

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*, 1e étude, III, 13; *Corpus des oeuvres de philosophie de langue française*. Paris: Fayard, 1988, pp. 163-164.

² Ibid, 8e 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. cit.*, 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, ausi 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.

faire de ses journaux, offerts à bas prix, d'énormes succès de vente, que par sa compréhension de l'idée de liberté qui, avec les idées de droit et de justice, serait contenue dans le journalisme moderne à l'état pratique. La justice, du moins dans les idées, ne serait en effet selon Proudhon une chose ni très difficile, ni très merveilleuse. Elle serait "ce que l'on nomme vulgairement *liberté des opinions* ou *liberté de la presse* [...]. Voyez, écrit-il, ce qui se passe dans un pays où les opinions sont libres²⁰".

C'est pourquoi le journalisme moderne poserait précisément la question de son interprétation philosophique, à laquelle Proudhon se porte candidat. Rendre visible la justice dans le journalisme moderne, c'est selon Proudhon, ne plus chercher la justice en dehors de l'homme mais la trouver dans l'humanité, ne plus la déduire de la relation de l'homme aux choses ni des liens que l'homme nour avec lui-même au sein de son ego mais la penser dans le rapport d'un moi à un autre moi, ne plus l'attribuer à un organisme social mais l'accomplir sur le plan des idées dans le choc des opinions de chacun au sein de la publicité. Pour Proudhon la liberté moderne, en laquelle avec une partie de la philosophie de son temps il continue de voir briller l'éclat de la tragédie antique et celui du drame révolutionnaire, se réalise dans la publicité comme dans un théâtre pour des mois absolus, libres et antagoniques, effectuant dans leur mutuelle contradiction la purgation de leurs perspectives égoïstes et transcendantes, et produisant à travers leur conflit les idées conformes aux justes rapports du réel.

Mais aussi bien faut-il, pour que la publicité conduise la liberté moderne jusqu'à la justice, qu'elle soit un tel théâtre. Nul ne doit s'y endormir dans la paix de la nature. Chacun doit faire passer le feu de sa liberté de l'état latent à l'état actif²¹. La vie de tous doit devenir un affrontement des pensées. Et c'est bien un tel théâtre que Proudhon lui-même, multipliant à l'envie les prosopopées, fabrique en effet dans les *Etudes sur la justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, de même que par sa tendance à donner à la publication de chacun de ses ouvrages le caractère d'une provocation et d'une entrée tonitruante de sa pensée sur la scène de la vie intellectuelle. C'est même au sein d'un tel théâtre qu'il trouva motif à rédiger sa philosophie de la justice, en réponse à un opuscule biographique, que lui avait consacré Eugène de Mirecourt, et qui avait été publié en avril 1855 dans la collection Havard des

²⁰ *Op. cit.*, 7^e étude, chapitre VI, 50, p. 1257.

²¹ *Ibid.*

*Contemporains*²². Dans ce petit *Proudhon* à l'usage des lecteurs bien-pensants de la collection, on découvrait en particulier une double explication du personnage, consistant à poser que Proudhon ne pouvait penser et écrire comme vrai ce qu'il pensait et écrivait que sur la base d'un orgueil absolu, et que cet orgueil était à la fois attesté et rendu compréhensible par les données de sa biographie. Après avoir envisagé de répondre à l'opuscule par un article inséré dans *La Presse* d'Emile de Girardin, qui aurait consisté à faire un peu honte au public de ces misérables publications²³, à lui rappeler le mépris de la dignité humaine en l'autre, et en soi, dont de telles publications témoignent, Proudhon relève le défi que lui lançait cette double explication de lui-même. Il rédige finalement une controverse de philosophie morale de plus de deux mille pages, menée avec deux mille ans de pensée chrétienne, dans laquelle il met en scène et légitime l'orgueil d'une pensée libre en matière morale comme expressif de l'absolu que toute pensée libre vient manifester et défendre sur le théâtre de la publicité, et dans laquelle il disqualifie le récit biographique d'Eugène de Mirecourt dans sa prétention à expliquer la pensée orgueilleusement libre de Proudhon, mais encore la forme adoptée, celle du récit en ce qui la sépare du choc théâtral des pensées. Revenant obstinément, d'étude en étude, sur la brochure d'Eugène de Mirecourt, *De la justice dans la Révolution et dans l'Eglise* lui fait subir une théâtralisation forcée.

Mais, dans cette mesure, Proudhonne trouve aussi la justice dans la publicité qu'à la condition de soumettre cette dernière à des transformations, celles qui séparent, précisément, une simple réponse à un écrit dévot insérée dans un organe du journalisme moderne d'une oeuvre engageant une controverse définitive avec l'Eglise, celles auxquelles il contraint la publicité par l'exigence qu'il lui fait d'accueillir en elle, sous toutes ses formes, l'obsolu de la liberté moderne, celles qui procèdent alors à une entière théâtralisation du système de la publicité. Or cette théâtralisation ne fait pas dépendre seulement le lien social juste d'une constante énergie des hommes à s'arracher à leur endormissement au sein de la nature. Elle lui donne aussi une forme plus étrange que la simple *forme* de la réciprocité. De fait, l'homme s'y trouve expérimenter paradoxalement sa similitude avec autrui, leur semblable dignité, dans la rencontre avec un moi qui se domme comme son contraire absolu. Et

²² On peut se reporter à P. Hauptmann, *Pierre-Joseph Proudhon, sa vie et sa pensée* (1849-1865), Desclée de Brouwer, 1988, tome 2, chapitre 12.

²³P.-J. Proudhon, *Correspondance*, lettre à Emile de Girardin du 1er mai 1855 (noté 1857), volume VII, p.241-242.

en fondant la justice de son rapport à cet autre sur l'intensification mutuelle de ce qui en la liberté de chacun le sépare de l'autre absolument, il lui fait éprouver le lien social juste comme solitude toujours plus intraitable²⁴. L'inhumanité de cette forme n'a probablement pas à être rendue plus humaine. Mais le visage précis qu'elle prend chez Proudhon contient peut-être quelque chose de l'aveuglement que lui-même présuppose dans toute énonciation absolue, et qui lui serait propre. Proudhon, en particulier, n'intensifie son énonciation comme absolue qu'en se donnant d'avance la certitude que l'antagonisme des absolus énoncés produit la purgation de toutes les perspectives privées et transcendanttes, et met à nu le rapport vrai du réel. Or par ce trait la justice se retrouve en réalité confiée de façon ultime à la nature, dès lors que l'absolutisation des énonciations se révèle être, autant que leur intensification sur la scène théâtralisée de la publicité, une hâte, une impatience à faire advenir la vérité du réel dans une précipitation des antagonismes qui ne cesse d'anticiper leur fin. Cependant que la nature, par la génération, rapprocherait l'humanité de la manifestation vraie du réel en produisant inlassablement de nouveaux absolus et de nouvelles formes d'antagonismes, chacun d'entre eux, de son côté, se conformerait à cette auto-manifestation de la nature en se dépêchant d'en finir. "Nous partirons jeunes", écrit Proudhon²⁵. Sur ce plan, en dehors d'une harmonie globale prêtée à la nature dans son auto-manifestation, les formes de la justice se révèlent bien finalement, chez Proudhon lui-même, des brevets d'invention expirant au bout de quelques années.

Il n'est pas sûr, dès lors, que les *Etudes sur la justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, brevet d'invention expiré depuis un certain temps, puissent elle-mêmes rendre compte de leurs relectures. Car le *Corpus des oeuvres de philosophie en langue française*, qui les maintient aujourd'hui dans la publicité, n'est peut-être pas le plus adéquat à figurer l'organe universel du genre humain, auquel chaque homme, confiant dans l'auto-manifestation de la nature en sa vérité, pouvait selon Proudhon confier "le soin de son immortalité"²⁶. Au moment de leur actualité, au sein de la publicité que leur avait donnée la brochure d'Eugène de Mirecourt, les idées de Proudhon avaient été par celui-ci associées à celles d'Emile de Girardin sous la forme d'un parallèle. Eugène de Mirecourt d'acrivait le premier comme proclamant des mensonges

²⁴P.-J.Proudhon. *De la justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, 10e étude, chapitre III, 41, p. 2107.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Op. cit.*, p. 2108.

auxquels il ne croyait pas²⁷. Il semble qu'Emile de Girardin n'ait pas répondu à la suggestion que Proudhon lui avait faite d'accueillir dans son journal, *La Presse*, une réponse à la brochure, et que sa propre inquiétude à l'endroit de la justice, attestée dans son oeuvre philosophique, le conduisait aussi sur une voie assez différente de l'oeuvre volumineuse des *Etudes sur la justice dans la Révolution et dans l'Eglise*. C'est qu'Emile de Girardin, inventeur de tous les journaux modernes, ne met pas à si haut prix le journalisme et la publicité. Il est effectivement inadéquat à son concept philosophique qui voudrait voir en lui la figure même de la liberté, lorsqu'il fonde *Le Voleur*, *La Mode*, *Le Journal des connaissances utiles*, *Le Musée des familles*, *La Presse*, *La Liberté*, *L'union française*, *La France*, *Le Petit journal*, ou lorsqu'il va jusqu'à se porter acquéreur du *Journal officiel*. Emile de Girardin met d'autant moins cette pléiade de journaux à très haut prix qu'il les vend précisément au prix bas, ce qui lui vaut en particulier l'hostilité des journalistes. Sans doute, comme Proudhon, ne cesse-t-il d'écrire, mais il éprouve régulièrement des difficultés à donner à ses publications la forme achevée d'un livre. Au fond, il ne croit que partiellement aux publications, et très peu aux usages de la pensée, de la parole, de l'écriture, qui tendraient à faire de la cité un grand théâtre qui s'instruirait lui-même.

A bien y regarder, la publicité chez lui applique la justice dans la forme que le *Mémoire sur la liberté de la presse* de Malesherbes avait donnée à la liberté de penser et au droit de tout dire, lorsqu'il posait que la découverte de l'imprimerie contenait en elle un partage des idées tel qu'était exclue dorénavant la possibilité d'un auteur ayant "assez d'ascendant sur la nation entière pour lui faire illusion sur les objets qui l'intéressent"²⁸, que la liberté de la discussion contenait en elle l'hypothèse qu'à la longue la vérité prévaudrait sur les erreurs, et qu'il était matériellement impossible d'empêcher une idée de se formuler d'une manière ou d'une autre. L'une des idées qu'Emile de Girardin propose au sein de son système universel d'assurances est d'étendre ce droit de penser et de tout dire au droit de faire. De même, expose-t-il dans *Du droit de punir*²⁹, qu'il faut permettre le bien ou mal dire pour vérifier le bien ou mal penser, de même faudrait-il autoriser le bien ou mal faire. Par ce trait la publicité est alors bien retrouvée au centre du

²⁷Eugène de Mirecourt, *Proudhon*. Paris, 1855, p. 62.

²⁸Lamoignon de Malesherbes, *Mémoire sur la liberté de la presse*, réédition Pillet, Paris, 1814, p. 4.

²⁹E. de Girardin, *Du droit de punir*, H. Plon, Paris, 1871, préface.

système de la justice. Il convient que, bonnes ou mauvaises, toutes les pensées soient dites, que toutes les paroles soient écrites, que toutes les actions soient recensées, ces dernières l'étant dans un invraisemblable document de couleur blanche, jaune ou verte, nommé inscription de vie, qui, selon qu'il fait estimer les hommes à leur pesant d'or, d'argent ou de cuivre³⁰, règle leur place dans la cité. Mais, et c'est là le point décisif, il s'agit beaucoup moins d'assurance que d'écriture. L'oeuvre d'Emile de Girardin décrit une cité, dont la refondation depuis l'idée d'assurance n'entend si bien le mot d'assurance, au sens de police d'assurance ou d'assurance sur la vie, que pour y trouver plus que tout l'écriture du contrat d'assurance. Plus que les livres, les brochures, les journaux à un sou, plus que n'importe quelle forme d'écriture des sociétés modernes, le contrat d'assurance est ce support de publicité qui accueillerait le plus universellement l'écriture du sujet libre. L'assurance, telle que la *politique universelle* d'Emile de Girardin la met au fondement d'un ordre social juste, contient en réalité le concept d'un rapport universel d'écriture entre sujets libres.

Ce rapport d'écriture est un rapport très largement déthéâtralisé. Sous l'idée d'assurance, le mal faire, mal dire, mal penser, contenu dans le concept suprême d'acte du libre arbitre en général, est soulagé de devoir se donner comme absolu. Il n'est que l'espace et le temps compris dans l'universalité de l'expérience de discussion et de vie sociale, au sein de laquelle le vrai est appelé à prévaloir à partir de ce que chacun propose comme vérité. Il est soulagé également de devoir absolument conclure. Il n'est qu'un faire, dire, penser, offert au partage, à une confirmation, à une imitation, à la constitution d'un lien, sous la règle que nul n'est jamais contraint de demeurer dans l'indivision des liens formés. Aussi la publicité ne formerait-elle pas en elle-même le lien social. Elle se contenterait de produire le récit susceptible de recevoir l'inscription universelle d'un rapport entre deux mois comme rapport d'écriture, en produisant un récit, qui aurait déplacé son universalité dans le bas prix et dans l'infinie divisibilité de l'écriture. C'est en ce lieu, où un dire choisit de se rapporter à un fragment de récit arraché à l'universel reportage, que se pourraient tenir les paroles qui disent la cité juste.

Peut-être depuis une telle compréhension de la justice incluse dans le journalisme moderne, une relecture aujourd'hui des *Etudes sur la justice dans la Révolution et dans l'Eglise* de Proudhon pourrait elle-même trouver une interprétation philosophique. On sait que des

³⁰ *Ibid*, p. 290

générations de lecteurs et d'acteurs historiques ont fait lien avec le livre de Proudhon. Orce qui pourrait être retrouvé de ce lien sous un horizon qui serait en quelque sorte un horizon d'éternité, un horizon philosophique, pourrait être parfois moins le théâtre de la révolution, c'est-à-dire l'énergie que nous posséderions pour maintenir l'éclat théâtral de la révolution, qu'à chaque fois une *assurance* telle que s'efforçait de la penser le texte girardinien. Il semble bien en effet que la multitude de ceux qui, par le passé, dans l'Europe des révolutions, ont tellement lu, cité, discuté, imité, les textes et bouts de textes du grand livre proudhonien sur la justice, aient surtout contracté avec lui, à chaque fois, une *assurance* ainsi comprise, c'est-à-dire calculant pour chacun, avec une extrême exactitude, l'être d'un sujet parlant.

STEPHANE DOUAILLER