisfaisant. Il n'acceptait pas non plus l'appareil judiciaire, ses pénalités douces et

sévères, ses prisons, dont nul n'attend une meilleure vie en commun de l'humanité. De même il n'adhérait jusqu'au bout, pour faire entre eux communiquer les hommes, ni à la mission de l'Eglise, ni à l'éclat de l'endroit de toutes les institutions sociales, cet homme ne pouvait cependant se défendre complètement d'espérer dans les idées, de faire confiance aux libertés, de s'intéresser à la science: en somme, de rester exposé à la croyance en la civilisation. Un homme ainsi partagé entre un manque d'enthousiasme pour les institutions de la société et une attirance pour la mise en mouvement de la civilisation peut être appelé en général un homme de son siècle, et même, à quelques anachronismes près, un homme de son siècle dans peut-être tous les siècles.

Il se pourrait qu'on ne puisse pas trop compter sur un tel homme pour faire oeuvre philosophique. C'est l'opinion des *Etudes sur la justice dans la Révolution et dans l'Eglise* de Pierre-Joseph Proudhon. Supposons qu'un homme comme Emile de Girardin, au dix-neuvième siècle, corresponde au portrait qu'on vient de tracer. C'est le cas. Il y correspond, assez précisément. Proudhon écrit: "M. de Girardin est de son siècle, très peu mystique et point du tout théologien"¹.

Il écrit encore:

C'est un écrivain que le tour de son esprit rend peu capable du travail philosophique, mais d'une prestesse singulière d'intelligence dès qu'il s'agit de ramener à une expression vive et simple le fracas des opinions courantes.²

Aussi bien, en vertu de cette qualité, le texte proudhonien confie-t-il à cet homme, régulièrement, la tâche de figurer le dernier état de dégradation d'une tradition philosophique que n'animerait pas l'idée de justice. Ce rôle échoit à Emile de Girardin pour avoir en particulier fait la proposition, défendue par lui dans une série d'articles intitulé *Politique universelle*³, de repenser le lien social depuis la catégorie de l'assurance, au sens que ce mot prend dans police d'assurance et dans assurance sur la vie. Cette proposition de philosophie pratique offre aux yeux de Proudhon la dernière formule d'un scepticisme universel, aux yeux duquel

¹ P.-J. Proudhon. *La Justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, 1^e étude, III, 13; *Corpus des oeuvres de philosophie de langue française*. Paris: Fayard, 1988, pp. 163-164.

² Ibid, 8^e Etude, IV, 31, p. 1444,

³ E. de Girardin. *Politique universelle, décrets de l'avenir*. (Bruxelles, Gand, Leipzig): Edition C. Muquardt, 1852 et Londres: Dulau, 1852.

tout dans la société étant devenu douteux par la critique: religion, gouvernement, propriété, justice, il ne resterait que l'arbitraire de chaque individu, son bon plaisir, sa fantaisie⁴; l'iniquité, pour ce scepticisme, serait l'état naturel de l'homme [...], tout serait crime, naturellement crime, nécessairement crime⁵.

Homme de son siècle, très peu mystique et point du tout théologien, Emile de Girardin témoignerait exemplairement de la faillite de la parole sacrée, de l'effondrement avec elle de toute connexion de l'ordre humain à une transcendance, et de là de l'errance des modernes expérimentant une incertitude généralisée des rapports humains, quand l'humanité a perdu, en même temps que sa croyance aux autorités transcendantes, toute source pour une idée de justice. Le programme philosophique d'Emile de Girardin de repenser le lien social comme assurance dessinerait en vérité le monde abandonné par l'idée de justice, la faculté rendue à chacun de croire ce que bon lui semble et d'agir à sa guise, le droit dissous dans l'arbitraire et la fantaisie. Pour une humanité ainsi entraînée dans une "agitation dans le vide",⁶ le lien social ne surgirait plus, on l'a compris, que sous la forme de la trêve et de la paix provisoire, formées par ruse et par nécessité, bientôt rompues par ressentiment et vengeance. Au mieux, l'on pourrait consolider ces trêves. La consolidation deviendrait l'unique objet de la politique. Il ne s'agirait que de renforcer les liens sociaux existants, et les plus propices à une telle action seraient, comme le voudrait régulièrement le scepticisme moderne, moins les liens noués par les idées de l'art affaibli de la parole, que ceux mis en oeuvre dans l'activité, en l'occurrence par les opérations de crédit et d'assurance dans la vie économique⁷. Ainsi imaginerait-on de constituer la formule de la réciprocité, qui existe à l'état pratique dans la vie économique, comme source de la totalité du lien social. La liberté de l'homme de penser et d'agir serait assimilée à un risque pour tous, par rapport auquel les institutions de la société pourraient être réorganisées sur la base de la réciprocité d'un système d'assurances, offrant, à ceux qui le souhaitent, une prévention contre les risques contenus dans le libre arbitre de tous, et la réparation des sinistres. S'assurer contre les risques, tel serait donc le dernier mot de philosophie pratique d'un monde sans justice. Tel aurait été, selon Proudhon, "en ce qui concerne le libre-

⁴ P.-J. Proudhon, *Op. cité*, p. 1444.

⁵ *Op. cit.*, p. 163.

⁶ *Op. cit.*, p. 1445.

⁷ *Op. Cit.*, 2e étude, VII, 35, p.313.

arbitre, le système dont M. de Girardin se crut un jour l'inventeur"⁸.

Dans sa discussion de la proposition d'Emile de Girardin, Proudhon évoque deux fois avec force l'idée d'invention, se conformant d'ailleurs, à cet égard, à un usage courant, qui aujourd'hui encore voit en lui l'inventeur du journal à un sou, et, dans la postérité de cette spéculation réussie, le fondateur de la pensée moderne. L'un des reproches que Proudhon croit pouvoir faire à Emile de Girardin est celui de ne chercher à être en ces matières précisément qu'un inventeur de son siècle, de mettre la vie humaine moderne, son ordre social et politique, à portée d'inventions industrielles, voire industrielles. A l'imitation par exemple d'un certain Jobard, directeur du musée belge de l'industrie, qui depuis vingt ans inonde de ses brochures les rédactions, académies, gouvernements, chambres de commerce, sous prétexte qu'il a cru trouver dans la loi anglaise consacrant la propriété des brevets d'invention le moyen de réorganiser la société entière, Emile de Girardin ne verrait dans la justice elle-même qu'une invention. Car si la justice pouvait s'instituer par un système dont Emile de Girardin aurait la possibilité de se croire l'inventeur, alors elle pourrait n'être rien de plus que ce que les Anglais nomment un régime protecteur, un brevet d'invention qui expire au bout de quelques années, une recette qui ne dure qu'aussi longtemps qu'elle offre de l'utilité⁹. Aussi bien Proudhon affirme-t-il plutôt qu'Emile de Girardin n'invente rien. Sa proposition d'instituer la justice sur l'assurance ne serait que le dernier mot de la longue tradition philosophique qui, après avoir éliminé la transcendance, n'aurait pas su trouver de source à l'idée de justice. Et la prétention de se présenter devant ces questions comme inventeur, d'offrir de reconstruire la justice par un système de son invention, serait l'éclatante confirmation de la perte irrémédiable de la question de la justice dans le siècle.

Il se trouve, cependant, que si les livres, articles et brochures de l'inventeur du journalisme moderne proposent bien une réorganisation complète du lien sociale sur la base de l'assurance, et fourmillent d'inventions de quatre sous, il ne revendique précisément pas cette qualité d'inventeur. Cet homme du siècle, sensible à la marche de la civilisation, écrit:

Le nouveau n'est pas ce que je cherche; ce que je cherche, c'est l'idée l'idée juste. L'homme n'invente pas, il observe¹⁰.

⁸ *Op. cit.*, p. 1445.

⁹ *Op. cit.*, p. 163.

¹⁰ E. de Girardin, *op. cit.*, préface, p. III.

Ou encore:

De toutes les paternités, celle des idées est la plus douteuse, conséquemment celle qu'il est le moins permis de revendiquer¹¹

Les écrits philosophiques d'Emile de Girardin se tiennent explicitement à l'opposé d'une conception, selon laquelle la question du lien social serait devenue dans le siècle un champ ouvert aux vendeurs d'inventions. Lorsque, pour se résumer, il écrit:

Je me suis demandé s'il était possible de concevoir et de fonder une société qui, réduisant tout mathématiquement à des risques judicieusement prévus et à des probabilités exactement calculées, aurait pour unique pivot l'assurance universelle¹²,

il faut entendre une ambition de pensée d'avoir compris, non pas sans doute l'origine (cette question ne l'intéresse pas, prétend-il), mais la nature de la société, et de proposer des institutions conformes à ce qu'elle est. Et quand il dit en effet, quelques chapitres plus loin, qu'il n'invente pas mais qu'il imite¹³, il a en tête, pour cette imitation, un monde strictement soumis à des lois. En réalité, la *politique universelle* qu'il veut annoncer, se veut une "science exacte ayant des principes certains, absolus, incontestables, incontestés, invariables, qui tendent à devenir les mêmes en tous pays et en tout temps¹⁴".

Il semblerait donc qu'au lieu de s'imaginer proposer des inventions nouvelles, d'une durée de vie limitée, propres à produire au sein de l'incertitude générale des rapports humains modernes quelque effet provisoire de trêve, Emile de Girardin cherchait autant que d'autres à saisir le lien social dans la formule d'une vérité, qui en donnerait la définition essentielle, et sous la détermination de laquelle se pourrait penser l'éternel recommencement de sa formation.

Aussi n'aperçoit-on pas immédiatement en quoi ce qu'Emile de Girardin cherche sous le nom d'idée juste du lien de société ne serait pas la justice, même si la réponse à laquelle il aboutit: l'assurance universelle, peut sembler, à une grande part de la tradition philosophique, sourcilleuse sur la question de l'égoïsme, en proposer le contraire.

¹¹*Ibid.*, p. II.

¹²*Op. cit.*, p. 9.

¹³*Ibid.*, p. 133.

¹⁴*Op. cit.*, préface, p. I.

D'autant plus qu'Emile de Girardin met en avant obstinément les arts de la mesure et de l'équilibre, qui sont aussi ceux à l'aide desquels les auteurs anciens et modernes se sont efforcés de donner ses à la justice, et plus que tout autre Proudhon. La *politique universelle* qu'il propose ne cesse de faire appel à l'exacte mesure: exacte mesure de la force armée, strictement ajustée aux risques de guerre; des instances politiques, réduites à une traduction strictement comptable, et, à la limite, anonyme¹⁵, de la diversité des opinions livres; de l'impôt, transformé en prime volontaire; de la justice, limitée à la pesée publique des témoignages; du mariage, qui lie l'homme et la femme dans la limite d'un prix que la femme s'estime valoir; de la propriété, dont les droits cessent dix pour cent au-dessus d'une valeur librement déclarée par chaque propriétaire. Or, si l'on ne se laisse pas obnubiler par le caractère bariolé et bricolé de ces *décrets d'avenir* pour une *politique universelle*, on voit qu'ils posent en réalité, à la réflexion que Proudhon mène sur la justice, la difficulté de placer comme lui-même le préconise les individus dans une balance rigoureuse les uns par rapport aux autres, de fonder la société politique sur une traduction de ce lien social exact, de s'opposer à toute altération de son exactitude en veillant soigneusement à empêcher le social de produire des excroissances illégitimes de lui-même, dans lesquelles les valeurs individuelles se verraient diminuées par la formation de la valeur supérieure du groupe social. On n'aperçoit chez Emile de Girardin rien de cet amour du groupe, ni même de cet amour de l'autre, dont les *Etudes sur la justice dans la Révolution et dans l'Eglise* de Proudhon débarrassent méthodiquement la question du lien social, pour mettre à jour l'idée de justice dans toute sa pureté.

Aussi Proudhon est-il conduit à reconnaître qu'Emile de Girardin, dans une certaine mesure, aurait entrevu la Justice. Il aurait aperçu, écrit-il, la forme juridique. Enonçant la *justice réciproque*, il aurait nommé l'idée (la simple idée) du droit, tout en manquant la réalité et la force de l'idée de justice, laquelle posséderait en plus le caractère d'une obligation, et lierait impérativement¹⁶. La réciprocité serait la formule seulement abstraite d'un rapport réel entre les hommes dans lequel ils éprouvent et reconnaissent en eux, aussi bien que dans la personne de l'autre, la dignité humaine, le respect qui lui est dû, la force qu'elle contient, et qui pousse à en prendre la défense en toute circonstance, au besoin contre soi-même. C'est cette faculté de sentir la dignité

¹⁵ E. de Girardin, *La Révolution légale par la présidence d'un ouvrier*, solution démocratique de 1852, articles extraits du *Bien-être universel*, Librairie nouvelle, 1851.

¹⁶ P.-J. Proudhon, *op. cit.*, p. 312-313.

humaine en nous-mêmes et dans les autres qui ferait de l'homme un animal moral susceptible de justice, et qui posséderait la force de s'affirmer dans l'histoire comme une obligation pour les sociétés humaines. Or, sur ce point, l'idée qui guide la construction chez Emile de Girardin d'une *politique universelle* paraît en effet différer assez nettement de ce que Proudhon nomme justice. Il se pourrait qu'Emile de Girardin, quant à lui, fasse la complète économie de cette énergie que le sujet est censé trouver dans le sentiment de la dignité humaine en lui et chez l'autre, saisir comme obligation, mettre au service de la justice au sein des sociétés réelles. Mais précisément: l'état du siècle n'est-il pas que l'énergie capable de rendre la justice plus obligatoire et plus réelle dans les sociétés se donne en réalité plus souvent comme la fatigante obligation de posséder cette énergie de la dignité humaine en nous et en l'autre? Chez Emile de Girardin, la société, même juste, n'étant pas elle-même un bien, ne revêtant aucun caractère d'obligation, n'étant qu'une assurance que je peux souhaiter prendre, toute latitude semble accordée à la lassitude du siècle, qui semble pouvoir à tout moment surprendre le sujet au coeur de son énergique sentiment de la dignité humaine en lui-même et dans les autres. L'idée girardinienne d'assurance admet que je peux ne pas contracter le lien social. Et il n'est peut-être pas vrai que cette possibilité renvoie aussitôt à l'égoïsme, comme fournissant plus ou moins puissamment le mobile du lien social. Telle qu'Emile de Girardin la comprend et l'expose, elle pose un principe selon lequel nul ne serait contraint de demeurer dans l'indivision¹⁷. Elle ne ramènerait pas la pensée vers les fondements égoïstes de l'association des hommes, mais ouvrirait la perspective de leur libre dissociation. Tout ce qui est divisible, et ce serait le cas de tout ce qui concerne le lien social, pourrait à tout moment être défait. Le concept suprême d'acte du libre arbitre en général ne se diviserait pas seulement en juste et injuste¹⁸, mais le libre arbitre se donnerait aussi carrière en dehors d'un lien social qui ne pourrait m'être imposé par aucune forme d'obligation, pas même celle qu'on prétendait trouver en moi dans le rapport de mon moi à l'autre.

Néanmoins, selon un trait biographique rapporté par Proudhon, Emile de Girardin lui aurait avoué un jour qu'il ne savait au fond quel sens donner à l'idée de liberté¹⁹. Emile de Girardin se serait tenu aux commencements du journalisme moderne, plus par le talent qu'il eut de

¹⁷ E. de Girardin. *Op. cit.*, p. 81.

¹⁸ E.Kant. *Métaphysique des moeurs*, I, introduction, III, note 1. Berlin: Akademie Verlag, VI, 218.

¹⁹ P.-J.Proudhon, *op. cit.*, p. 1444.