

UNIVERSITE DE FRANCHE-COMTE
ECOLE DOCTORALE «LANGAGES, ESPACES, TEMPS, SOCIETES»

Thèse en vue de l'obtention du titre de docteur en
PHILOSOPHIE

**L'IMAGE CONJUGALE,
UNE LECTURE DU LIEN SOCIAL
DANS LA PHILOSOPHIE DE PIERRE-JOSEPH PROUDHON**

Présentée et soutenue publiquement par

Sébastien PASTEUR

Le 18 juin 2010

Sous la direction de M. Louis UCCIANI

Membres du jury :

Robert Damien, Professeur à l'université de Paris X, rapporteur
Georges Navet, Professeur à l'université de Paris VIII, rapporteur
Hervé Touboul, Maître de conférence à l'université de Franche-Comté
Louis Ucciani, Maître de conférence, HDR, université de Franche-Comté

Remerciements

Je tiens à remercier Louis Ucciani pour sa disponibilité et son soutien durant le long cursus universitaire que j'achève par cet écrit ; merci aussi à Robert Damien, directeur de cette thèse à son commencement. Leurs enseignements et travaux ont été une source d'inspiration et leur professionnalisme un exemple dont j'espère m'être rendu digne.

Merci à Hervé Touboul pour ses encouragements et son aide précieuse, ainsi qu'à Edouard Castleton pour ses éclairages sur le fonds manuscrit de la Bibliothèque d'Etude et de conservation de Besançon.

Merci à ma famille et à mes amis ainsi qu'à tous ceux qui ont cru en moi.

Enfin, cette thèse n'aurait pu voir le jour sans l'aide de mes deux grand-mères, Ginette Baudoin et Simone Pasteur, elle leur est dédiée.

Sommaire

- Introduction
- I) Caractères d'une philosophie idéo-réaliste
 - 1) Le mouvement des idées et leur lutte
 - 2) L'ordre du mouvant
 - 3) L'idéo-réalisme
 - 4) Les sources
 - 5) Coordination scientifique et liberté: problématique révolutionnaire
 - II) Entre idéal et réalité, l'émergence de la conscience dans l'art
 - 1) Art et histoire
 - 2) Idéauté et réalité: une structure
 - 3) La figure humaine comme pivot artistique
 - 4) La nébulosité proudhonienne
 - 5) Le portrait manqué, le présent critique
 - 6) Le miroir brisé de la Révolution
 - 7) Chant-prière ou la conquête de l'inconnu
 - III) Le collectif esthétique et moral
 - 1) La volupté dans l'art, une reconnaissance diagnostique
 - 2) Art-philosophie, l'évitement de Proudhon
 - 3) Le logement de l'esthétique
 - 4) « L'amour grec » ou le rejet de l'altérité dans la relation à autrui
 - 5) La distinction des sexes, une hypothèse
 - 6) Le mariage, présentation
 - 7) Une unité sacrée
 - 8) Religio
 - 9) Proudhon théologien du mariage
 - IV) Des liens du sujet
 - 1) La loi dans l'anarchie
 - 2) « L'ambigu ontologique »
 - 3) Le clocher du village et les sirènes d'Icarie
 - 4) La propriété impossible et son impossible négation
 - 5) La propriété familiarisée
 - 6) Hors champs
 - V) L'inédit et le non-dit, conclusion
 - 1) De la compréhension de soi
 - 2) La fraternité enfouie
 - 3) Le lien retrouvé
- Conclusion: les inimitiés du texte
- Annexes
- « Lucidité fouriériste, délire proudhonien, défoulements et refoulements autour du mariage »
 - « Proudhon, Saint-Augustin, antithèses »
- Bibliographie

Introduction

L'étude de Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) s'aborde avec une sensation de débordement, celui de l'écrit. Difficile de faire une liste qualificative de ses textes, l'énumération serait rébarbative et toujours incomplète. Comment se frayer un chemin afin d'atteindre l'essentiel de sa philosophie, afin de dresser un portrait fécond et sans équivoque d'un des plus grands philosophes du dix-neuvième siècle français? Penseur insatiable, écrivain jamais rassasié, des dizaine de milliers de pages et autres milliers encore inédites jalonnent son parcours ou plutôt le parsèment, parcours lui-même qui semble réunir plusieurs vies en une seule. Aussi c'est une lecture parmi d'autres que nous proposons, mais l'angle d'approche est inédit: tracer les caractères de sa philosophie en les confrontant à deux domaines problématiques: l'art et le mariage. Des deux côtés l'on peut augurer une pensée qui cherche à imposer ses marques dans des domaines qui lui échappent. Proudhon penseur de la réforme économique doit regarder les toiles de Courbet en face et méditer ses sujets. C'est en ayant cette image à l'esprit que notre étude a été faite, et l'on verra émerger des thèmes peu étudiés, des liens conceptuels qui dérangeront l'ordre constitué dans l'éparpillement, du lien social proudhonien.

Le discours se construit dans la polémique, jamais clôt sur lui-même il est toujours réponse ou adresse. Une telle posture dynamique implique une vision philosophique particulière, une volonté de concilier le principe de réalité et le cheminement idéal.

Comment s'articule une conception scientifique du progrès censée construire une harmonie égalitaire et le besoin de donner à la liberté individuelle sa pleine expression? Comment l'ordre an-archique instaure-t-il une distribution des forces telle que le travailleur libre puisse développer son potentiel créatif tout en corrigeant les tendances abusives d'une société dérégulée?

C'est dans la tension entre idéal et réalité que Proudhon va établir l'originalité de sa philosophie. L'investissement dans le réel est la condition *sine qua non* de la fondation d'une pensée juste; l'ajustement idéal au travers le faire-intelligent, telle est la base sur laquelle sera repensée l'équilibre des forces économiques et l'autonomie politique. Cette impression de

l'idée dans la matière, et son mouvement inverse, dialoguant, ouvre une trame ontologique idéo-réaliste qui fait de l'œuvre de Proudhon un catalogue des énergies mises en relations intensives.

Cette mise en présence des forces sous l'égide d'un croisement entre l'idéal spéculatif et la réalité matérielle pourrait trouver son expression la plus adéquate dans l'œuvre d'art, d'autant que l'idée et l'idéal, ces deux modes d'appréhension du monde, s'illustreraient dans l'œuvre « réaliste » de Courbet. La rencontre du philosophe et de l'artiste est riche d'enseignements, la mise au jour du sens par le truchement de la toile donnerait l'occasion d'une lecture inédite du monde, une lecture double, artistique puis philosophique, la dernière renvoyant à l'autre son jugement diagnostique. Mis en présence du langage voluptueux de l'art, Proudhon réaffirme ses engagements moralistes mais donne à voir, en marge, une appréciation des énergies corporelles, une mise en mots des couleurs qui dessine une compréhension finaliste de l'art. En penseur du collectif, le philosophe bisontin, délivre un discours commun, délivré par une représentation maîtrisée ou non, renvoyant l'image sociale du spectateur dans ses forces ou ses tares. Le jeu de miroir œuvre par là au raffinement sensuel et offre par ce biais un lien avec la conception proudhonienne des mœurs, intimement mêlée à ses considérations esthétiques. La vision de la femme engagée dans le panorama artistique exprime un pouvoir médiateur des formes qui construit une nouvelle lecture du réel où les pôles sexués viennent révéler la santé des énergies.

La vision de l'être social engage une conception morale dans une distribution des rôles inégalitaire dont le mariage cristallise la structure ; le lien conjugal vient interroger le lien social: quelle place pour l'affect inter-humain dans cette société à deux têtes, représentés par l'atelier et le foyer?

Le couple conjugal, alchimie androgyne, sanctifie les différences, les coordonne pour les réaffirmer. En quoi la pensée proudhonienne de la racine de la société est une refonte de la question de l'altérité. Elle répond à la conception religieuse et propose en lieu et place d'une altération de la conscience dans l'identification transcendantale, une cohésion discordante qui organise l'immanente justice de manière élémentaire. Trop souvent mis de côté, l'aspect moraliste de l'auteur, violemment teinté de misogynie, est pourtant relié à son antithésisme et sa volonté d'ordonner la société. En quoi l'étude du mariage est aussi et avant tout une lecture des conceptions socio-économiques de l'auteur dont on appréciera la tonalité dynamique. Une dynamique de repli qui doit irriguer le corps social, mouvement de fermeture-ouverture, dont

il faut considérer le principe: la distinction des sexes.

Dans une pensée de la commutation, l'affirmation des identités sexuelles ébauche un nouveau relief social avec des pôles hiérarchisés et indépendants. L'appréhension de la famille et du mariage ébranle les conceptions proudhoniennes et redessine sans cesse l'épineux problème de la propriété. La mise à l'écart des femmes et la clôture du foyer conjugal pose la question du devenir de l'affect social à l'aune d'un horizon fraternel.

Penseur du dialogue et des énergies coordonnées, de l'immixtion réciproque du sens dans la réalité, la vie de Proudhon est impliquée dans le texte et son expérience constitue un contexte qu'il nous importait de relever. De même que l'analyse des mœurs passe trop souvent au second plan devant une vision purement économique, il nous fallait considérer la vie de l'auteur dans ses retranchements et ses replis secrets, on y retrouvera la problématique de l'articulation du collectif à l'individuel et à nouveau la question de la place de la femme, décidément centrale. Aussi la quête d'un nouveau lien social, au sortir de la révolution, impliquait celle d'un nouveau lien sexuel, rendez-vous manqué par Proudhon mais rencontre continuelle par l'ordonnement des altérités multiples. Dans la considération du sujet au travers ses relations, dans la réévaluation de l'altérité par le contournement de l'altération, le corpus proudhonien donne à lire. Ainsi l'écriture interminable de Proudhon selon ses vœux « dérange », et par là même convoque les entités énergiques à l'établissement d'un ordre exigeant qui ouvre la voie de la créativité relationnelle, et ferme celle du dévoiement religieux.

I) Caractères d'une philosophie idéo-réaliste

1) Le mouvement des idées et leur lutte

Au cœur de la philosophie de Proudhon s'expriment les tensions, qui ne sont pas résultats mais avant tout sources. Elles ne naissent pas de questionnements ni d'étonnements ou d'incertitudes. L'entreprise philosophique est ici travail d'idées, travail d'écriture de l'idée travaillant l'idée elle-même. La matière n'est pas un projet mais revendication et combat : situer la révolution et la défendre à tout prix, meilleur moyen de l'explorer. Le combat, jusqu'à l'absurde est révélateur d'une détermination sans faille qui pointe sur l'inachèvement de toute analyse, la perpétuelle ouverture de l'étude. Ce passage tiré d'une lettre à son ami Grün montre que la fougue de Proudhon est volonté d'éclairer toujours plus avant sans clore le système :

« La destinée de l'homme sur la terre est de combattre Dieu (en tant que Dieu se manifeste à l'homme), et de vaincre tout à la fois le mysticisme par la science, l'autorité par la liberté, la propriété par l'organisation du travail et la constitution de la valeur. Mais, parti d'un mystère, l'homme s'avance vers un autre mystère : et pendant que la raison travaille à les reculer sans cesse j'affirme qu'elle ne peut parvenir à les éclaircir jamais, sans cesser d'être elle-même, et je nie la raison ; - pendant que l'humanité nie Dieu, je nie l'humanité !... »¹

Manier, remanier, fouiller, examiner, méticuleusement ou rapidement, fougueusement ou longuement, les styles de Proudhon s'étirent sur des milliers de pages ne laissant pas de place ni à l'unité ni à la clôture systématique. A y regarder de près d'ailleurs, les sujets de Proudhon sont si nombreux qu'il est difficile de mettre un nom sur le sujet de son œuvre. Néanmoins il écrit avec une énergie et un acharnement déconcertants, comme si l'injustice, la liberté subjuguée et la vérité contournée dans son pays et son époque le tiraillaient, le poussaient à un travail d'écriture infini. Il écrit sans jamais se rassasier, clamant ses solutions, ses visions, revenant sur celles-ci et celles-là, avec pour boussole, ses convictions, et ses lectures, toutes critiquables à merci.

La « synthèse » pourrait-on dire, de ces quêtes qui sont autant d'actes, a sa formule dans son regard rivé sur la *Révolution*, et l'on prend pour appui les titres que portent nombre de ses ouvrages situant la révolution au centre de ses préoccupations ; lesquelles le mèneront en exil, en prison, à l'Assemblée et toujours dans la recherche presque obsédante de vérités, qui se fait au détriment parfois, de la sienne. Mais son écriture, se heurtant sans cesse à la contradiction

¹ In Hauptmann, *Proudhon, Marx et la pensée allemande*, p.84

ou du moins à la tension, la solution semble s'échapper, ne pouvoir être définitive. Nous allons identifier deux raisons qui concourent à cet « aporisme » fécond, d'abord la conscience du danger de toute fermeture, puis la véracité de l'ouverture.

Tout d'abord, Proudhon ne peut se laisser le loisir d'écrire une œuvre « complète » puisqu'elle sous-entendrait qu'à l'évolution il dût y avoir une fin. La Révolution serait ainsi reléguée à un pivot qui terminerait l'histoire humaine, la faisant entrer dans une ère de progrès enfin stabilisée ; or il écrit :

« Le progrès [...] c'est l'affirmation du mouvement universel, par conséquent la négation de toute forme et formule immuable, de toute doctrine d'éternité, d'inamovibilité, d'impeccabilité, etc., appliquée à quelque être que ce soit ; de tout ordre permanent, sans excepter celui-même de l'univers ; de tout sujet ou objet, empirique ou transcendantal, qui ne change point. L'Absolu, au contraire, ou l'absolutisme, est l'affirmation de tout ce que le Progrès nie, la négation de tout ce qu'il affirme. »²

On ne peut s'attacher au progrès en établissant une philosophie définitive ; le progrès n'obéit pas à des rouages fixes puisqu'il se nourrit de lui-même, hors de toute providence. Aussi la philosophie du progrès doit être indéfinie au risque d'être flottante. Elle est refus de « tout ordre permanent », une affirmation de leur permanence se réduirait au mensonge :

« Toutes les idées sont fausses, c'est-à-dire contradictoires et irrationnelle, si on les prend dans une signification exclusive et absolue, ou si on se laisse emporter à cette signification ; toutes sont vraies, c'est-à-dire susceptibles de réalisation et d'utilité, si on les met en composition avec d'autres ou en évolution. »³

Proudhon implique progrès dans son texte comme il le voit, ou l'espère dans le monde. Une théorie qui tenterait la césure avec cette spécificité de la réalité est une écriture qui tend au dogme, qui abuse le réel, et le trompe.

Le progrès idéal va d'ailleurs jouer sans cesse avec le binôme sur lequel butte l'auteur, celui de révolution-conservation, il butte et en tire parti, ne négligeant ni l'un ni l'autre. Ce passage de *La création de l'ordre* montre bien l'ambiguïté de la marche idéale chez Proudhon:

« Il n'est point dans la marche habituelle de l'esprit humain, non plus que de la nature de sauter brusquement d'une idée à l'idée contraire, de quitter une ébauche pour recommencer à

2 In Bernard Voyenne, *Proudhon et la révolution*, p.28, *Philosophie du Progrès*, Introduction, pp.42-43

3 *Ibid.* p.51

nouveau son travail ; mais d'arriver au but par des rectifications et des amendements graduels, dont le résultat n'est point une destruction, mais une métamorphose. »⁴

L'évolution s'oppose à la destruction et aux à coups tout en étant métamorphose, une mutation qui puise dans les douceurs de la logique plus que dans les brutalités des barricades. La révolution est un changement radical mais entendu comme progrès, non comme cassure. La conservation, il est important de le noter, est aussi centrale que l'évolution; c'est la modification graduelle de ce qui se conserve qui engendre le radicalisme du changement. C'est que l'ordre pénètre toujours peu ou prou ce qui est ; dénigrer la permanence, forcer le réel à la modification c'est imposer une métamorphose partielle, qui ne suit pas le chemin dialectique du réel ; c'est faire le jeu de l'autoritarisme, et faire acte d'inefficacité pour ne pas dire de recul.

« Au lieu d'un ordre naturel, conçu selon la science et le travail, nous avons eu un ordre factice, à l'ombre duquel se sont développés des intérêts parasites, des mœurs anormales, des ambitions monstrueuses, des préjugés hors le sens commun, qui tous, aujourd'hui, se prétendent légitimes, invoquent une tradition de soixante années, et ne voulant ni abdiquer ni se modifier, se posent, les uns à l'égard des autres, à l'état d'antagonisme, et vis-à-vis du progrès à l'état de réaction. »⁵

Le progrès est conservation, mais la conservation est progrès, dans cette optique on ne peut desservir le progrès ; ainsi doit-on comprendre l'alliance « science et travail », l'un instaurant l'ordre, l'autre la mouvance.

Celui qui cherche « l'Idée de la révolution », se méfie systématiquement de celle-ci car il ne la conçoit qu'en balancement, ainsi faudrait-il presque dire l'Idée *et* la révolution.

Aussi l'absolu est-il nécessaire au fonctionnement de la raison comme au développement de l'homme mais l'absolu doit être en balancement avec la réalité, être arrimé relativement au réel. Fixer l'idée c'est se séparer du mouvement, se poser en décalage pathologique avec l'avancée de la vie. Voici ce que dit Proudhon de la religion et de la philosophie nécessaire à la croissance humaine, comme étapes éphémères et non comme entités facteurs d'immobilisme :

« Sans la Religion, l'humanité eût péri dans l'origine ; sans la Philosophie elle croupissait dans une éternelle enfance : mais l'opinion que Religion et Philosophie signifient autre chose qu'un

4 *De la création de l'ordre dans l'humanité*, t.I, p.132

5 *Idée générale de la révolution au XIX siècle*, p.97

état particulier de la conscience et de l'entendement, a été la plus grande maladie de l'esprit humain. »⁶

La conservation n'est pas une entité qui bloque mais un rouage qui fait avancer. Ce qui est conservé est articulaire ; la religion par exemple continue de transmettre sa force à ce qui la suit et la remplace, en quoi elle est nécessaire comme intermédiaire. Mais d'où vient alors que les rouages du progrès ne sont pas entendus comme tels, et qu'ils deviennent des entités d'immobilisme constituant des « institutions anormales », témoins d'une « maladie de l'esprit humain » ?

Le facteur immobilisme ou conservatisme provient d'une alliance entre l'absolu et le pouvoir.

Si, à rebours, on peut identifier une Révolution qui marche sûrement « d'équations en équations », il n'en est pas de même de la constitution et de l'évolution de la société des hommes, où s'impose la nécessité d'ordonner. Cet ordre, suivant l'état du progrès, est plus ou moins informé, plus ou moins intelligent. On comprend que l'ordre factice a besoin des idées absolutistes pour constituer son autorité ; puisque porteur d'un ordre non naturel le pouvoir a besoin de la puissance des pierres et de l'éternel religieux ; ainsi Hauptmann note-t-il à juste titre que « la religion est l'âme du Gouvernement, le rempart de la hiérarchie et de l'inégalité, qu'elle déclare « providentielle », le dernier soutien de la propriété. Bref, elle pétrifie, et absolutise tout ce qu'elle touche, et s'oppose, par sa nature même, à tous les efforts d'émancipation humaine. »⁷

L'alliance « religion, gouvernement, propriété » crée donc l'ordre non organisé. La simplicité de l'alliance outre le fait qu'elle ne peut être fidèle à la réalité qui est le balancement perpétuel de forces en composition, déréalise la théorie et tend vers l'utopie, mais aussi et surtout déresponsabilise la raison. La raison qui est l'intelligence des rapports peut viser à l'autonomie et par là à l'autorité que Proudhon appelle de ses vœux dans le domaine politique. C'est pourquoi il s'adresse au lecteur, implicitement à sa raison, pour fonder le nouvel ordre politique, la science du gouvernement devra en effet être issue d'un partage du savoir, l'expression d'un peuple éduqué :

« [...] il importe que le lecteur emporte de cette lecture la conviction, que la politique, variable à l'infini comme art d'application, est quant aux principes qui la régissent, une science de

6 *De la Création de l'ordre...*, t.I, p.125

7 Hauptmann, *Proudhon et la pensée allemande*, p.157

démonstration exacte, ni plus ni moins que la géométrie et l'algèbre. »⁸

Postulat simpliste semble-t-il, et pourtant Proudhon un peu plus loin complète son idée, et pour ainsi dire la bouleverse :

« L'ordre politique repose fondamentalement sur deux principes contraires, l'AUTORITE et la *Liberté* : le premier initiateur, le second déterminateur ; celui-ci ayant pour corollaire la raison libre, celui-là la foi qui obéit. »⁹

La pensée s'offre selon plusieurs plans, se complexifie, force la négation ici, pousse l'affirmation là, et engage le combat. Curieuse position pour celui qui refusa à Marx sa participation à une révolution en force, le jeune Proudhon se proposait pourtant des objectifs peu pacifiques, il écrit dans la Préface au premier mémoire sur la propriété :

« J'ai ambitionné vos suffrages et recherché le titre de votre pensionnaire, en haine de tout ce qui existe et avec des projets de destruction. »¹⁰

Certes à la ligne suivante Proudhon se ravisait, « l'intelligence de la vérité » l'ayant résigné au « calme » et « au sang-froid ». Mais bien naïfs serions-nous de croire qu'il pût si facilement renoncer à sa fougue, le vocabulaire guerrier rythme son œuvre. Ici il dira « il faut vaincre le pouvoir »¹¹, là il définira dans le même esprit : « l'action sera donc une lutte : agir, c'est combattre »¹². Agir pour combattre, avancer pour vaincre. On peut envisager le tempérament psychologique pour expliquer cette tension belliqueuse, l'accès au savoir est engendré dans l'émotion et le désarroi :

« L'intelligence de la vérité m'a rendu plus de sang-froid que le sentiment d'oppression ne m'avait donné de colère »¹³

Constat optimiste quand on sait qu'il lancera plus tard :

« Tout ce que je sais, je le dois au désespoir. »¹⁴

Renouvier critiquera cette attitude, et Proudhon y verra de la bienveillance, ironiquement bien sûr car le jugement est loin d'être clément à l'égard de son contemporain, il note mille idées « inapprouvables » un tout « lancé à *toute vapeur*, à grands renforts des procédés de l'éloquence, trop souvent de l'invective, plutôt que composé avec une méthode

8 *Du principe fédératif*, p.48

9 *Ibid.*

10 *Qu'est-ce que la propriété ?*, préface, p.43

11 *Les confessions d'un révolutionnaire*, p.148

12 *La guerre et la paix*, I, p.63

13 *Qu'est-ce que la propriété ?*, préface, p.43

14 *De Création de l'ordre*, I, p.128

sévère et mûrie dans le détail comme pour l'ensemble »¹⁵. Proudhon avouera qu'il met à son travail « un peu de tempérament » et que l'éloquence est le seul moyen qui permet de faire passer l'idée autrement que « décharnée »¹⁶.

L'essentiel à retenir de la controverse : Proudhon ne fait pas de la « science » pour connaître mais pour communiquer honnêtement ; il veut vulgariser pour que la vérité « s'empare des esprits », utilise l'invective pour forcer l'écoute, interpeller, provoquer. Il se défend même d'être irréprochable tant le combat qu'il livre est aussi interne à sa pensée, il « a besoin de se battre pour se définir » dira Pierre Hauptmann¹⁷, Proudhon avait par avance surenchéri :

« S'il prenait fantaisie à l'un de mes lecteurs de comparer la présente édition avec la première, il y trouverait, indépendamment de nombreux passages éclaircis, ajoutés, supprimés, de chapitres entiers refaits et doublés, peut-être plus de dix mille corrections, tant pour l'idée que pour le style. »¹⁸

L'éloquence, le tempérament, mille ratures, du style et une idéologie qui évolue sans cesse voilà qui permet à Proudhon d'avoir l'ambition de tomber toujours juste en ne faisant jamais qu'approcher l'exactitude. Alors, devant la conclusion de Renouvier, jugeant *De la Justice...* : « ce livre étonnant n'est pas un livre scientifique. On y pressent difficilement l'époque où la morale et la politique seront enfin des sciences. »¹⁹, on se demandera si le public de Proudhon est bien composé de scientifiques. On sait au vu des quelques éclaircissements que nous avons déjà fournis que ce n'est pas vraiment le cas. Pour conclure sur ce point donc, « l'impeccabilité » que Proudhon refuse au progrès, il la refuse aussi dans ses écrits, en cela il colle au réel qu'il sait éminemment antinomique, s'enracinant dans « le conflit de la création »²⁰. Le progrès est bataille et réajustement, l'écriture invective et rature ; le sentiment d'injustice est à la source de l'entreprise philosophique, son énoncé est violence. La violence et la rature n'ont pas pour but de détruire ou de concéder, elles visent, par l'art rhétorique nécessaire à la conviction, la force.

« Le conflit de la création » n'est pas conflit d'essence bien qu'il parle à ce sujet des essences monadiques en refusant par là une essence des essences, un absolu. Il est conflit de forces, ainsi à l'idée il faudra la force pour éviter le pouvoir, celui qui tend au dogme, qui fixe et déforme.

15 *De la Justice...*, III, p.1524

16 *Ibid.*, p.1526

17 Hauptmann, P., *Proudhon, genèse d'un antithéiste*, p.206

18 *De la Justice...*, III, p.1525

19 *Ibid.*, p.1524

20 *Ibid.*, p.1457

2) L'ordre du mouvant

Une des caractéristiques de l'écrit proudhonien est de se construire dans la polémique. Son œuvre majeure *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église* s'adresse de la préface à la dernière page à l'archevêque de Besançon. Mais sous la querelle qu'il entretient tout au long de l'ouvrage, sous le dialogue personnel, se cache une autre figure plus éminente, et un enjeu colossal, au vu du discours préliminaire en tout cas :

« Sous le nom d'un archevêque, j'adresse ces *Études* à tous les membres du clergé français.

Comme au temps des Césars, la société est menacée de se dissoudre ; et comme au temps des Césars, l'Église croit avoir seule la puissance de la régénérer. »²¹

On voit ce que peut cacher une simple personne sur le dos de laquelle Proudhon va faire porter toute la doctrine de la Sainte Église d'hier et d'aujourd'hui.

C'est dans *Les confessions d'un révolutionnaire* qu'il fera le plus référence à différents penseurs et à ses contemporains. Il l'écrit en prison, après les événements de février 1848. Plus d'une centaine de noms sont cités d'Alexandre le Grand à Louis Blanc en passant par Jésus-Christ. C'est proprement une entreprise de dé-construction : les doctrines sont énoncées, leur faiblesse sont mises au jour. Il s'agit de discuter indéfiniment pour se faire une place et faire de la place. Il s'agit d'étudier ce qui s'est dit et ce qui se dit du monde pour dire autrement, convaincre et reléguer les penseurs prétentieux aux oubliettes. Nul consensus ne pourra émerger d'un tel travail, Proudhon conspire et il conspire seul :

« Je commençai mon travail de conspiration solitaire par l'étude des antiquités socialistes, nécessaire, à mon avis, pour déterminer la loi théorique et pratique du mouvement. Ces antiquités, je les trouvai d'abord dans la Bible. Parlant à des chrétiens, la Bible devait être pour moi la première des autorités. »²²

Le mouvement qu'il vise et cherche à décrypter n'est pas conciliateur, s'il conserve c'est parce que le bouleversement est une permanence. Mais le bouleversement est une action, donc une lutte, et la révolution est totale, donc sans concession. La critique comme la recherche seront totales et sans merci. On a tôt fait d'ailleurs de juger que la controverse Proudhon-Marx naît d'un refus du premier de passer à l'acte révolutionnaire. Le refus de l'alliance a une autre raison, certainement prédominante, il y a refus de constituer une autorité, une alliance autoritaire. Le texte pour Proudhon est autoritaire, l'auteur tient place dans

21 *De la Justice...*, I, p.85

22 *Les confessions d'un révolutionnaire*, p.128

l'intelligence de la société, une place sûre pour le peuple, mais aussi dangereuse. Proudhon conspire et cherche en tout à inquiéter :

« Je crus, dit-il, mon travail assez inquiétant par lui-même pour mériter l'attention du public, et éveiller la sollicitude des savants. »²³

L'inquiétude doit se jouer à deux niveaux, l'auteur que Proudhon attaque doit ressentir sa fragilité car la provocation se double toujours d'une démonstration, l'ensemble met en place un malaise. A un deuxième niveau, certainement l'essentiel, il vise à inquiéter le lecteur qui peut remettre en doute ce qu'il sait et ce qu'il a appris pour s'engager dans un nouvel apprentissage ou, tout du moins, porter un nouveau regard sur la société.

L'entreprise de destruction des idées reçues et des « autorités » politiques au rang desquelles Proudhon range l'Église, est une entreprise cartésienne.

« J'essaierai dit-il en effet, à mon tour de traiter l'acataleptisme de l'Eglise comme Descartes a traité celui de Pyrrhon. »²⁴

Le point d'appui qu'il recherche a besoin de l'inquiétude comme la science qu'il érige a besoin du désespoir. Car la tension, la contradiction, la lutte, sont fondatrices d'un ordre. Celui-ci n'est possible qu'à la condition qu'il vienne se heurter au désordre, on pourrait même dire au désordre ambiant. C'est le sens des *Confessions d'un révolutionnaire*. L'on y trouve également la démarche cartésienne revendiquée comme méthode :

« J'avais pris pour règle de mes jugements que tout principe qui, poussé à ses dernières conséquences, aboutirait à une contradiction, devait être tenu pour faux et nié ; et que, si ce principe avait donné lieu à une institution, l'institution elle-même devait être considérée comme factice, comme une utopie. »²⁵

Ici apparaît le cheminement d'une épreuve de la rationalité seule, à sa cristallisation sociale. C'est le lien qu'il fait entre l'écrit de l'auteur qui fait autorité et la société soumise qui écoute et transforme la lettre en dogme institutionnalisé. C'est parce que la théorie politique a, c'est une évidence, une destination pratique que Proudhon dans ce livre mêle lecture des événements de 48 et des textes qui environnent ce paysage politique. L'idée et la chose sont mêlées, l'erreur de l'une provoque peu ou prou la facticité chez l'autre. En somme, l'univers littéraire de Proudhon est un combat de la même manière qu'il mène un combat social, à vrai dire son écriture est son combat social. Et, précisons, combattre les auteurs c'est déplacer

23 *Ibid.*, p.129

24 *De la Justice...*, III, p.1369

25 *Les confessions...*, p.129

l'autorité.

Mais le radicalisme de l'entreprise proudhonienne pourrait être le signe incontestable d'un attachement au positivisme et d'un attachement singulier à une science sans compromis. Il avouait, en 1840, son hésitation :

« Je commence à m'ennuyer de mes querelles politiques. L'amour de la science, d'un côté me séduit et me commande de passer à autre chose, me faisant croire que j'ai fait assez sur la matière de la Propriété ; de l'autre, le sentiment de l'injustice et l'ardeur du tempérament m'entraînent à une guerre nouvelle, et la question sociale m'offre une si riche matière à traiter, que je ne puis renoncer à ce sujet où je vois l'occasion de déployer toutes les richesses du style et toutes les forces de l'éloquence. La raison pure est ma divinité ; mais je voudrais m'essayer encore une fois dans l'art. »²⁶

Il alliera éloquence et exigence de scientificité dans une œuvre qui se voudra destructrice des idées en place, et constructive d'un nouveau discours. Six ans plus tard, l'éloquence est l'arme qu'il propose à Marx contre le dogmatisme que Proudhon voit poindre dans les idées du penseur allemand. L'art du discours permet à toute idée de devenir vacillante, elle ouvre une perpétuelle remise en question qui permet, hors d'une froideur indigeste, de casser les certitudes y compris par le détour de l'ironie. La destruction des idées est solidaire d'une déstabilisation préalable :

« Accueillons, encourageons toutes les protestations ; flétrissons toutes les exclusions, tous les mysticismes ; ne regardons jamais une question comme épuisée, et quand nous aurons usé jusqu'à notre dernier argument, recommençons s'il le faut, avec l'éloquence et l'ironie. »²⁷

En somme l'on peut se demander si le travail de rigueur rationnelle de Proudhon ne dérive pas plus de la rhétorique elle-même que de savants calculs. Il préférerait l'ironie socratique à la dialectique hégélienne qu'il va abandonner progressivement après *Les contradictions économiques*²⁸.

« La liberté, écrit-il à ce titre, comme la Raison, n'existe et ne se manifeste que par le dédain incessant de ses propres œuvres ; elle périt dès qu'elle s'adore. C'est pourquoi l'ironie fut de

26 *Lettres*, à M. J.-B. Proudhon, le 29 février 1840, p.37

27 *Ibid.*, à M. Marx, Lyon, le 13 août 1844, p.65

28 « Vers 1854, je m'aperçus que la dialectique d'Hegel, que j'avais dans mon *Système des Contradictions économiques*, suivie, pour ainsi dire, de confiance, était fautive en un point et servait plutôt à embrouiller les idées qu'à les éclaircir. J'ai reconnu alors que si l'antinomie est une loi de la nature et de l'intelligence, un phénomène de l'entendement, comme toutes les notions qu'elle affecte, elle ne se résout pas ; elle reste éternellement ce qu'elle est, cause première de tout mouvement, principe de toute vie et évolution, par la contradiction de ses termes ; seulement elle peut être *balancée*, soit par l'équilibration des contraires, soit par son opposition à d'autres antinomies. » *Théorie de la propriété*, p.206

tout temps le caractère du génie philosophique et libéral, le sceau de l'esprit humain, l'instrument irrésistible du progrès. Les peuples stationnaires sont tous des peuples graves : l'homme du peuple qui rit est mille fois plus près de la raison et de la liberté, que l'anachorète qui prie ou le philosophe qui argumente. »²⁹

De toute évidence le rire et l'ironie s'escriment contre le statique, car elles empêchent *l'auteurité* d'enfler sans contrepoids en autorité. On sait qu'il dira de l'adjectif « proudhonien » qu'il est un non-sens. Il pourra se vouloir père de forces qui avancent et non de piliers qui s'installent. Cela peut être contredit par bon nombre d'exemples mais, comme nous l'avons dit, il faut attribuer à des fulgurances rhétoriques dans une guerre incessante contre l'injustice, ces moments où Proudhon radicalise jusqu'à prendre la posture d'un dogmatique. De plus, l'apparent dogmatisme est une position de force, s'y mêlent hauteur, provocation ; de là naît une idée marquante, voire révoltante, qui fait vive impression, signe d'une lutte plus que d'une victoire :

« Viens, Satan, viens, le calomnié des prêtres et des rois, que je t'embrasse, que je te serre sur ma poitrine ! Il y a longtemps que je te connais, et tu me connais aussi. »³⁰

Derrière cette provocation supplémentaire qui renvoie à la célèbre phrase « Dieu c'est le mal », on rencontre le caractère même de la démarche proudhonienne. Au-delà de l'électrochoc qu'est censé provoquer une telle expression on peut dire que l'auteur ne se range pas seulement du côté du diable pour affirmer une totale opposition au dogme catholique, mais qu'il le traite en égal. Il se situe au cœur de la mystique chrétienne dans son territoire ennemi, mais par là il la ridiculise et la démystifie autant qu'il réduit Satan à un compère. Embrassant Satan il invente une nouvelle lutte dans laquelle ni le Dieu chrétien ni son diable ravalé au rang de compagnon de route n'aurons de part à prendre. L'alliance Proudhon – Satan dans le ridicule d'une embrassade est la défaite d'un combat venimeux que mène l'Église. La liberté, symbolisée par Lucifer, s'inscrit dans une quête devant laquelle la lettre religieuse ne fait pas le poids, le diable du libre arbitre n'est plus qu'un pantin que l'on agite devant un christianisme au bord de la ruine.

De même la formule célèbre « Dieu c'est le mal », n'exprime pas une « diabolisation » du judéo-christianisme mais une affirmation que le mal a son siège dans l'étrangeté que l'on cherche à rendre familière, au travers d'une transcendance qui impose un culte de l'immobilisme. Si Dieu est le souverain garant d'une Justice qui est refusée aux hommes,

29 *Les confessions d'un révolutionnaire*, p.291

30 *De la Justice...*, III, p.1493

d'une justice du dehors donc, il est le symbole et, pour ainsi dire le promoteur de l'injustice du monde d'en bas. Un diable qui ne se soumet pas à cette transcendance et se fait symbole de liberté ne peut donc aux yeux de Proudhon n'être que l'égal de l'homme révolutionnaire.

Dieu et le mal sont écartés dans l'étreinte d'une liberté qui devra être recherchée, avec la Justice (qui en est indissociable), dans l'immanence.

Avec les ennemis religieux ou contemporains, Proudhon élabore en fait un prisme d'oppositions et de relations inédites. La relation alors, propre de l'activité rationnelle, s'avère toujours tension, et quand bien même il s'allie les faveurs de Satan ou qu'il laisse reposer l'Etat sur la Justice³¹, quand ailleurs il voit en lui un imposteur, cela s'inscrit toujours dans une recherche d'une tension qui non seulement va inquiéter le lecteur mais de là, tirer sa force.

Les références à Descartes, implicites ou non, sont plus la manifestation d'une volonté de ne pas concéder du terrain ni au mysticisme ni au scepticisme. Pour autant donc, la froideur de la pure raison est étrangère à la démarche proudhonienne, d'une part parce qu'il a besoin de l'éloquence, d'autre part parce qu'il a besoin de la contradiction, et qu'il doit chercher la mise en tension. S'il met au jour les contradictions qui alimentent aussi bien la religion que le monde économique, ce n'est pas pour les solutionner ou pour retrouver un chemin de cohérence mais pour affirmer l'existence d'une lutte dans laquelle il a bien l'intention de prendre part. Ce qu'il nous appartient de bien comprendre c'est que la lutte est le mouvement du vivant et particulièrement du vivant social.

On pourrait dire à ce titre que Proudhon décèle non pas un mouvement social constant, mais un mouvant social inconstant. C'est que le mouvement laisse derrière lui des forces qu'il abandonne afin de se perpétuer; le mouvant au contraire tire de lui-même sa propre force sans s'aider d'une béquille transcendantale qui possède le pouvoir de pétrifier ici, d'élire là. Mouvant encore, car il tire sa force de contradictions intrinsèques³², l'évolution est unitaire puisqu'elle englobe la réaction. Inconstant enfin, puisque sans être l'expression d'accès de violence, il possède dans sa dynamique un pouvoir de suppression qui n'est pas la condition de la perpétuation (d'une idéologie conservatrice) mais celle, bien plus essentielle, du renouvellement (d'une idéologie qui ne cesse de s'enrichir de ses contraires).

« Je crois, dit-il, comme à un axiome de ma raison, en thèse générale, que toute évolution

31 *De la capacité politique...*, « Otez la justice, l'Etat s'écroule à l'instant » p. 91

32 « Quand une chose doit s'accomplir, tout ce qu'on fait pour l'empêcher la sert. » *Lettres de P.-J. Proudhon*, p.68, à M. Maurice, le 13 août 1844

d'une existence finie doit avoir une fin, laquelle fin est le commencement d'une autre existence. »³³

Nous avons parlé plus haut de point d'appui et non de point fixe. En s'aidant de la présente citation il faut avoir à l'esprit que le point en question prend part à l'achèvement comme au commencement d'une nouvelle existence, il est partie intégrante du mouvant. C'est pourquoi encore, nous ne pouvons parler, rigoureusement, de mouvement, car ce dernier implique un point fixe qui appelle la transcendance que Proudhon n'a de cesse de rejeter. Il n'y a pas mouvement mais mouvance encore, car le point fixe est emmené par l'action, il devient point d'appui, moteur de l'immanence. C'est pourquoi si nous devons résumer le chemin parcouru, la clôture ne peut être envisagée sous l'angle systématique mais seulement en tant qu'appui pour ouvrir la tension et sa force. C'est en ce sens aussi que nous avons parlé d'un absolu relatif au réel, la relativité découlant de la mouvance emmène avec l'évolution ce sur quoi elle se greffe.

Ce mouvant inconstant, facteur d'un progrès immanent n'est autre que la révolution même. Elle n'est pas, répétons-le, l'expression d'une rupture et d'un déplacement face à un ordre établi et fixe, mais le déplacement de l'ordre lui-même intégrant dans la mouvance sa propre fondation. Qui n'a pas compris que la révolution chez Proudhon n'est pas un acte isolé qui radicalise un changement ne peut comprendre le reste de sa démarche. La révolution est un acte insaisissable à cet égard car il ne possède pas de socle d'où s'opère la cassure, elle est entière cassure du vivant social, elle re-prend la rupture, la féconde et la mûrie, dans l'inconstance, ainsi se perpétue la ré-volution.

« Tout imprimer et tout dire »³⁴ ; Proudhon rêve que la presse ait le champ libre, mais derrière l'attachement au droit d'expression, il y a l'idée qu'aucune pensée n'échappe à la révolution, elle est l'ensemble de la dynamique sociale qui s'exprime que ce soit contre elle-même ou pour. C'est pourquoi il s'est permis de tout dire et tout écrire, tout imprimer quitte à

33 *Ibid.*, p.286

34 *De la capacité politique...*, p.331

subir l'emprisonnement ou l'exil. Mais l'écrit doit avoir une assise, or où trouver celle-ci quand le mouvement révolutionnaire est à la fois avancée et moteur de l'avancée ?

Où trouver la force de l'idée hors d'un combat rhétorique qui, s'il peut faire parler de lui peut aussi lasser et devenir stérile ? Il faut qu'il y ait vérité, et ce vrai nous l'avons dit est de l'ordre de l'existence, c'est de réel qu'il s'agit, et c'est du réel que l'auteur va tirer les idées de la révolution.

3) l'idéo-réalisme

La quête d'un affranchissement de la transcendance se double d'une quête de la réalité. La « descente » dans l'immanence et l'investissement de la réalité Proudhon, le nomme idéo-réalisme. Un tel mouvement réactif ne trouve pas dans son aboutissement une fin mais un point de départ, le rejet de la transcendance et la quête réaliste ouvrent la voie d'une dialectique ascendante - inverse de celle de Hegel³⁵ - qui trouve dans la réalité une base. Base telle que s'effectue un renversement (caractéristique du flou proudhonien, mais porteur de la richesse du point de vue) où l'en-soi doit coïncider avec le paraître ; ce qui apparaît étant l'acte, le mouvement, c'est l'expression même de l'être, nul ailleurs hors du geste :

« Qu'on daigne donc se souvenir que, dans l'humanité, les raisons, ce ne sont point des paroles, mais de faits et gestes ; que la démonstration est expérience, que le noumène est phénomène. »³⁶

Surprenant constat quand nous venons de voir la place et l'estime que Proudhon a pour l'éloquence, et le rôle, comme on peut l'imaginer, qu'il lui assigne dans le cheminement de la Révolution. Comment concilier les deux points de vue ?

En réalité ils se complètent et s'expliquent mutuellement. Par explication il ne faut pas entendre ici l'intellection, la capacité de transparaître, mais au contraire celle d'entrechoquer. L'éloquence se pose devant le réel pour s'y opposer, il faut dire bellement en déployant, pour dire réellement et toucher au cœur. Nous l'avons vu avec l'exemple de Satan plus haut, l'attaque surréaliste va faire alliance avec la réalité pour affirmer d'autant plus l'existence de la liberté dans cet exemple. Proudhon choque le commun pour donner consistance, dans la tension qu'il recherche, à une liberté qui est un lot quotidien, mais par trop exceptionnelle pour ne pas faire question. Ses fondamentaux que sont la Liberté, la Justice et la Conscience sont tous des pivots à ce point remarquables d'efficacité qu'ils ne peuvent paraître que dans un caractère exceptionnel, nécessitant une mise en scène. C'est mise en scène constitue l'idéo-réalisme. C'est la réalité orchestrée par l'intelligence et c'est l'intelligence orchestrant la réalité. Voici l'explication mutuelle, le choc qu'emploie Proudhon témoigne des entre-chocs idéo-réalistes.

Ainsi écrit-il :

« Puis donc que notre condition est de mordre toujours au fruit de la science, mordons,

35 voir Gurvitch, *L'idée du droit social*, troisième partie, section II, p.333

36 *Les confessions...*, p.61

dussions-nous trois fois en mourir. »³⁷

Bon exemple du surréalisme qui affirme la réalité de la condition humaine sous les abords d'une lutte pour le savoir qui vaut et dépasse la lutte pour subsister. Si le registre de l'organique et du poison n'est pas fortuit, c'est qu'il ancre la spéculation jusqu'en des conséquences mortifères ; elle indique la lutte et donc, au plus haut point, la vie même. Mourir trois fois pour la science c'est proprement sur-vivre, permettre au vivant de prendre réellement *dimension* humaine. Le recours au surréalisme est un moyen d'exprimer la tension réelle et vitale de la condition humaine. C'est bien pourquoi Proudhon préconise au peuple de « philosopher à bâtons rompus »³⁸. Il faut philosopher pour rompre, distendre et permettre la mise en mouvement qui est toujours une lutte qui visera l'équilibre et par là, est déjà équilibre. « Philosopher à bâtons rompus », c'est donner à l'ouvrier l'outil philosophique, au sens propre d'un travail du réel :

« C'est que la puissance qui dirige la main de l'ouvrier est la même au fond que celle qui fait réfléchir le cerveau du philosophe, et que, l'intelligence ne pouvant s'éveiller à l'idée, à la vie, que sur un signe de l'intelligence, il fallait de toute nécessité, pour que l'homme entrât dans cette carrière intellectuelle, qu'il y fut porté par une suite d'opérations émanées de lui, et qui, analyse par la multiplicité des termes, synthèse par leur ensemble, fût pour lui comme une manifestation de l'intelligence même. L'homme en deux mots, ne pouvait avoir d'autre révélateur, d'autre Verbe que lui-même [...]. »³⁹

Curieux cheminement d'un homme qui arrive au Verbe par lui-même, découvrant l'intelligence par l'intelligence se manifestant, mais ne se connaissant pas encore. Proudhon renvoie l'intellection à elle-même, mais ce grâce à une capacité d'intelligence qui ne se connaît pas comme telle. Le croisement de l'intelligence découverte et de l'intelligence active et non-sue comme telle est le procès réaliste même. Se faisant Verbe pour lui-même, en lui-même, l'homme se réalise. On retrouve les « opérations » (la réalité de l'acte) l'« analyse » et la « synthèse » (l'idéalité du penser) dans une même puissance qui englobe « la main de l'ouvrier » et l'éveil « à l'idée » dans la vie. Mais ce qu'il faut avant toute chose remarquer et prendre pour révélateur de la posture originale de Proudhon, c'est que l'analyse de l'homme fait Verbe pour lui-même, commence par « la main de l'ouvrier », une main en péréquation avec « le cerveau du philosophe ».

37 *La guerre et la paix*, I, p.81

38 *De la Justice...*, I, p.60

39 *Ibid.*, III, p.1048

Le renversement du noumène en phénomène trouve ici son écho dans la permutation de la force du travail et de la force intelligente qui dans l'émergence du comprendre ne font qu'un ; pareil renversement se retrouve dans une nouvelle lecture, d'inspiration saint-simonienne, d'une hiérarchie sociale :

« Qui travaille de ses mains, pense, parle et écrit tout à la fois ; et si, dans la république de l'esprit, il existe des places réservées pour les intelligences supérieures, l'homme de style doit céder la place à l'homme d'action. »⁴⁰

Là est l'idéo-réalisme, dans cette volonté de renvoyer la spéculation à une origine duale qui devient source une, l'intelligence naît du faire intelligent. L'homme Verbe est un faire-intelligent, en quoi l'importance de l'éloquence rejoint l'acte réaliste, ils peuvent trouver un lien fort.

« Il me semble que deux ans de pratique au comptoir, écrit-il à son ami Pauthier, ajoutés à quatre années d'atelier, donnent à mes paroles autant d'autorité qu'aux leçons de M. Blanqui ou de M. Rossi, qui jamais n'ont mis la main à la pâte. »⁴¹

Le devenir réel de l'idée est aussi fondamental que son acte de naissance, par ailleurs fruits de maints vicissitudes, d'erreurs et de *tâtonnements*. L'idée est accaparée par l'individu, mais celui-ci est trempé dans un collectif dont il s'est nourri, et Proudhon de considérer la finalité de l'invention lors du débat sur la propriété intellectuelle, faisant voir par là, que l'intelligence n'appartient pas seulement à l'esprit et, dans l'intrication causale qui préside à l'émergence de l'idée, la propriété fuit et se dilue:

« Il faut encore manœuvrer le marteau, le ciseau; et ce n'est pas une petite affaire, après que l'idée a été conçue par l'esprit, de la faire passer à l'extrémité des doigts, d'où elle semble s'échapper pour se fixer sur la matière. Celui qui a son idée dans le creux de sa main est souvent un homme de plus d'intelligence, en tout cas plus complet, que celui qui la porte dans sa tête, incapable de l'exprimer autrement que par une formule. »⁴²

L'intellection prend chair dans les difficultés de la concrétisation. Le lien entre l'acte et l'intellection est capital, vital et vivant, de là va procéder tout l'édifice de la Justice qui ne saurait venir d'en haut mais d'un croisement de forces physiques et intellectuelles. Aux réformateurs de se mettre au travail, de devenir apprenti, faire honneur à leur nature de « façonneur », et que ne deviennent-ils, à l'instar de Proudhon, apprentis maçons, alors qu'ils sont censés être les architectes de l'édifice économique ?

40 « Représentant du peuple », N°57, 28 mai 1848, *Mélanges*, I, p.39

41 *Correspondance de P.-J. Proudhon*, tome II, à Pauthier, Paris, 25 septembre 1844

42 *Les majorats...*, p.14

« Le temps n'est pas éloigné, c'est mon espérance la plus chère, où les maîtres dans les sciences morales et politiques seront dans les ateliers et les comptoirs, comme aujourd'hui nos plus habiles constructeurs sont tous des hommes formés par un long et pénible apprentissage... »⁴³

L'art royal pourrait être à cet égard une bonne illustration de ce croisement des capacités dans l'excellence de la réalisation, mais Proudhon a déserté les cathédrales et n'y promène pas son regard; quant à la loge maçonnique nous aurons l'occasion d'y revenir.

Il reproche à l'Église, mais aussi aux institutions étatiques et économiques d'abuser ces liens, de les désolidariser, de diviser l'esprit et le corps, l'invention et la façon. C'est par l'abus des tensions immanentes, en faisant intervenir une transcendance fixe, que ces pouvoirs se transforment en autoritarisme, et peuvent bloquer le progrès. L'Église, parce qu'elle n'opère que idéalement et ne peut intégrer l'ensemble progressiste du monde, à cause de sa transcendance notamment, peut intervertir réalité et providence, laissant l'intelligence somnoler et l'ouvrier se tuer à la tâche.

C'est par ce dédoublement, qui sera aussi dédoublement de la conscience qu'elle fait coïncider enseignement de la Justice et de la morale (qui ne sont pas de ce monde), et suppression de celles-ci. Aussi note-t-il :

« Le pouvoir de *lier* et de *déliar* donné à l'Église n'a pas d'autre sens que cette suspension *ad libidum* des lois de la Justice et de la morale, par des considérations de Providence. »⁴⁴

L'on peut se demander malgré tout si l'idéo-réalisme ne renferme pas seulement idée et réalité mais aussi idéal. Les commentateurs voient souvent l'idéo-réalisme comme un refus des pièges de la transcendance, de l'idéalité pure ou de l'utopie. Mais l'idéal revêt une importance capitale dans l'œuvre de Proudhon, particulièrement dans la Neuvième étude de *La Justice*... Or si nous pouvons trouver un lien entre l'idéo-réalisme et l'idéal, nous l'aurons enrichi, et peut-être trouverions-nous l'élan qui manque à une démarche qui se veut révolutionnaire, sans impliquer apparemment de projection vers l'avenir. Or voici ce que Proudhon écrit sur l'idéal :

« L'idéal a sa source au plus profond de l'âme : il part du même principe que la Justice, la

43 *Contradictions économiques*, III, p.143

44 *De la Justice*..., II, p.651

dignité ; il se développe par l'action de la liberté ; il est le sceau et la couronne de nos mœurs. Tout ce que l'idéal enveloppe et illumine nous attire d'un irrésistible attrait ; or, de toutes les choses qu'il embellit la plus belle est sans contredit la Justice. De là, la suprême joie qui accompagne la vertu, le remords qui nous consume après le péché, joie et remords dont l'influence sur la volonté serait irrésistible et ne permettrait aucune faiblesse, si [...] la Justice ne perdait, par moments, à nos yeux, cette idéalité dont l'éclat, tant que rien ne l'obscurcit, assure son triomphe. »⁴⁵

« L'idéal a sa source au plus profond de l'âme », Proudhon fait souvent usage de cette source de laquelle il semble puiser l'énergie qui anime une humanité qui avance. La justice, la liberté, la dignité, auront aussi, à un moment ou à un autre leur source dans l'âme, au plus profond⁴⁶. Difficile donc, de reconnaître trace d'idéo-réalisme ici. L'âme entendue comme source d'où émergent les piliers du genre humain et sa construction en société et en histoire, échappe à l'idée. Elle préside à la formation des idées puisqu'il est aisé de comprendre qu'elle en est condition. Parce que l'auteur refuse la transcendance il serait absurde de considérer que les idées préexistent à ce qui les rend possible. Proudhon ne revisite pas Platon, et pour cause, comme nous allons le développer un peu plus loin, il regarde le monde au travers de l'homme et ne pense pas l'homme dans le monde avec pour fond le ciel des idées. C'est au profond de l'idée que Proudhon fait place dans son œuvre et non son détachement métaphysique.

Quel rapport avec le réalisme ensuite ? On se doutait que l'idéalisme, ou plutôt pour éviter l'accentuation platonicienne, l'idéalité, échapperait un tant soit peu à la réalité, la surplombant. D'ailleurs il fait de l'idéal une couronne, mais, il en fait aussi un principe. Comment sortir du dilemme ? Il s'épaissit lorsque l'on considère que Proudhon compare l'idéal à une « grâce » et qu'il l'envisage avant tout sous un angle esthétique, il « embellit » les mœurs, mais aussi le monde par le truchement de l'art qui est la plus haute expression de l'idéal.

Pourtant si l'auteur veut être cohérent, se déclarant idéo-réaliste⁴⁷, et faisant de l'idéal « notre foi, notre destinée, notre félicité »⁴⁸, il faut bien que celui-ci procède et du réalisme et de l'idéalité, ensemble ; idéo-réalisme étant essentiellement un croisement. Si l'on comprend l'implication de l'idéal dans l'idéo-réalisme on comprendra que la technique idéo-réaliste

45 *De la Justice...*, III, p.1589

46 « (...) de même qu'il possède de son fonds la Justice, l'homme, en vertu de sa liberté, produit son idéal ; il est artiste. » *Ibid.*, p.1592

47 note de 1849, *De la création de l'ordre*, I, p.300

48 *De la Justice*, III, p.1588

n'est pas seulement une réduction de l'idée à sa fonctionnalité, ce qui enrichirait considérablement le propos. Nous devons donner à la définition de l'idéo-réalisme ses largeurs et ses limites. Or voici ce qu'il est dit de l'idéal :

« Notre être tout entier, personne et choses, à idéaliser : telle est notre foi, notre loi, notre destinée, notre félicité. »⁴⁹

On aurait pu attendre du penseur de la société qu'il propose à l'homme de se réaliser, il est au contraire, semble-t-il, question d'idéalisation. C'est qu'il ne faudrait pas séparer idéal et réalité, mais continuer de les opposer pour, d'une certaine manière les coordonner. La scission unificatrice de l'idéal et de la réalité doit être séparation d'avec l'absolu. Mais, l'idéal comme l'idéal affleurent l'absolu. L'idéal tend à se constituer en utopie ; l'idéal illustre son absolutisme à la fois dans l'État et la religion où se forme l'idéologie autoritaire. Quand l'idée se mêle de réalisation il semble donc que la dérive soit inévitable, car l'absolu est source :

« En vertu de cet absolutisme qui lui est inné, l'homme tend constamment dans sa conduite, à s'élever au-dessus de toute loi ; dans son langage, à changer les rapports des choses, à en modifier la réalité, à en fausser l'exactitude. Jamais son idée n'est adéquate à la vérité du phénomène, et son expression s'en écarte encore davantage. »⁵⁰

C'est pourtant par la réalisation de l'absolu que Proudhon va prouver son réalisme où l'idéal, de plus, va rentrer en ligne de compte.

L'exemple de la *Théorie de la propriété* manifeste ce passage au réalisme. D'autant que vis-à-vis du premier mémoire sur la propriété Proudhon infléchit – à nouveau - sa position. Alors que dans le premier mémoire il ne rêvait que de supprimer la propriété en lui déclarant « la guerre et le combat à outrance »⁵¹, il vient à la défendre, chose qui équivalait pour lui à « condamner la révolution »⁵². L'infléchissement est tel que c'est condamner la vie et le mouvement que de fausser ou amoindrir la propriété, en effet il dit clairement :

« La propriété [...] se manifeste comme un grand ressort, à telle enseigne que, elle supprimée, faussée ou amoindrie, le système s'arrête : il n'y a plus ni vie ni mouvement. »⁵³

Pour autant il ne revient pas sur son jugement de la propriété qu'il continue de qualifier « d'absolue et abusive », mais il refuse désormais de toucher à ses caractères essentiels, la

49 *Ibid.*, p.1588

50 *Justice*, III, p.1166

51 *Qu'est-ce que la propriété ?*, p.134

52 *Ibid.*, p.203

53 *Théorie de la propriété*, p.172

déformant par exemple en « possession ». Cette reconnaissance de l'absolu, et même de l'abus, comme source de mouvement et de vie, est proprement l'œuvre idéo-réalisante.

C'est pour ainsi dire, en buttant sur la réalité que l'absolu va éviter l'absolutisme et reconstituer la réalité. Alors que nous disons que l'absolu se réalisant provoquait nécessairement l'absolutisme, Proudhon énonce :

« Dès que l'absolu tend à se réaliser, il devient justiciable de la science et du droit. »⁵⁴

Est-ce parce que la Justice par immanence prend en charge l'absolu et le fait plier à ses lois ? Ce ne serait que repousser le problème en le changeant de camp, c'est dans la pliure qu'il faut chercher l'acte de justice, dans le croisement et la coordination d'une visée idéale rencontrant une réalité, sous couvert d'un idéal, qui cherche à parfaire dans son ensemble toute activité humaine. Ce n'est plus alors une relativisation de l'absolu qu'il faut rechercher mais sa relation. De même que la raison n'est rien sans la relation puisqu'elle est toujours et avant tout rapport, de même la relation n'est rien sans la finalité. La relation est une coordination sous une égide finale, en somme alors, parler des fins de la propriété c'est parler rationnellement mais aussi, comme sous-entendu, idéalement.

« Ce n'est ni dans son *principe* et ses *origines*, ni dans sa *matière* qu'il faut chercher la raison de la propriété, [...] c'est dans ses FINS. »⁵⁵

Les fins de l'absolu propriétaire sont de donner à l'individu un bouclier contre l'absolu autoritaire, entendons l'absolutisme en tant que tel. La propriété est illégitime dans son origine et sa matière, soit dans son essence mais elle devient légitime par le but qu'elle vise. L'idéal ici est vraiment sous-entendu, il faut chercher plus en amont pour le découvrir. Il se découvre dans le choix, quasi inconscient d'un absolu plutôt que d'un autre, préférant un égoïsme à un communisme ou une transcendance religieuse.

« La propriété, absolue de sa nature, a pu paraître au commencement une hypothèse aussi légitime, aussi morale, aussi rationnelle que la possession elle-même ; et cela par une considération bien simple : c'est que la possession, toute conditionnelle que nous l'avons vue, relève en définitive d'un absolu, qui est l'État, ou, ce qui n'est pas plus rassurant, Dieu. Ne vaut-il donc pas mieux pour l'homme, le citoyen, le père de famille, au lieu de relever de l'absolu divin ou gouvernemental, ne relever que de son absolu personnel, de sa conscience ? »⁵⁶

54 *Théorie de la propriété*, p.164

55 *Ibid.*, p.129

56 *Ibid.*, p.113

Nous voyons Proudhon mettre en avant l'égoïsme, pas seulement ici mais dans de nombreux passages de la *Théorie de la propriété*. L'ouvrage des plus tardifs avec *De la capacité politique...* marquerait-il un infléchissement du socialisme en même temps que celui du jugement sur la propriété ? Au contraire il marque l'aboutissement d'une méthode. Il marque la primauté naturelle de « l'homme personnel » facteur d'une priorité de la Justice dans les affaires humaines; mais la personne humaine comme nous pourrions le voir à maintes reprises, n'est pas un individualisme. Elle déploie les dimensions de l'égoïsme et de la liberté qui sont les attributs constitutifs de l'être social.

« La nature a fait l'homme personnel, ce qui veut dire insoumis, dit-il ; la société à son tour, sans doute pour ne pas demeurer en reste, a institué la propriété ; pour achever la triade [...] l'homme, sujet rebelle et égoïste, s'est voué à toutes les fantaisies de son libre arbitre. C'est avec ces trois grands ennemis, la Révolte, l'Egoïsme et le Bon Plaisir que nous avons à vivre ; c'est sur leurs épaules, comme sur le dos des trois cariatides , que nous allons élever le temple de la Justice. »⁵⁷

La question est dès lors celle-ci : comment concilier l'ennemi du Juste et l'émergence de la justice puisqu'ils semblent coïncider ? Notre autre problème concerne également l'idéal qui paraît menacer également la construction du temple que Proudhon entend ériger. En effet il écrit :

« Ce que l'idéal est impuissant par sa nature à donner, je veux dire la solution des problèmes sociaux, les règles de la raison pratique et les lois de la nature, l'homme, par l'effet de la séduction dont nous avons rendu compte, s'obstine à le lui demander, et c'est ce recours à l'idéal, c'est cette idolâtrie qui, tout en soutenant pendant quelque temps la société, mais se résolvant à la fin en un pur égoïsme, constitue, selon moi, la véritable cause des rétrogradations sociales. »⁵⁸

Nous voici dans l'impasse, mais c'est que nous sommes encore hors de l'idéo-réalisme, nous sommes à sa lisière, nous n'en avons pas atteint le cœur. Nous avons signalé que l'idéo-réalisme était le garde-fou de l'idéalisme, précisons qu'il est aussi celui du réalisme, mieux, il refuse l'un comme l'autre parce qu'il accepte l'un *et* l'autre. Nous pouvons même dire plus, l'un *contre* l'autre, et la fin ici est de dégager une force, laquelle est engagé

57 *Ibid.*, p.130

58 *De la Justice...*, III, p.1620

par définition quasiment dans le processus révolutionnaire, toute force s'intègre dans une logique de mouvement en avant. La réhabilitation de la propriété à ce titre est neutre moralement puisqu'elle est une force, certes non porteuse de Justice en principe mais qui devra finalement s'y soumettre, s'y heurter.

« La propriété est la plus grande force révolutionnaire qui existe et qui se puisse opposer au pouvoir. Or, la force par elle-même ne peut être dite bienfaisante ou malfaisante, abusive ou non-abusive : elle est indifférente à l'usage auquel on l'emploie ; autant elle se montre destructive, autant elle peut devenir conservatrice ; si parfois elle éclate en effets subversifs au lieu de se répandre en résultats utiles, la faute est à ceux qui la dirigent et qui sont aussi aveugles qu'elle. »⁵⁹

Neutre en elle-même donc, la propriété est néfaste selon qu'on l'utilise. Comment dès lors affirmer qu'elle est « la plus grande force révolutionnaire » ?

Il faut noter que ce n'est pas parce qu'elle est neutre, ni bienfaisante ni malfaisante qu'elle n'est pas intelligente, ni porteuse d'un sens politique et social. Elle sera selon Proudhon destructive ou conservatrice et ceci nous l'avons déjà dit, concerne sur les deux plans la révolution ; l'antithèse révolutionnaire, la conservation, étant pour Proudhon partie intégrante et vitale du mouvement. Mais que faut-il entendre par ces dirigeants de la propriété qui font d'elle une chose utile ou non ? C'est justement parce qu'elle a un sens politique qu'elle peut être dirigée, et c'est parce que la révolution, bien qu'inévitable, par les forces qu'elle met en jeu n'est pas une fatalité qu'elle n'est pas un *statu quo*. Enfin elle est une puissance égale ou supérieure au pouvoir, comprenons elle est une force de contradiction. Elle n'aurait pas la valeur révolutionnaire qu'elle a aux yeux de Proudhon si elle n'avait pas son pendant antinomique dans le pouvoir. Et c'est de l'antinomie même que doit émerger l'approximation maximale d'un équilibre des forces, dont la reconnaissance est déjà révolutionnaire. Ici le concept de relation recouvre son sens entier dans l'approche idéo-réaliste et pourtant, il l'a maintes fois répété, l'absolu est l'ennemi de la raison, ou de la rationalité appliquée, il est imperméable au rapport, si bien qu'il écrit dans *De la Justice* :

« Éliminer l'Absolu c'est faire apparaître la raison des choses ; et comme dans cette raison des choses consiste, pour nous, la réalité même des choses, il en résulte en dernière analyse qu'éliminer l'absolu, c'est donner aux choses la réalité, c'est, pour l'homme qui en cherche l'utilité, les créer. »⁶⁰

La contradiction est flagrante, pour en sortir doit-on faire appel à deux sortes d'absolu,

59 *Théorie de la propriété*, p.136-7

60 *De la Justice*, III, p.1255

un absolu qui peut être en relation fructueuse avec la réalité et un autre incorrigible et irréconciliable avec le mouvement du monde et de la société ? L'ennemi absolu de Proudhon serait donc l'absolu unilatéral. Il précise d'ailleurs que l'idéal sans balancement est porteur de l'excès qui cause la rétrogradation :

« Toute société progresse par le travail, la science et le droit, idéalisés ; toute société rétrograde par la prépondérance de l'idéal. »⁶¹

La rétrogradation commence avec la dérive absolutiste comprise cette fois comme prépondérance unilatérale. L'absolu n'est pas tant une puissance irrésistible d'accaparement des pouvoirs qu'un rejet de la relation et du contre-balancement. Celui-ci est à proprement parlé œuvre d'idéo-réalisme. Si Proudhon fait rarement usage du terme qu'il a inventé, en revanche, il ne ménage point l'emploi de la « réalité » que l'on aperçoit toujours en compagnie d'un idéalisme quelconque (de l'intelligence de la main de l'ouvrier au concept d'un collectif identitaire travailleur) ou de l'idéalisation même (de la Justice immanente, incarnée et souveraine, à la prise en charge « entière » de la personne humaine). On retrouve ici la mise en relation de manière évidente :

« L'idéal n'a de valeur que par la réalité même à laquelle il s'applique. »⁶²

Reste à faire le lien malgré tout, et à identifier le terrain où l'idéal se frotte à la réalité, plus spécifiquement, Proudhon se fait fort de préciser :

« L'idéal, transformant en nous l'instinct obscur de sociabilité, nous élève à l'excellence de la Justice : est-ce une raison de prendre nos idéalités politiques et sociales pour des formules de jugement ? Tout au contraire, cette Justice idéale est elle-même le produit de la détermination de plus en plus exact des rapports sociaux, observés dans l'objectivité économique. »⁶³

Rapprochons cette fois le fait que l'idéal concerne « notre être tout entier » avec cet idéal qui se fait réalité dans les rapports sociaux. Il faut comprendre que la transformation de « l'instinct obscur de sociabilité » n'est autre que la mise en relation de « notre être tout entier » dans la société et ce grâce à l'idéal. Il n'y aurait pas, en d'autres termes, d'accès à l'intégrité de la personne si l'instinct ne se sublimait pas dans la conjonction des idéaux, donnant naissance à la Justice que ne cesse de louer Proudhon. Mais ce ne sera ici ni l'idée ou l'idéal, ni la réalité, sur laquelle ils s'appliquent mais le *rapport* qui peut illustrer et rendre

61 *Justice*, III, p.1620

62 *Ibid.*, p.1603

63 *Ibid.*, p.1619

compte au mieux de l'idéo-réalisme, rapport social qui témoigne d'une rationalité à l'œuvre, qui met en relation et balance parce qu'il oppose en respectant.

Si Proudhon enfin saura penser l'être social comme il l'a fait c'est qu'il considèrera non l'utopie et une quelconque déification de l'humanité, non la réduction de celle-ci à des forces d'échanges mais parce qu'il fera coïncider son réalisme avec la mise en relation des forces, ces rapports qui seront autant dépassements que réalisations, réalités et idéalizations.

4) Les sources

Nous proposons à présent d'examiner comment a pu se constituer cette méthode de pensée, sa genèse en éclairera le sens et la portée en nous aidant de ses cahiers de lectures. Nous avons dit que Proudhon faisait peu usage du terme d'« idéo-réalisme » ; les commentateurs en ont pourtant noté l'importance, Edouard Jourdain explique par exemple: « Le critérium de certitude est la série et la dialectique qu'elle engendre, qui rejette tout à la fois l'idéalisme et le matérialisme pour former un « idéo-réalisme ». Cette découverte jette Proudhon dans l'allégresse car elle représente à la fois un outil pour construire et une arme pour combattre. »⁶⁴ Celestin Bouglé renvoie également à la « théorie « idéo-réaliste », mais l'on doit admettre que le terme est rare ; à notre connaissance seule une occurrence peut être repérée dans une note ajoutée en 1852 à *La création de l'ordre*. A ce titre Bouglé parle d'« esquisse » de théorie, qui s'étale sur quelques lignes, en note... Pourquoi dans ce cas lui accorder tant d'importance? Nous espérons que nos développements précédents ont convaincu le lecteur de l'utilité de son étude, l'idéo-réalisme traduit une méthodologie proudhonienne ainsi qu'une conception du réel, mais nous allons voir que de surcroît elle renseigne sur les prémisses de sa formation.

Une fois n'est pas coutume, le terme n'est pas proudhonien; pourtant féru de néologismes Proudhon n'inventa pas celui-ci, et c'est peut-être la raison pour laquelle il apparaît si peu dans le texte. C'est à Fichte qu'on le doit, et Gurvitch de noter qu'au travers des cours publiés par Ahrens sur Krause (*Cours de droit naturel ou de philosophie du droit*, 1838), disciple de Fichte, Proudhon aurait constitué la notion d'idéo-réalisme. Ce qu'on peut noter c'est que la philosophie se pose dans ces termes, ou plus exactement dans l'alternative:

« Dans la philosophie, en général, nous rencontrons les systèmes opposés du sensualisme et du rationalisme, du réalisme et de l'idéalisme, avec les méthodes de l'analyse et de la synthèse. »⁶⁵

Proudhon quant à lui note en lisant la revue germanique:

« Schelling partit du principe que les deux méthodes opposées, tentées jusqu'alors pour résoudre le problème capital de toute philosophie, savoir, de concilier la scission entre le *moi* et le *non-moi*, sont également fausses : la première est celle de s'appuyer sur le *non-moi* pour

64 Edouard Jourdain, *Proudhon, Dieu et la guerre*, p.93

65 Friedrich Ahrens, *Cours de droit naturel ou de Philosophie du droit*, 1860, p.21

expliquer le *moi*, ce qui conduit au matérialisme ; la seconde, tentée par Fichte, part du *moi* pour expliquer le *non-moi*, et s'égaré infailliblement dans les régions vaporeuses de l'idéalisme. »⁶⁶

Ce que l'on peut identifier c'est une polarisation entre idéalisme et réalisme, quant à l'idéo-réalisme il n'est pas encore là. Il importe ici d'interroger la philosophie de Proudhon dans son élaboration «primitive», et ce qu'il nous faut remarquer au préalable c'est que celle-ci se fonde dans la critique des autres philosophies et dans une volonté de rupture - d'avec le principe de causalité qui ont abusé les philosophes retranchés dans leur bulle spéculative -. Quand la cause déborde le phénomène et s'ancre dans l'inconnu alors commence la divagation philosophique.

De ces divagations, les éclectiques, que Proudhon a beaucoup lu, s'en font les collectionneurs; leur pensée est tout au plus un accommodement, contre lequel est proposée une combinatoire ; leur pensée est une « disposition intentionnelle » alors que ce-dernier est en quête d'une proposition objective qui soit bien plus qu'une collection de connaissances.

L'opposition est le maître mot de Proudhon à l'égard des autres philosophies, et l'antagonisme le concept central de sa philosophie, concept de production et de consommation. En ce que, d'une part, de l'antagonisme naît la nécessité de procréer :

« La cause et la raison de toute génération se trouvent dans le défaut d'équilibre entre la nutrition et la déperdition, défaut qui amène une pléthore inévitable, laquelle se manifeste par la procréation d'un individu similaire. En sorte que par effet de l'antagonisme des principes *matière* et *vie*, la forme typique n'est jamais reproduite exactement, la nutrition et la sécrétion ne sont jamais en équilibre ; la pléthore conduit à un rajeunissement de l'être, qui sans cela, périrait. [...] Pour changer toute l'économie de l'amour physique, de la génération, et de la mort, il suffirait donc d'équilibrer d'une manière exacte la réparation et l'épuisement, de faire en un mot que le tourbillon vital restât toujours le même. »⁶⁷

Par où l'on devine que tout mouvement, puisque y-compris le principe même du vivant à savoir la reproduction, a son origine dans un défaut d'équilibre. La nature y est pensée comme une tentative d'un perpétuel redressement, lequel ne serait qu'un bégaiement si le type était à proprement parlé reproduit à l'identique.

Procréation d'un côté, et d'autre part, consommation :

« Les êtres organisés, ne pouvant, par l'antagonisme de leur principes, ni atteindre leur perfection idéale, ni arriver à une vie perpétuelle, la nature résolut de les faire servir les uns

66 NAF 18257, p.8-32

67 NAF 18256 VI° cahier de lecture, pp.41-80

aux autres dans sa continuation naturelle ; et les carnassiers ne sont qu'une conséquence de cette nécessité ultérieure. »⁶⁸

Il faut noter ici que l'idéal, i.e. la perfection, ne peut être atteint ; la nature est par essence un déséquilibre qui va trouver son point culminant en l'homme, cet homme doué d'un entendement tout naturel, il n'y a pas de rupture ontologique avec le reste des animaux: « le règne hominal, comme disait Fourier, n'est pas autre chose que le règne animal, élevé à une puissance supérieure. » Nous rappelons Fourier à dessein, le déséquilibre ne saurait mener à l'expression d'une perfection harmonieuse, car la puissance supérieure humaine loin de rajouter de l'altruisme en retranche.

« La théorie de Fourier est aujourd'hui reléguée parmi les utopies dont on se donne même plus la peine de faire l'essai ; et pourquoi ? C'est justement parce que les hommes passionnés, et sous ce rapport semblables à des démons, sont en outre doués d'entendement, et que cet entendement, loin de servir à mettre d'accord ou à équilibrer leurs prétentions, leur sert précisément au contraire à s'attaquer avec plus d'acharnement. »

L'homme ne saurait échapper à « la continuation naturelle », et c'est bien là le sens de l'idéo-réalisme, idée très présente, bien que non formulée comme telle, dans ses cahiers de lecture; idée capitale qui énonce qu'il n'y a pas de rupture ontologique entre l'esprit et la matière; ou tout du moins en tant qu'on ne peut les séparer absolument il s'agit plutôt d'une concomitance, d'un jeu de contiguïté: il n'y a pas plus d'écart entre les deux qu'il n'y en a entre les deux cases d'un jeu d'échec.

Il n'y a pas d'arrière monde qui se chargerait de distribuer les proportions des substances, puisque celles-ci, toutes différentes qu'elles soient sont mêlées, voici ce qu'il note sur Lamennais encore:

« Ici, il est évident que Lamennais réalise le néant; et de plus, qu'il le réalise sans nécessité. On conçoit très bien les trois facultés ou énergies divines coexistantes sans cette espèce d'habit, de mastic, ou d'intermédiaire innommable que Lamennais met entre elles: Quel est l'être qui sépare les cases d'un échiquier l'une de l'autre? Qu'est-ce qui sépare le corps de l'âme, la vie de l'esprit? »⁶⁹

L'antagonisme est même ce qui aurait sauvé Lamennais du matérialisme:

« Des êtres produits, détruits, renouvelés par des forces inconnues, mais dont le caractère est toujours matériel, puisque sous les noms de fluides lumineux, électro-magnétique, d'attraction,

68 *Ibidem*

69 *Ibidem*

de vie, d'instinct et d'intelligence, c'est toujours la même chose. Mais s'il est vrai qu'entre les trois principes généraux, *matière, vie, esprit*, il n'y ait pas identité de substance, en [sorte] que la généralisation en soit impossible; s'il est vrai en outre que les différents êtres soient des produits de l'union des deux ou des trois principes, selon des proportions différentes; si surtout les puissances mécaniques, les grands ressorts du monde physiques, n'ont rien de commun avec la vie, ni celle-ci à l'instinct et l'intelligence; si au contraire on prouve que ces trois principes, bien qu'unis, sont dans un antagonisme permanent, alors le spiritualisme est sauvé, le mal est expliqué, le progrès est compréhensible...

D'une seule erreur, résulte tout le vice du système: ce qui prouve du reste autant le génie de l'auteur que la certitude du système opposé. »⁷⁰

Un antagonisme permanent entre la matière la vie et l'esprit, un rapport conflictuel permet à la doctrine d'échapper au matérialisme. Ce qui veut dire que le matérialisme selon Proudhon n'est pas tant une question de matière que de l'absence d'un rapport dynamique dans un espace hétérogène qui doit être reconnu tel. Il concède à l'égard de Lamennais une trinité, à condition qu'il n'y ait pas une union ontologique des trois entités, à condition que ce qui découle de ces trois substances, qui dans l'esprit de Lamennais n'en font qu'une, soit le produit de deux ou trois de ces principes. Autrement dit Proudhon remplace la trinité unitaire, donc statique, par un « deux ou trois », une relativité dans la combinaison, qui impose le mouvement sauvant le spiritualisme et le progrès. On peut faire la même remarque pour Jouffroy:

« Lorsqu'après avoir si bien défini les deux causes dont l'union constitue l'unité humaine, il se demande si ces deux causes ne seraient pas, dans les profondeurs de leur substance, unies d'une matière plus intense encore, si elles ne seraient point une *substance commune*, et qu'il réponde que cela peut être, que rien n'y répugne, que du moins nous n'en pouvons rien savoir, l'auteur renverse par ce seul mot tout ce qu'il a si longuement démontré, et se juggle de ses propres armes. Locke avait jadis avancé que nous ne pouvons savoir si *Dieu ne peut point rendre la matière pensante*: comme M. Jouffroy, c'était aussi après avoir distingué et défini tout ce qui est le propre des deux substances, qu'il se posait cette question; et comme lui, il donnait par ce seul doute, gain de cause à ses adversaires. En effet, si, en définitive la cause pensante, voulante et agissant, ne fait qu'un au fond, avec la *force vitale*, il n'y a plus d'âme humaine, parce qu'il n'y a plus ni individualité, ni identité dans le *moi*: cette force, spontanée, animique d'une part, libre et raisonnante de l'autre, animale et végétative, n'est plus que le principe commun qui anime les plantes, les mollusques, les reptiles et les quadrupèdes avec des phénomènes, des modifications, des transformations innombrables. *Pessum abit animae*

70 *Ibid.*

spiritualitas: M. Jouffroy est matérialiste, ou tout au moins panthéiste, sans le savoir. »⁷¹

On retrouve donc la même accusation de matérialisme à l'encontre de Jouffroy et de Lamennais autour de la même question métaphysique, savoir la possibilité d'une fusion des substances esprit et matière avec la vie. Si l'accusation de matérialisme tombe il faut en déduire que dans cette perspective de fusion, l'esprit se fond et se perd dans la matière, son indépendance, sa liberté, sa capacité à individualiser ne résiste pas à l'accaparement de la matière. La force, vitale, doit être plus le résultat d'un affrontement, d'un rejet mutuel plutôt qu'un principe commun. Mais pourquoi est-ce que l'identification d'un principe commun, plongerait-il l'esprit dans un panthéisme de la matière, un matérialisme? Pour le comprendre, il faut réfléchir un peu sur la théorie de la connaissance.

On sait que, la simple antinomie ne saurait suffire, l'opposition ne suffit pas à la compréhension, « si l'antinomie ne peut ni tromper ni mentir, elle n'est pas toute la vérité », elle n'explique pas « le genre, l'espèce, la progression, les évolutions, le système enfin, c'est-à-dire précisément ce qui constitue la science. L'antinomie aurait taillé une multitude de pierres; mais ces pierres resteraient éparses; il n'y aurait point d'édifice. »

Ce principe de construction c'est un principe d'organisation, un ordre, la série:

« La série embrasse toutes les formes possibles de classification des idées, elle est unité et variété, vraie expression de la nature. »

Qu'est-ce à dire sinon que la science doit reproduire la série à l'œuvre dans la nature, c'est-à-dire observer le multiple et comprendre son organisation. Si l'on revient à notre trinité, Matière, Vie, Esprit, il s'agit de comprendre la juste répartition des êtres. La Justice d'ailleurs, dont Proudhon a longuement expliqué l'immanence doit s'entendre comme puissance de répartition, d'équilibration. Cette science des rapports on de s'y tenir et c'est de ne s'y être pas tenu que la philosophie s'est égarée, elle a transformé le rapport en cause, introduisant une structure de perdition là où devait se découvrir un ensemble élucidé:

« Le premier qui remarqua le lien ou rapport qui unissait deux phénomènes consécutifs fut le père des philosophes. Mais [...] ce rapport étant pris pour cause, l'esprit humain dut s'égarer dès le premier pas, et la philosophie parcourir un immense dédale de superstitions et d'erreurs. »

De là comprend-on mieux pourquoi dès que l'on fait de la force vitale un principe

71 NAF 18256, 1^{er} Cahier, p.9-13

commun, ou plutôt substantiellement identifié dans la matière et l'esprit, la matière prend le dessus parce qu'elle est première, le monde extérieur est premier, son intelligence secondaire.

Pour éclairer cela on peut citer ce passage tiré également des cahiers de lecture:

« [L'homme] ne sortirait point spontanément de cet état de ténèbres, et y resterait éternellement plongé, si une cause extérieure ne venait illuminer son âme. Semblable à la matière, inerte et passive, indifférente au mouvement et au repos.

La cause extérieure qui agissant sur l'homme par les sens, peut réveiller son âme, cette cause est elle-même esprit et intelligence: l'action de la nature brute, végétale, ou animale, mais non intelligente, ne suffit pas. A ce contact dénué d'esprit, l'homme reste sourd, il n'entend en quelque sorte que ce qui parle. – Or, ce qui ne pense pas, ne saurait lui parler. »⁷²

Le phénomène qui révèle à l'homme sa pensée, qui le rend pensant lui-même, est donc la communication, de contact, d'une intelligence.

La matière est première, la pensée doit s'éveiller et pour se faire, entrer en contact avec une autre pensée. De ceci que la science est observation, compréhension de rapport, autrement dit qu'elle ne va pas projeter des schèmes mais seulement les identifier; et de ce que l'être pensant ne peut advenir comme tel sans son homologue, il faut conclure qu'on a bien affaire à deux univers séparés, dont l'un, nature inerte est l'environnement de l'autre.

Identifier sous une même entité métaphysique, Esprit et matière, c'est donc bien faire œuvre de matérialisme parce que dans ce cas l'esprit n'a plus de quoi s'abstraire de son environnement le plus proche. Être vivant au même titre que la matière c'est devenir prisonnier de ce avec quoi il fallait se distancier, et c'est se distancier de ce dont il fallait faire la rencontre.

Bien sûr s'il faut la rencontre avec un être intelligent pour que l'homme sorte de son aveugle matérialité, on peut se demander d'où vient cet autre qui n'est pas encore mon alter-ego. De la même manière si ce n'est pas l'Esprit qui organise la matière, force est de constater qu'elle n'est pas matérialité pure. Tout se passe comme s'il y avait bien deux réalités distinctes mais qu'on ne peut penser séparément. C'est cela même l'idéo-réalisme et c'est cela la philosophie sérielle, la considération de l'organisation de la multiplicité et de l'entremêlement. Chez Proudhon esprit et matière cohabitent intelligemment, il échappe par là au matérialisme comme au spiritualisme.

72 NAF 18256, 3^{ème} Cahier

On retrouve la même attitude vis-à-vis de la question des universaux, citons quelques passages du manuscrit qui porte sur ce sujet et qui date de 1841:

« L'art du raisonnement consiste à reconnaître et à classer l'universel simple.

L'art d'écrire à créer un universel complexe. »

« Créer c'est trouver pour l'homme; c'est-à-dire reconnaître une combinaison d'idées » Ce qu'on appelle imitation et découverte est exactement la même chose. »

Ailleurs, dans les fragments philosophique voici ce qu'il dit du réalisme:

« Le réalisme consistait à supposer que chaque *qualité*, dans le corps était comme un être à part, existant en soi, et qui venait se joindre au corps.

Les nominaux, et même les philosophes modernes, n'y voient que des conceptions de la raison, sans aucune réalité objective.

Je pense au contraire que toute *qualité* ou *modification* correspond à une réalité soit *substantielle*, soit *formelle* »

Cette alternative entre caractère formel et substantiel semble a première vue bien obscur, mais on peut peut-être la rapprocher du manuscrit précédemment cité, il y est beaucoup question d'art, on a parlé de création, d'imitation, de copie, « j'irais, dit-il jusqu'à dire que l'œuvre de génie la plus sublime, est une copie. » Or, l'art, et Proudhon l'a bien compris, ou en tous cas est-ce ainsi qu'il le comprend, fait jouer ces deux sphères d'idéal et de réalité, il met en matière l'invisible, exprime ce qui ne se voit pas et pourtant il ne fait que tendre un miroir. Miroir d'autant plus efficace que matière et esprit, réalité et idéal correspondent.

Mais, si sans doute la querelle des universaux a joué un rôle dans la genèse de l'idéo-réalisme de Proudhon, l'art n'est peut-être pas ce qui lui a fourni l'intuition première de l'idéo-réalisme. Car Proudhon n'est pas un artiste, par contre il a été artisan, et c'est dans l'imprimerie que nous verrons l'illustration la plus parlante de l'idéo-réalisme; et c'est à travers l'exercice du métier d'imprimeur ou à travers ses souvenirs, que ses idées originales ont pu naître, le terrain était favorable.

Rappelons que Proudhon a été imprimeur, gravissant les échelons de correcteur de 1827 à 1830 (Gauthier), à compositeur chez Déis en 1830 puis prote à nouveau chez Gauthier de 1833 à 1836. Il devient enfin maître-imprimeur cette même année en reprenant avec Lambert, Genne et Maurice l'imprimerie bisontine Montarsolo qui devient l'Imprimerie

Lambert et Cie. Il y édita Bergier *Les éléments primitifs des langues*, et, en annexe, son premier ouvrage, anonyme, *l'Essai de grammaire générale* (1837).

Cette expérience est capitale pour le murissement de sa pensée et c'est sans doute l'élément fondateur de son idéo-réalisme. Car au fond que fait un compositeur d'imprimerie sinon agencer de la matière finement ciselée, les *types*, que l'on vient insérer dans la *forme*, afin d'obtenir par impression l'image en miroir.

En imprimant, Proudhon s'est pour ainsi dire investi dans l'agencement matériel des idées; la fabrication du livre est l'exemple même de ce faire intelligent qu'il reconnaît ou aspire à voir en tout ouvrier. Dans ses notes justement, à propos de Fourier, qu'il a imprimé il prend l'exemple du métier d'imprimeur:

« Le travail du compositeur varie sans cesse selon le format, l'ouvrage, le caractère, la confection des lignes, la mise en page, les tableaux, etc. etc. - Mais le vrai compositeur connaîtra aussi les qualités qui font un bon tirage, une belle impression, un bon papier, une belle reliure, etc. etc. Dîtes le même de l'imprimeur et des autres. Voilà le praticien.

Si maintenant ce même compositeur étend ses réflexions, il aura quelque idée de la tenue des livres, de la comptabilité, de l'Economie politique, des rapports de toutes les industries; etc. »⁷³

Nous sommes loin de la fabrique d'aiguille d'Adam Smith où la forme ne se déploie pas dans ses multiples dimensions qualitatives, où le travail répond à une exigence de productivité sans souci de la personne c'est-à-dire de l'individu social, qui ne peut faire l'économie de l'intelligence sans œuvrer à la dégénérescence du corps social lui-même.

Quoi qu'il en soit cette capacité de compréhension des rouages économiques de la société, idée chère à Proudhon que l'on retrouve en ligne de mire de sa « démopédie », est semble-t-il propre à ce milieu ouvrier. Lucien Febvre dans *L'apparition du livre* fait le lien entre le typographe du XVI^e siècle et le socialisme du XIX^e:

« Dès le XVI^e siècle, ils organisent [les typographes] des grèves de caractère moderne et écrivent, pour soutenir leurs revendications, des mémoires que n'auraient pas désavoués des syndicalistes nés trois siècles plus tard [...]. Et au XIX^e siècle, les typographes sont nombreux dans les rangs des premiers socialistes. »⁷⁴

Nous reviendrons plus loin sur l'organisation de l'atelier d'imprimerie et sur sa hiérarchie. Revenons à l'idéo-réalisme proprement dit, et notons que ce n'est sans doute pas un

73 Notes sur *Destinée sociale*, 20^e cahier, in *Archives Proudhoniennes 2008*, Edward Castleton, « P.-J. Proudhon, critique des idées fouriéristes », p.42

74 Lucien Febvre, Henri-Jean Martin, *L'apparition du livre*, Paris, Albin Michel, 1971, p.192

hasard si une des rares occurrences du terme idéo-réalisme et peut-être même la seule se trouve dans la création de l'ordre dans une note de 1849, et de surcroît cette note est insérée un peu avant ce passage:

« L'invention de Gutenberg, présente un exemple frappant de conversion sérielle. La casse typographique n'est qu'une série dont les unités mobiles peuvent servir indistinctement à reproduire tous les livres imaginables. »⁷⁵

Dans l'imprimerie se mêlent curieusement la matière et les idées. Il n'est pas étonnant alors que Proudhon dans son manuscrit sur les universaux lorsqu'il parle d'art, nous rappelle en passant, qu'un livre est un petit monde. Et qu'il doit y avoir de tout dans un livre.

Voici un autre exemple plus frappant encore; Proudhon vient à commenter cette phrase de Lamennais:

« L'univers est comme un Dieu naissant, mais à jamais séparé de son père par la limite. »

Il précise que cette limite c'est la matière et il poursuit ainsi:

« Je me représente cette conception sous l'image de caractères d'impression, taillés en creux dans une surface unie, de manière que les figures ne recevant pas d'encre, apparaissent blanches, dans une surface complètement noire. Le noir serait la limite, le creux ou la lettre blanche est la substance. Ce sont les lettres ombrées. Et comme la partie obscure suit, d'une manière plus ou moins délicate les contours de la forme pure, spirituelle, lumineuse, ainsi la matière, brute ou organisée, nous retrace d'une manière plus ou moins parfaite la forme intelligible, dont l'idéal pur ne se réveille qu'à la raison de l'homme.

Cette comparaison qui éclaire singulièrement la théorie de Lamennais et qu'il n'a pas faite est si frappante, qu'elle me séduit presque moi-même. Malheureusement, il restera toujours à rendre raison de la création de cette *limite*; puis à prouver que l'incarnation ou la manifestation du principe premier et des types au sein de la limite n'est pas encore une abstraction réalisée. »⁷⁶

C'est que nous en sommes là avec notre auteur, au détour d'une métaphore dans laquelle, par trop de familiarité finit par opérer une séduction, et pour finir on pourrait dire que par le commentaire s'est révélée sa pensée latente et fondatrice, le manœuvre a construit l'œuvre, aussi inconsciemment que l'ouvrier est inconscient des gestes répétitifs qu'il fait et des rapports qui les coordonnent, la structure elle, fait son chemin, en-deçà.

75 *Création...*, II, p.300

76 NAF 18256, VI^{ème} Cahier, p.41-80

5) La coordination scientifique et liberté : problématique révolutionnaire

Proudhon, nous l'avons dit, fait peu usage du terme d'idéo-réalisme, on pourrait chercher alors des termes de remplacement qui changeraient et spécifieraient la dimension de ce concept. Ce serait faire fausse route et ce pour deux raisons: d'une part l'idéo-réalisme n'est pas à proprement parler un concept mais une méthode voire une posture ; d'autre part il est manifeste que Proudhon ne se laisse pas embarrasser d'étiquettes : il ne se dira pas idéo-réaliste pas plus qu'il ne se dira socialiste ou anarchiste (on ne peut pas dire qu'il s'emploie à instaurer ces identités, au contraire la tendance est plus au brouillage de pistes). L'idéo-réalisme se veut approche fidèle de la vérité c'est pourquoi il n'entre pas dans les réductions en « -isme », toujours partielles et partisanses alors que la posture est fidèle au juste qui n'a pas besoin d'école.

La dynamique est alors le maître mot pour expliquer l'idéo-réalisme. C'est l'essence de cette dynamique que nous devons interroger. La dynamique proudhonienne est celle du refus. Longue serait la liste de ses interlocuteurs dont il s'est fait des contradicteurs. D'ailleurs, dans le pouvoir de dire « non » Proudhon reconnaît l'essence de la liberté, qu'il dit synonyme de dignité, et seule la dignité érige l'homme à son rang. « La liberté, dit-il, dans sa course indomptée, niant tout ce qu'elle rencontre et l'univers lui-même, trouve enfin qui lui parle, et, la regardant fixement, lui dit : non ! »⁷⁷, la liberté ajoute-t-il, commence avec la guerre, elle en est le Dieu. Posant la négation pour puissance du libre, encore faut-il que celle-ci aille de pair avec la puissance du juste qui doit tout à la fois peser le pour *et* le contre. La dimension affirmative n'est pas absente chez Proudhon mais il remarque à juste titre que le oui n'explique rien, le oui se plie quand le non ex-plitique :

« La liberté, ou le libre arbitre, est une conception de l'esprit, formée en opposition de la nécessité, de l'Absolu absolu et de l'harmonie préétablie ou du meilleur monde, dans le but de rendre raison des faits que le principe de la nécessité, assisté des deux autres, n'explique pas, et de rendre possible la science de la nature et de l'humanité. »⁷⁸

Mais comment concilier la liberté et le principe de réalité auquel Proudhon est attaché ? La liberté se heurte à la réalité, serait-ce là une des conditions de sa réalisation ? Mais la question rebondie, comment penser l'ordre, la justice avec une liberté qui doit être

77 *Justice*, III, p.1487

78 *Ibid.*, p.1491

« le premier et le dernier mot de la philosophie sociale »⁷⁹ ? Et comment concilier ce principe et fin du libre avec ce réquisit : « la liberté, comme la Raison, n'existe et ne se manifeste que par le dédain incessant de ses propres œuvres »⁸⁰? Encore une fois il nous faut rechercher un terme de résolution de la contradiction ou de balancement antinomique. Mais dans toute l'œuvre de Proudhon la liberté est associée à bien des entités, on ne fera pas ici encore, système.

Cela dit il est un problème qu'il nous faut d'ores et déjà soulever, puisqu'il remet en question la liberté et puisqu'il bouscule la contingence du réel. En prenant ce qui semble s'opposer à la liberté on parviendra peut-être à en comprendre le champ d'action et, pour ainsi dire, la formule. Il n'y a chez Proudhon pas seulement une mise en principe du libre mais aussi et surtout une mise en avant, une mise en mouvement du mathématique, de l'algèbre. Même le schème algébrique sous-tend le mouvement historique, et les séries naturelles et artificielles doivent se correspondre, interférer harmonieusement. De Fourier il gardera alors cet enseignement décliné en « aphorismes de métaphysique et de morale » :

« Que la politique, ou l'économie sociale, doit être l'objet d'une science rigoureuse ; que cette science est une spécialité de la loi sérielle ;

que les passions de l'homme ne sont point mauvaises, et que les désordres que la religion et la philosophie leur imputent viennent surtout de ce qu'elles ont faussé ; que toutes nos erreurs ont pour cause l'intelligence de la série. »⁸¹

La société donc, doit découvrir sa raison sérielle et y rester fidèle, telle est la législature scientifique qu'il appelle de ses vœux. Le chemin révolutionnaire est en ce sens tout tracé et Proudhon de s'étonner que son contemporain se soit à partir de telles bases égaré :

« A peine en possession de la grande idée qui fait la base de son système, Fourier se renferme et s'isole du monde : là fut le principe de l'hallucination qui égara sa pensée. »⁸²

De la création de l'ordre reprend également à Fourier l'idée de fonder une science nouvelle, en découle un désir de systématisme que son délire aurait empêché d'achever. Il y a donc bien chez Proudhon une volonté de systématiser ; on la doit à sa volonté de rendre scientifique le champ d'action humain, tout du moins le champ d'activité sociale. La science ne peut opérer partiellement, elle a caractère englobant et unificateur ainsi que l'a inspiré

79 *Les confessions d'un révolutionnaire*, p.290

80 *Ibid.*, p.291

81 *De la création de l'ordre ...*, I, p.170

82 *Ibid.*, p.171

Bacon⁸³. Mais le reproche à Fourier fait montre tout aussi bien d'un besoin d'ouverture puisque c'est l'isolement qui a éloigné la clairvoyance de la raison. La raison est donc bien d'essence relationnelle et la science coordinatrice est toujours ouverte. On ne pense pas la société sans en penser les perturbations et les errances, on ne fait pas de la science sans ausculter ce qui s'y dérobe, en apparence tout du moins. Aussi faut-il se méfier de la théâtralité même de la science, la mise en scène doit prendre source dans ce qui inquiète et perturbe, le chemin sûr de la science est pavé d'incertitudes :

« Au lieu de chercher dans l'histoire et la législation comparée la forme de la série politique, ce qui suppose dans l'humanité un développement providentiel, une tendance à l'ordre au travers des perturbations sociales, [Fourier] organise la série comme une salle de bal, et condamne tout le passé de la civilisation. »⁸⁴

Au contraire Proudhon se veut continuateur, surtout il ne veut pas bousculer; il prend en compte, il concilie, il est même parfois conciliant avec le pouvoir comme avec la bourgeoisie au point même de s'emporter contre le prolétariat à qui il a juré fidélité. Mais c'est bien parce qu'il y a recherche incessante de la relation qu'il y a conservation, de même la logique scientifique ne marche pas sans les armes de la persuasion et de la lutte ; la sage science ne se fera pas sans un « contact », les conseils à son ami Bergmann en témoignent :

« As-tu le tempérament belliqueux, l'énergie de tempérament, la fougue de colère, les éclats de l'éloquence et de bravoure qui font les héros et les prophètes ? Alors, lance-toi, ne ménage rien ; attaque l'erreur corps à corps, saisis les réputations, les autorités, abats, tue, extermine ! Fais dans ta sphère ce que par moments, j'ai essayé de faire dans la mienne. »⁸⁵

Voilà qui tranche avec sa prudence révolutionnaire auquel il n'a de cesse de revenir et dont nous pouvons encore citer cet exemple :

« Restons comme nous sommes quelques temps encore ; notre besogne à nous n'est plus de démolition, mais de reconstruction. Évitions de nous poser en secte ; surtout pas d'impatience. Plus nous attendrons, plus nous gagnerons ; si l'Empire doit périr, j'aime autant que ce ne soit pas par nos mains. »⁸⁶

Proudhon rejetterait-il l'action collective au profit de l'action individuelle, de sa

83 *Ibid.* p.161

84 *Ibid.*, p.171

85 *Lettres...*, p.314, à M. Bergmann, Ixelles, 14 mai 1862

86 *Ibid.*, p.305, à M. Langlois, Bruxelles, 17 janvier 1862

démarcation, de l'exemple ? Constatons pour l'heure (nous aurons l'occasion de discuter à nouveau ce point dans notre dernière étude) que le philosophe a fait cavalier seul et refusé toute alliance, dédaignant les insurrections et préférant observer et laisser faire plutôt que d'intervenir et d'encourager les soulèvements, il ira même jusqu'à préconiser l'abstention⁸⁷.

Les commentaires affirment de lui qu'il est un fervent défenseur du collectif, de la personne-société, une société unifiée dans une dynamique logique et rationnelle donc juste, la balance de la Justice n'étant pas, loin s'en faut, une balance religieuse mais scientifique, algébrique. Mais dans ces termes comment la liberté est-elle possible ? Comment la liberté peut-elle émerger d'une dialectique sérielle ?

Dès son premier ouvrage, dès la préface, Proudhon perçoit dans la société comme un objet scientifique et en déduit «[qu'] il y a donc une science sociale susceptible d'évidence, par conséquent objet de démonstration, nullement d'art ou d'autorité, c'est-à-dire d'arbitraire. »⁸⁸

C'est la même rationalité que l'on retrouve en politique; et c'est pourquoi un an plus tard il lance une critique à laquelle il s'accrochera toujours, contre le régime conçu aujourd'hui comme celui des libertés :

« Qu'est-ce que la démocratie ? La souveraineté du peuple, c'est toujours la souveraineté de l'homme mis à la place de la souveraineté de la loi, la souveraineté de la volonté mise à la place de la souveraineté de la raison, en un mot, les passions à la place du droit. »⁸⁹

Le gouvernement de l'homme par l'homme ne peut être rationnel, les luttes passionnelles d'intérêt viennent fausser les règles d'un ordre préétabli, quasi naturel, métaphysique, d'une Justice qui marche, autonome, souvent abusée mais toujours là, prête à faire son apparition :

« La justice s'objectivant elle-même, pour ainsi dire, secrètement, doit apparaître sous une formule algébrique. »⁹⁰

Les mystères et les guerres ouvertes se partagent donc un terrain truffé de chiffres qui

87 Avec son testament politique *De la capacité politique* Proudhon inspira le mouvement abstentionniste de 1865

88 *De la célébration du Dimanche*, préface

89 *Qu'est-ce que la propriété ?*, p.73

90 *Ibid.*, p.78

ne demandent qu'à être révélé pour que « l'évidence » logique et la possibilité de l'égalité apparaissent. Il écrit encore :

« La société marche d'équation en équation ; les révolutions des empires ne présentent, aux yeux de l'observateur économiste, tantôt que la réduction de quantités algébriques qui s'entredéduisent ; tantôt que le dégagement d'une inconnue, amené par l'opération infaillible du temps. Les nombres sont la providence de l'histoire. Sans doute le progrès de l'humanité a d'autres éléments ; mais dans la multitude des causes secrètes qui agitent les peuples, il n'en est pas moins de plus puissantes, de plus régulières, de moins méconnaissables, que les explosions périodiques du prolétariat contre la propriété. »⁹¹

Autant dire que la mathématique sociale est encore plus évidente dans le chaos des insurrections. Mais si cette scientificité, pour ne pas dire scientisme, garantie un pouvoir rationnel en lieu et place d'un pouvoir personnel ; ne peut-on pas dire à l'inverse, que l'autonomie personnelle du citoyen est subordonnée à la formule rationnelle de l'ensemble ? Comment par la raison pourrait-on arriver à la relation en ayant pour départ et fin la liberté ?

Ce sont les rapports du collectif aux individualités qu'il s'agit alors d'éclaircir et dans les faisceaux de relations, l'émergence d'une compréhension, hors des systèmes clos de la pure rationalité. D'ailleurs une spontanéité collective cède devant les dictats de la raison individuelle, il en est ainsi du droit devant l'éclat duquel, « la certitude mathématique pâlit. Aussi l'édification de la Justice est-elle la grande affaire du genre humain, la plus magistrale des sciences, œuvre de la spontanéité collective bien plus que du génie des législateurs, et qui n'aura jamais de fin. »⁹²

De toute manière, nous avons pu voir où la raison l'emmène, buter sur les mystères divins.

Il fallait ce préalable sur l'idéo-réalisme pour aborder les sujets que nous allons traiter maintenant: l'art, la famille; ce sont deux axes à partir desquels nous pourrions envisager la pensée de la société sous de multiples facettes avec comme leit-motiv inspirant: le sentiment. Laissons l'algèbre et cherchons une voie, fut-elle inédite. L'affect social fait que les individus conspirent, aussi partons-nous sur ses traces, dégageant l'originalité de l'esprit proudhonien.

91 *Ibid.*, p.276

92 *De la Justice...*, I, p.51

II) Entre idéal et réalité, l'émergence de la conscience dans l'art

Le prisme proudhonien est curieux en cela qu'il fait état d'un secret révolutionnaire, d'un caché de la révolution, mystère qui rejoint souvent le jalon mathématique ; d'une volonté de saisir le réel, en mouvement ; et l'apparition toujours sujette à contestation et pourtant comme désirable, de l'idéal.

Raison, réalisme, idéalisme, se partagent par intermittence le champ d'étude et les observations de Proudhon. On dira alors que la raison n'apparaît qu'au prix d'un dévoilement (puisque comprise dans l'histoire elle est une providence cachée), le réalisme est fruit d'un effort pour rabattre l'idéalité vers la contingence et les heurts du mouvement, l'idéalisme son mouvement inverse dans l'accès à un pur de toute matérialité.

Or ces trois entités alternantes si elles sont d'apparition et d'observation, de dévoilement, ne pourrait-on les retrouver dans ce lieu qui offre pour ainsi dire une école à l'idéo-réalisme de Proudhon : l'art. N'aurait-on pas ici la chance de trouver la triade unie dans l'apparition et plus, ne sortirait-t-on pas de l'alternance pour y trouver un pivot ? Lossier semble abonder dans ce sens, il note en effet que selon Proudhon « l'art est l'harmonisation de deux extrêmes, le juste rapport entre la réalité et l'idéal »⁹³. Et Robert Damien d'identifier l'aspect conflictuel de l'art, entre forme et force: « Dépourvue des fascinations amères de l'ailleurs, l'action artistique est toujours située dans le conflit des formes et des forces. Elle en exprime la tension. »⁹⁴

On ne peut ignorer l'amitié avec Courbet. Si Proudhon s'attache à l'idéal tout en rejetant constamment l'idéomanie, ne pourrait-on voir la représentation de son idéal dans une peinture réaliste, où l'on aurait alors les deux composantes réunies ?

Mais ce qui nous intéresse encore, c'est la dynamique révolutionnaire, et la question de la liberté au sein d'un monde compris avec une grille de lecture rationaliste ; c'est le mouvement que nous cherchons, et nous voici transportés dans le figement des toiles. Or, on ne peut pas dire que Proudhon soit transporté par l'art pictural, sa fascination est mêlée de méfiance et d'arrogance. Il parcourt le salon de 1853 d'un pas rapide, ce qui ne l'empêche pas d'y voir naître une nouvelle école. On se doute que Proudhon ne cède pas aux élans du romantisme, il resserre le nœud qui lie l'art à la terre : « c'est donc l'œuvre de la nature que CONTINUE l'artiste »⁹⁵. A ceci près que l'idée s'y ajoute comme étrangère à la nature puisque

93 Jean-G. Lossier, *Le rôle social de l'art selon Proudhon*, p.15

94 Robert Damien, « Proudhon, anarchisme, art et société », in *Actes du colloque de la Société P.J. Proudhon*, Paris, 2 décembre 2000

95 *Du principe de l'art...*, p.30

c'est l'idée de l'artiste qui s'imprime dans la matière picturale. L'analogie avec la nature signe malgré tout un écart, et c'est de l'idéo-réalisme même que va signifier cette indépendance et cette continuation : « l'art est, comme la nature elle-même, tout à la fois réaliste et idéaliste »⁹⁶. L'art serait de nature, mais de nature humaine, elle est à nouveau acte de scission avec la transcendance, avec l'absolu. Mais que fait encore l'idéal si l'art, en accord avec la révolution, doit être réaliste ?

Proudhon, en réalité, refuse l'étiquette de réalisme, ou de naturalisme, il se sépare encore de ce qui lui apparaîtrait comme secte, il est en ce sens en plein accord avec Courbet :

« Le titre de réaliste m'a été imposé comme on a imposé aux hommes de 1830 le titre de romantiques. Les titres, en aucun temps, n'ont donné une idée juste des choses ; s'il en était autrement les œuvres seraient superflues. »⁹⁷

Certes dira-t-on, Proudhon dans *Du principe de l'art et de sa destination sociale* opère un découpage des différents moments picturaux et artistiques, moments qui forment des genres puis des écoles, il en dénombre six : typique (art égyptien) ; allégorique (grec) ; idolâtrique (romain et Renaissance) ; Chrétien, spiritualiste (Moyen-âge) ; fantaisiste, art pour l'art (XVIII et XIX) ; enfin critique (art révolutionnaire incarné notamment par Courbet).

Comme nous le disions il évacue le terme de « réalisme » qui ne lui convient pas, Proudhon n'a en effet pas l'intention de mélanger les genres, le réalisme renvoie à la réalité chère au philosophe, il ne saurait confondre art et réalisme :

« le réalisme, n'étant que la base matérielle sur laquelle l'art travaille, est par lui-même au-dessous et en dehors de l'art. »⁹⁸

Ceci réaffirme que le réalisme c'est presque littéralement la matière, la terre, le réel, et ce n'est pas encore le monde humain pas plus que l'idéal qui ne le serait plus. Courbet le rejoint en ces termes : « le fond du réalisme, c'est la négation de l'idéal »⁹⁹.

En redéfinissant l'art naissant comme « critique » Proudhon va réaffirmer la nécessité de penser l'humain comme conjonction entre un idéal et un réel. Mais, avant de nous pencher sur cette réaffirmation dans le domaine esthétique, nous devons éclaircir ce « découpage » de l'histoire de l'art en écoles. Reprenons la tripartition de la vision historique en moments, genres, puis écoles.

96 *Ibid.*, p.25

97 In Rubin, *Réalisme et vision sociale chez Courbet et Proudhon*, p.120

98 *Du principe de l'art ...*, p.177

99 In Rubin, *op. cit.*, p.23

1) Art et histoire

Le siècle de Proudhon voit l'art sortir de l'intimité des nobles demeures, de l'obscurité silencieuse des Églises; confisquées, les œuvres, devenues propriétés de l'État, cherchent à être entreposée, posées entre les deux ordres, clérical et noble, l'État optera dans cet entre-deux pour l'exposition. Le musée inaugure la démocratisation de l'art et, avant de devenir l'Ersatz profane des lieux de cultes (son ex-position), elle s'offre en pâture au regards. Patrimoine public, l'œuvre qui n'est plus tributaire d'un au-delà commanditaire, passe au microscope d'un public non avisé et qui cherche à voir: aux artistes il incombe désormais de séduire, chemin périlleux (se-ducere dévie).

Libérés des entraves religieuses, les artistes, dévoilent la nudité qui leur était confisquée et font scandale, l'exposition exhibe et s'invite dans le débats sur les mœurs. A quoi sert l'art s'il ne sert pas Dieu, s'il doit chercher l'approbation d'un public ou d'un jury de salon, s'il s'affranchit des règles académiques? L'art sert à lui-même répondra-t-on, et l'art pour l'art tente de refermer la porte intéressée de l'exhibition vers une introspection plus saine.

Moment charnière de l'histoire de l'art, les prémisses de l'art moderne se dessinent sous le pinceau de Courbet et annoncent la fin de l'histoire comme le début du déchaînement libertaire des formes. Les artistes, au sortir du siècle des lumières vont partir en quête du sens de leur travail, longue errance qui définirait l'art désormais, comme une perpétuelle tentative de définition de soi, reconnaissance indirecte d'un sens perdu, et d'une historicité éteinte.

Dans le champ idéal proudhonien, la révolution suppose la conservation et c'est ce qui rend possible sa permanence même, à tel point que conserver et progresser s'équivalent dans un même mouvement¹⁰⁰. Toute la question, est de savoir comment « marche » pour ainsi dire, la révolution, et quelles sont les conditions et les garanties de l'existence d'un sens ainsi que les modalités de son déploiement.

Or il est indéniable qu'il faut à toute évolution, et qui plus est à toute révolution, des moments, le moment témoigne de ce qui se réalise. Il est le mouvement identifié dans une temporalité définie. Le moment esthétique définit la quête d'un achèvement, s'en déduit fatalement une finalité puisque nous sommes dans une approche progressiste.

Le titre de l'essai de Proudhon nous parle de « destination », mais prenons d'abord la

100 *Carnets* V, p.591 « Conservation et progrès sont synonymes »

question historique comme point de départ.

Le mouvement historique a pour lui un sens fatal (à opposer à un sens transcendantal) que fait le jeu des forces économiques; la justice étant inhérente à l'homme, elle se réalise, malgré les errances. Ainsi pourrait-on résumer succinctement le devenir historique selon Proudhon, mais qu'en est-il de l'art dans ces termes ? En quoi les moments picturaux sont-ils des mouvements de progrès et qu'est-ce qui fait la spécificité d'une destination par contraste avec une fatalité historique ? Celle-ci n'est telle qu'en tant qu'il y a évacuation de la transcendance au prix d'un réinvestissement du mystère; c'est en ce sens que Marx dira que les *Contradictions économiques*, loin d'être un ouvrage scientifique, est une bible.

Mais la religion que Proudhon envisage, c'est le corps social qui en détient les schèmes; l'être collectif est celui-là qui progresse comme par miracle. Or le problème se situe bien ici, la mystérieuse providence incarnée dans l'être collectif ne cesse d'être déterminée par l'auteur comme un événement « supra-social », ou plutôt, est-ce l'instinct, « faculté mystérieuse » qui est qualifiée de génie inspirateur au-dessus de la société¹⁰¹. Le mouvement loin d'être déifié alors, échappe au magique, il est instinctif ; comme au rationnel, il est antérieur à l'intelligence :

« L'établissement des monarchies et des républiques, la distinction des castes, les institutions judiciaires, etc., sont autant de manifestations de cette spontanéité sociale, dont il est beaucoup plus facile de noter les effets ou de donner la raison. »¹⁰²

Le moment historique échappe donc à la compréhension puisque trop spontané, il ne peut faire l'objet que d'une analyse *a posteriori*. Il est mystérieux autant qu'il n'est pas compris, il reste providence tant qu'il est inconscient, et le collectif en marche ne semble pas pouvoir avoir une prise intellectuelle sur lui-même. Seul le mouvement révolutionnaire, compris comme tel, pourra sortir d'une fatalité pour se faire destin. Ceci nous n'avons pas encore les moyens de le montrer, mais l'art va mettre en évidence un principe que l'on retrouvera dans le cheminement de la révolution instinctive des masses à une constitution d'une « capacité politique ». Car, si l'art n'est que moments non volontaires, que l'on identifie à rebours, encore faut-il un étalon pour les délimiter.

On peut d'abord noter la coïncidence de moments historiques avec les moments artistiques, les moments correspondent bien à des époques : Grèce et Rome antiques, Moyen-Age, Renaissance, Révolution. Le fait de délimiter des moments artistiques en fonction

101 cf. prologue des *Contradictions économiques*

102 *Contradictions économiques*, I, prologue, p.2

d'époques historiques exprime la solidarité entre l'art et l'histoire, mais à quel niveau se joue-t-elle ?

« L'art, dit Dominique Berthet, pour Proudhon est chose extrêmement sérieuse »¹⁰³. Est donc perçue la relation complexe mais avérée au moins depuis Platon entre l'art et la configuration sociale et politique. Mais si le sérieux est tel, les enjeux doivent également être de taille. Sérieusement donc, l'art doit renoncer à son indépendance dans la philosophie proudhonienne, la préoccupation de l'auteur nous renseigne sur le fait qu'il n'est sûrement pas un partisan de l'art pour l'art. De même c'est une manière franche de se démarquer du romantisme historique né au début du siècle, l'histoire y est plus proche de l'imagination que de la raison. Nodier¹⁰⁴ est certainement la figure emblématique de cette confusion des genres, art vérité, histoire et littérature, mais il participe du mouvement romantique où en histoire, d'après Thiers, « il faut savoir se contenter de l'à-peu-près »¹⁰⁵. Proudhon renverse la distribution des rôles: ce ne sont pas les sentiments qui volent au secours de l'appréhension du vrai, mais le vrai qui s'insère dans la lecture affective de l'œuvre d'art, non plus le romantisme qui vient dégénérer l'histoire mais l'histoire qui vient régénérer l'art.

L'indépendance de l'artiste est pourtant une des choses les plus revendiquées par Courbet où s'inscrit l'affirmation d'un ego démesuré : « je suis l'homme le plus fier et le plus orgueilleux de France ! » s'exclame-t-il devant Nieuwerkerke¹⁰⁶. L'orgueil de Courbet indique un détachement, le sérieux de Proudhon justement l'inverse. Proudhon veut lier l'art avec ce qui n'est pas art, Courbet, quant à lui semble revendiquer l'absence de lien. On ne peut nier cette divergence même si Courbet va prétendre se rallier aux vues de Proudhon. Le philosophe considère l'artiste comme partie d'un ensemble c'est pourquoi le philosophe se mêle d'art ; l'artiste se veut autonome et indépendant, c'est pourquoi il se mêle de philosophie. Des deux positions hautaines laquelle se mêle de ce qui ne la regarde pas ? La question pose celle du rôle de l'artiste, s'il rejoint celui du philosophe.

Mais d'abord interrogeons-nous sur ce que dit l'art, sur ce que dit l'histoire, puisqu'ils coïncident.

103 Berthet, *Proudhon et l'art*, p. 41

104 « Il offre à la bonne fois de ses lecteurs des hypothèses nées dans son cerveau comme des événements positifs et replace par compensation ce qu'il sait être vrai dans la région des hypothèses. Il évite de garantir des affirmations fondées et s'amuse à présenter comme authentique ce qu'il imagine ou ce qu'il ignore. » Pingaud Léonce, *La jeunesse de Charles Nodier*, librairie honoré Champion, Paris, 1919, p.164

105 *Ibid.*, p.153

106 *Lettre de Courbet à Bruyas, autour du mois d'octobre 1853, décrivant le repas avec Nieuwerkerke*, in Rubin, *Op. cit.*, appendice I, p.154

2) Idéauté et réalité : une structure

Typique, allégorique, idolâtrique, spiritualiste, fantaisiste et critique sont les six genres que Proudhon identifie dans l'histoire de l'art qu'il examine. Le premier semble être une abstraction, une simplification représentative ; le second une métaphore, une évocation ; vient la bête noire de Proudhon l'idolâtrique : l'art qui vénère ; l'art spirituel ensuite qui cherche à se dégager d'une matière, un art qui se déréalise tout en étant porteur de sens ; puis l'art décoratif, sans sens ni but ; enfin celui qui critique, juge peut-être.

Que penser de cette gradation ? A quoi l'art a-t-elle affaire qui se révèle dans cette classification ?

Allons à l'essentiel, il n'est que deux sujets pour l'art : le divin et l'humain. L'art a partie liée avec la vénération et la transcription ; pour le premier moment les deux phases sont entremêlées clairement, représenter la vie humaine, vénérer le Dieu, c'est pourquoi :

« l'histoire et la vie de l'Égypte, ses mœurs, ses pensées, sont représentées dans ses temples. »¹⁰⁷

Nul besoin de prolonger la citation, elle en dit suffisamment sur ce que Proudhon a entendu du commencement d'un art (compris comme tel). S'inscrit la société dans un lieu d'altérité via un média qui modifie le réel et détient sa structure propre. D'où l'idée de transcription, ce qui est inscrit dans le temple n'est pas le réel, mais son autre via la transcription, l'idéal. D'où encore l'interrogation de l'auteur : « comment a-t-il rendu son idéal ? Voilà ce qui nous intéresse »¹⁰⁸. Reste à savoir pourquoi Proudhon se penche sur cette question, reste à la comprendre dans un premier temps. Rendre l'idéal, signifierait le structurer, mais la structure fait naître une nouvelle dichotomie entre idées et figures :

« L'art égyptien est essentiellement métaphorique comme les hiéroglyphes, emblématique, allégorique et symbolique, voilà pour les idées ; il est surtout typique, amoureux de la symétrie, de la méthode, de certaines conventions, voilà pour les figures. »¹⁰⁹

Comment l'idéal est rendu voilà qui pourrait définir le genre. Mais la manière égyptienne selon cette description n'est-elle pas également le lot de tous les autres ? Proudhon demeure dans des généralités qui ne nous permettent pas de spécifier véritablement l'art

107 *Du principe de l'art...*, p.38

108 *Ibidem*

109 *Ibidem*

égyptien. Reste qu'il insiste sur l'aspect typique. L'art égyptien sait saisir par quelques traits basiques (« ce sont toujours les mêmes poses, la même physionomie, la même expression conventionnelle ») et symétriques, le type de chaque peuple. C'est un des mérites que Proudhon lui reconnaît, il parvient avec des modèles statiques à faire ressortir des traits spécifiques :

« Du premier coup d'œil on reconnaît dans leurs peintures murales, non seulement le nègre avec ses variétés, mais le Juif, l'Assyrien, le Persan, le Grec ou ionien, le Scythe, Germain ou Gaulois ; - mais, chose singulière, toutes ces figures, si bien caractérisées, se ressemblent. »¹¹⁰

L'esthétique égyptienne révèle la qualité dé-réalisatrice de l'art. Bien qu'on lui reprocherait son manque de réalisme justement, le fait qu'elle traduise des types et non des réalités montre que sa préoccupation n'est pas le don de la matière mais son rendu, le signe qui passe par le pigment. Ce serait le simple procédé de médiation si nous ne pouvions pas objecter qu'en point de mire se trouve Courbet et le réalisme, le naturalisme ; en quoi nous serions amenés à penser que le but de l'art est de se rapprocher de la réalité, d'en être le fidèle traducteur. Nous avons déjà touché quelques mots sur l'utilisation de l'étiquette « réalisme », mais l'on doit s'interroger sur les raisons de l'enrichissement du trait, sur ce qui fera que Courbet pourra être qualifié de naturaliste alors que l'Egypte reste enfermée dans le typique.

Ce cloisonnement que l'on identifie à la faveur d'un schématisme est cependant riche en enseignements. Le trait fait signe, le signe devenu type exclut l'idée de fantaisie, le trait dit quelque chose, il se fait symbole ou allégorie, c'est son enjeu pour ainsi dire dès le premier tracé. Ainsi Proudhon peut-il ridiculiser le positionnement des tenants de l'art pour l'art, primitivement, l'art ouvrait déjà une finalité :

« Où va l'art ? où bon lui semble : partout et nulle part. Où va le papillon, où va la brise, où va la nue ballottée, comme un flocon de laine, par les vents ? – Le but , l'objet de l'art ? Tout ce qu'il vous plaira. »

L'exactitude, comme le manque de réalisme de la figure typique dément cette idée selon laquelle la création artistique n'aurait pas de guide, qu'elle irait au gré du temps au lieu de faire son cheminement historique. Mais par cette rupture avec la réalité, qui conjure du même coup le hasard, c'est bien autre chose encore qui se révèle. L'art égyptien a : 1) un mission sociale, politique et religieuse, est : 2) un moyen de civilisation, un instrument politique et religieux formant école.

Ici l'on trouve une thèse centrale qui consiste à reconnaître à l'art un statut social. Or

110 *Ibidem*

ce statut, ou même plutôt ce rôle social est également religieux et politique. Si l'on reprend la classification des écoles de l'art on s'aperçoit que domine un partage entre ce qui dira l'humain et ce qui dira le religieux. On voit le caractère idéaliste de l'art en ce qu'il est typique, allégorique, spiritualiste et idolâtrique. Peignant l'autre, elle le vénère ; or représenter Dieu c'est représenter l'homme, puisque l'image de l'un renvoie à l'autre. De sorte que :

« C'est toujours sur la figure humaine que pivote l'art tout entier. »¹¹¹

Ou encore ceci jusqu'à l'assimilation et, partant, la distribution :

« L'art c'est l'humanité.

Tous tant que nous vivons sommes artistes, et notre métier à tous est d'élever en nos personnes, dans nos corps et dans nos âmes, une statue de la BEAUTÉ. Notre modèle est en nous-mêmes ; ces dieux de marbre et de bronze que le vulgaire adore, n'en sont que des étalons. »¹¹²

Pourtant, de cette duplicité artistique de l'homme, il est à la fois sujet et objet des arts, ressort encore l'idéal, en quoi la duplicité apparaîtrait comme un dé-centrage, une rupture non réalisée :

« Cet objet de l'art, encore si peu compris, est ce que le monde appelle l'*idéal*. »¹¹³

D'où bien sûr cette connexion, on pourrait même dire cette confusion des rôles entre dieu et l'homme par l'enchantement de la réalité. On ne s'étonnera pas alors :

« L'histoire de l'art est parallèle à celle des religions : l'art naît avec elle, il partage sa destinée ; avec elle il s'élève, s'abaisse, renaît et se transforme. »¹¹⁴

Irait-on jusqu'à dire que la révolution de l'art, ou son parcours historique est drainé par la religion ? En tout cas, la religion est l'expression de l'idéal ; et l'on retrouve cette même attraction-répulsion de Proudhon la concernant, de sorte que la religion ne cesse de revenir sous sa plume, tant et si bien qu'il lui dessine un rôle considérable. S'il combat l'Eglise il n'en demeure pas moins persuadé que l'homme est un être religieux, est-ce pour la même raison qu'il est un artiste ? La quête de l'idéal construit l'Eglise et les dieux de marbre. Encore faut-il tout de même remarquer que Proudhon reconnaît à l'expérience esthétique, comme à la création artistique, une faculté spécifique qu'il nomme tout simplement « faculté esthétique », ou *esthésie*, cette *sensibilité* propre à l'homme face aux apparences. Mais, encore une fois, quelles apparences ? Et pourquoi la quête du beau et la fuite de la laideur devrait se faire en

111 *Ibid.*, p.41

112 *Philosophie du progrès*, in Rubin, *op. cit.*, p. 133

113 *Du principe de l'art...*, p.25

114 *Ibid.*, pp.36-7

parallèle avec la religion ?

« *L'esthésie*, dont le propre est de s'étendre sur tout ce qui touche à la vie humaine, de l'envelopper comme d'un manteau de gloire, s'absorbe, pour ainsi dire, dans la superstition ; le croyant reste misérable ; l'art est accaparé par le prêtre. »¹¹⁵

Mieux encore, l'art cache ce qu'il fait voir, ou plutôt ne montre pas ce qu'il montre. L'abstraction qui se distribue dans l'allégorie, la métaphore ou la représentation spiritualiste est véritablement un jeu obscur avec la lumière. Le partie lié avec le sacré dénote les couches profondes d'une vénération de l'image et à travers elle, la recherche de ce qui doit être vénéré : est-ce la nature, dieu, l'homme, les dieux, la justice, etc. ? Quel est l'objet de l'art ? et Proudhon n'a de cesse de le répéter, c'est l'idéal. Or un idéal c'est une abstraction et une destinée, l'art a donc un but et le but doit découler, si l'on veut retrouver une homogénéité, de l'abstraction. L'allégorie dit montrer le véritable chemin, tout en le cachant puisque tel est le pouvoir de l'art qui en jouant avec le visible ne cesse de se jouer de la présence. Dans le jeu se met en lumière encore la liberté, l'on semble alors quitter pour de bon la réalité quand bien même on retrouve le concret de l'œuvre :

« Le *sublime* et le *beau*, en un mot l'IDEAL ; inversement, l'ignoble et le laid, ou le chaos : voilà ce qui constitue dans l'homme l'œuvre propre, la fonction de la liberté. »¹¹⁶

Grâce à la liberté et par le truchement de *l'esthésie* se fait « l'œuvre propre », avec l'idéal comme maître d'œuvre et l'homme comme matière. On se perd tant Proudhon convoque de concepts ou d'entités et nous laissons en chemin la raison qui était notre point de départ. Mais encore nous nous éloignons de notre but : montrer en Courbet l'apogée d'un art critique qui ferait une synthèse idéo-réaliste.

115 *Du principe...*, p.37

116 *De la Justice ...*, III, p.1466

3) La figure humaine comme pivot artistique

En réalité, nous l'avons dès le départ cette synthèse, dès que l'on a compris que l'art impose une structure en se dégageant d'une autre structure, dès qu'il rend compte de ce qui est en se dégageant de la présence et de l'immédiate réalité. C'est là encore une fois qu'il faut se remettre en mémoire la spécificité dualiste du discours proudhonien, un dualisme toujours à la limite de révéler une triade, toujours à la lisière d'une synthèse qu'il appelait de ses vœux, alors qu'il était imprégné d'un hégélianisme de seconde main dans le début des années quarante. Le dualisme proudhonien est un dualisme d'antinomie, de chocs, de dialogues, de mouvements et d'expressions. Celui-ci, parce qu'il est expression de forces, n'est qu'un aspect, un placement tactique dans une totalité organique par ailleurs insaisissable, parce qu'en mouvement. Détacher quelques traits d'une constellation de détails cela peut dire Dieu, l'homme, la société, peu importe; l'essentiel est que cela constitue un pivot, une structure polarisée. Le pivot est la figure humaine, la polarité c'est l'idéal et le réel. Et le pivot qui restructure, rétablit le réel dans sa vérité expressive, c'est l'œuvre.

La morale dit Proudhon est « l'art de se rendre saint et pur par les œuvres, c'est-à-dire encore et toujours le Progrès »¹¹⁷. L'œuvre est donc ce lien entre un monde brut et un monde à faire, elle est l'intégration du choc d'un état de fait à une volonté de destination; s'y glissent l'artisanat et en aval, l'industrie. On oubliait alors, comme c'est toujours le cas lorsque l'on parle d'esthétique, que dans cette éventuelle cohésion entre l'œuvre et le manœuvre, Proudhon voit une continuation: l'artiste continue l'œuvre de la nature, tant et si bien que dans un avenir rêvé, l'esthète et l'ouvrier sont unis dans un même mystère génésique :

« Comme dans les âges antiques l'initiation à la beauté arrivera par les dieux, ainsi, dans une postérité reculée, la beauté se révélera de nouveau par le travailleur, le véritable *ascète*, et c'est aux innombrables formes de l'industrie qu'elle demandera son expression changeante, toujours nouvelle et toujours vraie. »¹¹⁸

Changement, nouveauté et vérité, voici à nouveau une tripartition qui sont les ferments de l'*expression* chère à Proudhon tant elle constitue, comme nous aurons l'occasion de le voir, le point d'orgue de la force. A la fois donc, prolongation et apothéose de la force humaine. Le terme d'apothéose tombe à propos, c'est celui qui est utilisé dans *La philosophie du progrès* :

117 *Philosophie du progrès*, p.82

118 *Ibid.*, p.96

« L'art et la religion ont pour objet de nous faire travailler sans cesse, par les excitations qui leur appartiennent, à l'apothéose de nos âmes. »¹¹⁹

Le travail incessant encore, de l'homme sur lui-même pour se détacher de la terre (apogée) ou de Dieu (apothéose) se fait dans un perpétuel rapprochement qui se nomme vérité de la nouveauté, une éternité en somme :

« L'immortalité de l'âme n'est autre chose que l'élévation de l'homme par la pensée à l'idéalité de sa nature, et la prise de possession qu'il fait de sa propre divinité. »¹²⁰

L'idéalisme de ce passage illustre bien la démarche esthétique ; si l'on laisse de côté la question de l'immortalité de l'âme ressort un mouvement d'élévation par l'appréhension d'une idéalité qui renvoie l'homme à sa propre image, conçue comme prise de possession du divin. Si nous parlons d'éternité c'est en référence à cette conservation révolutionnaire, ce point d'appui extatique qui donne énergie au mouvement. L'homme est en constant travail d'amélioration, c'est l'enseignement de *La philosophie du progrès*, mais c'est aussi tout le sens de l'art. A lieu dans l'art, et dans le meilleur des cas dirons-nous, une *apothéose*.

Étymologiquement, on pourrait dire, même si l'étymologie serait trompeuse, que l'apothéose désigne un éloignement d'avec Dieu. Or Proudhon nous dit, qu'en élevant la pensée, ou dans le cas qui nous intéresse, l'*esthésie*, à l'idéalité de la nature humaine, il y a *prise de possession* du divin. C'est donc bien le mouvement inverse qui est suggéré et que la définition commune de l'apothéose confirme, il s'agit bien d'une déification. Ce terme est défini dans l'*Encyclopédie catholique* par notre auteur:

« Si nous osions nous livrer à quelques conjectures étymologiques, nous dirions que le mot « apothéose » n'a peut-être signifié dans le principe que la « combustion » du cadavre, et que ce fut par une équivoque de langage, aidée de la flatterie et de la superstition, qu'il fut pris ensuite au sens de déification. »¹²¹

Quoi qu'il en soit, soulignons deux choses : tout d'abord la méfiance proudhonienne à l'égard de toute philosophie qui veut voir remplacer Dieu par une humanité divinisée¹²²;

119 *Ibid.*, p.86

120 *Ibidem*

121 *Ecrits sur la religion, Encyclopédie catholique*, p.118

122 Mohamed Isbei affirme dans sa thèse que par un « processus dialectique, il [P.J. P.] aboutit à l'unité entre Dieu et l'Homme. Et en fin de compte la synthèse de la dialectique introduit la divinisation de l'homme. », cette position est incompatible avec l'antithéisme que l'ouvrage de *la philosophie de la misère* met en avant, c'est dans cet écrit que Proudhon utilise la dialectique hégélienne (ou croit l'utiliser) mais il ne saurait être question de synthèse entre l'homme et Dieu, pas plus que d'union. La lutte, le conflit est le propre de la relation homme-dieu. Proudhon n'est jamais revenu sur cet antagonisme. Quand bien même il sera question d'une réconciliation, elle n'est qu'un idéal et n'implique certainement pas la divinisation de l'homme, *Les contradictions* sont d'ailleurs pour une grande part une réponse à Feuerbach, réponse non avouée certes - le nom de Feuerbach n'y

deuxièmement sa volonté permanente de voir se briser la proximité de l'homme avec la transcendance et partant la puissance de l'Église. Qu'est-ce que l'apothéose de l'âme alors, que la religion et l'art sont censés nous faire réaliser ? C'est l'acte d'éloignement avec Dieu, et du même coup l'acte de rapprochement avec l'homme par l'idéal. L'art va viser à congédier la religion de ses œuvres, et délivrer l'âme du poids de la transcendance. Comment dans ses termes penser que la religion puisse elle aussi œuvrer à une telle apothéose ? Laissons cette question en suspens pour l'instant, et examinons la notion d'apogée, qui apparaît dans un court passage, inhabituel chez Proudhon, voici ce texte :

« L'espace et le temps ne sont rien par eux-mêmes : ils ne valent que par leur contenu. Si une existence, quelle que soit sa durée, s'élève jusqu'au sublime ; si, par la conception de son propre idéal et sa volonté de l'exprimer, elle vient pour ainsi dire toucher à l'absolu : alors cette existence peut se dire consommée. Elle tombe dans l'infini : parvenue à son apogée, elle n'a plus rien à faire parmi les vivants. Il n'y a rien pour un être hors de sa plénitude, qui est sa glorification, pas plus qu'il n'y a de complément à l'univers. De même que l'insecte, au plus haut période de sa vie éphémère, vaut autant et plus que le soleil dans la splendeur de ses rayons ; de même pour l'homme juste un instant d'extase vaut une éternité de paradis. Une éternité et un instant, c'est la même chose, a dit Saint-Augustin. Or l'éternité ne se répète pas : et quand on a vu Dieu une fois, c'est pour jamais. La durée dans l'Absolu est une contradiction. »¹²³

En plein cœur d'une réflexion sur le progrès Proudhon s'extasie sur l'immortalité de l'âme et son apothéose conçue comme apogée d'une existence. Ces accents mystiques sont peu courant chez lui, mais restent des éléments révélateurs : l'expressivité et l'idéal qui touchent à l'Absolu, qui le *voient*. Cette dimension renvoie à l'esthétique. Son histoire est celle de l'œil qui cherche à représenter Dieu, le rapport de l'homme à son image. L'œuvre d'art est miroir, le dieu de l'homme n'est autre que l'homme lui-même, Proudhon n'a de cesse de le répéter :

« Lorsque Milton représente la première femme se mirant dans une fontaine et tendant avec amour les bras vers sa propre image comme pour l'embrasser, il peint trait pour trait le genre humain. »¹²⁴

Dès lors c'est le média divin qu'il faut éviter ou reconsidérer pour que l'âme humaine se rencontre elle-même ; c'est là le sens de l'*apothéose*, éloignement d'avec dieu, rapprochement

apparaît pas - mais bien prégnante, l'opposition aux thèses de l'allemand ne font pas de doute. (Cf. Isbei, *La religion chez P.J. Proudhon*, thèse de doctorat, université de Franche-Comté, 2005, p.85 ; p.93)

123 *Ibid.*, p. 87

124 *Contradictions économiques*, prologue, p.9

avec l'homme fait dieu dans l'idéalisation. Mais ce serait dans ces termes dériver vers l'absolu, et cette dérive, on le comprend au lire de ce dernier passage, n'est acceptable que comme firmament mystique, sortie du vivant ; hors de là, l'absolu n'est pas une extase, mais une stase, un figement auquel l'art se dérobe et doit se dérober. C'est ici que ce texte qui s'appuie sur l'esthétique transcendantale au sens kantien va nous aider à comprendre ce que cette fois il faut entendre par apogée.

Faisons la même opération qu'avec l'apothéose: éloignement d'avec la terre pour un rapprochement, entendu autrement, restructuré. Pour se détacher du terrestre, du matériel, encore faut-il s'y rattacher; le détachement pictural que l'on sait croisement d'un idéal et d'un réel, parce qu'il est mouvement, est un rattachement, une conservation. L'apogée est ce retour à la réalité par le détour de l'idéal, comme l'apothéose est ce retour à l'idéalité par le détour au réel. « L'apothéose de nos âmes » (*Philosophie du progrès*, p.86) rejoint « l'apogée » (p.89) de l'existence, s'y heurte, en devient sans cesse instable, au point de perturber l'espace-temps.

L'art, offre cette révélation, cette expression d'une possession de Dieu en soi, dans le dehors de Dieu et le dehors de soi. C'est pourquoi il y a rupture d'avec la temporalité formelle, comme avec l'espace. Ainsi se comprend d'une part le rejet de la photographie en tant qu'art, de l'autre l'idée selon laquelle la matière est appelée à se faire oublier. De la photographie notons ceci, où se trouve explicité ce point d'orgue de la force dont nous parlions plus haut :

« Tandis que la lumière, non pensante, instantanée dans son action, ne peut donner qu'une image brusquement arrêtée du modèle, l'artiste, plus habile que la lumière, parce qu'il réfléchit et qu'il sent, fera passer dans sa figure un sentiment prolongé ; il en exprimera l'habitude, la vie. L'image photographiée est une cristallisation faite entre deux battements du pouls ; le portrait fait par l'artiste, en une suite de séances et sur une longue observation, vous livre des semaines, des mois, des années d'une même existence. Aussi l'homme est-il beaucoup mieux connu par la peinture que par la photographie. »¹²⁵

C'est l'instant vivant qu'il s'agit de capter, non pas l'instant mort de la photographie ; c'est pourquoi Proudhon rebaptise le *Marat assassiné* de David en *Marat expirant*. La saisie instantanée du dernier instant témoigne de sa qualité historique comme elle la perd; le participe passé devient participe présent, la mort de Marat immortalisée par David participera du présent à venir : « c'est ce cadavre qui va devenir le signe de la Terreur »¹²⁶ Elle se dégage

125 *Du principe de l'art*, p.97

126 *Ibid.*, p.83

de l'instantané historique comme elle sort de l'individualité : la mort devient signe, Marat mort, signe de Terreur¹²⁷. La lumière photographique quant à elle est incapable d'être « un éclair dans la nuit orageuse de la révolution. »¹²⁸

De cette apogée qui montre la lumière artistique plus vraie que celle du soleil, voyons l'apothéose où la matière finit par se dissimuler pour mieux se révéler :

« Tout ce que fait l'homme, tout ce qu'il aime et qu'il hait, tout ce qu'il affecte et l'intéresse, devient pour lui matière d'art. Il le compose, le polit, l'harmonise, jusqu'à ce que, par le prestige du travail, il en ait fait, pour ainsi dire, disparaître la matière. »¹²⁹

On voit d'un côté cette idée que l'art va venir épurer l'homme par les œuvres, rendre témoignage de sa beauté et la constituer. D'un autre côté, il y a une infusion artistique dans tout ce que l'homme considère, fait, ou est, du moins potentiellement. Le monde humain a prétention à l'immanence artistique, si et seulement si l'immanence se révèle par le mouvement. Ceci ressort de l'idée que la matière doit disparaître, nous avons du moins le raisonnement qui pousse Proudhon à l'affirmer : tout est possibilité artistique pour l'homme, puisque tout est possibilité d'idéalisation.

Dans ces deux citations, à laquelle on peut ajouter le petit extrait de *la philosophie du Progrès*, on a pour ainsi dire en plein cœur de la réflexion l'émergence de l'idéal. Mais un idéal qui a pris de l'épaisseur, qui peut se prévaloir d'une temporalité qui excède les fragmentations de l'instantané, comme il embrasse le domaine affectif et la vie humaine en général dans la pluralité de ses expressions. L'idéal surgit du vide de la matière et de l'immédiateté pour lui donner sens, mission et message; un sens qui lui-même découle de l'activité de l'homme et doit y revenir. C'est alors que l'art prend visage humain, la figure humaine que l'on reconnaît dans les représentations allégoriques ou cultuelles devient visage dès lors que celle-ci se reconnaît pour telle. Partant et alors seulement, « l'art c'est *l'humanité*. »

Mais l'idée de figure humaine, ou bien même une quelconque conception du visage humain, ne peut rendre compte de cet art proudhonien. La figure est trop singulière, trop individuelle, mais surtout trop achevée. Songeons qu'il fut une époque où le visage humain n'était pas encore en possession de lui-même, l'art était pourtant là comme force et promesse, Proudhon ne manque pas de le noter :

127 Nous renvoyons ici à l'analyse de Chaké Matossian p.39 et suivantes de *Saturne et le Sphinx, Proudhon, Courbet et l'art justicier*

128 *Du principe de l'art*, p.82

129 *Contradictions économiques*, III, p.125

« Au début de la civilisation, l'homme, pensant par comparaison, analogies et images, ne pouvait élever plus haut son idéal. Il n'avait pas encore songé à s'observer lui-même ; il n'avait pas fait ses dieux à sa propre image ; plongé dans une sorte de panthéisme organique, il ne sentait pas la nature à l'unisson de son âme. »¹³⁰

Le chemin qui mène de ce panthéisme organique à une organisation humaine n'est pas celui d'une lutte contre un Dieu ou un obscurantisme, c'est un travail de mise en lumière qui laisse l'invisible à portée puisqu'il est, après tout, l'objet principal de l'âme humaine :

« Les choses qui *n'apparaissent point* forment la majeure partie des objets dont s'occupe l'esprit et la conscience de l'homme »¹³¹

Et c'est de cette invisibilité que naît le chemin vers la science et la conscience, c'est parce qu'il y a invisibilité qu'il y a quête d'un miroir, en quoi la superstition n'est pas seulement un passage obligé c'est presque une éducation :

« Le sens commun, hélas ! est ce qui arrive en dernier lieu dans l'esprit humain : et tel qui se croit savant parce qu'il proteste contre un certain degré de superstition, c'est lui-même qui est un superstitieux d'une espèce plus maligne et plus incurable. »¹³²

Protester contre la superstition c'est refuser l'énigme de la vie et ses manifestations artistiques qui sont toujours des occasions pour l'homme de rencontrer et d'appriivoiser sa propre image. C'est en ce sens que la critique du texte de Proudhon par Max Raphaël, si elle est pertinente à bien des égards, ne cesse pourtant de sonner faux à l'endroit où ressort le reproche fait à Proudhon de n'avoir pas fait ce dont il se donnait seulement les moyens de faire: une sociologie de l'art qui sortirait des pièges de l'idéalisme. Certes la charge de Raphaël s'appuie sur un marxisme revendiqué, mais des textes plus amicaux à l'égard de la lettre proudhonienne manquent également de relever ce qui pourtant domine *Du principe de l'art*. Parce qu'ils partent d'une prétention sociologique aboutie, ils ne voient pas que Proudhon erre entre une humanité qui se construit et une société qui cherche à se reconnaître sans jamais parachever l'une ou l'autre mais tout en liant sans cesse les deux. Une nébulosité que Raphaël a pourtant bien identifiée en ces termes :

« La théorie de Proudhon, loin de toute dialectique, est en fin de compte un évolutionnisme biologique qui veut échapper au mécanisme ainsi qu'au théisme , et qui n'ose en conséquence développer les éléments de contraste jusque dans leurs dernières conséquences (Dieu et

130 *Du principe de l'art*, p.41

131 *Philosophie du progrès*, p.109

132 *Philosophie du progrès*, p.114

matérialité pure) ; qui d'autre part répugne à déclarer que matière et esprit sont identiques. Mais elle est absolument hors d'état de concevoir les rapports de la matière avec l'esprit, en sorte que le mouvement dont on affirme l'existence s'explique par l'opposition des contrastes dans leur unité. Ce mélange nébuleux, où l'on souligne tantôt les contrastes, tantôt l'unité (mais jamais l'action réciproque dialectique des contrastes dans l'unité) représente une hypothèse métaphysique analogue à la « force collective » et annonçant obscurément l'« évolution créatrice » de Bergson, hypothèse dans laquelle tous les contrastes constituent une unité mystique. »¹³³ A ceci près que l'accent est toujours porté chez Proudhon sur le collectif, et quand bien même prime l'intuitif sur le rationnel, c'est malgré tout le relationnel qui profite d'un génie social, celui-là même qui possède, dirait Fourier, le secret des attractions.

Citons à l'appui un passage de la préface de *De la célébration du dimanche*, sur lequel nous reviendrons, où Proudhon situe l'imagination du découpage hebdomadaire bien en marge de la raison, dans les merveilles de la spontanéité et des rapports impensés :

« On ne saurait dire ce qui fit imaginer la division du temps par semaines. Elle naquit sans doute de ce génie spontané, sorte de vision magnétique, qui découvrit les premiers arts, développa le langage, inventa l'écriture, créa des systèmes de religion et de philosophie : faculté merveilleuse, dont les procédés se dérobaient à l'analyse, et que la réflexion, autre faculté rivale et progressive, affaiblit graduellement sans pouvoir jamais la faire disparaître. »¹³⁴

133 Raphaël, *Proudhon, Marx, Picasso*, p.37

134 *De la célébration du dimanche*, préface, p.33

4) La nébulosité proudhonienne

Est-il vrai que Proudhon ne donne pas sa pleine dimension aux contrastes comme à l'unité, que s'expriment tantôt contrastes ou unité sans aller au bout d'eux-mêmes ?

C'est l'errance qui est ici reprochée, une errance qui ne peut construire une dialectique historique, mais si Proudhon identifie une destination, il ne sanctionne pas un destin. La destination d'ailleurs est corrélative de l'approximation, elle est toujours un but à atteindre et par là ne peut être atteint. Il s'agit bien de contrastes mais jamais de ruptures. Et les mouvements historiques sont oscillatoires et ne marquent pas de paliers tranchés non plus de synthèses. « La sphère de l'idéal, de même que celle du réel est infinie » dit Proudhon, et Lossier en conclut qu'« il est donc impossible de prévoir un arrêt de l'humanité à un certain stade ; il doit y avoir, avec ici et là des régressions, un continuel perfectionnement, une vie toujours plus large de l'art car « aucun siècle ne pourra jamais se vanter » d'avoir épuisé l'idéal, ni de pouvoir détruire les sentiments esthétiques. »¹³⁵

Si Proudhon était allé au bout du contraste il n'aurait trouvé qu'une rupture dogmatique entre réel et idéal, il préfère léguer l'infini aux extrêmes et se contenter d'une approximation, mais cet approximatif est le présent lui-même, dans sa relativité et son vacillement. Il est question en effet d'allier deux extrêmes : l'époque et son idéal, d'en rendre compte. Ce compte rendu marque en lui-même un progrès car il ne permet pas de « revenir en arrière », mais c'est là aussi une distance que le penseur veut mettre entre une radicalisation esprit/matière d'une part, fusion dans l'une ou l'autre des sphères d'autre part; la temporalité artistique porte une signature unique qui la clôt dans une certaine singularité à même de révéler l'infini du réel et de l'idéal. L'art est un témoignage historique, mais c'est un témoignage historique de l'idéal, en quoi, comme le souligne à juste titre Matossian, on cerne ici « l'immense question philosophique du rapport au réel, la nécessité de heurter à l'impossibilité de sa rencontre »¹³⁶.

Dire que Proudhon pêche par absence d'une clairvoyance dialectique qui rendrait caduque une expression logique et progressive de la *matière* artistique, c'est oublier qu'il ne possède pas une telle matière, et qu'il n'entend pas déterminer les échelons du progrès de l'art comme on déroule l'itinéraire d'un parcours tout tracé. L'essentiel était de considérer

135 Lossier, *Le rôle social de l'art selon Proudhon*, p.24

136 Matossian, *op. cit.*, p.10

l'essence morale de l'art et de relier son activité à celle de la société. L'ôter d'un processus dialectique pour en faire un témoignage historiquement déterminable de l'idéal prend alors tout son sens. Car alors apparaissent dans la théorie la relativité, l'absolu et le maillon manquant que Proudhon dédouble dans l'écrit de 1863 : science et conscience.

Comment l'art possède essence morale et se relie à la société ? C'est là qu'intervient non plus la sensibilité esthétique seule mais le sens de l'art. Sa finalité opère une synthèse au travers de l'école critique entre l'affect et la raison, synthèse qui commande en amont une philosophie de l'art et un programme:

« Critique, du grec *krinō*, je juge. Art critique, comme qui dirait art justicier, art qui commence par se faire justice lui-même en se déclarant serviteur, non de l'absolu, mais de la raison pure et du droit ; art qui ne se contente plus d'exprimer ou de faire naître des impressions, de symboliser des idées ou des actes de foi ; mais qui à son tour, unissant la conscience et la science au sentiment, discerne, discute, blâme ou approuve à sa manière. »¹³⁷

Le programme de l'école critique est ambitieux, d'autant plus que le langage artistique peut aussi bien mentir que dénoncer, et dénoncer par le mensonge comme par l'énonciation du vrai. L'idéal principe « animique » de l'œuvre, pose problème, comment faire que la source et l'horizon ne tracent pas le chemin d'une dérive?

Nous avons dit l'idéal est une abstraction et un but, nous devons l'expliquer. La définition donnée de l'idéal dans *Du principe* est la suivante : une abstraction conforme à l'idée¹³⁸. Le procès d'idéalisation est donc ce qui rend un réel épuré de ses accidents et de sa contingence. Ceci suffit pour comprendre l'art par le truchement de l'activité esthétique. Ceci nous confirme dans l'idée que la religion ne pouvait que trouver l'art à sa convenance, jusqu'à se méfier de ses prétentions (iconoclasme).

Représenter les choses dans leur idéalité rapproche la lettre de ce qui est source du temps et de ses formes sans être ni temps ni forme ; comme c'est l'occasion pour vénération et fascination d'unir leurs forces. Inutile de dire à ce propos que Proudhon n'a pas manqué de noter l'alliance art-pouvoir, plus d'ailleurs qu'il n'a relevé le mécénat de la renaissance ou la nouvelle relation de l'art à la bourgeoisie après l'exil des aristocrates. Il est clair que Proudhon

137 *Du principe de l'art*, p.144

138 « Idéal se dit étymologiquement, d'un objet considéré dans la pureté et la généralité de son essence, en dehors de toute réalisation, variété et accident empiriques » (*Du principe de l'art...*, p.25)

a ignoré les relations des productions artistiques aux sources qui les finançaient et qui imposaient leurs exigences. De même, comme l'a montré Max Raphaël, a-t-il mésestimé les liens socio-économiques à ces mêmes productions : « il n'établit aucune différenciation dans sa « force collective », ce qui doit nécessairement laisser dans le vague les rapports entre la société et l'art. Pour établir une sociologie de l'art, il faut avant tout mettre en relation avec les productions idéologiques tous les groupements sociaux découlant de la production matérielle (et avant tout la différenciation des classes). »¹³⁹ Cette dernière liaison, ce lien manquant, est révélateur de ce qui oppose la philosophie proudhonienne à un matérialisme historique.

Le déterminant pour Proudhon ne serait pas la transformation de la matière ni les modalités structurelles de production non plus que les entités idéologiques qui en découlent de manière conflictuelle. Beaucoup ont lu Proudhon dans cette optique où, relevant l'attaque contre la propriété, l'insistance à recentrer la société autour de l'atelier, le penseur de la force collective s'est vu désigné socialiste : « _ Moi, un socialiste ? a repris Proudhon, par exemple ! _ Ah qu'êtes-vous donc ? _ Je suis un financier. »¹⁴⁰ Ainsi se présente-t-il quand il prend part aux destinées parlementaires de la France. Par là ne nie-t-il pas seulement être socialiste, il n'est pas non plus un constructeur de phalanstère; il n'implantera pas non plus d'atelier modèle, mais il va créer une banque. Il ne s'agit pas de lutte des travailleurs mais de circulation de capitaux. L'abstraction est déjà là, le lien aussi, la finance est ce qui relie le producteur au consommateur, comme l'individu à la société. Elle permet la mise en mouvement de ces rouages comme elle participe pleinement à leurs dérèglements. Mais c'est, répétons-le, une abstraction, le financier est celui qui doit connaître valeur du travail et valeurs marchandes. Plus globalement il ne s'agit pas tant de travail que de connaître le travail dans ses tenants et aboutissants, le travail aux prises avec la science sociale. « Je suis un financier », dit Proudhon provocateur, inventons cette suite logique : « car c'est la science qui est révolutionnaire »¹⁴¹. Proudhon ne sépare jamais l'entreprise révolutionnaire de la connaissance, le travailleur doit toujours être à ses yeux l'homme du savoir. Le « financier » inclut cette distinction ; plus qu'un savant comptable, sa connaissance de la société s'investit en pouvoirs, pouvoirs de l'argent qui dans l'esprit de l'auteur à cette époque est le facteur déterminant de la distribution de la justice. Il n'est pas étonnant que le Briarée aux mille bras des écrits de jeunesse cède la place au Prométhée pour personnifier une société découvreuse, ingénieuse et libre.

139 Raphaël, *op., cit.*, p.57

140 In Halévy, *Le mariage de Proudhon*, p.157

141 Nous faisons écho à cette formule « c'est la conscience qui est révolutionnaire » (*Idee générale de la révolution...*).

Le progrès ne découlera pas premièrement des sphères de productions, le projet proudhonien est tout autant sinon plus puisage d'intelligence des moyens de productions, redistribuable à l'infini dans un dialogue entre le faire et la matière, le produit et sa consommation.

« La notion du Progrès, portée dans toutes les sphères de la conscience et de l'entendement, devenue la base de la raison pratique et de la raison spéculative, doit renouveler le système entier des connaissances humaines, purger l'esprit de ses derniers préjugés, remplacer dans les relations sociales les constitutions et les catéchismes, apprendre à l'homme tout ce qu'il peut légitimement croire, faire, espérer et craindre. »¹⁴²

L'abstraction dans ces termes relève également de la bonne marche révolutionnaire. Une révolution qui fonctionne est celle qui s'abstrait de ses vicissitudes et sait reconnaître scientifiquement son activité. L'idée devenant idéal engage fascination et désir, c'est pourquoi la question religieuse intéresse plus Proudhon que toute autre quand il s'agit de la destination sociale de l'art.

Mais c'est là surtout que l'abstraction artistique devient consensus esthétique et dès lors, force de cohésion sociale. Le dialogue entre les deux sphères, société et art est incessant, ils se correspondent. Nous allons voir comment la connaissance s'organise dans cette double réponse qui engage aussi, la responsabilité morale de l'artiste.

142 *Philosophie du progrès*, p.42

5) Le portrait manqué, le présent critique

« Entre deux tombes, une large main s'est tendue vers moi et une voix m'a dit :

« Je suis Courbet » »

Victor Hugo, *Choses vues*

Une responsabilité, mais comment l'identifier ? La question revient d'un critérium du jugement esthétique ou éthique. La peinture, l'art qui nous occupe ici et qui occupe quasiment de manière exclusive l'essai posthume de Proudhon, témoigne par la présence, d'une absence, c'est là que s'enracine la fascination du philosophe et que s'engouffre la religion. Louis Ucciani y décèle aussi la « centralité » de l'individu comme lieu de passage : « Pourquoi le geste du peintre fascine-t-il le philosophe ? Parce qu'il est situé à la frontière où le devenir visible de l'invisible passe dans et par l'individu. Or la question de l'individu est sans doute la question centrale de la philosophie. »¹⁴³ L'art est cette impossible mais nécessaire rencontre avec la réalité¹⁴⁴, mais également restructuration de la temporalité : du *devenir* visible la toile en garderait la trace.

La petite histoire de Proudhon et de sa peinture implique toutes ces dimensions de manière significative. *Du principe de l'art et de sa destination sociale* ne devait être au départ qu'une brochure « publicitaire » pour accompagner le tableau le *Retour de la conférence (Les curés)* au salon de 1863 (il sera refusé au salon, comme au salon des refusés¹⁴⁵). Cette brochure ne verra jamais le jour puisque Proudhon se mit en devoir de révéler la destination de l'art, et d'en faire un livre. Lequel ouvrage ne sera pas publié du vivant de son auteur pas plus que le tableau des *curés* ne survivra à Courbet, puisque il est aujourd'hui détruit¹⁴⁶.

Que dire également de cet impossible portrait que Courbet n'a pas pu tirer de celui qui

143 Ucciani, *La peinture des concepts*, p.25

144 Matossian, *op. cit.*, p.10

145 « Inadmissible, l'œuvre se trouve rejetée au-delà même de l'exclusion » Matossian, *op. cit.*, p.116

146 D'après Xavier Douroux et Gérard Lapalus il fut « vendu aux enchères lors de la vente organisée par l'Etat le 9 décembre 1881, il fut volontairement détruit par un acquéreur comtois désireux de préserver la réputation de l'église. » *Du principe de l'art...*, note 2 p.228

l'admirait tant ? Il essaiera bien de le dessiner en se basant sur des clichés qu'il lui fait faire, mais peine à parvenir au résultat voulu¹⁴⁷. Ce n'est qu'à l'anniversaire de la mort de Proudhon et à la demande de Jules Vallès pour *La rue* qu'il exécutera un portrait sur son lit de mort à l'aide de ceux-ci ainsi que d'un masque mortuaire¹⁴⁸. Il réalise ainsi l'*image* par excellence de Proudhon. *Imago* signifie masque mortuaire ; aussi l'art apparaît-il dans l'imminence de la mort, le geste de Courbet est parent de celui que l'on retrouve dans la Véronique¹⁴⁹ : image véritable, portrait précédant la crucifixion de celui qui a rendu visible l'invisible, celui qui a levé l'interdit de l'idole. Où l'Esprit se fait chair, l'art est possible¹⁵⁰. L'art est l'empreinte de ce qui a disparu, il est dans cette imminence de la mort. D'où « l'étrangeté du portrait de Proudhon, dira Michèle haddad, étrangeté ressentie comme un malaise [qui est] probablement du à l'intrusion réelle de la mort dans le projet de Courbet, et à l'équilibre fragile que le peintre a réussi à trouver en montrant un homme dans l'espace abstrait qui sépare le monde de la vie de celui de la mort »¹⁵¹. Avec Proudhon il semble plutôt que l'art perce à travers le manquement. Aussi voit-il l'histoire de l'art comme une suite de manifestation de ce qui n'est « pas encore » ; et force est de constater que « après deux mille ans, après toutes les transformations de l'art, nous ne savons pas encore ce qu'est la beauté humaine »¹⁵². L'art serait cet indéfinissable qui, à l'instar de la liberté puise sa force d'expression dans le manque, le libre-arbitre n'est jamais autant ressenti que lorsqu'il est dans les fers. Le génie artistique jaillit de l'inconscience et se fait le témoin de ce qui ne se sait pas encore :

« Cette ignorance de soi et de sa destinée est même [...] ce qui distingue essentiellement le génie des arts ; à telle enseigne qu'en devenant penseur, on cesse [...] d'être artiste. »¹⁵³

Dire ce qui va se savoir, sauvegarder de l'oubli sont une même démarche tant et si bien que l'artiste témoigne et annonce tout à la fois.

L'image de notre auteur oscille entre les deux moments, Proudhon peine à trouver le temps de la pose ; au plein d'un présent statique Proudhon se dérobe, il est déjà ailleurs,

147 « Mon cher Proudhon, Ayez donc la complaisance de vous rendre chez M. Reutlinger, 21 boulevard Montmartre, pour qu'on refasse votre portrait. J'ai reçu une épreuve de celui qui a été fait. Elle est belle, mais ce portrait n'est point suffisant. » Courbet, *Correspondance*, cité par Chaké Matossian, *op.cit.*, p.27

148 « Envoyez-moi ce que mon ami Carjat a fait, demandez-lui de ma part, allez chez Reutlinger lui demander de ma part ou de la part de Frond le grand portrait qu'il a fait du philosophe selon ma pose. » Lettre du 20 janvier 1865, *Ibid.*

149 Sainte Véronique recueillit cette image en essuyant le visage du Christ durant le calvaire d'où son nom *Vera Icona*, l'image véritable.

150 Voir à ce sujet Régis Debray, *Vie et mort de l'image*, chapitre III, « Le génie du Christianisme », folio essais, 1992

151 « Le portrait de Pierre-Joseph Proudhon en 1853 par Gustave Courbet », in *Archives proudhoniennes 2001*, p.69

152 *Du principe...*, p.184

153 *Ibid.*, p.13

jamais vraiment là, hors du mouvement il a la nausée :

« Tantôt, je vais poser devant M. Bourson fils qui m'a demandé ma tête pour l'exposition. Je ne pouvais refuser de faire ce plaisir à son père et à sa mère, qui nous ont rendu si cordialement service dans ces derniers temps. Mais ne soyez pas surpris si mon effigie *sera* si laide ! Mon cœur se tord. »¹⁵⁴

C'est lui-même qui souligne dans son courrier le futur du verbe être, comme un stigmaté de l'angoisse, puisque l'image est la trace de ce qui ne sera plus et ce qui n'est pas encore¹⁵⁵. Proudhon a-t-il seulement posé pour Bourson ? Si l'on compare le portrait de ce dernier avec les deux portraits¹⁵⁶ faits par Courbet, il apparaît que l'angle de vue est identique, la ressemblance entre le Proudhon de Bourson et celui de Courbet est frappante, nul doute qu'ils se sont basé sur un modèle identique. Or l'on sait d'après le Citoyen Rolland que Bourson a été en possession d'une photo de Reutlinger, Rolland note en effet que la lettre de Proudhon « a été apportée par Mme Proudhon (avec ses deux filles) qui avait elle 3 exemplaires du portrait de son mari dont j'ai choisi un ; les deux autres étaient pour Mrs Leguèbe et Bourson »¹⁵⁷. Si maintenant l'on compare la photographie Reutlinger, dont nous avons la gravure en couverture de *Mémoires sur ma vie*, avec les deux portraits Courbet et le Bourson, l'on doit conclure que pour les trois œuvres la photographie a servi de modèle et que par conséquent Proudhon n'a posé ni pour l'un ni pour l'autre...

Pas plus n'avait-il posé pour Antoine Etex qui réalisa un buste du philosophe, il envisage alors son propre effacement, sa lettre adressée au sculpteur témoigne d'une certaine phobie du reflet et de son exposition:

« Faites-moi le plaisir d'aller prendre ce maudit plâtre, que je vous demanderai quelque jour, si jamais, rendu à la liberté [il est à la Conciergerie], je puis conquérir pour moi et les miens, par mon travail, un peu d'aisance et récompenser votre zèle pour ma renommée. Otez-le de là, vous dis-je, sinon je vous en préviens, je sollicite une permission de sortie, et j'irai moi-même gratter, avec mon couteau, nez, œil, bouche, front, tout ce qui, enfin, pourra me faire reconnaître, jusqu'au nom et au numéro. »¹⁵⁸

154 *Lettres au citoyen Rolland*, 30 mai 1860, p.81

155 Le portrait d'Amédée Bourson (Bruxelles 1833 - Etterbeck 1905) se trouve au musée des beaux-arts de Besançon.

156 Il s'agit de *Portrait de P.J. Proudhon en 1853* (où il est avec ses filles) et de *Portrait de Proudhon* (il est seul)

157 *Lettres au citoyen Rolland*, 28 juin 1860, p.91

158 *A Etex*, 14 janvier 1851

Quant au numéro de la revue de Vallès qui devait montrer le portrait de Proudhon, il sera censuré... Courbet peindra ensuite *Proudhon et ses filles* d'après les premières photographies¹⁵⁹. Il y représente un Proudhon de 1853 qu'il retira de sa première exposition sitôt celle-ci terminée, pour le modifier, en effaçant la présence de madame Proudhon à l'arrière-plan. Ce tableau est entièrement retravaillé en son fond, car par la simple élision de la présence conjugale Courbet remodèle la condition spatio-temporelle du tableau. Aux côtés de Proudhon se trouve Marcelle sa deuxième fille décédée du choléra en 1854, elle qui fait s'écouler le temps comme elle symbolise l'artiste puisqu'elle joue avec cette matière liquide qu'elle fait couler dans un petit récipient. C'est pourtant dans le passé (Proudhon décède 11 ans après sa fille) que sont réunis le père et la fille, tournés du même côté, vers la gauche¹⁶⁰. Catherine est à l'arrière plan, son aînée tient l'écritoire, c'est elle qui écrira sous la dictée de son père avant sa mort. Sa position est diamétralement opposée à celle de sa défunte sœur, elle est l'avenir de son père, mais elle est en opposition au père, alors que Marcelle est proche du double, il s'y reconnaissait comme en un miroir qu'il associe à la vanité :

« Je tenais à cette enfant, qui reproduisait mieux que ses sœurs le type paternel, et me promettait une intelligence et un caractère énergiques. C'est ainsi que le sort châtie nos vanités. »¹⁶¹

Le fait d'avoir effacé Euphrasie pour n'en garder qu'une trace sous la forme d'une corbeille de linge renforce ce hiatus entre passé et avenir en créant une situation d'angoisse. Manque le lien entre le passé et l'avenir comme entre le géniteur et sa progéniture. Le présent comme la raison de la présence se dérobent et s'expriment sous les traits d'un travail inachevé comme l'est celui du philosophe qui, perdu dans ses pensées, laisse ses notes et ses livres ouverts sur les marches de sa maison. Matossian¹⁶² voit parmi ces ouvrages en chantier celui qui était écrit sous la demande du peintre, nouvelle trace d'inachèvement et nouveau portrait impossible, pour Courbet cette fois : « Peindre les notes de Proudhon, son travail en chantier,

159 Petra ten-Doesschate Chu pense que Courbet a utilisé une lithographie de Bazin « comme il n'y eut pas moyen de faire poser Proudhon, ni à Paris ni à Ornans » mais rien n'indique dans sa correspondance que ce fut réellement le cas, il émet seulement la possibilité de s'en servir, en revanche il fit poser Proudhon deux fois pour Reutingler. De même pour le *Portrait de Proudhon*, ten-Doesschate Chu suppose que c'est d'une de ces photographies que Courbet s'est servi. (*Correspondance de Courbet*, 55-2, note, et 63-14, note, Flammarion 1996)

160 Dans ses photographies, comme dans les tableaux de Courbet et le portrait Bourson, Proudhon regarde vers la gauche du spectateur. L'art étant miroir inversé, Proudhon tourné vers l'avenir apparaît tourné vers le passé...

161 « Lettre à M. Suchet » du 3 octobre 1854, in Matossian, *op. cit.*, p.65

162 Chaké Matossian préfère voir en Catherine la marque du présent et l'identification de Courbet avec celle-ci puisqu'elle tient l'écritoire. Quoiqu'il en soit de l'interprétation, il n'en demeure pas moins vrai que « sur la surface du tableau, Courbet a fait une trouée dans l'espace-temps et bouscule les repères spatio-temporels du spectateur. » *Saturne et le Sphinx*, p.65

revient à exposer sur la toile, le livre posthume *Du principe de l'art et sa destination sociale* et, du même coup, le portrait philosophique du peintre, portrait qui devient, lui aussi, représenté dans son impossibilité. »¹⁶³ Courbet cherche également à se rencontrer dans son double. L'œuvre joue bien alors un rôle de miroir qui renvoie un reflet, mais ce renvoi est un refus. Le *Portrait de P.-J. Proudhon et ses filles en 1853* présente bien ces faisceaux de regards qui s'opposent, se rejettent¹⁶⁴ : Courbet se peint lui-même à travers le livre qui le dépeint mais que Proudhon ignore, prisonnier d'un passé qui l'unit avec sa fille mais qui le désunit d'avec le travail à finir. Catherine tourne le dos à ce passé comme à cette union qui est aussi une ressemblance, elle signe une désunion, une rupture spatio-temporelle, que le témoin d'une absente vient combler : un autre travail laissé dans l'inachèvement. On pourrait illustrer ce portrait de Proudhon en blouse de travail par cette phrase autoportrait :

« l'homme dont la pensée avance toujours, dont le programme ne saurait s'achever jamais. »¹⁶⁵

Certes, mais cela n'explique pas pourquoi le présent fait défaut au tableau. Car si Proudhon était bien attaché à un principe artistique c'était celui qui rattache l'œuvre à son contexte. De là le désarroi de Courbet qui n'a pu le peindre sur son lit de mort comme David l'avait fait pour Marat. L'art re-présente, il doit redire le présent sous peine de ne donner à voir que fantômes inutiles œuvrant de concert à la décadence toujours menaçante dans ce domaine et déjà trop criante du vivant de Proudhon. Faire renaître le passé consiste en effet à dissoudre le présent dans celui-ci, ainsi : « La Renaissance, comme but et fin de l'art, se manifeste dès le premier jour comme une dissolution générale. »¹⁶⁶ La crainte de Proudhon est cette dégénérescence de l'art, un art qui n'est plus fécond car la gangrène des mœurs le devance :

« Nos consciences sont gangrenées, nos mœurs sont épouvantables : comment y aurait-il de vrais artistes ? »¹⁶⁷

Ne plus être capable de générer la représentation du présent, ce qui revient à ne plus pouvoir régénérer l'art, témoigne d'une crise d'ordre moral et social. Puisque la vérité ou le réel c'est le mouvement, l'artiste est emporté par le mouvement décadent de son époque, il n'y résiste pas, pour une raison bien simple : il y a dénominateur commun entre ce qui fait qu'une société devient dégénérative et ce qui fait que l'individu artiste produit un art dissolu.

163 *Ibid.*, p.45

164 Le tableau des *Curés* ne trouvera de lieu d'exposition que dans le texte de Proudhon, là où Courbet et sa trace picturale ne sont pas, le tableau représentant Proudhon sera exposé quant à lui, une fois que Proudhon ne sera plus.

165 *Philosophie du progrès*, p.48

166 *Du principe...* , p.56

167 *Ibid.*, p.102

Et ce dénominateur commun, c'est conscience. Cette imprégnation par la conscience de ces deux mouvements contraires, Proudhon la nomme irradiation :

« Cette irradiation de la conscience peut s'opérer de deux manières, selon qu'elle suit la voie de la vertu ou celle du péché. Dans le premier cas, je l'appelle *justification* ou *perfectionnement de l'humanité par elle-même* ; elle a pour effet de faire croître indéfiniment l'humanité en liberté et en Justice ; par suite, de développer de plus en plus sa puissance, ses facultés et ses moyens, et conséquemment de l'élever au-dessus de ce qu'il y a en elle de fatal : c'est en cela que consiste le PROGRES. Dans le second cas, je nomme le mouvement de la conscience *Corruption* ou *dissolution de l'humanité par elle-même*, manifestée par la perte successive des mœurs [...]»¹⁶⁸

Nous retrouvons dans ce passage deux notions relatives à l'ouvrage posthume qui nous intéressent pour l'heure, savoir, premièrement, le « perfectionnement de l'humanité par elle-même », ainsi, c'est bien de cela qu'il s'agit surtout :

« Qu'est-ce que l'art et quelle est sa destination sociale ?

Nous l'avons dit, *l'ART est une représentation idéaliste de la nature et de nous-mêmes, en vue du perfectionnement physique et moral de notre espèce.* »¹⁶⁹

Deuxièmement, nous retrouvons le thème spéculaire dans l'idée d'une humanité renvoyée à *elle-même*. Ce thème est omniprésent dans son essai sur l'art, le reflet artistique est renvoi du reflet social, c'est pourquoi après avoir énoncé les deux irradiations de la conscience Proudhon se fait fort de mentionner le rôle de l'artiste :

« De même qu'il possède de son fonds la Justice, l'homme, en vertu de sa liberté, produit son idéal ; il est artiste. Et le premier et principal objet sur lequel s'exerce son art est sa conscience. C'est par là que la Justice devient pour son cœur la souveraine beauté, qui, une fois aperçue, goûtée, ne permet plus de défection ; c'est par là que le droit respecté, le devoir rempli, la majesté de la vertu conservée en toutes choses, lui apparaissent comme le comble de la gloire et la véritable félicité. »¹⁷⁰

Du principe de l'art ne fait pas état de ce que l'objet de l'art serait la conscience même. C'est qu'il s'agit ici de l'homme artiste non de l'artiste peintre. Mais de la production de l'idéal par le truchement de la conscience il en est sans cesse question dans l'ouvrage posthume. La représentation passant par l'individu et accédant à la temporalité historique, tel est bel et bien le sujet du livre, et c'est par la conscience que l'œuvre se situe dans l'époque et devient sociale, travail de conscience donc qui échappe à l'appareil photographique.

168 *De la Justice...*, III, p.1574

169 *Du principe...*, p.125

170 *De la Justice...*, III, p.1592

6) Le miroir brisé de la Révolution

Le photographe fige un instant, le peintre le compose. Cette composition, parmi les plus complexes, est éminemment un travail d'ajustement de la conscience avec la réalité. L'œuvre de Courbet le donne à penser, et la comparaison que Proudhon fait avec l'idée qu'il a de la photographie encore balbutiante nous donne à réfléchir sur le rendre vivant d'un instant à jamais révolu, et donc sur la durée même. Le saisissement de la lumière par l'appareil photographique est celui d'un « clignement de l'œil », la représentation picturale ou sculpturale est un devenir lumineux, un devenir couleur. De plus, cela est manifeste dans les grands formats de Courbet comme *l'Hallali aux cerfs*, l'action n'est pas saisie, ni suspendue, mais demeure pour ainsi dire, toujours mouvante. Par le jeu des couleurs et des formes l'art figuratif perce la barrière de la fixité; c'est un travail qui ne demande pas seulement le jeu habile du pinceau mais l'esthésie aiguë et sans cesse tâtonnante de l'artiste qui construit et structure l'espace d'une autre temporalité. On pourrait se contenter de dire que cette structure nouvelle qui se dégage est la dimension de la profondeur, qui s'ajoute à la toile comme elle est ôtée par l'appareil photographique ; mais, puisque c'est un mouvement qui ressort de cette ré-élaboration des couleurs et des formes par les pigments dans la surface plane, il y a adjonction de temporalité, c'est ainsi que l'art rend vivant ce qu'il peint. Cette peinture qui *prend du temps* et des réajustements en nombre, témoigne des tâtonnements de l'esthésie et de la créativité, cette peinture est celle qui donne pour réel le regard obsédant du bœuf des *Paysans de Flagey*, qui mire le spectateur parce qu'il a dû maintes fois tenter de croiser celui de l'artiste, alors qu'une simple photographie du bovin ne montrerait qu'un animal voyant l'objectif. L'un s'adresse à la conscience par ce qu'il est *devenu* par le prisme de la subjectivité du peintre, quand l'autre représentation ne s'adresse qu'à l'œil qui sauve son image de l'instant du clignement mais en conserve l'objectivité sèche. Bien sûr cette dépréciation de l'art photographique relève d'une comparaison d'un art qui n'est pas encore devenu tel, et qui ne l'était manifestement pas aux yeux de Proudhon.

La représentation inclut donc cette dynamique du temps pris qui révèle le passage par le subjectif et rapproche l'art du travail. « L'art relève de la re-présentation, précise Matossian, c'est-à-dire d'un retard qui lui est intrinsèque et nécessaire. »¹⁷¹

Autre est la dynamique révolutionnaire alors, dont le temps est suspendu et ne se prête

171 Matossian, *op.cit.*, p.153

pas à l'apprivoisement par le langage artistique. Mais la cassure révolutionnaire est aussi l'occasion « de renouer la chaîne des temps »¹⁷², entre deux époques, elle pourrait être le champ d'émergence de ce nœud. A contrario Chakè Matossian fait coïncider dans son ouvrage sur Proudhon et Courbet, Révolution et degré zéro de l'art, et même d'un degré zéro du langage, prenant les jurons du père Duchesne et le « balbutiement de l'histoire »¹⁷³ à témoin. Certes, et ici se prête bien l'idée que la démolition est le préalable à la régénération nécessaire au langage artistique en dégénérescence :

« Toute régénération suppose préalablement une mort ; toute restauration une démolition. »¹⁷⁴

Certes, mais ce temps de révolution, temps de mort où l'histoire balbutie est-il vraiment un degré zéro de l'art ? N'est-il pas plutôt un moment sans art, comme il est sans rationalité, sans sagesse ? De l'absence d'art Matossian déduit un point de départ, mais la révolution française de 1789 ne saurait être pour Proudhon un seuil, pour cette raison justement qu'elle est un balbutiement et non la prise en main d'un langage. La société balbutie pour retomber dans les formes langagières qu'elle connaissait et qui impriment leurs préjugés à l'aube d'un temps où il faudrait pouvoir s'en affranchir. C'est bien à cause de ce balbutiement que la Révolution n'a pas lieu, c'est qu'au moment de l'action elle n'a pas de nouvelle sphère de signification où s'insérer, elle est sans idée. Le désordre est commun au présent et à l'avenir, l'action n'a nulle grammaire où s'articuler.

« Toutes les traditions sont usées, toutes les croyances abolies ; en revanche, le nouveau programme n'est pas fait, je veux dire qu'il n'est pas encore entré dans la conscience des masses ; de là ce que j'appelle la *dissolution*. C'est le moment le plus atroce de l'existence des sociétés. »¹⁷⁵

Certes, le mouvement révolutionnaire, son bouillonnement, rend caduque le langage et le sens commun; certes, il y a ré-appropriation du temps par l'établissement d'un nouveau calendrier, cela ne signifie pas pour autant qu'il y a nouveau commencement. Proudhon l'a répété maintes fois : « en 1789, il y eut bataille et progrès ; de révolution il n'y en eut pas . »¹⁷⁶ S'il y eut abolition, il n'y a pas eu de construction, l'ancien ordre ne pouvait que resurgir car il est la langue que parle tous les gouvernements, c'est une autre langue que celle de la politique

172 *Du principe...*, p.55

173 « Grecque, latine, classique, biblique même , c'est-à-dire empruntée dans sa langue, dans son style et dans ses formes, partant gauche , pédantesque et déclamatoire » ainsi caractérise-t-il la Révolution de 1789 dans son texte sur l'art.

174 *Du principe*, p.192

175 *Lettres* p.268

176 *Qu'est-ce que la propriété ?* p.73

que Proudhon voudra voir sortir de l'idée révolutionnaire; faute d'avoir eue lieu « la Société que devait créer la révolution en 89 n'existe pas : elle est à faire. »

Ce n'est pas cette révolution-ci qui intéresse Proudhon, celle qui manque sa cible parce qu'elle n'a intégré dans l'urgence du besoin que la nécessité de la destruction ; mais celle qui porte majuscule et porte la temporalité historique, qui lie au lieu de briser. Ce lien se prête à la lecture et porte le nom de destinée :

« Pour la première fois, le public aura pu juger l'esprit et l'ensemble d'une révolution avant qu'elle s'accomplît : qui sait ce que nos pères se seraient épargné de désastres, si, abstraction faite des hasards, et des partis et des hommes, s'ils avaient pu lire, par avance, leur propre destinée ? »¹⁷⁷

Loin d'être un degré zéro alors, le temps révolutionnaire fait montre d'un passage à reculons, ayant bousculé le présent, ne pouvant se projeter, faute de programme, dans l'avenir, la fascination du passé envahit la représentation, parce qu'aucun livre ne retient le délire de la déraison :

« Quelle est donc cette préoccupation étrange qui, en temps de révolution, fascine les esprits les plus fermes, et, alors que leurs aspirations ardentes les portent vers l'avenir, leur fait constamment évoquer le passé ? D'où vient que le Peuple, au moment même où il rompt avec les institutions établies, se replonge et s'enfonce plus avant dans la tradition ? La société ne se répète pas ; mais on dirait qu'elle marche à reculons, comme le cordier qui file sa corde. Ne saurait-elle regarder du côté où elle va ? »¹⁷⁸

Proudhon dans le tableau de Courbet ne semble pas regarder de quel côté va la Révolution, mais d'où elle vient, non pas cela dit dans le lointain du passé comme nous l'avons évoqué plus haut, mais peut-être dans le lointain du sens, dont le passé indique la provenance. Le regard de Proudhon est celui du déchiffrement, mais puisqu'il est aussi pensif et comme plongé dans le vague, « tourné vers l'infini », ¹⁷⁹ nous dirions qu'il écoute la rumeur du temps :

« Mettez là-dedans de l'espace et du temps, des dates, des noms, des manifestations, des épisodes, des harangues, des paniques, des batailles, des proclamations, des tours de main, des évolutions parlementaires, des vengeances, des duels, etc., etc. : vous aurez la Révolution en chair et en os »¹⁸⁰.

177 *Idée générale de la Révolution...*, p.32

178 *Idées révolutionnaires*, p.49

179 Haddad Michèle, « Le portrait de Proudhon en 1853 par Courbet », in *Archives proudhoniennes 2001*, p.70

180 *Ibidem*

Si le brouhaha historique est bien le corps de la révolution, sa révélation est d'un autre ordre, elle exige le retrait du philosophe, qui sait reconnaître la trame claire sous l'agitation, ou au contraire, son travestissement :

« Symptôme de mauvaise augure, dit-il, pour le succès de la Révolution, de se voir dès le berceau enlacée dans les formules d'une esthétique artificielle et étrangère. »¹⁸¹

La révolution ne peut se payer le luxe de la représentation, elle emprunte la représentation à un temps et un lieu autres. C'est parce qu'elle n'habite pas son lieu qu'elle n'a pas son langage ; elle est possédée par la violence et l'immédiateté, elle ne se connaît pas. Inutile à partir de là de chercher l'esthétique de la révolution, puisque de révolution il n'y en a pas.

Proudhon entame pourtant son sujet avec son avènement :

« La Révolution qui couvait depuis un siècle, éclate enfin. »¹⁸²

On pourrait dire qu'elle éclate, faute de se réaliser - un bouleversement, un progrès, mais pas de révolution. Néanmoins, de la situation explosive d'où naît cet éclatement apparaissent les failles de la société mais aussi des parcelles éclatées se retrouvent, comme aiguillées, les fragments d'un sens : la révolution française a mis en œuvre de manière brusque les ferments d'un progrès fragmentaire. L'artiste est aussi touché par ces couperets et, que l'on se situe dans le vide des interstices ou au contact d'une facette authentique, l'art sera dissolu ou signe de régénération. Si la révolution est causée avant tout par un accroissement de la misère, son avènement fait coïncider et l'urgence d'une réclamation sans idée, et la nécessité d'avoir recours à une solution d'urgence où se greffent les idéologies politiques. Reste que cette régénération doit faire avec cette absence de lien née de l'éclatement. Proudhon est clair sur ce point : dissolution est ce phénomène provenant d'une situation nouvelle que la conscience ne peut intégrer, il y a anarchie dans la demande comme dans la réponse, mais cela n'enlève rien à l'intérêt de ce dialogue de l'urgence révélateur de la désorganisation d'un ordre.

Cependant si la conscience ne peut intégrer une situation révolutionnaire de ce type où la faim commande en principe, nul ne peut non plus se placer à hauteur de cette intégration ; en quoi même Courbet porte traces de la dissolution. Parmi elles ceci que Courbet pense par saccades¹⁸³ mais encore que le peintre ne se connaît pas lui-même. La subjectivité de cet artiste

181 *Principe*, p.67

182 *Ibid.*, p.67

183 « Quoiqu'il parle beaucoup de série, il ne pense que par pensées détachées » *Principe...*, in Matossian, *op.*

relève du miroir brisé en quoi ni lui-même, ni son adéquation à l'époque ne peuvent pleinement resurgir dans la toile et offrir une complète régénération. Certes plus significatif est le cas de David qui, montrant son *Serment du Jeu de Paume* trahit le doute et semble concentrer le sens du tableau dans la figure du député mécontent et dubitatif :

« Il plane un doute sur ce grand acte, doute que l'artiste a rendu avec une éloquence incomparable, mais qui, atteignant la moralité de l'acte, rejaillit sur la composition. [...] le *Serment du Jeu de Paume* a quelque chose de louche, qui trouble l'esprit et ne laisse pas une impression nette. Sont-ce les émeutiers que nous voyons, ou les fondateurs de la liberté, les pères de la Révolution ? Qui peut le dire ? »¹⁸⁴

Un flou artistique gênant si l'on considère la grandeur de l'acte qu'il est censé représenté, cela étant, il révèle le lien de l'art au mouvement historique; Proudhon dans sa critique semble d'ailleurs mélanger le grand acte et le grand tableau. Le tiraillement de la toile (Proudhon n'a vu que sa gravure, la peinture n'ayant pas été achevée) fait ressortir le tiraillement social, la conscience artistique répond à la conscience du peuple :

« Martin d'Auch, c'est le nom de ce député, si j'ai bonne mémoire, dont le peintre David a eu soin de consacrer la protestation isolée, en témoignage du respect des opinions, apparaît ici comme le remords au sein de la conscience nationale. »¹⁸⁵

De l'individu consacré dans sa contestation individuelle s'illustre la désapprobation d'une conscience plus globale. Le passage de l'individuel au collectif ressort sur le terrain de la conscience, ce n'est qu'en renvoyant une image que l'image peut faire sens. C'est pourquoi « une action dont l'artiste n'a pas été témoin, dont il n'est pas même contemporain, et que la masse de son public ignore, est une fantasmagorie au point de vue de la haute mission de l'art, un non-sens. »¹⁸⁶

Le sens n'apparaît que si celui-ci est relayé par la reconnaissance et l'inscription dans l'époque. Ce n'est que par ce biais que peut vivre la représentation, et c'est parce que la Révolution ne se connaît pas elle-même et qu'elle ne peut se relier à une temporalité identifiable (elle ne marche pas mais éclate) que l'art est entré dans une phase de dissolution. Seule la représentation de la mort, parce que la mort sort du temps et sort l'individu du contexte vivant, peut recueillir les suffrages de Proudhon, la force ici découle d'une accroche de l'éternité ; au sujet du *dies irae* il écrit:

cit., p.104

184 *Du principe...*, p.82

185 *Ibid.*, p.81

186 *Ibid.*, p.78

« Les derniers accents des chantres et des choristes et les derniers sons de l'orgue s'arrêtent ensemble, dans une note sombre dirigée sur la pensée de l'éternité ; je ne connais, vraiment rien, ni dans les psaumes, ni dans les Latins, ni dans les Grecs, ni dans les français qui soit de cette force : la description du jugement est effrayante ; la prière du défunt, avec ses répétitions en mode hébraïque, encore plus lugubre ; à la troisième strophe, on croit entendre le résonnement de la trompette finale à *travers les sépulcres des régions* (sans habitants) ; ce vers : *Per sepulcra regionum*, est le sublime de la désolation et de la mort. »¹⁸⁷

187 *Ibid.*, p.50

7) Chant–prière ou la conquête de l'inconnu

Proudhon donne son langage aux œuvres de Courbet, il raconte aussi le chant. Mais ici c'est pour y célébrer la force au sortir du temps, des lieux, et du peuple, de la vie enfin. Pourtant, si l'art a une destination sociale, l'on cherchera l'accord avec le vivant et l'organicité de la société. Lossier se fait fort de noter cette alliance de l'organique social et l'artistique quête : « Lorsque toutes les forces sociales sont en dissolution, [l'homme] a grand peine à apercevoir et à ressentir les justes et profondes aspirations de son milieu ; moins le milieu tend à l'unité organique, et plus la « conscience collective » est vague et inconsciente. C'est la tâche de l'artiste de creuser alors plus profondément de façon à saisir l'être humain lui-même dans sa dignité cachée et dans ses aspirations véritables »¹⁸⁸.

Comment Proudhon peut-il alors nous convaincre de la beauté de l'art chrétien puisque l'art est censé creuser en l'unité organique de la conscience collective, quand l'art chrétien offre le « sublime de la désolation et de la mort » ? Mais la mort chantée trouve un contexte que le texte écrit ne peut s'offrir. Le chant est un art vivant, la socialisation de cet art provient de la situation qui le conditionne c'est pourquoi Proudhon note que « le concert c'est la mort de la musique » ; le chant surgit dans un contexte, le concert recherche la neutralité d'une salle. On pourrait en dire autant du musée mais le contexte est interne à l'œuvre ; on notera tout de même que si la statue du *Pêcheur de chavots* se trouve sur la fontaine au centre du village d'Ornans, Proudhon n'y est pas étranger¹⁸⁹. Au moment de la construction de la fontaine qui servira de support à l'œuvre fondue en 1863, Courbet ne peut se rendre à Ornans, son travail d'écriture l'accapare, il s'agit : « d'un livre reliant mon art à la philosophie et son travail au mien »¹⁹⁰. La mise en place de la statue révèle plus ce lien rêvé par Courbet que leur correspondance, qui épuise Courbet (il lui écrit 5 à 10 pages d'esthétique par jour) et assomme Proudhon.

Le chant, quant à lui, puisqu'il ne prend pas d'espace, a possibilité de s'imposer partout, dans une infinité de contextes possibles ; mais il tire aussi sa force de l'unisson des voix et trouve là une incarnation unique de la conscience commune vivante par l'expression

188 Lossier, *Le rôle social de l'art selon Proudhon*, p.53

189 *Du principe...*, p.174, la statue avait été mise à bas au lendemain de la Commune où Courbet fut contraint à l'exil, preuve qu'une œuvre d'art représentant « une scène de la vie des enfants d'Ornans » est porteur d'un sens qui dépasse son objet. La statue a aujourd'hui retrouvé son emplacement sur la place du village.

190 In Gerstle Mack, *Gustave Courbet*, p.180, nous traduisons.

langagière.

Proudhon relate un événement qui l'a marqué alors qu'il était emprisonné à Sainte-Pélagie en 1849, il se souvient que les déportés reprenaient en chœur un chant à l'heure de la promenade. Le rituel comporte des caractères dignes d'être analysés. Le chant tout d'abord était une « prière », l'activité commune est d'expression religieuse, les prisonniers sont liés dans leur chaînes mais aussi dans une même aspiration à les briser puisque la prière en question était « un hymne à la liberté ». On sait quelle importance Proudhon attache au rite religieux, de la fascination pour *Dies Irae* au respect du repos dominical, on citera, à l'appui, ces quelques lignes tirées de son premier ouvrage :

« Dans les campagnes, où le peuple cède plus facilement au sentiment religieux, le dimanche conserve encore quelque chose de son influence sociale. L'aspect d'une population rustique réunie comme une seule famille à la voix du pasteur, et prosternée dans le silence et le recueillement devant la majesté invisible de Dieu, est touchant et sublime. »¹⁹¹

De la célébration du dimanche n'est pas un texte qui prône le respect du jour du seigneur, c'est une sociologie de la célébration, un hommage rendu à Moïse dont le génie n'était pas tant d'inspirer que de rassembler. Proudhon se délecte visiblement de la lecture de Fleury où il y rencontre les descriptions de scènes festives qui marquent la feriation qui, quand elle n'est pas fête en garde la trace mnémonique¹⁹². Le rythme célébrant, cohésif et vibrant de sentiments chaleureux et de spectacle voici ce que Proudhon admire et telle était l'instigation mosaïque :

« Ce qu'il désirait créer dans son peuple, c'était une communion d'amour et de foi, une fusion des intelligences et des cœurs, si je puis ainsi dire ; c'était ce lien invisible, plus fort que tous les intérêts matériels, que forment entre les âmes l'amour de la même patrie, le culte du même Dieu, les mêmes conditions de bonheur domestique, la solidarité des destinées ; les mêmes souvenirs, les mêmes espérances. Il voulait, en un mot, non pas une agglomération d'individus, mais une société vraiment fraternelle. »¹⁹³

Celui qui a perdu la foi en assistant à la mission de Besançon en 1825 peut alors se délecter des descriptions de l'abbé Claude Fleury (*Les mœurs des Israélites et les mœurs des chrétiens. Le devoir des maîtres et des domestiques*, 1780-1783) ; il consigne dans son mémoire sur la célébration du dimanche, les solennités de la synagogue et les réunions qui s'ensuivaient :

191 *De la célébration du dimanche*, p.25

192 « Ces solennités étaient rares, il est vrai ; mais chaque semaine en ramenait l'image abrégée, et entretenait le souvenir. » *Ibid.*, p.44

193 *Ibid.*, p.41

« Les pères et les anciens se réunissaient aux portes de la ville, là ils s'entretenaient des travaux, de l'ouverture de la moisson et des vendanges, de l'approche des tondailles, des meilleures méthodes pour exploiter les terres et élever les troupeaux. On parlait aussi des affaires du pays et des relations avec les pays voisins. La jeunesse, aux applaudissements des jeunes filles et des femmes, se livrait à des exercices guerriers : elle se formait à la course, apprenait à tirer à l'arc, faisait montre de sa force et de sa souplesse en soulevant de lourds fardeaux, et en maniant des poids destinés à cet usage. Quelquefois même elle faisait assaut d'esprit et de subtilité par des énigmes et des apologues. »¹⁹⁴

Les ingrédients de la *démopédie* proudhonienne sont rassemblés : pédagogie et travail, l'apprentissage du vivre en commun à travers la transmission d'un savoir *et* d'un savoir-faire, dialogue et réflexion. Se déploie, pourrait-on dire, une dialectique socialisante qui commande le respect et l'admiration.

« Quel plus beau spectacle que celui de tout un peuple assemblé pour les devoirs de son culte, pour la célébration des grands anniversaires ? »¹⁹⁵

Initiation, société et génération, ainsi se dessine le rassemblement dominical, charge à la tradition hebdomadaire de célébrer et de transmettre; à ce titre plus qu'un jour de repos c'est un jour de culture, où la justice ne peut que se déployer sous le signe des liens et des alliances, une commutation :

« Les serviteurs, ressaisissant pendant un jour leur dignité d'hommes, se replaçaient au niveau de leurs maîtres ; les femmes étalaient le luxe de leurs ménages, les vieillards la gravité de leurs leçons, les enfants, dans leur joie bruyante, prenaient de bonne heure des habitudes sociales et polies. On voyait les jeunes filles chanter et former des chœur de danse, où elles déployaient toute la grâce de leurs mouvements et le goût de leur parures. Des inclinations se formaient et amenaient d'heureux mariages. »¹⁹⁶

Aux antipodes de cet état d'esprit s'inscrivent les missions religieuses de la Restauration, cérémonies spectaculaires et propagandistes de la contre-révolution qui marquèrent le jeune Proudhon :

« 1825 : Mission de Besançon : grand fracas, grande dévotion. Derniers soupirs de la Religion

194 *Ibid.*, p.44

195 *Ibidem*

196 *Ibid.*, p.50

en Franche-Comté. A partir de ce moment, ce n'est plus religion, c'est hypocrisie ou bêtise. »¹⁹⁷

La célébration bisontine n'a rien d'une célébration, elle a tout l'artifice d'une célébrité, y manque le limon traditionnel et la véritable aspiration populaire, une activité se faisant, plutôt qu'un produit fini. La célébration au contraire est aussi une expression des forces libres, elle est un devoir certes, mais un devoir consenti de faire société.

Ainsi le rituel religieux n'est pas une règle à laquelle on se soumet, et ne devrait apparaître « comme objet de discipline ecclésiastique, mais comme institution conservatrice des mœurs, source d'esprit public, lieu de réunion inaccessible aux gendarmes » ; il serait moins une institution coercitive donc qu'une occasion d'agir ensemble, de faire communauté. Le repos est par ailleurs le pendant de l'activité, et le repos dominical y ajoute le signe de ralliement, c'est le jour d'une société de travailleurs heureux de se retrouver.

De l'image d'une *fileuse endormie* ne voit-on pas sourdre l'harassant travail de la paysanne ? « Tous les jours elle se lève de grand matin, raconte Proudhon séduit, elle se couche la dernière ; ses fonctions sont multipliées, son action incessante et pénible : c'est à l'instant *perdu* qu'elle prend sa quenouille, travail minuscule dont la ténuité et le petit bruit ne sauraient tenir éveillée la robuste campagnarde. »¹⁹⁸ Or si le sommeil est l'oubli de soi et du monde, la prière les retrouve, elle démultiplie les facultés profitant d'un repos des muscles :

« Heureux l'homme qui sait s'enfermer dans la solitude de son cœur ! là il se tient compagnie à lui-même ; son imagination, ses souvenirs, ses réflexions lui répondent. Qu'il se promène alors le long des rues populeuses, qu'il s'arrête sur les places publiques, qu'il visite les monuments ; ou que, plus heureux, il erre à travers champs et prés, et respire l'air des bois, peu importe ; il médite, il rêve ; partout sa pensée, triste ou gaie, élégante ou sublime, lui appartient. C'est alors qu'il juge sainement de tout, que son cœur se détache, que sa conscience se retrempe, que sa volonté s'acère, qu'il sent la vertu bondir sous sa poitrine ; c'est alors qu'il commerce avec Dieu même. »¹⁹⁹

Cette quiétude solitaire est loin de l'oisiveté, elle est l'occasion de se retrouver et de se ressituer au sein de la cité comme de la nature, de se relier en somme ; autre sont les oisifs pour qui « le dimanche est un jour de délasserment insupportable, de vide affreux : ils se plaignent de l'ennui qui les accable : ils accusent la lenteur de ces heures improductives, qu'ils ne savent comment dépenser s'ils se fuient. Dans les visites de la politesse et dans les conversations du monde, au vide de leur pensée, ils ne font qu'ajouter le vide de la pensée

197 Cité par Hauptmann, *Proudhon*, p.69

198 *Du principe...*, p.130

199 *De la Célébration du dimanche*, p.68-9

d'autrui »²⁰⁰.

Ces deux aspects du dimanche impliquent deux visions de la société et du travail, ils sous-entendent aussi derrière eux, une dure semaine de labeur. Au commerce avec le divin s'opposent les vides entretiens avec ses semblables. La différence gît au cœur d'une conscience retrempee quand l'autre n'a pas pris le temps de s'arrêter sur elle-même. Inutile d'insister pour l'heure sur ce sujet, nous y reviendrons, néanmoins cette digression inspirée de cet ouvrage capital pour la compréhension génétique de l'œuvre de Proudhon, enrichit nettement la considération sur le chant, dont nous étions partis.

Un chant, une prière conjugue l'élan et le recueillement, par le truchement du divin, et par le mystère qui l'accompagne, « sous l'impulsion de la Divinité »²⁰¹ dirons-nous avec l'auteur.

La prière permet un franchissement des cloisonnements intérieurs tout en demeurant une œuvre d'intériorité (le passage traitant de la solitude cité plus haut est à cet égard particulièrement éclairant). La puissance individuelle de prière ne vaut que par le secret partagé qui fait entre les consciences, religion. Le chant permet de surcroît ce relais de la reconnaissance dans une simultanéité et une coïncidence qui décuplent la volonté intérieure²⁰² qui commande la prière. De plus, le chant-prière perce les cloisonnements extérieurs, au sens propre comme au figuré puisque la scène se déroule comme suit :

« Les quatre-vingts prisonniers reprenaient le refrain, que répétaient ensuite les cinq cents *malheureux* détenus dans l'autre quartier de la prison. »²⁰³

A ce franchissement des barrières de l'intériorité et de l'extériorité répond un double dépassement de l'individu au groupe (« une seule voix disait la strophe, et les quatre-vingts prisonniers reprenaient en chœur le refrain »), du groupe à la communauté (« que répétaient ensuite les cinq cents *malheureux* »).

On voit ainsi comment le chant, art de temporalité possède cette faculté de faire situation, d'investir l'espace et de briser ses carcans ; aussi la peinture, art de la spatialité possède cette même faculté, mais c'est le carcan temporel qu'elle brise. Ces deux transgressions permettent à la fois une implication spatiale dans la société et une implication temporelle en quoi l'art peut avoir une destination sociale, c'est le sens d'un regard de l'œuvre sur nous-mêmes :

200 *Ibid.*, p.68

201 *Ibid.*, p.52

202 Pour des raisons évidentes nous préférerons la volonté intérieure à « l'impulsion de la Divinité » qui n'apparaît que de manière anecdotique dans le texte de Proudhon

203 *Du principe...*, p.211

« L'humanité, en gagnant des siècles, ne peut s'oublier elle-même. Mais ses mœurs changent et ses goûts ; et nos arts, en tant qu'ils nous regardent directement, ne peuvent plus être ce qu'ont été les arts de nos pères. Là est la grande conciliation des époques et le vrai génie des artistes »²⁰⁴.

Mais, et c'est là le point capital qu'il faut relever, c'est bien à la faveur de l'individualité que l'art social est déployé. C'est l'individualité de l'artiste qui permet ce lien des espaces et des temps à travers l'œuvre, c'est pourquoi Proudhon prend le temps de brosser le portrait de Courbet, et c'est également pour cela qu'il note que le chant des prisonniers est aussi une prière. Qu'une prière passe les murs d'une prison ou qu'un *retour de foire* donne à voir la vie, dans ses moments, d'un propriétaire ou d'un fermier, c'est toujours en quelque sorte d'une prière que cela procède, à savoir la voix intérieure qui devient la voie vers l'autre et l'ailleurs, ou même, qui est, par essence, la voie vers l'altérité. Si, comme nous le verrons cette relation est dédoublée par la transcendance divine, la possibilité même de ce dédoublement indique que le soi est toujours autre :

« C'est donc elle-même que l'âme invoque, prie et conjure; c'est à sa propre conscience qu'elle fait appel; et, de quelque façon que soit tournée la prière, elle ne sera que l'expression du moi qui s'adjure sous le nom de Dieu; elle n'aura même de sens, elle ne sera intelligible que par cette prosopopée »²⁰⁵.

Si l'appel à l'autre est signe d'un appel à soi dans la prière, l'appel à soi dans la conscience artistique est rappel de l'autre, rappel de l'altérité qui me constitue. C'est par là que l'individualité est mise en valeur mais c'est aussi en ce sens qu'est rejetée l'exclusivité du génie :

« Le génie ne se montre pas isolé , il n'est pas homme, c'est une légion ; il a ses précédents, sa tradition, ses idées faites et lentement accumulées, ses facultés agrandies et rendues plus énergiques par la foi intense des générations ; il a son compagnonnage, ses courants d'opinion ; il ne pense pas seul, dans un égoïsme solitaire ; c'est une âme multiple, épurée et fortifiée pendant des siècles parla transmission héréditaire. »²⁰⁶

Cette « âme multiple » c'est la conscience même qui opère tel un miroir à facettes, ce même miroir éclaté dans les temps révolutionnaires est celui que Proudhon voudrait voir unifié grâce à l'esthésie. Or l'unité est justement ce qu'il appartient à la conscience collective de produire pour s'affirmer comme telle, car la société est un foisonnement de facultés :

204 *Du principe*, p.181

205 *Justice*, II, p.804

206 *Du principe* p.48

« J'ai presque dit la personnalité de l'homme collectif, est aussi certaine que la réalité et la personnalité de l'homme individu. Toute la différence est que celui-ci se présente aux sens sous l'aspect d'un organisme dont les parties sont en cohérence matérielle, circonstance qui n'existe pas dans la société. Mais l'intelligence, la spontanéité, le développement, la vie ; tout ce qui constitue au plus haut degré la réalité de l'être, est aussi essentiel à la société qu'à l'homme »²⁰⁷

Dans les *Contradictions économiques*, ouvrage majeur et charnière, l'on trouve un passage qui n'est pas sans rappeler les *Paroles d'un croyant* de Lamennais. Pour un ouvrage d'économie il est surprenant de rencontrer des moments métaphysiques très inspirés et cela ne manqua pas de déplaire. Celui que nous voulons relever est particulièrement édifiant et montre bien que Proudhon par-delà les contradictions est en quête d'une « communion » spirituelle. Il fait le rêve d'un fluide circulatoire qui révèle la conscience collective, une voix anonyme y parle et les barrières individuelles comme les bornes de l'intelligence se relâchent. Et voici ce qui suit :

« Le son grave de la voix résonnait dans nos poitrines, et cependant nos oreilles l'entendaient comme si un être invisible l'eût proféré du milieu de nous. Nos yeux brillaient comme ceux des fauves, projetant dans la nuit un trait flamboyant : tous nos sens étaient animés d'une ardeur, d'une finesse inconnue. Un frisson léger, qui ne venait ni de surprise ni de peur, courut sur nos membres : il nous sembla qu'un fluide nous enveloppait ; que le principe de vie, rayonnant de chacun vers les autres, tenait enchaînées dans un commun lien nos existences, et que nos âmes formaient entre elles, sans se confondre, une grande âme, harmonieuse et sympathique. Une raison supérieure, comme un éclair d'en haut, illuminait nos intelligences. A la conscience de nos pensées se joignait en nous la pénétration des pensées des autres ; et de ce commerce intime naissait dans nos cœurs le sentiment délicieux d'une volonté unanime, et pourtant variée dans son expression et dans ses motifs. Nous nous sentions plus unis, plus inséparables, et cependant plus libres. Nulle pensée ne s'éveillait en nous qui ne fût pure, nul sentiment qui ne fût loyal et généreux. Dans cette extase d'un instant, dans cette communion absolue qui, sans effacer les caractères, les élevait par l'amour jusqu'à l'idéal, nous sentîmes ce que peut, ce que doit être la société ; et le mystère de la vie immortelle nous fut révélé. Tout le jour, sans avoir besoin de parler ni de faire aucun signe, sans éprouver au-dedans rien qui ressemblât au commandement ni à l'obéissance, nous travaillâmes avec un ensemble merveilleux, comme si tous nous eussions été à la fois principes et organes du mouvement. Et lorsque, vers le soir, nous fûmes peu à peu rendus à notre personnalité grossière, à cette vie de ténèbres où toute pensée est effort, toute liberté scission, tout amour sensualisme, toute société un ignoble contact, nous crûmes que la vie et l'intelligence s'échappaient de notre sein par un

207 *Contradictions*, I, p.91

douloureux écoulement. »²⁰⁸

Ce passage s'insère après un bref résumé des antinomies développées dans les pages précédentes, relevons encore comment son lyrisme s'achève :

« Tout ce que je puis dire est que nous pensons plus loin qu'il ne nous est donné d'atteindre, et que la dernière formule à laquelle l'humanité vivante puisse parvenir, celle qui doit embrasser toutes ses positions antérieures, est encore le premier terme d'une nouvelle et indescriptible harmonie.

L'exemple du crédit servira à nous faire comprendre cette reproduction sans fin du problème de notre destinée. »²⁰⁹

Après un ultime élan vers l'infini, notre auteur revient à des considérations plus pratiques pour nous gratifier d'une centaine de pages sur le crédit. Nous ne sommes pas ici dans le cheminement mais dans ce que nous avons appelé un « délire »²¹⁰ dans son sens étymologique premier : « sortir du sillon ». L'écart proudhonien on peut le lire dans sa misogynie où le tempérament s'immisce dans le procès rationnel d'établissement d'une société égalitaire. Mais comme nous l'avons vu le « délire » du libertaire qui veut cloisonner la femme dans son foyer n'est pas infécond et donne malgré tout à penser philosophiquement. En quoi la sortie du sillon est semblable à cette pensée du travail qui convoque le repos dominical, semblable à la *fileuse endormie* de Courbet qui dit le travail harassant du paysan²¹¹. Sortir du sillon c'est une manière de dire ce qui ne peut pour l'heure s'y intégrer, ce qui veut dire que l'écart porterait la trace du philosophe quand bien même il sort du giron rationnel.

L'écart c'est la marge sur la page, l'écriture mal assortie qui ressort et s'impose en perturbant. Le commentateur doit donc s'enrichir de la marge, et non pas la laisser de côté ; que Proudhon, partisan du travailler plus, de la morale austère, opposé aux simagrées de la religiosité, propose un dimanche de célébration, d'union, de séduction pour servir le dynamisme économique cela doit donner à penser positivement. En quoi encore le « délire » est constitutif du lien.

Le délire est à lire non dans une continuité linéaire, mais dans un parallélisme, au lecteur il appartient de tracer les obliques et de constituer le prisme. Face à l'intransigeance du texte s'insère donc une marge de manœuvre, où l'on retrouve des aspirations qui débordent la dialectique. Mais l'inconstance de la plume et le débordement sont aussi l'apanage d'une

208 *Contradictions économiques*, II, p.139

209 *Ibidem*

210 Cf. *Annexes*: « Lucidité fouriériste, délire proudhonien »

211 Cf. *supra*, IV, 6

pensée qui veut joindre ce qui est disjoint, jusqu'au paroxysme. Une volonté de conjuguer philosophiquement les extrêmes impose une respiration, on y retrouve l'invective, exutoire contre la femme, le juif, l'adversaire ; mais on y trouve aussi une quête du lien social qui fait défaut à ses analyses qui tâchent de conclure au refus de la fraternité.

Sur ce point nous allons revenir plus longuement, mais reprenons pour l'instant notre propos sur l'art, l'on aura compris qu'il s'inscrit lui aussi dans l'étude de l'écart et du lien. C'est dans l'émotion que se manifeste la possibilité d'une communion.

Par le biais de l'émotion on trouvera dans l'art réponse à ce pluralisme de qualités productives telle que Lossier la formule : « L'émotion artistique est liée indissolublement à toutes les émotions collectives, à toutes les sensations que l'être humain est capable d'éprouver ; elle n'est pas purement intellectuelle non plus que seulement physiologique. C'est grâce à sa large capacité qui l'étend à des aires émotionnelles toujours élargies que les créations artistiques sont collectives et qu'elles prennent leur plus haute signification, une signification universelle et profondément humaine. »²¹²

Mais Lossier accuse Proudhon d'être trop partiel et considère qu'il impose à l'art les formes d' « une segmentation arbitraire des manifestations de l'esprit ». Si l'on aboutit à cette affirmation cela dit, c'est qu'est mise de côté la puissance unificatrice de la conscience telle qu'elle apparaît dans le texte *de la destination de l'art...* Car c'est seulement si l'on tient compte de cette faculté qui relie « toutes les facultés » que l'art peut répondre à l'espace multidimensionnel de la réalité sociale et partant que l'artiste peut être responsable moralement. Et c'est pourquoi la seule dimension émotionnelle ne peut être retenue, car là encore le lien entre l'esthésie individuelle et l'action collective joue au travers d'une rationalité assumée, reprenons ce que disait Proudhon :

« Tout ce qui constitue au plus haut degré la réalité de l'être, est aussi essentiel à la société qu'à l'homme ; et de là vient que le gouvernement des sociétés est *science*, c'est-à-dire étude de rapports naturels ; et non point *art*, c'est-à-dire bon plaisir arbitraire. De là vient que toute société décline, dès qu'elle passe aux mains des idéologues. »²¹³

On aurait ici le schéma d'une rupture entre l'art et le social, mais bien au contraire, on a le lien, de la réalité, en son plus haut degré à l'idéalité, et de l'art à la science. L'art ici pris au sens de « bon plaisir arbitraire » est tout sauf cela dans le domaine esthétique. S'il y a responsabilité morale de l'artiste c'est parce qu'il y a conjugaison de la rationalité sociale à

212 Lossier, *op. cit.*, p.189

213 *Contradictions*, Ibid.

celle de l'individu. Autrement dit il n'y aurait pas de conscience artistique sans science, et ce savoir de la société à travers l'œuvre d'art est ce qui constitue en propre l'expression de la destination. La conscience de l'artiste est donc ce qui exprime son fond en le rationalisant, c'est pourquoi il y a une réponse et/ou un dialogue entre l'art et la société. En d'autres termes l'être collectif n'est tel que pour autant qu'il est commandé par la raison, c'est pourquoi l'art social doit être rationnel pour avoir une résonance sociale. Dans cette résonance se lisent les travaux d'une raison, « en effet, comme le note Berthet, l'artiste est pour [Proudhon] l'interprète du groupe social, de la collectivité ; un interprète qui traduit, explique, diffuse ; un écho qui amplifie et résonne. » Traduire, expliquer, diffuser, en mêlant l'imagination, l'émotion et la science, implique retour, réinvestissement des voies intérieures, aux sources vives de l'homme, seul chemin pour « faire de l'art vivant » (Courbet) puisque « la voie qu'il propose est la poursuite conjointe d'une conquête de l'inconnu et d'une reconquête du connu. »²¹⁴

A la révolution et à l'artiste reviennent alors le mérite de déchaîner les structures spatio-temporelles et d'ouvrir le terrain d'une prise de conscience, il était nécessaire à l'œuvre d'art d'être autant rationnelle, que actuelle, puisque l'idéo-réalisme est l'expression vivante de la vérité :

« La société, c'est l'infini, et il est certain qu'à celui qui se pose en réformateur, il y a des *millions* de cas à résoudre auxquels il ne pensera jamais. Tout ce que l'on peut faire, dans les temps de révolution, c'est de NIER FORTEMENT le passé, et jusqu'à un certain point l'actualité, puis de marquer le but, un Idéal, et de planter, dans la direction de cet *idéal*, des jalons... Un homme ne sait jamais, ne peut jamais exprimer qu'une très faible portion de la Vérité. La vérité, en tant que sociale, humaine, est le produit du temps... »²¹⁵

Grâce à la conscience individuelle de l'artiste, l'humanité en définitive non seulement « ne peut s'oublier elle-même », mais voie est ouverte de son indéfinie amélioration.

214 Berthet, *op. cit.*, p.38

215 *Philosophie du progrès*, p.22

III) LE COLLECTIF ESTHÉTIQUE ET MORAL

« Et il poussait l'impartialité jusqu'à reconnaître que Proudhon avait de la logique, « Oh ! beaucoup de logique ! diable ! » »

Flaubert, *L'éducation sentimentale*

1) La volupté dans l'art, une reconnaissance diagnostique

La théorie de l'art proudhonienne montre la conscience comme ce faisceau de rencontre entre l'individu et la société, relevant du même coup la réflexion d'une appartenance. L'art améliore la relation parce qu'il la dit, il la révèle et la relève. Mais d'où la révélerait-il, et de quoi la relèverait-il ? D'un même centre de constitution et dissolution. Car il faut noter une convergence : comme l'art, « la volupté est fille de l'idéal »²¹⁶, elle s'inscrit dans les tenants et les aboutissants du domaine esthétique, et elle est un des points cardinaux de la théorie proudhonienne de l'art.

Ainsi dès les premiers moments de son texte la relation au corps apparaît dans les termes de la définition de l'esthésie. Celle-ci se découpe en quatre temps, et en ceux-ci apparaît, en guise d'illustration, d'exemple ou de point d'appui, l'attrait physique.

D'abord il est question dans la première attraction, du mythe de référence du couple :

« Lorsque le premier homme, tendant les bras à Eve, la proclama la plus belle des créatures, il n'embrassa pas un fantôme, mais la beauté en chair et en os. »²¹⁷

Dans le deuxième moment on passe de la beauté génésiaque à la générique, l'idéalité de la beauté reste la même :

« Il n'est pas un homme qui n'ait aimé dans sa vie au moins une jolie femme, ce qui suppose que toutes les femmes sont belles ; et j'abonde dans ce sentiment. »²¹⁸

Ces deux premières constances idéales sont d'emblée confrontées à des perspectives de dissolution ; la beauté doit avoir l'éphémère de l'éclat : « les manifestations de l'art sont comme des feux d'artifices »²¹⁹. Restent les hommes en qui l'esthésie est dérégulée, incapables

216 *Du principe de l'art...*, p.158

217 *Ibid.*, p.20

218 *Ibid.*, p.21

219 *Ibid.*, p.22

de se rassasier d'un idéal, ils poursuivent de chimères en chimères l'emportement de leur cœur « de travers », « tel est le type de Don Juan »²²⁰, troisième terme.

Enfin, le quatrième et dernier moment, est celui du couronnement définitionnel, celui de l'inclusion des restrictions morales qui lient les dérives fougueses de l'art et la fuite papillonne de l'amoureux que Proudhon confond, on l'aura compris, en un même ensemble. Aussi milite-t-il en faveur de la suppléance de la « loi sévère, précise et impérative de la morale » dans les âmes « admiratives et amoureuses » en lieu et place du pur sentiment esthétique exacerbé dont pâtissent « les plus fragiles des humains »²²¹, les artistes.

Avant cette énumération, l'auteur nous prévenait :

« Je hais les idées mal suivies ; je ne comprends que ce qui est clairement exprimé par la parole, formulé par la logique et fixé par l'écriture. (...) que l'art repose sur une triple base, savoir, faculté esthétique, ou sens poétique, culte de soi, ou amour-propre et puissance d'imitation, fournit matière à quelques réflexions qu'il est indispensable de consigner ici le plus sommairement possible. »²²²

Il semble *a contrario* que l'auteur ait quelque peu laissé flotter les bases qui offrent d'ailleurs immédiatement bien des alternatives ; il semble que ce qu'il a consigné se soit conjugué ; que la faculté esthétique soit une faculté de liens, comme l'âme amoureuse ; que le culte de soi est aussi culte de l'autre ; et que l'imitation est imitation de l'âme (« Là où manque l'âme, la sensibilité, il n'y a point d'art »). L'esthétique renvoie toujours l'homme à lui-même, il s'applique la beauté, se fait beau, et l'artiste est celui qui fait « passer dans l'âme des autres le sentiment qu'il éprouve »²²³. L'art repose ainsi sur un jeu de miroir et de communication, c'est cela que Proudhon oublie dans l'énoncé des bases, partant la corrélation de la faculté esthétique et de l'âme amoureuse est en fin de compte passée sous silence.

L'esthésie est, de manière fondamentale liée à la sexualité. En quoi il nous appartient d'explorer ce volet de la théorie proudhonienne d'une destination sociale de l'art, mais en nous mettant non plus seulement du côté de la structure idéo-réaliste mais du côté de ce qui en serait le rejeton, la volupté.

Celle-ci est réponse de l'instinct au croisement entre la réalité chair et l'idéale beauté. Rejeton rejeté trop loin parce que trop peu fréquentable et pourtant nécessaire centre du

220 *Ibidem*

221 *Ibidem*

222 *Ibid.*, p.20

223 *Ibid.*, p.19

débat ; la volupté perce à peine l'on parle du sentiment esthétique et transparait inévitablement dans le but final que Proudhon confère à l'art. Elle est aussi un point de mire de la définition :

« J'appelle *esthétique* la faculté que l'homme a en propre d'apercevoir ou découvrir le beau et le laid, l'agréable et le disgracieux, le sublime et le trivial, en sa personne et dans les choses, et de se faire de cette perception un nouveau moyen de jouissance, un raffinement de volupté. »²²⁴

Ce trait, cette signature du beau appliquée à la matière idéalisée par la main de l'homme, volupté, pose la question sexuelle au cœur de la théorie de l'art et pourtant Proudhon la dépose comme sur l'à-côté du cadre esthétique, en fait une auxiliaire gênante à la pure et morale, contemplation. L'on dira « à-côté », « hors cadre » car Proudhon ne parvient pas précisément, et pour cause, à cadrer le statut de ce caractère de l'esthésie, tantôt en amont, tantôt en aval, flux inconstant qui traverse l'artiste et son autre regard, celui du spectateur. Quant à ce qui passe par la toile... le point de vue aléatoire, dans le texte, de la volupté, si nous l'adoptons, nous offre malgré tout des attaches.

Prenons les deux tableaux phares de l'appréciation de l'œuvre de Courbet : *Les casseurs de pierres* et *Les demoiselles de la Seine*.

D'un côté un adolescent qui « se découd », de l'autre une jeune femme dont les yeux « nagent dans une érotique rêverie ». Proudhon préfère le mal habillage au déshabillé, il admire le casseur de pierre qui souffre sous le poids du labeur et de toute la misère sociale que son corps incarne. Il a perdu la prestesse de ses dix-huit ans, perdu son visage. En regard de ces deux travailleurs, le tableau des bords de Seine, par l'oisiveté dont font montre les deux femmes, n'en témoigne pas moins d'une singulière souffrance, de quelque chose de poignant, autrement dit, là aussi un enjeu se révèle qui dépasse la simple expression d'une non-activité. Si d'un côté vous voyez un adolescent qui, « broyé dans la puberté, ne vivra pas », de l'autre, « vous voudriez au prix de votre sang dit-il, éteindre l'incendie qui la consume. »

Nous avons là les deux volets de la critique proudhonienne de l'art, sociale et morale. Les deux peintures servent de toile de fond au chapitre XV dans la « confirmation de la théorie criticiste ». Nous ne pouvons que noter la teneur du propos à l'égard du garçon, elle touche au cœur de ce qui s'est éteint par l'épuisement du travail :

« Tandis que ce déplorable garçon qui porte les pierres ne saura rien des joies de la vie ; enchaîné avant le temps de la corvée, déjà il se découd ; son épaule se déjette, sa démarche est affaissée, son pantalon tombe ; l'insoucieuse misère lui a fait perdre le soin de sa personne et

224 *Ibid.*, p.18

la prestesse de ses dix-huit ans. Broyé dans la puberté, il ne vivra pas. Ainsi le servage moderne dévore les générations dans leur croissance : voilà le prolétariat. »²²⁵

Mieux que cette description allusive aux forces vitales en épuisement, le vis-à-vis que l'auteur opère dans ce chapitre indique que le dessin d'une époque mêle sexualité et labeur en une même compréhension de l'énergie. Du rêve languissant de la femme au bord de l'eau au vieil homme qui inlassablement casse la pierraille, il y a la traversée de la force du dedans au dehors ; l'une qui se perd vers des cieux immobiles, l'autre qui cogne la terre. Mais là aussi se joue le procès révolutionnaire, une force qui surgit d'une source intérieure :

« Une révolution est une explosion de la force organique, une évolution de la société du dedans au dehors »²²⁶

En effet ce serait mésestimer l'importance de la notion de force organique que de voir ici un rapprochement forcé entre travail - éros - et révolution. Car le tableau n'a d'autre but que de mettre en présence des forces et d'en établir de façon imagée le diagnostic. C'est en mettant le spectateur en présence des deux travailleurs et des deux rêveuses qu'une reconnaissance s'effectue et c'est celle de l'énergie gaspillée. Le rétablissement d'un équilibre organique moral et social que la scène appelle en creux, s'appelle révolution. Alors l'art n'œuvre pas seulement à l'amélioration de l'espèce mais contribue à sa guérison, car il nous tend un miroir : il est diagnostique. Aussi cette idée apparaissant dans le *Carnet* de 1847 ne montrerait pas encore ce que la maturité mettra en évidence, que la Révolution dans l'art se fait par le détour de l'expression corruptrice :

« La Révolution ne peut venir par l'art : il ne peut venir de là que corruption. »²²⁷

De la proximité on passe au renversement, de la déviation inévitable à la voie détournée, car si la question de la révolution est dévoyée par l'art, c'est qu'il y a par là Révolution. L'exposition alors, de la corruption comme Révolution détournée pourrait s'afficher comme voie diagnostique ; car, dans le texte posthume enfin, la simple expression sociale et ses dérives passionnelles céderont la place à la reconnaissance de l'utilité sociale de l'art.

A cet égard l'organisation économique de l'exposition perpétuelle pouvait aussi donner à Proudhon des idées de musée, conçu comme lieu de mise en réseau d'énergies dont la circulation convaincante serait l'outil du redressement. Le face à face des œuvres, dans un lieu

225 *Du principe...*, p.149

226 *Confessions...*, p.70

227 *Carnets IV*, p.485

voué à la présence de la représentation aurait offert un autre tableau que celui d'une perdition tentatrice.

« Les maladies ne se guérissent point, comme l'on croit, par une action directe, curative ou créatrice des remèdes, - nous disait un médecin de nos amis ; - les médicaments, quels qu'ils soient, comme les opérations de la chirurgie, ne servent qu'à mettre les forces organiques EN PRESENCE d'elles-mêmes, et, cette mise en présence effectuée, la nature se guérit toute seule. »²²⁸

Chakè Matossian a donc raison d'identifier le registre médical de la compréhension de la volupté : « Proudhon rattache la faculté esthétique à la sexualité dont il élimine toute connotation libertine en l'analysant sous l'angle de la médecine. »²²⁹ Sa visée recoupe effectivement les deux pôles hippocratiques : identification des symptômes, cure.

De ceci, la présence, la reconnaissance et la conscience diagnostiquée, Proudhon aurait pu en encourager l'exposition ; au contraire, il ne parle quasiment jamais des musées, ou alors c'est dans une optique destructrice...

« Je voudrais, pour notre plus prompte régénération, que musées, cathédrales, palais, salons, boudoirs avec tout leur mobilier ancien et moderne, fût jeté aux flammes, avec défense aux artistes, pendant cinquante²³⁰ ans, de s'occuper de leur art. »²³¹

On a compris, et l'on va mieux encore le saisir par la suite, que révolution et régénération ne font qu'un et ce surtout dans le domaine artistique. Si nous avons vu le volet « amélioration » jusqu'à lors, nous pouvons en inférer que puisqu'il s'agit d'amélioration de l'espèce, la génération est impliquée. Pierre Legendre indique qu'il est « nécessaire de rappeler *le fait esthétique comme fait structural*, lié au déterminisme de notre espèce », on ne peut penser la génération sans y inclure le rapport à l'image, à l'esthétique²³². Or, Proudhon veut détruire les temples de la contemplation, du pouvoir absolu et des griffes réactionnaires du passé. Autrement dit, comme nous l'avons déjà noté, Proudhon veut de l'art vivant et non pas de l'art sanctuarisé. Mais est posée une fois de plus la contradiction, c'est la sensualité qu'il attaque, le corps, le corps féminin, le tableau vivant :

« En 93, nous étions encore *sensibles* ; aujourd'hui nous ne sommes plus que *sensuels*. J'ai

228 *Projet d'une exposition perpétuelle*, p.342

229 *Saturne et le Sphinx*, p.69

230 Sous ce même nombre on retrouve une autre restriction dans *De la Justice* : « Cinquante artiste, en mille ans, suffisent à l'illustration d'un peuple : accordons-les comme moyenne permanente ; le reste doit retourner à l'établi et à la charrue. » IV, p.2202

231 *Philosophie du progrès*, p.97

232 Pierre Legendre, *Leçons VI, Les enfants du texte, Etude sur la fonction parentale des Etats*, Fayard, Paris, 1992, p.55

entendu faire cette définition de la femme. La femme, vous dit une jeunesse blasée, sans appétit comme sans cœur, est objet d'art. Aussi, la peinture et la statuaire ne sont-elles plus que des spécialités, dans la pornocratie du jour. Mais l'artiste a beau faire : il ne peut lutter contre le modèle, le *tableau vivant* ! La femme un objet d'art ! Ce n'est pas le socialisme qui a trouvé cela... »²³³

L'esthésie trouve ses premières manifestations artistiques dans l'apprêt du corps mais celui de la femme ne saurait être objet d'art. Outre l'exagération, l'emportement et l'inévitable misogynie qui s'expriment dans ces deux passages, l'interdit posé sur le corps féminin contredit la définition de l'esthésie et brouille singulièrement les pistes. Nous pouvons malgré tout noter : premièrement le lien fait entre le musée, la cathédrale, le palais et le boudoir qui indique que pour Proudhon le musée a valeur d'un bâtiment où se fige et s'élève un absolu, mais aussi qu'à art et religion sont associés la politique et les mœurs. Le musée est lieu d'un dévoiement qui s'inscrit dans une logique plus globale, impliquant les structures de la société entière, tant dans la sphère privée que publique.

Deuxièmement comment ne pas voir que la figure féminine se retrouve à nouveau au centre de l'examen proudhonien, examen colérique, de l'art de son temps ; figure constamment visée et mise en accusation, mais, on l'a vu, indispensable à la définition. Comment alors concilier l'implacable censure et la destination de l'art ?

« L'art a pour objet de nous conduire à la connaissance de nous-mêmes, par la révélation de toutes nos pensées, même les plus secrètes, de toutes nos tendances, de nos vertus, de nos vices, de nos ridicules, et par là de contribuer au développement de notre dignité, au perfectionnement de notre être. »²³⁴

Comment Proudhon peut-il espérer une telle révélation tout en envisageant le brûlage des objets luxueux et en bannissant durant cinquante années toute activité artistique ? Le rejet, pour ainsi dire platonicien de l'artiste n'est pas anecdotique chez notre auteur, en 1846 il met les savants et artistes au bas de la hiérarchie des professions, accusant leur amoralisme :

« Tandis que le prêtre, dans sa langue poétique, se regarde comme le temple vivant de Dieu ; tandis que le philosophe se dit à lui-même : Agis de telle sorte que chacune de tes actions puisse servir de modèle et de règle ; l'artiste demeure indifférent à la signification de son œuvre ; il ne cherche point à personnifier en lui le type qu'il veut rendre, il s'en abstrait ; il exploite le beau et le sublime, il ne l'adore pas ; il met le Christ sur la toile, il ne le porte pas,

233 *Ibidem*

234 *Du principe...*, p.140

comme saint Ignace, dans sa poitrine. »²³⁵

Avec l'école critique qu'il voit poindre, l'artiste se voit investi par le réel, l'art avait donc besoin de Courbet pour trouver grâce à ses yeux. Encore une fois alors, ne nous laissons pas dérouter, ni par la contradiction, ni par le tempérament, ils sont toujours révélateurs.

Prenons un autre exemple. A la suite du chapitre XV qui confirmait la naissance de l'école criticiste, le chapitre XVI « De la prostitution de l'art » vient mettre comme un coup d'arrêt aux perspectives ouvertes par Courbet. Sont analysées des peintures hors sujet, et des situations « impossibles ». A nouveau Proudhon dit ce qu'il souhaiterait cacher, alors rectifie-t-il la *Bible* en passant ; le passage reste marquant, la nudité sera le thème central du chapitre...

« Dans *Suzanne au bain*, l'impossibilité est d'un autre genre. Je n'examine pas si l'on doit s'en rapporter au récit biblique, qui veut que Suzanne, une femme du plus haut rang, modèle de fidélité conjugale et de pudeur, se soit déshabillée toute nue en plein air, seule dans un jardin pour se baigner. Je ne puis quant à moi, me figurer Suzanne, pas plus que Lucrece ou toute honnête femme de notre temps, se mettant en pareil état : toutes se voilent, se dérobent à leurs propres regards. »²³⁶

Ce qu'il ne peut se figurer l'artiste le figure, Proudhon rêve alors non plus d'un voile, mais d'une défiguration (voir sa solution pour rendre une Vénus « Callipyge », « morale » p.160) ; ou, encore, d'un incendie :

« Si le public comprenait l'injure qui lui est faite, il mettrait le feu à l'exposition »²³⁷.

Ce qui choque le philosophe c'est la prostitution de l'art, le fait que l'artiste ne produise qu'à des fins commerciales en se servant de l'érotisme. Ceci lui fait dire que « de toutes les propriétés, la plus détestable est celle qui a pour prétexte le talent. »²³⁸

Pour Proudhon il n'y a d'art que de l'art du sens et ce sens n'est valable que s'il a une fin morale. Ce leitmotiv est indéracinable chez notre auteur ainsi l'art immoral, libidineux, n'est bon qu'à jeter aux flammes. D'ailleurs, ces musées qui terminent en cendres par quoi les remplacer ? Quelle place pour l'art ? Comment Proudhon détermine-t-il un rôle si prépondérant aux toiles sans dans un même temps leur ménager un espace, une politique, une

235 *Contradictions* ..., II, p.279

236 *Du principe*..., p.156

237 *Ibid.*, p.160

238 *Contradictions*..., II, p.275

gestion du patrimoine. Il n'est qu'un lieu que Proudhon retient pour une toile singulière, au-dessus d'un autel²³⁹ il verrait bien *Les casseurs de pierre*. Il veut ainsi rappeler les fidèles à la réalité mais ne rappellent-ils pas inconsciemment l'art à un environnement imprégné de préceptes moralisateurs ? Malgré cela l'esprit proudhonien sait faire une place à toutes les représentations à condition qu'elles ne ressortissent pas du culte de la forme, à condition qu'elles révèlent un contenu, qu'elles soient critiques, le *Vénus et Psyché* de Courbet l'a séduit :

« Pas le moindre geste indécent, pas la moindre attitude lubrique, pas même de nudité complète. Une blonde endormie, qu'une jeune fille prendra naturellement pour une Psyché attendant l'Amour ; une brune arrivant dans la nuit, à pas de loup, et la regardant d'un œil qui peut exprimer la jalousie comme autre chose. Les habitants d'Ornans ont dû y voir deux femmes qui, pendant la canicule, ont ôté leurs chemises pour être plus à l'aise et ne pas étouffer. D'autres personnes les ont prises pour des baigneuses. »²⁴⁰

Bien que dans le même temps il écrive que « toute peinture voluptueuse, toute représentation du vice peut avoir, en dernière analyse, son utilité morale »²⁴¹, on ne s'adresse pas à la sensualité mais à la sensibilité. C'est un cadrage voulu et assumé, une limitation, la seule qui puisse permettre le dialogue et établir l'état des lieux moral d'une société en dégénérescence.

239 *Du principe ...*, p.150

240 *Ibid.*, p.161

241 *Ibid.*, p.160

2) Art - philosophie, l'évitement de Proudhon

Où mettre le tableau demandions-nous ? On a ici une esquisse de réponse, une indication précieuse sur la manière dont l'auteur veut voir pensé le tableau : juges de l'art non point les responsables des Salons mais les habitants d'Ornans, ceux-ci intéressés, ceux-là contextuels. Ils connaissent le langage du peintre qui est celui de la terre chaude ; ceux-là de la police du musée mettent à l'honneur des messages directs appelés à se perdre dans le vide de regards qui scrutent mais ne comprennent pas :

« Tout en exhibant ses épaules, raconte Proudhon de ce qu'il a vu rapidement de la *Vénus Callipyge* au salon de 1863, sa taille souple, sa riche croupe, cette Vénus, par un effort de bonne volonté, tournait la tête du côté du spectateur : yeux bleus et malins comme ceux de l'Amour, figure provocante, sourire voluptueux ; elle semblait dire, comme les trotteuses du boulevard : Veux-tu venir me voir ? »²⁴²

Proudhon écrit ailleurs :

« L'art qui se fait vénal de même que la femme qui trafique de ses charmes, ne tardera pas à se dégrader. »²⁴³

Qu'en est-il quand l'un dépeint l'autre ? Ne doit-il pas en sortir un état des lieux ? Un diagnostic ? La dégradation de l'art ne précède-t-elle pas sa régénération ? Ce serait sans doute le cas si volupté et idéal n'étaient pas si liés. Ce serait le cas si l'art n'était pas l'expression et le gardien des mœurs et si sa destinée n'était pas le perfectionnement de l'espèce. Alors oui, tout comme en économie ou en politique les dégénérescences seraient les préludes des révolutions et la réaction servirait la révolte, mais ce qui est engagé ici touche à ce que Proudhon craint le plus, la luxure dont la femme est tenue seule responsable et pour laquelle il n'a aucune indulgence :

« Ecarter sans pitié les créatures insolentes, vicieuses, paresseuses, faites pour le luxe, la toilette et l'amour. »²⁴⁴

Les artistes ont également leur part de responsabilité à cet égard puisque « une des missions de la littérature et de l'art était certainement d'entretenir et de développer les vieilles

242 *Ibid.*, p.159

243 *Des majorats littéraires*, p.66

244 *De la pornocratie...*, p.461

mœurs »²⁴⁵ .

Se dessine un couple philosophe/ artiste, tous deux tendant un miroir à la société, l'un montrant le chemin politico-économique, l'autre renforçant l'immémoriale sagesse morale qui traverse les générations. Là révolution, ici conservation. Les deux pôles pivotent toujours chez Proudhon ; mais l'artiste, est de plain-pied dans l'époque, c'est en tout cas le vœu du bisontin, et la nouvelle école qu'il découvre est partie prenante dans l'œuvre lente de la Révolution. En fin de compte, on pourrait dire, rapidement certes, que l'artiste est révolutionnaire comme Proudhon conservateur et vice-versa, l'un n'allant pas sans l'autre, mieux, les deux entités se combinant. Si nous insistons sur le parallèle c'est que le penseur Proudhon, avec ses multiples facettes se donne une fin analogue à celle de l'artiste, celui d'un révélateur qui révolutionne :

« Révétons, s'il se peut, à la société, une de ses idées latentes ; montrons-lui, comme en un miroir quelque chose de sa propre conscience. »²⁴⁶

Le philosophe est celui qui révèle, inquiète, répond aux inquiétudes, transmet la synthèse²⁴⁷. On pense à Platon, pour Bouglé l'idéalisme proudhonien le rejoint dans une même entreprise métaphysique. « Il y a comme un livre où seraient inscrites les conditions rationnelles de l'équilibre un système d'idées enfin autour duquel oscille l'histoire »²⁴⁸ dit-il au sujet de son œuvre. Seulement, étant données les considérations que nous avons rapporté sur le thème de l'idéo-réalisme il ne nous semble pas que l'idéalisme proudhonien possède cette *absoluité*. Au contraire, l'idéalisme de Proudhon est relatif ; et il est justement relatif à l'histoire, tout du moins l'on pourrait aussi bien prétendre que ce sont les idées qui oscillent autour du processus historique; la réalité et l'idéal, l'action et la pensée sont interchangeable. Il reste idéaliste malgré tout et nous aurons l'occasion de voir en quel sens, mais il n'est pas penseur des vérités éternelles comme Bouglé l'énonce, il est bien plus celui de la transformation avec, cela dit, des référents immuables. A l'idée selon laquelle c'est par les tâtonnements historiques que l'homme découvre les vérités éternelles²⁴⁹, on opposera cette sentence :

245 *Des majorats...*, p.119

246 *Confessions...*, p.148

247 C'est ce que les révolutionnaires attendaient de Proudhon lorsqu'il écrivait *La solution du problème sociale* qu'il dût livrer en urgence dès les premiers éclats de la révolution de 1848. Idem en 1860 alors qu'il est en exil en Belgique : « Reçu, une petite députation d'une brave société d'ouvriers rouennais, qui me demandent un *programme révolutionnaire* pour le LENDEMAIN. Répondu par une chaleureuse poignée de mains, des félicitations et des encouragements. Comme si on était au lendemain de février !... » (*Lettres au citoyen Rolland*, 13 août 1860, p.99)

248 *La sociologie de Proudhon*, p.12

249 *Ibid.*, p.11

« Si la vérité est ce qui *est*, elle est plus encore ce qui DEVIENT »²⁵⁰

Or, délivrer la clef synthétique du problème social, c'est délivrer une lecture du présent historique, c'est dans l'urgence qu'elle sera réclamée à Proudhon. Sa pensée est une située temporellement, elle est changeante et investigatrice. Il demande la même chose de l'artiste, qu'il voie, et témoigne :

« Tout tableau d'histoire, représentant une action dont l'artiste n'a pas été témoin, dont il n'est pas même contemporain, et que la masse de son public ignore, est une fantasmagorie, et, au point de vue de la haute mission de l'art, un non-sens. »²⁵¹

Et pourtant c'est l'invisible qui est visé, le philosophe et l'artiste voient ce qui n'apparaît pas mais qui est sous-jacent à la collectivité, et ce avec une même exigence de vérité, une exigence qui n'est pas rendue de la même manière, qui est de nature différente, mais qui rapproche le logicien et l'artiste :

« Le logicien et l'artiste sont en antithèse, les deux extrêmes ; mais précisément pour cette raison, ils se comprennent et même se ressemblent. Ils sont l'un et l'autre comme l'idée et l'idéal ; le même bon sens les gouverne et les sauve. »²⁵²

Qu'est-ce que peut signifier ce même bon sens qui présiderait à la logique et à l'art ? Une exigence rationaliste. Curieux parcours alors que celui du *Principe*... Une introduction définissant l'esthésie sous l'angle de la sexualité ; un premier volet retraçant une histoire de l'art liant la création au présent, il ouvre par là le champ de la conscience et de la reconnaissance, du dialogue entre l'artiste et la société ; suit donc un deuxième volet, beaucoup plus abstrait où il fait jouer les concepts de liberté, science et conscience sous l'égide de la raison ; il dénonce dans un troisième temps la prostitution de l'art et opère la jonction essentielle avec les mœurs, pour conclure finalement avec Fourier à des perspectives harmonieuses et utopiques. Nous allons bien sûr expliquer cette conclusion, en regard même de ce qui précède. Mais on peut déjà noter que la conclusion renvoie comme un clin d'œil à l'introduction, le pivot de la pensée proudhonienne de l'art, la sexualité, a tourné sur lui-même, en faisant un détour par la morale. Reste qu'en rapprochant le logicien de l'artiste, la science de la conscience, les mettant en vis-à-vis et en interdépendance, il place de nouveau résolument l'artiste à son côté, comme déchiffreur de l'énigme du présent dans le secret des sociétés.

250 Lettre à Marc Dufraisse, 2 juin 1850, in *Philosophie du progrès*, introduction de th. Ruysen, p.20

251 *Du principe*..., p.78

252 *Ibid.*, note p.172

Pourtant, on pourrait à bon droit questionner cet intérêt pour l'art. Il crible les expositions de critiques, avoue son manque de connaissances et s'affiche au bout du compte comme un piètre amateur d'art, quand il ne rêve pas de voir flamber les musées ; la dérive sensuelle est trop présente à son esprit pour qu'on ne puisse pas suspecter un tel intérêt pour l'artiste qui bénéficie d'un rôle majeur dans le progrès de l'espèce. Autrement dit, qu'est-ce qui a pu pousser Proudhon, outre l'invitation de Courbet, vite dépassée et pour ainsi dire jamais honorée, à faire de l'art cet héraut d'une destinée sociale ?

Et si, telle est notre hypothèse, Proudhon avait confié à l'artiste une tâche essentielle dont ni sa sociologie ni son économie ne pouvaient se charger ? Un point que son programme réformateur ne peut intégrer, un point de la conscience sociale auquel l'auteur ne pourrait vraiment s'adresser. La réforme serait binaire, d'un côté elle implique l'œuvre entière de Proudhon, et de l'autre, dans l'à-côté, hors cadre, celle de l'art. Une bipolarité qui prend « comme par hasard » une identification sexuelle sous sa plume :

« Votre maîtresse, belle, passionnée, artiste, n'est, je veux le croire, possédée que de vous. C'est-à-dire que votre âme, votre esprit, votre conscience, ont passé dans le plus charmant objet de luxe que la nature et l'art aient produit pour l'éternel supplice des humains fascinés. Je vous sépare de cette divine moitié de vous-même : c'est trop aujourd'hui de vouloir la justice et d'aimer une femme. Pour penser avec grandeur et netteté, il faut que l'homme dédouble sa nature et reste sous son hypothèse masculine. »²⁵³

L'art serait-il le volet féminin du miroir que l'investigateur de vérité tend à la société, et l'attraction selon l'expression de Robert Damien serait à comprendre de ce côté-ci du sexe (« la féminité des attractions »²⁵⁴) ? Mais l'auteur de *La pornocratie* a pris en compte la féminité, et bien que ni ce texte, ni *Du principe de l'art* n'aient été publiés de son vivant, il n'a eu de cesse de réfléchir à la position de la femme dans son époque. On y trouve des traces dans *Les contradictions économiques* mais également et surtout dans *La justice dans la Révolution et dans l'Eglise*.

Mais, alors que la jolie femme est la « gardienne des capitulations de conscience »²⁵⁵, comment l'art, côté féminin des travaux de l'esprit peut-il devenir le cadre des mœurs et le régénérateur des consciences, le « rehausseur » du sentiment, le fortifiant de la sensibilité ?

253 *Contradictions économiques*, t.I, p.31 ; on retrouve la métaphore sexuelle à d'autres endroits, par exemple dans le troisième mémoire sur la propriété où la communauté est nommée élément « femelle » de l'ordre quand la propriété en est le « mâle » (*Avertissement aux propriétaires*, p.243.), communauté qui est, bien plus que la propriété sa bête noire.

254 Robert Damien, *Le conseiller du prince de Machiavel à nos jours*, C.V, p.358

255 *Du principe...*, note p.186

C'est que la source qu'il dirige est une source dangereuse, qui peut être fatale, mais aussi salvatrice. L'art possède le pouvoir de tout dérégler, de mener les hommes à la sensiblerie, l'idolâtrie, la débauche, la prostitution et, finalement à l'unisexualité. La dégradation est maintes fois dénoncée par Proudhon. La confusion des genres est son hantise, une hantise de refoulement :

« Il y a trente ans, note-t-il dans *De la Justice...*, l'idée seule de cette frénésie me donnait des nausées ; il m'eût été impossible d'y arrêter une minute mon attention. »²⁵⁶

La crainte de l'homosexualité détonne avec des propos où la beauté humaine se résout en beauté mâle :

« Après deux mille ans, après toutes les transformations de l'art, nous ne savons pas encore ce qu'est la beauté humaine. Car si nous avons recueilli dans notre race de beaux exemples de vertu et d'héroïsme, nous n'avons pas encore vu l'homme tout à la fois vertueux, courageux, intelligent, savant, libre et heureux. Il faut la réunion de toutes ces conditions, qui font aujourd'hui, comme autrefois, l'objet de notre recherche, pour créer la beauté virile. »²⁵⁷

Ce passage suit la longue note qu'il a écrit sur la « jolie femme », une succession de dépréciations²⁵⁸. Le rejet de sa propre inclination fait irrésistiblement pencher le texte vers une condamnation de l'homosexualité et tout à la fois vers une projection. Daniel Guérin note à juste titre qu'« il avait conscience du trop vif attrait qu'exerçait sur lui la plastique masculine et qu'il se hérissait à la perspective d'y céder. Obnubilé par sa propre particularité, il la généralisait, la systématisait et en venait à soutenir que la fin dernière de tout individu qui s'adonne à la luxure serait l'homosexualité. »²⁵⁹

A féminiser la sphère artistique, à porter sur les représentations ambiguës la cause d'une dissolution sociale Proudhon trouve ainsi moyen de désigner la « bête » en lui et de l'enfermer, tout en décelant un remède : faire tenir l'image dans les cadres de la morale. Répétons-le, il confie à l'artiste une tâche qu'il ne peut endosser. Pourtant, il se pose implicitement comme l'initiateur d'un travail en amont de la création de la beauté virile, à venir :

« Que faire donc aujourd'hui ? Attendre que la société en réformant son organisation économique et politique, ait pu réformer ses mœurs ; qu'en réformant ses mœurs, elle ait pu

256 *De la Justice*, t.IV, p.1813

257 *Du principe...*, p.184

258 Dans les notes qui accompagnent la rédaction de *La pornocratie...*, on trouve cette ultime recommandation que l'auteur se fait : « Avoir bien soin de condamner ce que j'ai écrit sur la *beauté* des femmes. », p.469

259 *Proudhon oui et non*, p.198

modifier, recréer les visages. Alors il sera possible au peintre d'observer et de reproduire. Jusque-là nous ne pouvons que suivre l'œuvre de critique ; nous n'avons pas de béatifications à faire ; nous n'avons à prononcer que des condamnations... »²⁶⁰

Ce passage vient éclairer une de nos interrogations : quel lieu pour l'art, quel espace de communication ? Le musée est pour l'heure un danger, il faut en fermer les portes car le miroir qu'il tend rend compte de la déformation et ne peut que déformer à son tour.

Mais, encore une fois que faire de l'art diagnostic, de l'art réformateur ? Il y aurait deux arts, et la porte esthétique ouverte par Proudhon est uniquement une porte de condamnation, l'art critique est le passage obligé avant l'autre art, celui de la régénération, qui aura à regarder d'autres visages. En quoi Courbet signe la fin d'une tradition esthétique vouée à périr, la révolution devra faire son œuvre avant de voir les musées rentrer dans le droit chemin.

L'art critiqué l'est par conséquent à travers le prisme de la masculinité, sans pouvoir le dire c'est bien la volupté féminine que Proudhon projette de voir disparaître alors même qu'elle est centrale, au profit d'une beauté inédite et réformée, la beauté virile. Pourtant on ne peut s'empêcher de noter combien cet essentiel, à force de musellement, échappe à Proudhon. Le portrait fait par Courbet témoigne en ce sens ; il le montre désœuvré, il laisse faire ce qui chemine, et la progéniture est là à ses côtés. C'est l'homme accompli, un cahier traînant, rempli de notes, ses filles jouant ; Proudhon peut regarder d'un œil inquiet ce qui se dérobe à son emprise, madame Proudhon en retrait... effacée. La femme effacée laisse Proudhon dans une solitude inquiète, son avenir se dessinant féminin dans son dos, comme si une part de la réforme qu'il vise ne pouvait être son œuvre ; en point de mire, Fourier, « artiste, mystique et prophète »²⁶¹ ; en cette conclusion inattendue du texte posthume :

« Un jour, les merveilles prédites par Fourier seront réalisées. »²⁶²

Cette faille dans le texte où s'engouffre l'imaginaire en dit long sur la confusion qui règne dans l'esprit de l'auteur des *Principes*. Mais Fourier possède un caractère qui peut séduire Proudhon, la séduction s'opère non par la question de l'harmonie qui suppose une foulditude de combinaisons délirantes mais ce qui permet ces combinaisons, les éléments disparates qui sont comme les nombres d'une comptabilité passionnelle. Peut-être Proudhon a-t-il cherché durant ses six semaines de captivité fouriériste²⁶³ sa propre équation, sa propre

260 *Du principe...*, p.187

261 *De la capacité politique...*, cité par De Lubac, *Proudhon et le christianisme*, p.167

262 *Ibid.*, p.226

263 « six semaines entières j'ai été le captif de ce bizarre génie ; et toutes les fois que j'y songe encore, il me fait rire et m'épouvante. » à Ackermann le 23/05/42, in lettre à Victor Considérant, p.247

formule ? Fourier met un nom sur toutes les inclinations possibles et imaginables, il les conjugue quand l'autre bisontin joue à se faire peur :

« Tout ce qui, après avoir commencé par l'idéal, se poursuit par l'idéal, périra par l'idéal. Là est pour les sociétés le principe de toute déchéance, laquelle se traduit fatalement, pour la famille, le mariage et l'amour, par ce mot à jamais exécré, la pédérastie. »²⁶⁴

264 *De la Justice...*, t.IV, p.1834

3) Le logement de l'esthétique

Se cacherait chez Fourier la formule passionnelle de Proudhon, celle qu'il rejette de toutes ses forces pour mieux oser, à peine, la rêver dans un avenir radieux. Au moins pouvons-nous avancer deux choses : que l'auteur de la *Solution du problème social* a pensé qu'un jour l'homme aurait un autre visage, que l'humanité serait nouvelle; et que la fascination pour Fourier s'explique par son talent de la composition. Il a finalement rejeté la dialectique passionnelle au profit d'une série raisonnée et moraliste ; mais il est indubitable que la référence à Fourier dans le texte posthume ouvre une porte, celle de l'harmonie où la forme architecturale concilie et organise les séries passionnelles. Cette parenthèse fermée, il nous faut remarquer que cette perspective fait suite à une conclusion clôturant littéralement le champ artistique. Nous cherchions un lieu pour l'art, nous avons ceci, dans un dernier renvoi des temples du Beau :

« Je donnerais le musée du Louvre, les Tuileries, Notre-Dame, - et la Colonne par-dessus le marché, - pour être logé chez moi, dans une petite maison faite à ma guise, que j'occuperais seul, au centre d'un petit enclos d'un dixième d'hectare, où j'aurais de l'eau, de l'ombre, de la pelouse et du silence. »²⁶⁵

« L'art rentré » voilà ce qu'il manque aux foyers français et que le Franc-comtois envie aux Suisses et aux Hollandais. Curieuse conclusion pour celui qui appelait à une « conscience historique »²⁶⁶ revigorée par l'art. Mais peut-être pas si étrange que cela si l'on reprend notre parcours et si l'on garde à l'esprit que l'artiste, s'il tient au bout de ses doigts le miroir de son temps, utilise la volupté, fille de l'idéal. C'est là, avons-nous dit, les ingrédients nécessaires au décroissement social et c'est, sous la bannière révolutionnaire, une destinée. Pourtant le but tant vanté de l'art social semble retomber dans l'étroitesse d'une maison bien tenue ; exit définitivement les musées rassembleurs, Proudhon rétrécit le champ d'action de l'artiste ; on accusera son pragmatisme :

« Le but de l'art est de nous apprendre à mêler l'agréable à l'utile dans toutes les choses de notre existence : d'augmenter ainsi pour nous la commodité des objets, et par là d'ajouter à notre propre dignité.

La première chose qu'il nous importe de soigner est l'*habitation*. »²⁶⁷

265 *Du principe...*, p.213

266 *Ibid.*, p.212

267 *Ibidem*

Doit-on s'étonner alors qu'il fasse la leçon à une femme artiste dont il se dit le « médecin » lui invitant à troquer le pinceau contre le fouet de cuisine. Curieusement il lui laisse le loisir de faire encore des études et de s'en fortifier, à condition qu'elle devienne ménagère et qu'elle rompe avec « toute espèce d'amour »; on sait ce qu'il y a hors du ménage, condition dont d'ailleurs se plaint sa correspondante anonyme, ancienne écuyère.

« Vous avez l'histoire, les voyages, la géographie, les sciences; allez jusqu'à la philosophie, si vous voulez.

En un mot, tout en restant ce que la nature vous a faite, artiste, travaillez, occupez-vous, entreprenez et reportant sur votre vie votre talent d'artiste, ennoblissez sans cesse vos travaux et vos entreprises. Vous n'aimez pas l'économie domestique! C'est que vous n'en avez vu que le grailon et la fumée. Il faut bien du talent, sachez-le, à une femme, pour faire de son appartement un tableau et un paysage. Et c'est pourtant là qu'elles doivent tendre toutes: des marmites, des pots, des meubles, sont-ils plus dégoûtants à toucher que des couleurs et des brosses? »²⁶⁸

Il laisse les peintres pour en appeler aux architectes et aux décorateurs et décoratrices d'intérieur. La problématique se trouve renversée, voici un repli individualiste et utilitariste qui annonce... Fourier. Dès lors, on peut le supposer, le rôle de l'artiste succède à celui du penseur social, il vient compléter ou simplement apposer sa touche subjective, l'art n'a plus la primauté que l'on soupçonnait en lui livrant le champ des mœurs.

« Quoi faire donc aujourd'hui ? demande-t-il, attendre que la société en réformant son organisation économique et politique, ait pu réformer ses mœurs ; qu'en réformant ses mœurs, elle ait pu modifier, recréer les visages. Alors il sera possible au peintre d'observer et de reproduire. »²⁶⁹

Étrange retenue quand l'on lit plus loin :

« L'art, produit et excitateur de la conscience, naît avec l'homme et la société. Dès le premier jour il se révèle, non à titre de fantaisie, mais comme faculté sérieuse, manifestation essentielle

268 *A Mme...*, 13 juillet 1856. La réponse de Proudhon fut publiée dans la *Presse*, il comprit à juste titre qu'il était victime d'une mystification, l'écuyère était un certain Gabriel Vicaire (Cf. Audebrand Philibert, *P.-J. Proudhon et l'écuyère de l'hippodrome, scènes de la vie littéraire*, F. Henry, Paris, 1868. Supercherie mise à part, il est peut-être l'occasion ici de remarquer que Proudhon ne logeait pas toutes les femmes à la même enseigne. C'est le cas de l'écuyère à qui il concède du talent et la possibilité de philosopher. Il considère aussi Jenny D'Héricourt, sa fameuse adversaire sur la question des femmes, comme faisant exception à l'infériorité de la gente féminine. De même montrait-il un certain respect pour Daniel Stern, et se montra particulièrement clément, quand on sait ce qu'il dit des bas bleus, à l'égard de Georges Sand. Il n'est pas exclu que Proudhon ait ressenti une certaine admiration, ou une surprise en tout cas (agréable ou non) à l'égard des femmes de lettres de son époque.

269 *Ibid.*, p.187

de l'être, condition de sa vie ; il entre dans la réalité, dans l'intimité de l'existence ; l'art enveloppe comme d'un manteau de gloire l'humanité : c'est sa destinée ; c'est son but. »²⁷⁰

La confusion si elle brouille les pistes révèle ce qu'elle tend à cacher, c'est son avantage et nous en avons déjà tiré parti. Une chose est claire cela dit, c'est que notre auteur donne à l'art un pouvoir bien plus grand que ne le supposent ses définitions, ses recours à l'extrême se posent alors comme compensation. Cette dernière exposition de la notion « art » montre un exemple des prétentions de la faculté esthétique : « manifestation essentielle de l'être, condition de sa vie ». Un autre exemple éclaircira ce passage :

« L'humanité, telle est la croyance moderne, révolutionnaire, possède de son fonds la justice, et elle développe ce contenu de sa conscience par son énergie propre. Elle est ainsi sa propre éducatrice ; c'est elle qui opère sa justification, ou, en autres termes, sa *création*, de même que l'être absolu de Spinoza ; et par l'influence réciproque du moral et du physique dans l'homme, on peut dire que cette création de nous-mêmes, commencée dans la conscience, finit par embrasser le corps. »²⁷¹

L'esthésie émane de la personne pour l'embellir, pour la transformer, et pour la « créer ». En ce sens l'esthésie est une haute manifestation de l'autonomie humaine, une action consciente sous l'angle des sens: la prise de possession du corps par soi-même. On en revient donc aux premières définitions où il y a correspondance entre l'habillement et la nudité : l'homme doit se plaire pour plaire. Alors, l'art est un volet de la construction de soi, et les limites de cette construction, Proudhon n'en pose pas, le visage de l'homme peut encore changer, se métamorphoser indéfiniment. Pour se faire, il faut oublier le corps²⁷², revenir à l'intériorité : être digne. Le sentiment esthétique opère dirons-nous une sorte d'harmonie interne, un équilibre fragile, une manière d'expression de la conscience qui rompt avec le fait brut de la nature. C'est le langage du corps digne et intériorisé, c'est celui de l'âme incarné dans la chair, dans la vie actuelle ; c'est un contenant de soi et de nous, un miroir intelligent. Le tableau, image intime, petite image clairvoyante du monde, c'est-à-dire de nous, penchés sur le reflet spectral ; Proudhon, nous donne ce témoignage étonnant de son expérience esthétique après avoir visité l'exposition de 1847 :

« J'aime à voir clair dans un tableau, et surtout dans un petit tableau, comme dans une glace et une miniature. »²⁷³

270 *Ibid.*, p.202

271 *Ibid.*, p. 220

272 *Contradictions*, III, 125

273 *Carnets IV*, p.471

Et parce que c'est une idéalité en marche, ce miroir est une perspective infinie :

« Grâce à l'art critique, l'homme deviendra miroir de lui-même, et c'est dans sa propre figure qu'il apprendra à contempler son âme. »²⁷⁴

On comprendra ceci en deux sens: le sens ouvert, l'homme sait ce qu'il est dans son actualisation esthétique; et le sens caché, qui se laisse deviner entre les lignes, un sens à interdire où l'homme retrouve ses désirs. La peinture finalement est trop sujette à censure pour révéler le non-dit proudhonien, trop dangereuse. Considérons alors plutôt l'architecture, le dit du philosophe va trouver son cadre pétrifié, commode, où la beauté rejoint l'utile et l'agréable, l'agréable rentré (qui se cache) dans les murs.

L'architecture, ou plutôt, le logement - le volet pratique est mis en avant – est, à partir de 1847²⁷⁵, une préoccupation forte chez Proudhon ; une préoccupation sociale et économique avant d'être esthétique. Pourtant, placer le logement dans le texte sur l'art, et après les considérations picturales et sculpturales que nous avons relevées, offre une dimension inédite au sujet.

Le lien esthétique-architecture permet en effet d'introduire la volupté dans la froideur des constructions. En tout cas, le parcours de notre réflexion nous y invite. Les considérations architecturales placées dans le texte posthume sort les murs de la réduction urbanistique pour réaffirmer le confort du foyer. Ici se constitue par les vues pragmatiques voire utilitaristes de Proudhon, une conscience fermée et duale sortie du piège enfermant de l'individualisme. A l'ouverture éparse, incontrôlable de la contemplation esthétique livrée à une irrésistible censure moralisatrice, succède le cadrage raisonné de la racine de la société²⁷⁶ : le couple en foyer, racine de la conscience collective, le mariage. Ce qui n'a cessé de hanter Proudhon, ce qui se délivre comme impulsion esthétique qu'il admire et qu'il craint, trouve le lieu de confiance capable de réaliser « les merveilles de Fourier ». Comprenons cette fois de manière franche, que la régénération de la société passe par le re-centrage génésique de la famille.

274 *Du Principe...*, p.189

275 « C'est à partir de 1847-1848, alors qu'il quitta Lyon pour Paris, que Proudhon commença à diriger sur la propriété bâtie les critiques qu'il avait presque exclusivement concentrées jusque-là sur la propriété agricole. C'est que la question des loyers était, et est restée, à Paris, l'une des formes les plus inquiétantes et les plus douloureuses de la question sociale. A deux reprises surtout elle passa tout à fait au premier plan des préoccupations de Proudhon, en 1848 d'abord, pendant la terrible crise causée par la révolution, quand il écrivit son fougueux article sur le *terme* ; plus tard, sous l'empire, quand les grands travaux d'Hausmann, remplaçant par de larges avenues les quartiers peuplés où s'entassaient les logements ouvriers, amenèrent une hausse énorme des petits loyers. », Berthod, *Pierre-Joseph Proudhon et la propriété, un socialisme pour les paysans*, V.Giard & E. Brière, libraires éditeurs, « bibliothèque socialiste internationale » XIII, 1910, p.112, note 2

276 « A peine nommés, le mariage et la *famille* nous apparaissent donc comme le foyer de la Justice, la racine de la société, et, s'il m'appartient de le dire, la vraie *religion* du genre humain. », *Justice...*, t.IV, p.1764

Pas de musée chez Proudhon donc, mais au final, la réduction du collectif non maîtrisé en constitution sûre et transparente de l'essentiel : les quatre murs du foyer. Retrouvant l'élément déclencheur de la génération au terme de son analyse plurielle, la boucle est, pour ainsi dire, bouclée. Il parvient à replier la conscience collective sur la cellule génératrice, le repli re-cadré dans l'esthétique est régénérateur de l'espèce.

Le danger de l'unisexualité et du dépérissement de l'espèce se trouve du même coup évincé pour son contraire, couple marital enserré dans les lourds postulats moraux proudhoniens, offert, grâce à l'esthétique environnementale, au perfectionnement génératif

Il nous faut maintenant examiner précisément, en mettant de côté le contexte psychologique de l'auteur, les raisons qui poussent Proudhon à dresser des perspectives alarmistes autour de l'enfouissement de l'hétérosexualité.

4) « L'amour grec » ou le rejet de l'altérité dans la relation à autrui

Le sujet est de toute évidence à prendre sur le volet critique et notre auteur va ancrer sa mise en accusation suffisamment loin pour que la question de l'identité sexuelle apparaisse comme fondamentale et constituante de la culture occidentale, dont il rêve l'accomplissement approximatif.

Pourtant, dans le domaine amoureux, le progrès semble mal engagé, ses vues les plus conservatrices s'y expriment, allant de pair avec un idéalisme puritain : il note que le développement de l'esprit suit un parcours qui l'éloigne de manière croissante de la chair. Il nomme cette élévation « répugnance de l'esprit pour la chair » au secours de laquelle va venir l'esthétique qui incarne la beauté idéale dans la chair incitant l'esprit à s'en retourner aux voies de la génération.

« Le progrès de la liberté et de la dignité humaine étant donc en sens contraire des fins de la génération, il y aurait lieu de craindre que l'homme, par l'excellence même de sa nature, ne perdît tout à fait le soin de sa génération, s'il n'était rappelé à l'amour par une puissance tout animique, la *beauté*, c'est-à-dire l'Idéal, dont la possession lui promet une félicité supérieure à celle de la chasteté même.

L'idéalisme se joint ainsi au prurit des sens, de plus en plus exaltés par la contemplation esthétique, pour solliciter à la génération l'homme et la femme, de faire de ce couple le plus amoureux de l'univers. »²⁷⁷

Notons que liberté et dignité ne sont pas des idéaux mais des facultés de l'esprit, cette distinction permet la concurrence entre les trois entités pour faire la différence, soit quitter le narcissisme et créer l'autre. Se pose alors non pas tant la question de l'idéal que celle de l'absolu. Le « je » qui dit « Moi » est celui qui se sait comme absolu, c'est ce sujet qui a créé Dieu à son image pour se renvoyer ensuite, et s'attribuer enfin, un reflet :

« L'être qui pense l'absolu, qui le rêve, qui le cherche, qui le conclut à tout propos, qui s'en prévaut dans ses raisonnements, qui le sous-entend dans chacune de ses pensées, comment cet être ne se poserait-il pas lui-même en absolu, et n'aspirerait-il pas à en exercer les prérogatives? »²⁷⁸

Puisque avant d'être dualité, l'homme, renvoyé à lui-même et, dépassé par son

277 *De la Justice...*, IV, p.1762

278 *De la Justice...*, III, p.1165

sentiment d'absoluité, a créé Dieu pour exprimer son débordement²⁷⁹, parallèlement l'image de Dieu lui renvoie par détour sa propre essence désincarnée.

Mais l'homme ne persiste pas à être une monade narcissique, trop tourné vers l'extériorité, son caractère absolu dérivé du sentiment du moi s'exprime en dignité par la dérive du sentiment en l'autre. Le texte présente donc l'étrange situation d'un absolu qui va se refondre dans la relation comme pour conquérir une solidité viable. L'absolu et la relativité s'affichent ainsi comme l'alpha et l'oméga de la personne humaine sous l'égide de la dignité réciproque :

« L'homme a le sentiment de sa propre dignité.

Cela revient à dire que seul, entre tous les êtres, l'homme se sent comme l'absolu. Ce sentiment qu'il a de lui-même est le point de départ de la Justice, qui n'est autre que le sentiment de notre dignité en autrui, et réciproquement de la dignité d'autrui en notre propre personne. ; sentiment qui nous déborde par conséquent, et qui, bien qu'intime et immanent à notre personnalité, semble l'envelopper et toute notre personnalité avec elle. »²⁸⁰

Mais, et c'est là où la pensée proudhonienne est à nouveau particulièrement remarquable ; la relation à autrui prend sens et légitimité *finale* grâce à la sexualisation des sujets. En même temps qu'il pose les fondements de la sociabilité, il pose celui, corrélatif, de la sexualité ; il pense l'être social en tant qu'être générant la société, au sens premier.

Que la relativité de la personne soit affaire de distinction sexuelle nous le montrerons en parcourant les arguments qui condamnent l'homosexualité et la dialectique qui la fait naître. Tout d'abord donnons un panorama de la conception proudhonienne de la relation amoureuse, sa genèse.

Comme nous l'avons vu plus haut, on va trouver dans la « dialectique » amoureuse un conflit des processus, en premier lieu un arrachement de l'animalité :

« L'amour est un mouvement des sens et de l'âme, qui a son principe dans le rut, fatalité organique et répugnante, mais qui, transfiguré aussitôt par l'idéalisme de l'esprit, s'impose à l'imagination et au cœur comme le plus grand, le seul bien de la vie, un bien sans lequel la vie n'apparaît plus que comme une longue mort. »²⁸¹

Ce mouvement primitif doit contrebalancer ensuite un premier renversement, la répugnance

279 Cette position est manifeste dans *Les contradictions économiques*, prologue p.9 : « Ce Dieu que tu adores, ô homme ! ce Dieu que tu as fait bon, juste, tout-puissant, tout sage, immortel et saint, c'est toi-même : cet idéal de perfections est ton image, épurée au miroir ardent de ta conscience. »

280 *De la Justice...*, III, p.1168

281 *Ibid.*, IV, p.1776

de la raison face aux élans du cœur, elle « s'éveille et rougit » ; le retour à la réalité est brutal :

« La réalité et ses suites, grossesses, accouchement, lactation, fait pâlir l'idéal : heureux alors celui que le besoin de se ressaisir ne pousse pas à la haine et au dégoût. »²⁸²

Le couple devra trouver un juste milieu où s'équilibre le conflit d'un idéal ascendant et d'une raison réaliste. Nous aurions donc trois mouvements, l'un qui, par développement de l'esprit détache des choses de la chair, l'autre, idéal esthétique l'y ramène et enfin un dernier, rationnel qui, à nouveau l'en éloigne. Nous manque le pôle moral et social, deuxième renversement, c'est celui-ci qui opérera la stabilisation des conflits.

En attendant nous avons là les ingrédients du dévoiement. La poursuite de l'idéal, sous diverses approches, demeure en effet la responsable toute désignée :

« Il est constant pour la moralité humaine de reconnaître que tous les vices, même les plus infects, ont pour point de départ une erreur de jugement produite par une illusion de l'idéal, et que c'est en poursuivant le beau et le bien, mais par une fausse route, que le cœur se souille et que la conscience se déprave. »²⁸³

Expliquons « l'amour grec », essayons de le situer dans ce cheminement idéaliste. Proudhon met en parallèle deux explications, l'une déviée de la corruption du sacrement du mariage, l'autre ressorti de l'examen des mœurs antiques.

La première semble échapper à toute logique historique, bien qu'elle prétend en être l'illustration, pour laisser place à une « logique inexorable » où se mêlent misogynie, phobie de la procréation et refoulement de l'homosexualité, nous examinerons plus loin ce curieux chapitre *De la Justice...*, capital pour notre analyse. La deuxième explication ne tient compte d'aucune dialectique historique, et vient par conséquent s'opposer à la première, la concurrencer. Et, curieusement, celle-ci intéresse particulièrement Proudhon, utile « autant pour l'intelligence de l'antique corruption que pour la cautérisation de la nôtre »²⁸⁴.

L'homosexualité grecque fait un bond de l'antiquité au dix-neuvième siècle et sa compréhension offre à nouveau la possibilité d'un diagnostic. Pourquoi s'emparer d'un tel bond pour une tâche qui concerne « les amis de la Révolution et pères de famille » ? En condamnant l'homosexualité par la compréhension des grecs Proudhon va en fait, très habilement et malgré lui, l'excuser.

« Jamais la philosophie ne s'empara du vol, du parjure, de l'assassinat, pour en faire l'objet de

282 *Ibid.*, p.1777

283 *Ibid.*, p.1816

284 *Ibid.*, p.1813

ses théories ; jamais la poésie ne prit de tels monstres pour objet de ses chants : même en matière d'amour, l'adultère, le viol, l'inceste, répugnent au poète. Comment la sodomie, dernier terme de la dépravation érotique, fit-elle jamais exception ? »²⁸⁵

Pour expliquer l'homosexualité, et pour guérir la conscience de son temps Proudhon va la considérer sous des temps exceptionnels avec les penseurs et poètes qu'il admire. Il a lu, il nous le rappelle, Plutarque :

« Dans une guerre que ceux de Chalcis soutenaient contre leurs voisins, ils durent la victoire au courage de Cléomaque, un des leurs, qui se dévoua à la manière d'Arnold de Winkelried, à la seule condition de recevoir auparavant, en présence de l'armée, un baiser de son *ami*, et de mourir sous ses yeux. (...) Je voudrais savoir si la chevalerie a produit rien de plus beau et de plus chaste que ce trait ? »²⁸⁶

Et puis, il a consulté la nature et l'on passe de l'exécration à une tolérance bien normale, après tout :

« Pourquoi nous étonner si fort d'un attachement qui a des racines dans la nature même ? Ne savons-nous pas qu'il existe entre l'adolescent et l'homme fait une inclination réciproque, qui se compose de mille sentiments divers et dont les effets vont bien au delà de la simple amitié ? »²⁸⁷

Pas de dépravation donc mais un raffinement excessif chez les lointains pères de la culture occidentale :

« C'est par un raffinement de délicatesse en même temps que par une recherche quintessenciée du beau et de l'honnête que les anciens en vinrent à mépriser l'amour conjugal et avec lui tout rapport physique avec la femme. »²⁸⁸

Alors enfin, il est bon d'appeler l'histoire à la rescousse :

« Telle est la série d'idées par laquelle les Grecs, à force de spéculer sur l'amour et de le dégager des indignités de la chair, arrivèrent aux derniers excès. Cela paraît prodigieux mais cela est ; et l'histoire entière en témoigne. »²⁸⁹

On laissera au lecteur le soin d'apprécier les contradictions de Proudhon et la teneur de sa conscience troublée. Notre objet n'est pas de dresser un portrait psychologique de l'auteur ni d'étaler une dialectique hasardeuse. Mais il était utile de rapporter ces textes pour pouvoir

285 *Ibid.*, p.1815

286 *Ibid.*, p.1824

287 *Ibid.*, p.1826

288 *Ibid.*, p.1822

289 *Ibidem*

nous poser une question : pourquoi condamner l'homosexualité ? De toute évidence c'est une question qui doit se poser à nouveau, surtout qu'elle se double d'une autre: pourquoi ne pas sacrifier le mariage si l'homme et la femme sont si mal assortis ?

« La femme, épouse, concubine ou prostituée, moyen de fortune pour quelques-uns, ustensile de ménage ou article de mode pour la masse, objet de consommation pour tous ; la femme, hors de la luxure universelle, n'a pas de destinée, pas de raison d'existence, ni politique, ni économique, ni philosophique ou esthétique, ni familiale ; elle n'a plus même de raison puerpérale puisque le motif principal qui fait fuir le mariage, rechercher le concubinage et l'amour libre, est la crainte de la grossesse, l'horreur de la progéniture. »²⁹⁰

La poursuite de l'idéal n'est pas là où on aurait pu l'attendre, la répugnance est du côté de l'hétérosexualité, l'idéalisation du côté de l'unisexualité. Certes ce portrait de la femme est celui qui peut être fait une fois le pas de la « catastrophe » franchie, une fois « la promiscuité générale » établie dans les mœurs. Si les hommes s'unissent, la femme n'a plus de raison d'être. Il est facile de renverser le problème, si la femme a une raison d'être pourquoi les hommes s'uniraient ? Nous laisserons encore ces considérations à l'appréciation du lecteur pour nous concentrer sur ce qui nous intéresse : la constitution de la racine de la société, la forme première de la conscience collective : le couple matrimonial, la famille ; la misogynie doublée d'homophobie va prendre alors une autre tournure.

290 *Ibid.*, p.1811

5) La distinction des sexes, une hypothèse

« Pourquoi la nature n'a-t-elle pas plutôt fait l'homme hermaphrodite ? » Ainsi commence l'étude sur le mariage. Proudhon pense les éléments primitifs comme il l'a fait pour les langues, même dans les *Contradictions économiques* un long prologue vient demander ce qu'est Dieu. Le rapprochement que nous faisons n'est pas innocent, dans le jeu de miroir l'homme est triple : soi, l'image de soi, l'autre. L'altération est devenue une altérité, cette fois donc, nous n'avons plus « moi, Dieu, le non-moi », mais « moi », « l'homme qui dit Moi ! », et « l'autre » ; ce dernier c'est l'autre sexuel, celui ou celle en qui je vais trouver la complétude qui fait défaut à l'autonomie narcissique, ce manque qui fait de l'autonomie narcissique un non-sens. L'homme conscient de soi est celui « qui dit moi », celui qui s'adresse à l'autre. Nous dirions le moi est pour l'autre si Proudhon avait fait de la relation inter-subjective une phénoménologie, s'il en avait pensé les heurts dialectiques. Mais, contrairement à Hegel, Proudhon n'isole jamais la relation duale de la relation sociale, on ne peut réduire sa pensée en un ou deux éléments, ni même en trois comme nous le proposons sommairement ; son mode de fonctionnement est fondamentalement pluraliste. Proudhon pense avec le plusieurs, il ne pensera la « bi-sexualité » que pour y fonder la conjugaison, laquelle s'affirmera en dis-jonction par opposition aux « conjonctions unisexuelles »²⁹¹. Quand il énonce qu'il faut deux éléments pour penser, et non pas trois, ni même une pluralité, ce n'est pas la dualité qu'il vise mais la division, seul le rapport est pensable dans la division et seul le *rapport* pensé est facteur d'organisation.

« Dans la totalité de l'espèce, la force et la beauté sont données en proportions égales. Mais l'espèce humaine n'agit pas seulement comme être collectif, elle agit encore, et surtout, par ses divisions. Il y a des mâles et des femelles, des races, des nations, des familles et des individus. »²⁹²

De ces six entités une seule ne retiendra pas l'examen de l'auteur, l'individu. Loin s'en faut qu'il nie l'individualité, bien au contraire il ne cesse d'en répéter l'affirmation mais il ne pense pas l'individualité en tant que telle, point aussi obscur que la substance métaphysique, il la pense comme auxiliaire. On trouve une de ces définitions dans *La justice* : l'individu est une « liberté organisée »²⁹³ ; on mettra en parallèle cette *explication* du phénomène :

291 *Avertissement aux propriétaires*, p.222

292 *La pornocratie*, p.362

293 *De la Justice...*, IV, p.2060

« L'homme le plus libre est celui qui a le plus de relations avec ses semblables. »²⁹⁴

Plus l'homme est relationnel plus il est individuellement fort. La division profite à l'indivisible, elle la nourrit; l'absolu proudhonien est ouvert à la relativité : le centre est partout, la circonférence nulle part. Ce serait une perte de temps que de tracer les frontières du cercle-moi, car il est « incompréhensible²⁹⁵ », on ne l'enveloppera pas tant il est relié. Et ce que Proudhon ne comprend pas, ce qu'il a renoncé à comprendre car il a redouté l'impasse, c'est la synthèse ; or c'est cela qu'est le moi, une synthèse de relations :

« La plus haute synthèse est nécessairement un *moi*, le *moi suprême*. »²⁹⁶

Il y aurait là contradiction puisque la synthèse est justement ce qui empêche le mouvement, c'est l'absolu, c'est la négation de la relativité. Le moi se contredirait lui-même, et effectivement, le moi porte sa propre antithèse, Proudhon anti-théiste continue alors :

« Ce moi suprême est Dieu. »²⁹⁷

Le moi serait le point noir des relations et pourtant les porte toutes. Relier, c'est cela qu'opèrerait le couple. Mais, loin de faire montre d'ouverture la pensée de notre auteur se plaît dans les cloisonnements. S'il rejette l'homosexualité, il en fait de même pour la mixité. Ni ambiguïté, ni mélange, mais subordination d'un sexe à l'autre, tel sera le schéma adéquat. Proudhon avait conscience que cette vision des choses, parce que très hiérarchisée venait heurter l'ensemble de ses considérations sociales qui visent à réduire les nivellements hiérarchiques par une élévation pédagogique du sujet, par l'insertion sociale. Ainsi doit-il justifier avec forte détermination son point de vue, arguant cette compensation : la différence sexuelle trouve raison dans le domaine conjugal où les sphères d'action clairement identifiées cohabitent pour établir une équivalence d'attribution, où il y aurait, partout ailleurs, déséquilibre.

Les faiblesses de la femme (dépendante, séductrice, oisive, par exemple) trouvent leur limitation quand elle se heurte à la volonté du mari; en échange de quoi le mari se voit encouragé et soutenu dans son quotidien par une femme aimante qui le pousse à se dépasser. La femme est réfrénée par celui qu'elle encourage²⁹⁸, ainsi en va-t-il de l'équilibre du mariage proudhonien où la relation sans être d'égal à égal permet la mise en place d'une équivalence

294 *Confessions...*, p.203

295 *Contradictions...*, I, prologue, p.16

296 *Carnets*, II, p.122

297 *Ibidem*

298 « Chef de communauté, le nouvel époux se sent croître en lui la personnalité, l'ambition, l'esprit d'entreprise, la fierté du caractère, l'indépendance de l'esprit. Son énergie s'augmente à la fois, et du secours que lui apporte sa femme, et de l'effacement même de celle-ci. » in *La pornocratie*, p.362

finale. Sa position, on le devine facilement, demeure résolument exclusive. Le genre féminin doit sortir du rang²⁹⁹ pour se concentrer dans le cercle familial autour du centre mâle ; puis se jouera un autre jeu d'échange triangulaire homme - femme - enfant : mais en aucun cas la femme exclue de la société devra déborder de l'effacement requis à l'équilibre du ménage; en aucun cas, elle ne sortira de sa réclusion. Proudhon a beau jeu alors de se présenter comme débiteur de celles qu'il a privé de toutes les attributions sociales, il explique sa marginalité par la mise en marge de la « reine » ; pensait-il à la ruche quand il écrit :

« Je dis que le règne de la femme est dans la famille ; que la sphère de son rayonnement est le domicile conjugal, que c'est ainsi que l'homme, en qui la femme doit aimer, non la beauté, mais la force, développera sa dignité, son individualité, son caractère, son héroïsme et sa justice, et c'est afin de rendre cet homme de plus en plus vaillant et juste, sa femme par conséquent, de plus en plus reine, que j'attaque la centralisation, le fonctionnarisme, la féodalité financière, l'exorbitance gouvernementale et la permanence de l'état de guerre. »³⁰⁰

La femme n'existe en tant que telle, nous l'avons déjà dit, que par le biais de son effacement³⁰¹. Le paradoxe se révèle dans les thèmes de nuisance esthétique, marquant la disharmonie, évoquées lorsqu'il tente de penser la femme dans un rôle de sujet ou de citoyen :

« Toute déviation de l'être engendre maladie et difformité. Le mignon qui affecte les grâces féminines est aussi dégoûtant que le nègre à face de gorille ; la femme qui porte favoris et moustaches est peut-être encore plus hideuse. [...] c'est pour cela [...] que celle qui s'affuble d'une barbe philosophique, qui traduit la métaphysique en baragouin, et se mêle de *réfuter* des théories qu'elle ne comprend pas et cependant elle pille [...] cette femme-là déchoit et devient laide. Car il y a une laideur de l'esprit cent fois pire que celle du corps. [...] »³⁰²

« De même que l'homme, dans ses manifestations, n'est pas toujours fort d'une virilité suffisamment accentuée, la femme n'est pas non plus toujours belle : au moral, comme au physique, elle est sujette à mille laideurs. Souvent elle tombe au-dessous d'elle-même : elle est *lâche, molle, et bête*, comme dit Georges Sand. »³⁰³

299 « Rien de plus beau, en général, qu'une troupe d'hommes rangés en bataille ; mais il y a une chose qui fait tache, c'est la vivandière. » *Ibid.*, p.343

300 *La pornocratie*, p.335

301 « Soyez donc ce que l'on demande de vous : douce, réservée, renfermée, dévouée, laborieuse, chaste, tempérante, vigilante, docile, modeste » in *Ibid.*, « notes et pensées », p.416, également p.442 : « La vertu de la femme a pour mesure son intérieur, elle n'a pas d'expansion au dehors. »

302 *Ibid.*, p.349

303 *Ibid.*, p.371

« J'ai démontré, par d'illustres exemples, que la femme qui s'éloigne de son sexe, non seulement s'éloigne des grâces que la nature lui a données, sans acquérir les nôtres, mais retombe à l'état de femelle, bavarde, impudique, paresseuse, sale, perfide, agent de débauche, empoisonneuse publique, une Locuste, une peste pour sa famille et la société. »³⁰⁴

Le mépris confine à la phobie lorsqu'au champ lexical de la laideur succède le vocabulaire bestial ou tératologique :

« On n'intervertit pas les attributions.

On ne change pas son sexe.

L'homme qui le fait devient ignoble, misérable, impur.

La femme qui le fait devient laide, folle, catin, guenon, etc. »³⁰⁵

« Elles ne suffisent plus à leur tâche, et elles nous parlent d'être juges, médecins, apothicaires, préfets et *préfètes* ; que sais-je ? gendarmes aussi, et dragons ! »³⁰⁶

« C'est pourquoi la femme, dont les allures, les habitudes, l'esprit ou les mœurs, sont en sens contraire des aptitudes de son sexe, ne tarde pas à perdre, avec toutes les vertus de ce sexe, le sens moral et le sens commun. Elle redevient une *bête*. »³⁰⁷

Ces six extraits montrent une caractéristique particulière à la misogynie proudhonienne, qui fait résonance à son homophobie, la crainte fondamentale est la perte des repères sexuels qui sont autant de balises morales. En quoi la féminité finit par être cloisonnée dans des prérogatives uniquement sexuées de soumission. Une femme n'est femme qu'en ce qu'elle n'est pas homme, on ne saurait parler même de féminité; même pour le linguiste, la distinction des genres fait état d'une diminution d'un masculin générique³⁰⁸. On comprend alors le recours au thème de la laideur et à celui de la bestialité, sitôt que la femme peut se permettre d'avoir une identité relevant peu ou prou d'une autonomie (le foyer familial est un patriarcat), Proudhon ne parvient pas à la cerner sous l'angle de l'humanité. Le rabaissement-réflexe le pousse à des extrémités où la femme ne se trouve être autre chose qu'un sous-

304 *Ibid.*, « notes et pensées », p.419

305 *Ibid.*, « notes et pensées », p.421

306 *Ibid.*, « notes et pensées », p.423

307 *Ibid.*, « notes et pensées », p.452

308 « Le féminin constitua d'abord dans les noms ce que nous appelons *diminutif*. » *Essai de grammaire générale*, in Bergier, *Les éléments primitifs des langues*, p.265; « La femme est un diminutif d'homme, à qui il manque un organe pour devenir autre chose qu'un éphèbe. » *De la Justice*, IV, p.1946

humain et non plus seulement un sous-homme. En d'autres termes c'est l'altérité qui se perd quand il y a ambiguïté comme quand il y a *unisexualité* ; dans le premier cas l'autre devient le même, dans le second l'autre n'est plus un semblable, il n'est par conséquent pas autre non plus. Plus de confrontation duale des différences, plus de tension et donc, plus de relation digne de justice ne peut s'établir. Car telle est bien malgré tout la pensée philosophique de Proudhon au sujet du couple et sa préoccupation intellectuelle première: faire du couple un organe de Justice, une expression fondamentale du juste, incluant les tensions inhérentes à l'altérité. Le sexe est porteur dans la différence qu'il manifeste, dans l'identité qu'il compose, d'une relation de Justice, de la mise en place d'un dévouement sans concession, de l'un à l'autre des partenaires. Il n'y a d'union que dans la disparité, et c'est pourquoi le mariage est une union sacrée aux yeux de Proudhon, car il est le dépassement des individualités par la conciliation des différences; il est l'organisme même, la conjugaison des capacités et non leur simple coïncidence.

Parmi les idées-forces de Proudhon, il y a sa dynamique sociale articulée autour d'entités antagoniques et énergiques en conflit cohésif, à laquelle il faut ajouter celle-ci, lourde de conséquence, que la volupté ou sexualité serait l'expression d'une dissolution de la force (d'où la figure antinomique de « la ménagère » face à la prostituée qui est « dépense physique et financière en pure perte »³⁰⁹). Sa crainte de la mixité, son rejet-attraction pour l'homosexualité, sa vision patriarcale et humiliante de la femme, au final, font de la sexualité un lien destructif du lien ; et l'exacerbation des identités sexuelles, bien à leur place, n'est à ce titre qu'un prétexte pour congédier la sexualité hors du lien. Comment comprendre que la sexualité puisse être destructrice du lien quand l'identité sexuelle est la constitution d'un lien sacré, exclusif et irrévocable ? Par cela seul que l'un contredit l'autre, la puissante sexualité mène à l'indifférenciation sexuelle si elle n'est réfrénée, mise sous le joug de la raison.

Dire que l'attraction sexuelle ne fait pas lien c'est poser la question du lien conjugal, question qui sera déterminante pour comprendre les caractères de l'inter-subjectivité proudhonienne, et penser l'inter-subjectivité, c'est, comme nous le verrons, penser le sujet se constituant.

309 Claudie Bernard, *Penser la famille au XIX^e siècle*, p.96

6) Le mariage, présentation

A parcourir l'histoire du mariage on découvre une histoire mouvementée : le mariage fut maintes fois remis en cause et disputé. Charles Fourier à cet égard s'inscrit dans une tradition de contestataires de l'union conjugale, continuateur des mouvements révolutionnaires de 1789 qui ont voulu faire sortir le mariage des carcans traditionnels qui l'oppressaient et oppressaient en première ligne la femme. Proudhon, se targuant d'avoir compris la révolution va, quant à lui, prendre le chemin inverse en renforçant les contraintes maritales pour la femme qui doit demeurer soumise, et pour l'homme, qui devrait rester chaste. Une fois ceci noté on pourrait se contenter de dire que Charles Fourier rêve de son monde harmonieux, et que Proudhon réduit la sphère privée au mariage comme il réduit la sphère laborieuse à l'atelier, en autant de foyers donc, bien délimités et cadrés. On peut alors d'un côté présenter la théorie du mariage de Fourier, théorie qui consiste à en montrer tous les vices, et essayer d'un autre, pardonnant quelques « brusqueries » et quelques emportements dont Proudhon est coutumier, faire le portrait théorique inverse ; et l'on pourrait conclure somme toute, qu'il manque un peu de fouriérisme à Proudhon, et de proudhonisme à Fourier. Nous choisirons une autre voie née tout d'abord de ceci que l'histoire du mariage comprenant à divers degré son cortège d'hésitations, de révolutions et de réactions, signale l'importance des enjeux : rappelons qu'il est question d'unir des êtres publiquement afin de constituer une sphère privée elle-même tout autant déterminante que constitutive de la société, sans parler des garanties financières, foncières et dynastiques ou héréditaires qui s'y rattachent. Aussi la complexité de la formation et de la formulation du mariage rebondit sur ces enjeux comme sur un déficit à les appréhender. Fourier et Proudhon auteurs d'une relecture du lien social, de sa refondation, d'une re-ligion se heurtent au tissu conjugal, lieu dont la simplicité et le référent naturel qui unit deux êtres de sexe opposé pouvait laisser augurer une parfaite insertion dans le tissu social.

Il n'en est rien en réalité ; mêlant passion, religion, juridiction, propriété et morale, ce nœud restreint où se rencontrent la sphère privée et la sphère publique s'avère être un problème inextricable ne pouvant être strictement naturel, jusqu'à être pour Fourier abusivement conventionnel; ni constitutionnellement associatif, par trop mystérieux, pour Proudhon.

A la lisière de l'artifice et de l'au-delà, on rencontrera cela dit une lucidité dans la

critique du mariage et un aveuglement dans son obstinée réhabilitation. Pointera à ce titre le refoulé de la civilisation dans le glissement vers le délire proudhonien, et la libération dans le défoulement contre l'union conjugale par la lucidité fouriériste.

« l'enfance est moins viciée par la perversité de nos mœurs. L'enfant est plus docile que le père aux impulsions de la nature ; l'enfant ne comprend rien aux maximes philosophiques ; c'est donc chez lui que l'attraction est dans sa pureté originelle et qu'il convient d'en étudier le but. »³¹⁰

« J'ai une petite fille qui, à trois ans, cherchant des mots pour les choses qu'elle voit, appelle un tire-bouchon *clef de bouteille* ; un abat-jour, *chapeau de la lampe* ; l'éléphant du jardin des Plantes, *pied de nez* ; un glaçon, *Pierre de glace* ; les dents de son peigne *doigts* du peigne etc. Cette enfant a toute la philosophie qu'elle aura jamais. »³¹¹

Ce défoulement a son origine dans une conception passionnelle de la divinité et de sa distribution du micro- au macroscopique. La nature est principe, et l'enfant témoin.

Le mariage prend donc le contre-pied de la distribution principielle (le multiple amoureux) et de l'enfance, où dans l'innocence la nature trouve son expression première et pure, où ne manque pour ainsi dire que l'outillage, le texte, la doctrine de l'émancipation et de la conduite : *Le nouveau monde amoureux*.

La quête de la naturalité contre la conjugalité est retour aux bases distributives pour un développement mature dirons-nous, des enfantillages. Le mariage a institué comme faux ce qui, en vérité ne demandait qu'à s'exprimer et se multiplier. L'homme marié, forcé de répondre, malgré l'interdit social, à la voix de sa nature qui ne saurait mentir, est à la fois trompeur et trompé, condamnable aux yeux d'une société complice qui ne fera que proclamer encore la vertu, tout en pratiquant dans les soubassements entendus de la transgression, le vice. On notera ce point capital : loin de se contenter de rendre clandestins les enfantillages d'une tromperie sur laquelle on ferme les yeux, la société promet, bien malgré elle, aux passions engorgées ou désengorgées sous le voile du secret, un destin de déformation. Le canal d'assouvissement du désir est celui du soubassement ; par l'interdit et le refoulement la passion qui ne se conforme plus à la nature, n'en procède qu'au travers d'une mascarade; elle se déforme. Le masque finit par mouler le visage et l'écoulement passionnel des civilisés grimace.

310 Fourier, *vers la liberté en amour*, textes choisis

311 *Justice...*, IV, p.1967

Cette grimace est cependant vite oubliée grâce au (grand) écart absolu, la déformation est abandonnée puisqu'il n'y a pas de re-formulation mais une fondation nouvelle. L'Harmonie est le lieu où tous les masques sont censés tomber, laissant libre court alors à la formulation fouriériste, la science des passions qui, abondant de plis langagiers évacue le risque de l'informe. A cet égard l'abondance lexicale ne serait-elle pas le signe d'une angoisse de perdre la forme et, partant, d'une volonté obstinée et toujours avortée de la saisir ?

C'est sur la forme que Proudhon justement va insister, non dans une démultiplication mais dans un retour borné à la bipartition, qui va paradoxalement révéler la crainte de l'informe, non assumée. L'incipit de l'étude sur le mariage convoque ce questionnement : « La nature a fait l'homme bi-sexuel [...] Pourquoi la nature n'a-t-elle pas plutôt fait l'homme hermaphrodite ? »

Alors que Fourier s'appuie sur une naturalité dans le registre de la présence et de l'abondance, Proudhon s'en remet à une nature génétique et limitative, mais cruciale et définitive : la nature a fait l'homme bi-sexuel parce que la nature a fait l'homme contre nature, c'est-à-dire sociable (l'écart se joue sur la spontanéité). La bi-sexualité est ce qui rend la différenciation possible seul fondement d'un ordre où attractions et répulsions vont générer l'organigramme social.

On peut noter la référence implicite à la mythologie biblique et sa création « secondaire » de la femme que Proudhon ne manquerait pas de cautionner (ce qu'il fait en *Justice IV*, p.1858) pointant sur l'essentiel en annotant *genèse*, II, 18 : « Légende sur le mariage, la différence des sexes, etc. La science dit que l'homme est monogame, non par inclination comme la tourterelle, mais d'institution, parce que juste, raisonnable et libre »³¹². L'etcetera ne nous dit rien de ce qui suit sa pensée sur la distinction sexuelle, mais indique-t-il tout au moins quelque chose : il y a un pensé relatif à la distinction sexuelle découlant du récit légendaire de la Genèse, ou en accord avec celui-ci.

Puisque Proudhon nous invite au vague par son énumération inachevée, nous poserons ici une digression sur le sens que peut prendre la distinction sexuelle dans la Genèse. Eric Fuchs fait la lecture suivante : l'altérité sexuelle permet la possibilité d'une relation avec le Tout-Autre, savoir Dieu même. Sa thèse, surprenante, est donc la suivante : la sexualité est la condition d'une relation avec le divin « l'expérience de l'altérité que permet la différence sexuelle renvoie à et trouve son sens dans l'expérience de l'altérité de Dieu »³¹³. Sans la différenciation sexuée il n'y aurait pas pour l'homme cette occasion d'éprouver ses limites et

312 *La bible annotée* p ;298

313 Fuchs, *Le désir et la tendresse, sources et histoire d'une éthique chrétienne de la sexualité et du mariage*, sexualité et parole, p.23

de se faire autre avec l'illimité. Cette lecture est génésique, donc fondatrice, l'enjeu se fait pressentir d'emblée, la distinction sexuelle, et la régularisation de la sexualité est au cœur de la religion ; le lien sexuel est par excellence un lien sacré.

Si nous nous permettons cette digression c'est pour réhabiliter une intuition fondamentale de Proudhon qui a tous les atours de l'aberration. Sa thèse, plusieurs fois répétée est que la rupture ou l'érosion des liens sacrés du mariage risquent de voir ressurgir l'indifférenciation des sexes, ultime déchéance « laquelle se traduit fatalement, pour la famille, le mariage et l'amour, par ce mot à jamais exécré, la pédérastie »³¹⁴. Le discours de Proudhon sur la question homosexuelle est pourtant sujet à toutes les équivoques, le mot exécré, l'amour qui tait son nom fait signe dans les déclamations contre « l'abomination », comme dans les laudatifs envers ce qui est quête de « l'amour universel » ou vœu de la nature : « Pourquoi nous étonner si fort, après tout, d'un attachement qui a des racines dans la nature même ? Ne savons-nous pas qu'il existe entre l'adolescent et l'homme fait une inclination réciproque, qui se compose de mille sentiments divers et dont les effets vont bien au delà de la simple amitié ? »³¹⁵ L'étude du discours proudhonien sur ce thème serait longue et sans grand intérêt, ceux qui cherchent à rencontrer l'homosexualité refoulée de Proudhon la rencontreront, nulle besoin d'en faire une démonstration psychanalytique ou autobiographique.

La crainte de l'indifférencié est la crainte biblique par excellence, regardant la sexualité, et c'est la crainte théorique, comme l'angoisse psychologique de Proudhon. Mieux, l'indifférenciation dans les Ecritures est ce qui dénonce l'idolâtrie ; le parcours de la bisexualité à l'homosexualité est pour Proudhon ce même abus de l'idéal : « l'idéalisme érotique ferme la série, écrit-il ; il nous donne le dernier mot de toutes les rétrogradations sociales »³¹⁶. Relire cette phrase et tâcher d'en soupeser les enjeux c'est proprement se situer au cœur d'une problématique si lourde de sens qu'elle ne peut, dès lors sous la plume de Proudhon sociologue, qu'être centrale.

Or si Proudhon ancre sa théorie sur cette crainte de voir ressurgir l'indifférencié il veut rompre radicalement avec l'Eglise. Car celle-ci n'a pas apporté la bonne réponse aux « dérèglements » passionnels qui furent ceux des Grecs, des Romains, des premiers chrétiens, des gnostiques, etc., elle n'a donné qu'une pluralité de solutions : abstinence, rejet du désir, rejet de la sexualité comprise comme péché, exaltation de la virginité, aussi bien que des concessions parmi lesquelles le mariage. Le mariage dans la religion catholique n'est pas,

314 *De la Justice*, III, p.1834

315 *Ibid.*, p.1826

316 *Ibid.*, p.1817

comme l'a très bien compris Proudhon, une fin en soi, mais un pis aller, une prise en charge de la sexualité comme péché inexpiable en concession de la reproduction. La condamnation de l'acte charnel n'en est pas moindre, elle est juste tolérée au sein du mariage comme moindre mal, pire serait de retomber dans la promiscuité que Paul, ce « maniaque », a justement combattu en tolérant une union encadrée.

Unir, c'est différencier, l'union dans la différenciation, c'est la conjugaison. Rappelons donc que la différenciation sexuelle a pour rôle premier de faire que l'idéal puisse jouer son rôle dans la génération : l'idéal ne se tournant pas vers soi, auto-idolâtrie, c'est vers l'altérité sexuelle qu'il se dirige, on sait ensuite, la pluriel qui sera devenu. Mais ce n'est pas le devenir pluriel du couple à travers la progéniture qui est le but du mariage, d'ailleurs, nous n'avons pas, une fois la différenciation sexuelle posée ainsi, comme attraction idéale et esthétique, nous n'avons pas le mariage. Reste à opérer non plus l'art comme amour, figuration esthétique et voluptueuse de la relation, mais l'amour comme art à travers la construction conjugale qui détermine la teneur du lien, laquelle détermination est toute rationnelle, elle signe la fin du « prurit des sens » ; elle ouvre la voie à l'amour raisonné qu'est le mariage. Le sérieux de l'affaire, est donc celui d'un deuil :

« L'amour comme matière d'art, est la grande, la sérieuse, j'ai presque dit l'unique affaire de l'humanité. L'amour donc, aussitôt qu'il s'est déterminé et fixé par le mariage, tend à s'affranchir de la tyrannie des organes : c'est cette tendance impérieuse, dont l'homme est averti dès le premier jour par la tiédeur de ses sens, et sur laquelle tant de gens se font si misérablement illusion, qu'a voulu exprimer le proverbe : *Le mariage est le tombeau*, c'est-à-dire l'EMANCIPATION de l'amour. »³¹⁷

S'il incombe à l'art de faire disparaître la matière, comme nous le notions plus haut, il incombe à l'amour raisonné d'épurer la relation amoureuse de toute sensualité. L'esthésie et le mariage s'inscrivent donc dans un même prolongement idéaliste, l'opération créatrice transfigure l'attrait sensuel, même transfiguration du côté du vécu construit au sein du couple marital. L'art ressort alors, dans les deux cas, comme ce qui rend l'idéalité pour ainsi dire préhensible dans le réel, et maîtrisable rationnellement. Le même processus aura cours au sujet du travail.

Mais revenons à la genèse du couple, où, au départ nous n'avons justement qu'une relation sexuelle qui n'est pas un lien, qui ne relie pas et n'est pas, par conséquent une

317 *Contradictions*, III, P.126

véritable relation. Or Proudhon dit bien que :

« A peine nommés, le mariage et la *famille* nous apparaissent donc comme le foyer de la Justice, la racine de la société, et, s'il m'appartient de le dire, la vraie *religion* du genre humain. »³¹⁸

La question que l'on doit se poser est donc comment passe-t-on d'un relationnel esthétique à la relation puis à la religion proprement dite ?

Le pas franchi est immense, c'est celui qui sépare la brute³¹⁹ de l'homme, et Proudhon a toujours en vue le danger de la régression, il en sent poindre le retour aussi bien dans le domaine des mœurs que dans celui de l'économie, que l'on ne doit pas d'ailleurs, séparer fondamentalement. Nous viendrons à citer en effet plus loin des passages du livre de 1846 traitant des questions économiques et de leurs contradictions; où se joignent métaphysique et considérations sur l'Amour. Pour l'heure contentons-nous de regarder le livre IV de *La Justice* ; or, dès le premier chapitre le problème est clairement énoncé et la question posée vient tracer la voie du pas franchi, il va de la nature à la société, de la condition à la constitution :

« Je demande donc si le renouvellement des sujets par la génération est tout simplement une condition imposée à l'humanité par la dissolution inévitable de l'organisme, ce qui subordonnerait le règne de l'esprit au règne de la matière [...], ou si ce ne serait pas plutôt que, la société ayant elle-même besoin, pour son propre développement, de se rajeunir sans cesse dans ses membres, comme l'animal se renouvelle par l'alimentation, la génération est ainsi, plus qu'une nécessité de l'organisme, elle est de constitution sociale. »³²⁰

Il semble que cet extrait contredise ce que nous disions plus haut, à savoir que la génération n'est pas le but du mariage. En réalité passant du règne des sens au règne du sens nous sommes passés de la génération à la régénération. Le cadre ne s'est pas seulement agrandi, il a changé de nature. On est passé de l'expression organique au rayonnement de l'espèce, et ce, par le mariage :

« Comme la génération est une fonction de l'organisme le mariage est une fonction de l'humanité. »³²¹

Mais si l'amour est « *la matière du mariage* » comme il l'écrit plus haut, en quoi cela concerne-t-il l'être social ?

318 *De la Justice...*, t.IV, p.1764

319 *Contradictions*, t.II

320 *De la Justice...*, t.IV, p.1759

321 *Ibid.*, p1806

« Si le rôle de l'amour dans la génération est très apparent, on ne voit pas à quelle fin il est donné dans la société, dont le principe propre est la Justice. »³²²

Amour d'un côté, Justice de l'autre, Proudhon cherche une conciliation qui fera institution. Cette conciliation va justement apparaître au niveau du but du mariage ; mais la répartition finale importe peu si « dans le tourbillon de cet univers, le principe, le moyen et la fin de toute chose sont identiques ». L'identité où qu'elle se place, principe ou fin³²³, fera autour de cette question fondamentale de la régénération sociale, religion. Le point identitaire, c'est la Justice comme nous allons le voir, mais l'amour peut être également un point de convergence entre le couple et la société. Si la société a pour principe Justice et le couple Amour, on peut dire que préexistent à la société comme au mariage, l'amour.

« Il existe une loi, antérieure à notre liberté, promulguée dès le commencement du monde [...] c'est l'AMOUR. [...] Aime ton prochain comme toi-même et la société sera parfaite.»³²⁴

Douze ans plus tard, dans son ouvrage majeur, Proudhon fera de l'amour une émanation de l'organisme, un sentiment ; mais le romantisme est à peine atténué si l'on prend en compte que cet amour est une manière de triompher de la mort³²⁵. Il prend garde cependant à l'idéalisation, et rejette l'amour céleste qui dévie en « caresses lascives »³²⁶ et où plane encore le spectre de l'unisexualité :

« Niée dans le ciel, la sexualité, ainsi le veut la logique transcendantale, est condamnée sur la terre ; la femme, pour mieux dire, aux yeux du chrétien, du vrai spirituel, n'existe pas. Erreur ou accident de la nature, tourment de l'homme, image fautive de l'amour, elle ne vaut, comme personne, qu'autant que, se dépouillant de son sexe, elle revêt l'individualité chrétienne, suivant la formule : *ni hommes ni femmes, tous anges devant l'absolu.* »³²⁷

Certes, il est question dans ce passage du célibat des prêtres, mais la problématique reste la même, il s'agit toujours d'une idéalisation de l'amour et elle consiste en dernier ressort en un rejet de la sexualité, qu'elle aboutisse à l'*amitié grecque*, ou à l'amour mystique, c'est toujours la femme et la polarité sexuelle humaine qui doit en souffrir.

Le célibat sacerdotal donc n'est pas même exempt de la critique de Proudhon. On comprend pourquoi : le refus de la sexualité renvoie à l'unisexualité en ce qu'il confronte l'homme à lui-même, en l'occurrence à cet étrange lui-même qu'est Dieu, sans passer par la

322 *Ibid.*, p.1761

323 « Cause et fin sont identiques. Je suis pour le moment une manifestation de l'infini » (*Carnets IV*, p.442)

324 *Contradictions...*, t.II, p.12

325 Voir le chapitre premier du tome IV, *De la Justice...*

326 *De la Justice...*, t.IV, p.1809

327 *Ibid.*, p.1875

confrontation à l'autre.

« Qu'est-ce que l'amour ? se demandèrent les anciens. C'est Dieu, répondirent d'une voix unanime poètes et philosophes. Et nous avons vu la société antique, en vertu de cette définition sublime, tomber comme le *Malade* de Molière, du mariage dans le concubinage, du concubinage dans la promiscuité, de la promiscuité dans la pédérasie, de la pédérasie dans l'omnigamie et la mort.

Qu'est-ce que l'amour ? se demandèrent à leur tour les chrétiens. _ C'est Dieu répondirent d'une voix unanime les missionnaires de l'Évangile. »³²⁸

Nous devons garder cela en mémoire puisque ce que l'on a appelé « l'antithéisme » de Proudhon correspond aussi bien que le mariage à la problématique de la conscience et ses particularités. L'idéalisme aussi alors, est sexué, on pourrait dire libidineux, Proudhon a lu Fourier.

« Tout amour, si idéal qu'en soit l'objet, tel qu'est par exemple l'amour des religieuses pour le Christ ou celui des moines pour la Vierge, à plus forte raison l'amour qui se rapporte à un être vivant et palpable, retentit nécessairement dans l'organisme et ébranle la sexualité. Il y a délectation amoureuse chez la jeune vierge qui caresse sa tourterelle ; et quel délire, on ne le sait trop allume dans leurs sens consumés l'imagination des mystiques . »³²⁹

« De l'idéalisme proprement dit l'imagination passe à un panthéisme érotique, à ce que Fourier, dans son style métis, appelait *omnigamie*. »³³⁰

Mais cela est une conséquence que l'on doit tirer en droite ligne de l'idéo-réalisme, l'idée répond à un corps, et inversement, réponse transitant par l'esthétique. Phénomène social s'il en est, l'art est conducteur d'énergie et de dissolution ; insistons à nouveau sur la corrélation des diverses sphères de la société, le mariage n'en ressortira que plus central :

« Tout s'enchaîne dans la société, la décadence des mœurs domestiques par l'idéalisme érotique sera d'autant plus rapide que la corruption des mœurs publiques par l'idéalisme politique, métaphysique ou esthétique ira plus grand train, et *vice versa*. »³³¹

A cet égard le mariage est un constituant de la société, non pas seulement dans le sens d'un établissement qui articule le privé au public, mais dans celui, plus fort, qui génère de la société parce que c'est une institution privée; *encadrée* par une sagesse et une rationalité dont l'histoire et la pluralité culturelles du monde témoignent, elle est le reflet d'une « conscience

328 *Ibid.*, p.1909

329 *Ibid.*, p.1829

330 *Ibid.*, p.1831

331 *Ibid.*, p.1806

universelle spontanée ». Cette spontanéité que Proudhon brandit aisément demande malgré tout un minimum de progression dialectique ; il faut, en clair, comprendre la vacuité de la sensualité seule, et la dégradation de la femme qui s'ensuit, pour que le mariage s'impose. En d'autres termes il s'impose à celui qui comprend que le lien sexuel n'est pas assez solide pour durer, il est l'expression d'une puissance des sens et d'une fragilité du sens ; dans les deux cas le danger menace d'une dissolution en quoi il appartient au couple de rasséréner la pulsion et d'élever la relation. A tout prix alors, la monogamie est requise, constituante, mieux, constitutionnelle et sacrée.

Deux pactes vont en effet présider à l'institution du mariage, le pacte social et le pacte spirituel. Deux signatures ayant pour but de désigner comme dissolvant et le règne des sens, menant à la fornication, et celui de l'idéal, menant au concubinage (amitié grecque, amour platonique ou céleste) pour parvenir au règne de la conscience, instituant le mariage.

La sexualité ne saurait donc pas être rejetée pour Proudhon, elle est auxiliaire, auxiliaire de la relation et de la génération ; la bannir ou l'exacerber c'est faire œuvre d'idéalisme, y manque la réalité. Mais la sexualité brise le lien, trop puissante et panthéiste, trop polymorphe pourrait-on ajouter, elle est déformable et ce, non pas au gré des lubies individuelles mais en relation avec l'état des mœurs, l'appréhension des idéaux, et la capacité énergétique sociale. Ainsi la sexualité n'est pas le refuge égoïste des satisfactions individuelles, elle est un mode d'expression de l'énergie sociale, mode qui, par lui seul, ne parvient pas à intégrer les propriétés de la différenciation. De là vient cette mise en rapport des communautés et des dérèglements de la fornication.

« Le communisme, ce prétendu antidote de l'inégalité, que Platon oppose à la tyrannie et à la licence comme la véritable forme de la république ; le communisme, je puis le dire maintenant sans passer pour calomniateur, contient dans son principe les mêmes infâmies. Par sa négation de la personnalité, de la propriété, de la famille, par son esprit d'Eglise et son dédain de la Justice, il tend à la confusion des sexes ; comme ses contraires, il est, au point de vue des relations amoureuses, fatalement pédérastique.

Les faits prouvent la vérité de ces assertions. La fin lamentable des Romains, des Grecs, des anciens Orientaux, en dit assez ; quant aux faiseurs d'utopies, la promiscuité platonique, l'omnigamie de Fourier, l'androgynie sacerdotale des saint-simoniens, les débauches secrètes qui de tout temps illustrèrent les communautés religieuses, les casernes, les prisons et les bagnes, n'ont pas besoin de commentaire. »³³²

332 *Ibid.*, p.1834

Pour éviter cette fatalité délétère il faut différencier, et pour différencier, il faut hiérarchiser. L'unité ou la communauté sont deux moyens de noyer la différence et partant sont des poisons sociaux. Une société qui se donne pour but de gommer les différences est une société despotique qui coupe l'énergie à la racine, elle est condamnée à devenir amorphe, puisque l'organisme social se fonde et fonctionne sur les distinctions et les ruptures. Il en est de même pour le couple, Proudhon corrige la *Genèse*, il modifie la tripartition, y met une dynamique : ils « seront deux dans une seule chair » dicit *La Bible*, « ils seront UN en deux corps »³³³ dicit Proudhon. Et ce n'est pas là un simple jeu de mots, auquel cas il l'aurait gardé en tête 16 ans durant, puisqu'en 1842 il énonçait déjà que la femme « forme avec l'homme, avec cet époux dont elle est le complément animique et physiologique, un tout en deux personnes, et, en retournant le mot de la Genèse, qu'*elle* et *lui* sont une seule âme en deux corps différents. »³³⁴

La première formule signifie « concubinat », l'autre mariage, l'âme est une mais les corps sont deux et non deux âmes dans un seul corps. Pour réunir, Proudhon distingue et distribue :

« L'unanimité dans la dualité corporelle, sous la prépondérance de l'homme : c'était le mariage. »³³⁵

L'interversion numérique n'est pas non plus un simple jeu formel, elle doit être comprise comme dynamique discriminante qui donne voix à la sexualisation et à la différenciation des partenaires ; il découpe pour rejoindre, de l'un à l'ensemble. Deux âmes en un corps, c'est la négation de la sexualité, et c'est ce que le christianisme a toujours fait ; c'est ce que Proudhon lui reproche : avoir fait du mariage une concession au paganisme. Autrement dit aux yeux de Proudhon la consécration du mariage par l'Eglise n'en est pas une.

333 *Ibid.*, p.1859

334 *Avertissement aux propriétaires*, p.222

335 *Ibidem*

7) Une unité sacrée

Il nous faudra le reconnaître, ici encore Proudhon se montre remarquable dans ses analyses ; on l'attendait conservateur, mais il va si bien repenser l'institution conjugale que sa signature s'en dégagera et fera innovation.

On attendait un accord avec l'Église chrétienne, « la conscience de l'humanité »³³⁶, or là où Proudhon désigne le mariage comme la religion de l'humanité, il enlève la religiosité au christianisme :

« L'Église (...) qui a porté si loin la spéculation théologique, l'Église est restée, sur la question du mariage, dans le pur naturalisme ; elle n'a littéralement pas de religion. »³³⁷

La religion que Proudhon qualifie de « conscience de l'humanité », celle qui est un échelon indubitable dans l'échelle du progrès pour devenir un puissant instrument de conservation a donc manqué « la vraie religion de l'humanité ». Ce qui voudrait dire que la véritable essence du mariage ayant échappé à l'occident chrétien la racine sociale aurait fait défaut, et le progrès se serait amputé d'un de ses constituants principaux. Proudhon ne va pas jusqu'à cet extrême et il faut le noter ; ni même il ne va jusqu'à faire la prospective d'un renouveau du mariage. Autrement dit il ne fait pas état du manquement de sa théorie dans le passé ni de son apport pour l'avenir. Qu'est-ce que cette critique qui ne dit rien de la lacune religieuse ni des failles qu'elle entend combler ? Qu'est-ce que cette critique qui nous dit seulement : ôtez la religiosité du mariage et vous verrez la chute fatale vers l'unisexualité, alors qu'à cet endroit la religion n'a pas été religieuse ?

Interrogeons brièvement ce que peut signifier le religieux chez Proudhon. On peut dire que de manière constante dans sa pensée, la religion est un moment dont la Révolution signe la fin. Plus, c'est un moment préparatoire de la Révolution, et c'est la religiosité du christianisme qui a retourné la révolution dont il est porteur contre elle-même :

« C'est la manie religieuse, dit-il, qui a faussé le christianisme et perdu le fruit de cette immense révolution. »³³⁸

A cet égard il n'y a pas ambiguïté, la Révolution n'instaure pas de nouvelle religion, elle ne refonde pas le christianisme pas plus qu'elle n'opère le transfert de la transcendance à

336 *Contradictions*, II, p.14

337 *De la Justice*, IV, p.1845

338 *De la création de l'ordre*, I, p.44

la société, faisant du peuple démocrate un nouveau Dieu, auteur de la nation créée ex-nihilo de l'explosion révolutionnaire.

La religion, chrétienne, est un moment formateur de la pensée révolutionnaire disions-nous. « J'appelle RELIGION, écrit-il, l'expression instinctive, symbolique et sommaire par laquelle une société naissante manifeste son opinion sur l'ordre universel. »³³⁹ En quoi est-ce formateur de la pensée révolutionnaire ? Ça l'est en tant que l'expression instinctive est une expression collective, la religion canalise, symbolise la spontanéité de la conscience de l'humanité, et c'est à ce titre d'ailleurs qu'il la nomme ainsi, « conscience de l'humanité ». Certes elle serait pure sagesse si elle n'avait eu à faire avec les individualités qui l'interprètent, l'instrumentent (Saint-Paul³⁴⁰) et les divers jeux de pouvoirs (la papauté, l'aristocratie cléricale, l'État de droit divin). L'héritage issu du révolutionnaire Jésus est forcément trahi, dans le bon sens par la raison spontanée, dans le mauvais par la déraison calculatrice. Elle est conscience, intuition première de l'ordre (opinion), re-présentation du monde, un monde fait soi par une humanité qui se donne à lire comme ensemble. Pour autant les ferments de la révolution sont présents, par ce seul fait que l'homme se pose avec ses semblables dans l'ordre universel. Si ce fait caractérise la religion et que cela rend la religion partie prenante d'un processus révolutionnaire on peut alors s'interroger sur la non-religiosité du mariage dans la pensée chrétienne. En d'autres termes, est-ce parce que le mariage n'est pas pensé comme intégrant la cosmogonie judéo-chrétienne qu'il ne fait pas religion ?

A cet égard le *religio* chrétien relierait les individus sans les relier à un ensemble rationnellement. On retrouve les deux pôles : individus, communauté, et l'incapacité qui serait celle du christianisme d'articuler l'un à l'autre alors qu'elle a conduit sa démarche sur les deux chemins.

Comme la démocratie fait mentir le peuple³⁴¹, la religion fait mentir la conscience ; dans les deux cas l'homme ne se connaît pas comme ensemble (peuple, humanité), il se connaît partiellement et par délégation (représentation, Église). Or, l'ensemble amputé de sa totalité disparate, fait s'installer le mensonge; la démocratie fait mentir le peuple car elle fait parler la majorité sous couvert du tout ; la majorité n'est pas le peuple, de la même manière spolie-t-on le travailleur en ignorant l'adjonction de la force collective. L'Église en voulant

339 *Ibid.*, p.25

340 « Sur tous les points il aspire à surpasser Jésus dans la morale et dans la gnose, il ne lui laisse que la messianité. » *De la Justice...*, IV, p.1870

341 « Comme si de l'addition d'une quantité quelconque de suffrages pouvait jamais sortir l'idée générale, l'idée du Peuple !... Le moyen le plus sûr de faire mentir le Peuple est d'établir le suffrage universel. » *Idées révolutionnaires*, p.44

rassembler ses fidèles, fait infidélité au reste de la création, elle opère avec le capital et l'État, une triple aliénation, un triple vol. C'est toujours la collectivité qui est déviée ainsi que l'explique en ses termes Pierre Ansart : « Le capital, l'État et la Religion sont analogiquement aliénants et n'ont pour réalité que ce qu'ils s'approprient : le capital vole le produit de la force collective, le gouvernement s'approprie la force sociale et s'en arroe la direction, la Religion possède la conscience sociale de ses propres facultés et de sa justice. Ces trois puissances sont identiquement destructrices des forces sociales dont elles empêchent la liberté et le développement. »³⁴².

La sélection exclusive c'est la cassure du mouvement, car elle détourne d'une dynamique normale un déséquilibre, c'est ce que Proudhon appelle ici le vol, là le mensonge, et c'est toujours un emploi abusif, un détournement des puissances collectives.

Que l'on se rappelle que l'homme est scission de l'absolu, que fin et moyen sont identiques, on aura une idée de ce qu'est la pensée en circuit ouvert de Proudhon, une boucle qui noue sans jamais se refermer, elle entoure sans contourner ni détourner.

Alors, qu'est-ce que le mariage dans cet état des lieux ? Nous avons, en fait, déjà répondu, l'analogie peut se poursuivre sauf que l'on parvient ici au principe : le mariage est la racine de la société. Il serait ce qui permet au singulier d'être au collectif, au mode collectif, ce qui permet à l'homme de se conjuguer. Le mariage c'est la force collective rapportée à l'échelle de l'individu, deux corps, une seule âme ; ce n'est plus l'âme seule : c'est l'homme, « scission de l'absolu », soit miroir potentiel du monde. C'est l'homme disons-nous, trouvant en face de lui un miroir qui reflète aussi la différence, ainsi s'élabore une complétude qui sort de l'individualité :

« Comme le visage de la femme est le miroir où l'homme puise le respect de son propre corps, de même l'intelligence de la femme est aussi le miroir où il contemple son génie. »³⁴³

Cette complétude est la forme primaire d'une autonomie collective, ne pas avoir su la penser ni en tirer les conséquences, c'est le reproche fondamental qui est fait à l'Église. Ou plutôt, c'est peut-être justement parce qu'elle s'en est méfiée qu'elle a pu tolérer le mariage, en faire un sacrement, c'est-à-dire tâcher par tous les moyens de se rattacher une conscience qui se dérobe par définition à son emprise. Le couple marié agrège des forces qui ne regardent pas la transcendance car ce qui est instauré comme relation concerne deux personnes qui n'ont

342 *Marx et l'Anarchisme*, P.U.F., Paris, 1969, p.285

343 *De la Justice*, IV, p.2066

pas besoin d'un tiers pour s'unir. En d'autres termes le couple marié peut se passer de Dieu car il possède intrinsèquement la figure de l'altérité fondée dans une autonomie de reconnaissance. Dieu, l'Autre, est un autre de trop. Aussi le christianisme naissant s'est-il hâté par l'intermédiaire de Paul d'intégrer le mariage dans le dogme, non pas seulement pour remédier à la fornication ou comme moindre mal (« mieux vaut se marier que brûler »), mais parce que le couple est une forme d'athéisme. Pour ramener le couple à la transcendance, il fallait la sanction sacrale. Proudhon au contraire veut révéler le sacré à l'intérieur du couple sans recours à la transcendance.

Pour se faire il s'agit, au préalable, de reconnaître la différenciation sexuelle et la hiérarchie qui l'accompagne. On voit donc émerger cette idée qui fait de la différence conflictuelle la création d'un lien indéfectible et sacré. Parce qu'elle intercède dans le lien primaire, la religion est déviation. Parce qu'il est le fondement et le fondateur du collectif conscient, le mariage est la vraie religion, celle qui se suffit à elle-même, en quoi le supplément d'âme que propose le christianisme est en réalité un affaiblissement, un détournement, une aliénation... un vol. Et l'on comprend, du moins on se laisse imaginer jusqu'où va cette aliénation quand on connaît les raisons des craintes et par voie de conséquence le lieu de l'accaparement ; on s'est accaparé un lien pour ne pas qu'il fasse religion :

« Il y a dans le mariage ce fait redoutable pour toute Église, qu'il se forme entre de justes époux une *conscience commune*, religion de famille, justice domestique incompatible avec la souveraineté du dehors. »³⁴⁴

C'est donc la société entière qui est lésée d'une autonomie, ferment de la conscience collective, autrement dit le rapt religieux est un rapt social majeur. Il met la société hors d'elle-même parce qu'il travestit l'autonomie immanente au couple en une dépendance transcendante. D'ailleurs le rapt est double, à la fois au niveau de conscience commune mais aussi au niveau de la conscience individuelle ; l'Église s'immisce, affaiblie le sacré en voulant sacraliser, trompe en voulant faire transparaître.

« Comme le ménage fouriériste, le mari, amant charnel, emplira le ventre de la femme ; le prêtre amant spirituel, emplira l'esprit. De sorte que le mariage chrétien pourrait se définir un cocuage mystique. »³⁴⁵

344 *Ibid.*, p.1875

345 *Ibid.*, p.1876

Aussi la libération de la conscience dans la confession est en fait une aliénation ; le confesseur est ce voyeur libidineux³⁴⁶ qui tient en laisse deux âmes en un corps, deux âmes qu'il détache afin de les rattache à l'Église, après dissociation :

« Le prêtre confesse la femme, il est son époux spirituel ; à lui l'âme, la conscience, le cœur ; au mari, *géniteur*, le corps. LUI et ELLE ne sont plus UNANIMES, c'est-à-dire ils ne font pas un esprit dans deux corps séparés ; *ils sont deux*, eu contraire, comme dit la Genèse, *dans une seule chair*. »³⁴⁷

Au lieu d'une conscience une, on obtient ce scandaleux couple à trois dont l'unité ne tient qu'à ce qui vient rendre bancal une énergie qui devait faire bloc contre les atteintes du dehors ; la souveraineté a dès lors changé de camp. Citons enfin celui dont l'ombre plane :

« En Espagne au Xe siècle, tout prêtre, tout moine avait le droit d'entrer chez une femme, et, en laissant ses sandales à la porte, il interdisait l'accès de l'appartement au mari même, qui ne devait pas franchir cette barrière. »³⁴⁸

En lieu et place du trépied bancal qui divise l'unité du mariage pour aliéner les âmes et empêcher qu'elles ne se fassent une et indivisible, en lieu et place, se tient le couple conjugal : conjugaison des consciences élevée à la force d'un creuset qui puise son énergie dans le rapport de force pourvoyeur d'une harmonie spéculaire. Du regard des époux, de cette complémentarité, de cette mutualité de reconnaissance dans la différence naît cet alliage qui mêle le soi et l'autre et qui se nomme, qui s'auto-nomme, conscience, soi et autre, unanimes. Le couple possède intrinsèquement le savoir de sa propre autonomie, et c'est à cet égard que l'amour est immédiatement surpassé par cet acte de liberté qu'est le mariage puisqu'il libère de l'amour ; la conscience surmonte l'amour et le fait advenir dans la maîtrise :

« Ce qui frappe dans cette institution mystérieuse, c'est surtout, je ne saurais trop le redire, la prétention hautement avouée de soumettre l'amour, de le placer, selon l'expression de la loi romaine, *in manu*, c'est-à-dire dans la dépendance et sous l'autorité du couple conjugal, et cela par une sorte d'évocation religieuse, un exorcisme, qui purge l'amour de toute lascivité et défaillance, l'élève au-dessus de lui-même, et en fait un sentiment surnaturel. »³⁴⁹

L'alchimie du mariage provient de ce qu'elle effleure et reproduit, le fait primitif de la conscience, l'expérience de la dualité dans l'unité, de la proximité dans la distanciation,

346 *Ibid.*, p.1899

347 *Ibid.*, p.1876

348 Fourier, *Des harmonies polygames en amour* (textes choisis), p.132

349 *De la Justice...*, IV, p.1784

l'expérience du semblable dans la différence, une équi-valence³⁵⁰ ; l'immuabilité de l'union est la signature de cette même atteinte des sources de l'inter-subjectivité :

« Le mariage, exprimant, selon moi, la charte primitive de la conscience, doit être indissoluble, parce que la conscience est immuable. »³⁵¹

Proudhon aperçoit la profondeur métaphysique du mariage, qui physiquement comme moralement concourt à l'existence et à la perpétuation de la société. C'est pourquoi le mariage revêt ces caractères magiques à ses yeux, il est créateur et conservateur, principe d'innovation et garant de stabilité. Le mariage renouvelle et protège, c'est un moteur immobile qui génère l'altérité et enseigne le respect mutuel.

L'unité sacrée, ainsi que nous l'appelions en titre, ce foyer d'énergie qui fait naître l'être soi par l'être autre et qui a rejeté la transcendance, c'est l'être soi, quand l'on peut se faire menace face à Dieu, ce faux-semblant de moi, l'exclamation est de rigueur :

« Dieu, retire-toi ! Car dès aujourd'hui, guéri de ta crainte et devenu sage, je jure, la main étendue vers le ciel, que tu n'es que le bourreau de ma raison, le spectre de ma conscience. »³⁵²

L'homme marié est un homme chez lui, un homme dont la raison est aussi sa maison délivrée de la hantise des passions ; il ne déraisonne plus parce qu'il n'est plus dans un processus hallucinatoire en quête d'image, il détient sa propre image dans la personne de sa femme, il est autonome. Il l'est en effet parce que la quête de la conscience de l'autre n'est plus dérivante et humiliante, elle est horizontale et digne, réconciliatrice.

On comprend dès lors pourquoi Proudhon ne fait pas l'état des lieux du manque de « sacralité » du mariage dans l'histoire, pas même n'établit-il de perspective ; seule l'inadéquation l'intéresse, ce qui est bancal et fait scandale, le dissonant, le discordant, parce que c'est ici qu'il y a à faire, ici que le mouvement de réconciliation se met en marche, lorsque « ça marche mal ». Il faut faire discordance pour qu'il puisse y avoir accord, sans quoi c'est un accord sans force. La force de l'accord provient véritablement des lignes de tensions qui sont au préalable mises au jour. Opposer l'homme et la femme, c'était donc les réunir pour ne plus les séparer, c'est la loi même de la division que d'articuler :

« Dans cette existence à deux, les puissances de l'esprit, de la conscience et du corps acquièrent, par leur séparation même, plus d'énergie : c'est une première application faite pour

350 *De la pornocratie...*, p.331

351 *De la pornocratie...*, p.407

352 *Contradictions...*, p.442

la nature même du grand principe de la division du travail. »³⁵³

La séparation, l'opposition et les antagonismes des deux sexes trouvent leur raison d'être dans ceci que contrairement à ce que fait le religieux, il ne faut pas dissocier. L'organe social contractant qu'est le couple marital est un organe contrastant, c'est pourquoi l'amour ne peut être son principe et sa fin car l'amour dissout les êtres dans la fusion idéaliste, il ne possède pas de limite ni de but, il dépossède dans une fuite en avant. A cet égard ce n'est pas un rapport conjuguant, c'est un sentiment qui fait éclore couple amoureux certes, mais qui est concurrent de sa perpétuation dans les limites d'une fondation organique malgré tout. L'amour pour qu'il ne désagrège doit être contraint, par un principe supérieur: le sacrement. La religiosité suppléer ensuite sa force de cohésion pour faire s'incarner dans le couple amoureux la Justice :

« La nature, en un mot, a donné pour organe à la Justice la dualité sexuelle, et comme nous avons pu définir l'individu humain une liberté organisée, de même nous pouvons définir le couple conjugal une *Justice organisée*. Produire de la Justice, tel est le but supérieur de la division androgyne : la génération et ce qui s'ensuit ne figure plus ici que comme accessoire. »³⁵⁴

Ce qui est sacré dans la couple conjugal c'est la constitution de cet équilibre des différences, de ce déséquilibre des mêmes, qui fait naître le sentiment de dignité dans la complémentarité, l'accession à la complétude par l'autre, la constitution enfin, d'une conscience unitaire :

« La Justice, en effet (*Etude II*), considérée seulement dans son exercice, et abstraction faite des conditions psychiques de son développement, est la faculté que nous avons de sentir notre dignité en autrui, et réciproquement la dignité d'autrui en nous. »³⁵⁵

Le sentiment amoureux est donc bien un prémisses à l'établissement d'une relation plus fondamentale et porteuse d'enjeux sociaux qui fera du mouvement des différences un différend constituant une unité, une organisation faisant de la dualité une unité combinatoire, il faut enclencher la conjugaison, inspirer la différenciation.

« Il faut, en un mot, pour la production de la Justice, une *prémotion*, une *grâce*, comme disent les théologiens ; il faut l'AMOUR. »³⁵⁶

L'amour garde donc sa majuscule malgré le chemin tracé par les onzième et douzième

353 *De la pornocratie*, p.356

354 *De la Justice*, IV, p.2060

355 *Ibid.*, p.2061

356 *Ibid.*, p.2060

études *De la Justice* où l'on aurait pu croire qu'il cédait du terrain à la Justice voire à la religion. Or, au contraire, Proudhon, loin de diminuer, répartit. L'amour est liant mais il n'est pas le lien. Le lien c'est la dissonance, la ligne de tension, ce sont les divergences résolues en convergence par l'institution maritale de l'équivalence. D'une formidable inégalité naturelle, l'homme et la femme établissent un contrat d'équivalence en signant le contrat du mariage. Ils fonctionnent à deux sans que l'un ne puisse prévaloir sur l'autre, ils demeurent hiérarchisés mais ils sont combinés, leur conjugaison par la procréation est le signe même de leur alliance harmonique.

Ceci est une des thèses cruciales du livre de 1858, l'énonciation que le lien intersubjectif est un rapport différencié de tension. Le lien intersubjectif c'est la divergence au sein de la convergence.

C'est donc pour cette raison qu'il y a une âme et deux corps et non l'inverse puisque la différenciation est avant tout affaire corporelle :

« L'homme et la femme sont égaux au for intérieur, comme personne ; mais, attendu la différence de leurs facultés, l'homme reste supérieur dans le travail et la vie de relation ; _ la femme ne recouvre sa dignité que par le mariage et l'accomplissement des devoirs qu'il lui impose. Toute autre égalité est fausse. »³⁵⁷

Différencier et hiérarchiser les deux corps c'était faire émerger la dualité discordante au sein de la monogamie scellée, c'était compliquer le simple afin d'unir :

« La simplicité ne se rencontre que dans les choses élémentaires, et le monde, la société, l'homme, sont composés d'éléments irréductibles, de principes antithétiques et de forces antagoniques. Qui dit organisme, dit complication ; qui dit pluralité, dit contrariété, opposition, indépendance. »³⁵⁸

Aussi doit-on comprendre que le *familius*, l'esclavage, est une subordination en principe, une commutation des facultés en fait, ou pour le moins idéalement ; « l'égalité » prend source dans une inégalité discriminatoire naturelle que le mariage a charge d'équilibrer ; la distinction intérieurité/extérieurité est donc un principe de distinction hiérarchique et de subordination sociale :

« La distinction ontologique de l'âme et du corps est le principe même sur lequel nous avons vu que s'étaient successivement établis, d'abord l'esclavage, puis le servage, aujourd'hui le

357 *De la pornocratie*, p.409

358 *Théorie de l'impôt*, p.279

salariat. »³⁵⁹

Le mariage est donc aux yeux de Proudhon l'élément premier de la constitution de l'unité par la différenciation, il est l'unité différenciée, modèle par excellence et creuset de cet équilibre discordant pour la société. Mais, comme tout équilibre est fragile tant les forces de dissolution enserrant aussi bien le couple que l'organisme social en mouvement perpétuel il fallait le sacrement, et le contrat devant témoin. Ce qui est garant de la préservation du fonctionnement de la société où tout contrat doit être librement consenti et peut être librement rompu, doit être préserver à tout prix. On se marie pour la vie tant et si bien qu'il vaut mieux éviter de s'aimer trop. Il le faut pour que se constitue cette unité *différenciative* qu'est le couple conjugal, l'amour fait se désagréger l'unité, le mariage de l'amour et de la raison la constitue parce qu'elle est la construction de la conscience une.

359 *De la Justice*, IV, p.1956

8) Religio

« Lui montrant l'astre d'or sur la terre obscurcie, Je lui dis :
_ Courbe-toi, Dieu lui-même officie,
Et voici l'élévation. »

Hugo, *Les contemplations*, Livre sixième, XX

Pour qu'il y ait unité il faut qu'il y ait mouvement, l'unité figée est dissolvante, on retrouve ces analyses sur la patrie unitaire, le jacobinisme, le communisme, où l'indifférenciation de l'atomisme est facteur d'étouffement de l'initiative individuelle, donc collective. Cette indifférenciation donne l'illusion d'un pouvoir de décision non arbitraire alors qu'en réalité voici ce que dit la conclusion *Du principe fédératif* :

« Tout pouvoir tend à la concentration et à l'accaparement. »³⁶⁰

« La démocratie fait bon marché de la liberté individuelle et du respect des lois. Incapable de gouverner à d'autres conditions que celles de l'UNITE, qui n'est autre chose que le despotisme. »³⁶¹

L'accaparement, c'est l'arbitraire du despotisme même. La voix du Peuple réduite à néant, celui-ci emplit et motive les considérations proudhoniennes sur l'unité patriotique contre laquelle vient buter sa vision fédéraliste :

« La démocratie a pour principe l'unité ; sa fin, est l'unité ; son moyen, l'unité ; sa loi, toujours l'unité. L'unité est son *alpha* et son *oméga*, sa formule suprême, sa raison dernière. Elle est toute unité et rien qu'unité, comme le démontrent ses discours et ses actes ; c'est-à-dire qu'elle ne sort pas de l'absolu, de l'indéfini, du néant. »³⁶²

Quel rapport avec le mariage dont notre auteur entend réhabiliter la sacro-sainte unité ? C'est qu'il y a une même exigence d'unité, mais pas celle de l'accaparement, celle de la distribution et de la réconciliation. C'est pourquoi *Du principe fédératif* pose en premier lieu les antagonismes entre liberté et autorité, rejetant ensuite la solution jacobine unitaire, parce qu'unilatérale : le Peuple confère ses pouvoirs, il n'en dispose pas. Proudhon veut d'abord différencier pour ensuite conférer, alors seulement vient la mise à disposition ; l'éclatement préside à la convergence, il faut faire émerger les lignes de tensions pour que *circule* le

360 *Du principe fédératif*, p.241

361 *Ibid.*, p.139

362 *Ibid.*, p.140

courant démocrate et « démopédique »³⁶³. Mais, et c'est là le véritable objet de notre rapprochement, famille et État entretiennent un rapport archétypique. L'un modèle l'autre, alors pour quelle raison Proudhon anarchisant le pouvoir étatique n'anarchise-t-il³⁶⁴ pas celui du patriarcat ?

Aurait-on là un principe d'ordre et d'autorité archétypique qui résisterait à la volonté *an-archisante* de Proudhon ? En ce sens alors l'âge patriarcal archétypique échapperait au progrès ; il aurait fécondé le pouvoir, une filiation qu'il s'agirait par la révolution de briser pour remettre la famille dans des limites centrées autour du père qui deviendrait un pôle d'autorité sociale, un sujet politique. Il nous faudra dissocier ordre et autorité, et dégager les caractères de l'anarchie proudhonienne, mais, en attendant, on peut d'ores et déjà relativiser notre propos.

Premièrement il n'est pas évident que la famille soit un modèle immuable, sorte de référent naturel. Si c'est l'accent qui est donné dans *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, dans d'autres ouvrages Proudhon nuance son propos de telle manière que l'on comprend que la famille n'est pas un donné mais un construit qui trouve sa formule adéquate dans le mariage.

« La famille est en progrès dans l'humanité, comme l'industrie, l'art, la science, la morale, la philosophie. Elle s'élève de la communauté ou promiscuité des sexes, condition primitive de la société, à une polygamie déjà exclusive ; puis de cette polygamie au mariage monogame, dont les caractères fondamentaux, quoiqu'on en dise et quoiqu'on fasse, sont la perpétuité et l'invulnérabilité. La mort, et certains cas graves, dont la détermination est ce que la philosophie morale présente de plus délicat et de plus difficile, peuvent seuls rompre le mariage. »³⁶⁵

L'identification du pouvoir patriarcal au pouvoir étatique procède de la reconnaissance d'une même source, l'arbitraire exercé dans un cercle restreint, s'élargit. Nous avons pourtant identifié un resserrement tout au long de notre analyse et l'expression « exploitation de l'homme par l'homme » prendrait alors un autre sens. On ne peut désormais penser le transfert d'autorité de la famille au gouvernement qu'à travers le prisme de la sexualité, où l'on est passé, et c'est là le resserrement, de la sujétion de la femme et de l'enfant (*familia*³⁶⁶,

363 « Démocratie doit se prendre décidément au sens de *démopédie*, éducation du peuple. » à Charles Edmond, 24 janvier 1852, in Matossian, *Saturne et le Sphinx*, p.35

364 C'est un des nombreux néologismes proudhoniens : « anarchiser » *Carnets III*

365 *Idées révolutionnaires*, p.74

366 « Le mot *familia* ne signifie pas, à l'origine, cet idéal du philistin contemporain, fait de sentimentalisme et de scènes de ménages ; tout d'abord, il ne s'applique même pas, chez les Romains, au couple et aux enfants de

ensemble des esclaves de la maison) à celle des hommes travailleurs, électeurs et citoyens. La différence entre la petite société et la grande est là, l'une constitue la Justice par l'articulation privée du pôle féminin au masculin, l'autre distribue les forces viriles dans un schème égalitaire, de la subordination domestique à l'insubordination politique il y a le passage du couple sexuel à la société des hommes. Or si la cellule maritale féconde la société où va-t-elle trouver son équilibre si elle ne reproduit pas cette même cellule à grande échelle ?

Marx et Engels ont étudié ces questions. Ce-dernier particulièrement ; dans son examen historique de *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, note que « le mariage conjugal [monogame] est la forme-cellule de la société civilisée, forme sur laquelle nous pouvons déjà étudier la nature des antagonismes et des contradictions qui s'y développent pleinement »³⁶⁷. En tant qu'elle structure la domination économique de l'homme sur la femme en permettant l'identification assurée de la descendance et conséquemment la transparence de l'héritage, le mariage monogame répond à l'individualisme et développe la domination masculine et le repli propriétaire. Nous verrons plus loin que les analyses de Proudhon se rapprochent de celles de Engels, à ceci près, que la visée idéologique est fort différente, et que l'argument historique, d'abord aléatoire chez le bisontin, se transforme en référence mythique.

Chez Proudhon, le passage de la cellule familiale à la société est une rupture de nature, car on ne passe pas d'une petite à une grande famille. Le rejet de la fraternité indique bien cette rupture : à la place du sentiment, la science. De la famille primitive au couple conjugal on retrouve cette progression de la raison au détriment du sentiment, mais l'ordre familial demeure basé sur le dévouement, abandon de soi à l'autre.

« Le mariage, dans la pureté de son idée, est un pacte de dévouement absolu. Le plaisir n'y figure qu'en second ordre à tout échange de richesses que produit l'homme contre les joies que procure la femme, tout commerce de volupté, est concubinat, pour ne pas dire prostitution mutuelle. »³⁶⁸

Pourquoi ne pas prolonger ce dévouement dans la société en la rendant par là fraternelle ? La société est commerçante, et là où l'intérêt économique commence, le dévouement s'arrête. Plus encore, l'ordre social est un ordre scientifiquement établi, il ne peut reposer sur des considérations sentimentales aléatoires. La condamnation est claire :

celui-ci, mais aux seuls esclaves. *Famulus* veut dire « esclave domestique » et la *familia*, c'est l'ensemble des esclaves qui appartiennent à un même homme. », Engels, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*, éditions sociales, Paris, 1954, p.58

367 *Ibid.*, p.65

368 *La pornocratie...*, p.333

« La théorie d'une égalité pacifique, fondée sur la fraternité et le dévouement, n'est qu'une contrefaçon de la doctrine catholique du renoncement aux biens et aux plaisirs de ce monde, le principe de la gueuserie, le panégyrique de la misère. L'homme peut aimer son semblable jusqu'à mourir ; il ne l'aime pas jusqu'à travailler pour lui. »³⁶⁹

Réapparaissent alors la confrontation, la concurrence, les frictions intersubjectives. Elles sont présentes dans la famille comme dans la cité et sont dans les deux cas source d'ordre et de société c'est-à-dire d'échange. Mais dans un cas l'échange n'appelle pas de contrepartie, il est dévouement, dans l'autre il est commercial. On tient ici une différence entre le relationnel et le religieux.

Nous avons usé jusqu'à lors de l'étymologie du mot « religion » afin d'aller dans le sens d'un lien. Ce lien caractérise celui de la famille et non pas le lien social. On peut s'étonner que Proudhon n'ait pas utilisé cette étymologie, ne s'en soit pas servi pour expliciter sa thèse du mariage entendu comme « la vraie religion du genre humain ». Nous l'avons fait à vrai dire en allant contre la pensée proudhonienne, or maintenant que nous confrontons les deux ensembles sociaux que sont la famille et la société, nous pouvons exposer ce que Proudhon avait écrit dans le tome premier *De la Justice*, bien avant de s'atteler à la question du mariage.

« Le mot *religion*, sur lequel on a débité et l'on débite encore tant de fadaïses, ne signifie pas lien ou liaison, comme l'ont cru à première vue les étymologistes, qui se sont empressés de faire la religion synonyme de sociabilité. *Religio, religare*, relier, cette homonymie fait fureur. Depuis le 2 décembre, date apparemment de notre renaissance religieuse, je l'ai rencontré plus de trente fois. Elle est devenue, pour beaucoup de gens sans religion, un argument décisif en faveur d'une religion ou *réligation* nouvelle. Les anciens n'étaient fort peu *socialistes*. La religion quoiqu'elle recommandât la Justice, parfois même la charité, n'était nullement en eux une inspiration de la philanthropie ; et c'est avec peu d'intelligence que les nouveaux mystiques, pour faire passer leurs théories sociétaires, ressassent une idée qui n'exista jamais que dans leur cerveau, et qui prouve tout juste que la religion est morte, l'inintelligence du vocable indiquant la mort de l'idée. »³⁷⁰

Nous savons qu'il n'y a pas de religion sociale chez Proudhon, et que le socialisme n'est pas le nouveau christianisme. Même s'il a lu et étudié Feuerbach, Proudhon pense la société comme une entité travailleuse régie par des lois économiques qui excluent le recours à la transcendance, ou à l'immersion d'un sentiment fraternel entendu comme ciment social.

369 *Contradictions économiques*, p.187

370 *De la Justice...*, I, p.209

Même s'il attribue au christianisme une place de premier choix dans l'échelle gravie par le progrès humain, il n'en pense ni la pérennité ni la transformation parce qu'elle est un stade à dépasser plutôt qu'une doctrine à infuser, fût-elle infusée sous le signe de l'immanence.

Alors pourquoi user du terme « religion » lorsqu'il est question du mariage et de la famille ?

Comme nous le notions plus haut il y a une relation sociale, lien relatif, et une religion familiale, lien absolu. Mais quel sens lui donner si ce n'est celui de lien justement ? Proudhon a répondu par avance à la question et usant de ce terme litigieux il a en tête son étymologie sans toutefois la rappeler au moment où apparaît cette « vraie » religion. La voici :

« *Religio*, ou *relligio*, dont le radical *lig* reparaît dans *p-lic-are*, *f-lec-tere*, *supp-lic-are*, ployer, courber, et par dérivation, lier, est un vieux mot qui veut dire inclinaison du corps, révérence, courbette, génuflexion. On s'en servait exclusivement pour désigner l'hommage de l'homme à l'autorité divine. »³⁷¹

Pour Benvéniste, le rattachement étymologique de *religio* à *religare* est une invention des chrétiens qu'il faudrait corriger en rapportant plutôt *religio* à *relegere*, « recollecter, reprendre pour un nouveau choix ». Mais notre auteur a préféré l'intersubjectivité, non le regroupement autour d'une entité dominante, l'Eglise; non plus le repli individualiste de la religion intérieure que suggère la deuxième étymologie.

Le religieux se fonde dans la différenciation, et réapparaît l'idée d'une hiérarchie³⁷² édifiante qui commande le respect et que l'on a trouvé dans le mariage où se joue une reconnaissance spéculaire unilatérale :

« Comme le visage de la femme est le miroir où l'homme puise le respect de son propre corps, de même l'intelligence de la femme est aussi le miroir où il contemple son génie. »³⁷³

« Comme la femme tient son corps de l'homme, *os ex ossibus neis, et caro ex carne meâ* ; comme elle tient de lui ses idées, de même elle en reçoit sa conscience et le principe de toutes ses vertus. »³⁷⁴

371 *Ibid.*, p.210

372 Voir aussi, *Lettres au citoyen Rolland* : « *Superstitio* serait donc le premier terme de ce dont *relligio* est la conséquence. Devant qui s'incline-t-on ? devant ce qui est supérieur. », Grasset, Paris, 1946, p.85 ; on peut rappeler à l'appui ces quelques vers de Victor Hugo, mis en exergue de ce chapitre, qui, dans son poème intitulé *relligio* , fait écho à l'analyse de Proudhon : « Lui montrant l'astre d'or sur la terre obscurcie, Je lui dis : _ Courbe-toi, Dieu lui-même officie, Et voici l'élévation. » *Les contemplations*, Livre sixième, XX (nous soulignons)

373 *De la Justice*, IV, p.2066

374 *Ibid.*, p.2067

La vraie religion qu'est le mariage doit-elle s'entendre comme l'hommage de la femme à l'homme ? D'un côté l'homme s'admire en elle, ce qui est le principe même de l'adoration religieuse, de l'autre celle-ci tient tout de lui, en quoi le dévouement conjugal serait un dérivé de la dévotion. Est présent dans cet union ce déséquilibre que Proudhon veut reconnaître comme équivalence, un déséquilibre qui fait que l'un des membres est le second de l'autre, où s'établit une hiérarchie autoritaire qui ploie et lie en même temps. Le principe hiérarchique est donc renforcé par l'étymologie de même que l'écart entre lien social et lien familial grandit. Doit-on penser alors que dans la conception anarchiste de la société, la famille est le dernier refuge de l'autoritarisme ? Ce serait ignorer les subtilités étymologiques que Proudhon développe. La courbure de la religion familiale est plus une courbure de dévouement et de respect que celle d'une soumission.

« *Pius* est un superlatif de *religiosus* ; il signifie respectueux jusqu'au dévouement, jusqu'au sacrifice. Delà le verbe *piare*, dont nous avons fait *expier*. Que Turnus périsse, dit Junon au Xe livre de l'*Enéide*, et que son sang dévoué satisfasse à la vengeance des Troyens :

Teucrisque pio det sanguine poenas.

Il s'agit là d'un dévouement à la façon de celui de Curtius. C'est pour cela que le mot *pius*, *petas*, sert à exprimer l'affection filiale et la tendresse paternelle. Dans la paternité, dit Tertullien, ce qu'il y a de plus doux n'est pas l'autorité, c'est la piété. »³⁷⁵

Il puise donc dans la culture antique romaine les sources de sa conception de la famille, comme il puise celles de la fidélité. Il y a un âge d'or romain qui fait référence pour lui, âge d'or dont les siècles ont gardé comme référence les structures législatives de la propriété et de la famille. C'est dire que son idéal moral a presque existé et n'existe presque plus. On voit alors un Proudhon critique, nostalgique et rêveur. Il n'est pas difficile dans ces termes de rattacher l'âge fondateur de la culture familiale occidentale, alors en déréliction à ses yeux au dix-neuvième siècle, et les merveilles de Fourier à venir. Proudhon n'est pas un utopiste, en d'autres termes l'esprit vertueux romain ne saurait s'éteindre pour faire place à un nouvel âge sorti du néant. Quand bien même, Proudhon « chevauchant en utopie »³⁷⁶ a pu s'écrier que l'univers n'était qu'un « laboratoire de magie, où il faut s'attendre à tout... »³⁷⁷ Tout se transforme, rien ne se perd et l'enseignement de son idole crépusculaire, comme celui du christianisme ou des grecs, procède d'une même traversée de l'intelligence à travers l'histoire, recelant les lois actualisées, mais toujours approximatives, d'un ordre moral encore

375 *De la Justice*, I, p.213

376 Hauptmann, *Pierre-Joseph Proudhon...*, p.596

377 *Contradictions...*I, cité par Pierre Hauptmann, *Pierre-Joseph Proudhon...*, p.673

à construire ; « alors la société entre dans l'Inconnu, et tous les miracles de Fourier se réalisent », dixit Proudhon³⁷⁸.

Mais cet ordre ne saurait être un ordre religieux ; nul dévouement dans l'ordre social ? Nul, aussi bien serait-il extraordinaire, la société n'est pas un calque de la famille, mais comme nous le verrons, c'est, d'une manière spécifique, un prolongement.

Nous avons donc, pour résumer, un couple qui s'engage publiquement à honorer ce lien très particulier qui fait de la différence le prétexte d'une équivalence, et de la subordination l'outil du dévouement. La « vraie religion » de l'humanité est donc à lire dans la sphère privée dans le sens de l'union différenciée, elle est à lire *a contrario* dans la société comme hiérarchie différenciée ; serviabilité pourrait-on dire, contre servitude, dévouement contre soumission :

« *Il faut une religion pour le peuple, il en faut une à tout prix. Et pourquoi faut-il un religion pour le peuple ? Parce qu'il faut que le peuple, qui n'a pas eu la bonne part, et qui, comme Marthe, doit servir, apprenne par la religion à être content de sa servitude. Voilà le secret de tout ce charabia de journaux.* »³⁷⁹

L'unité familiale possède intrinsèquement la tension différenciée et c'est cette tension qui fait l'union, les attaches conjugales sont des attaches dissymétriques ; seules les différences se conjuguent.

« Si la liberté embrasse, dans son exercice, la totalité de l'individu, la Justice à son tour exige plus que cette totalité. Elle dépasse la mesure de l'individu ; elle reste boiteuse chez le solitaire et tend à s'atrophier ; c'est le pacte de la liberté qui suppose au moins deux termes ; sa notion seule, synonyme d'égalité ou de *balance*, implique un dualisme. »³⁸⁰

Nous allons devoir montrer en quoi ce dualisme pour être conforme à l'exigence de Justice appelle une conjugaison ; qu'elle ne se résout pas à « l'assujettissement d'un sexe par l'autre, comme la proclamation d'un conflit des deux sexes, inconnu jusque-là dans toute la préhistoire »³⁸¹ (Engels), en quoi, autrement dit, la différenciation des sexes, consacrée par le mariage est autre qu'un processus de domination.

378 *Carnet II*, p.129

379 *De la Justice*, III, cité par P. Haubtmann, *Proudhon, genèse d'un antithéiste*, *op. cit.*, p.205. Proudhon fait allusion à la réaction « traditionaliste » catholique du second empire et à sa propagande par voie de presse (*L'Ami de la Religion*, 1840 ; *L'univers*, 1848, 1849 notamment). L'ouvrage de Pierre Haubtmann fournit de nombreux exemples de la violence cléricale à l'égard de la désaffection religieuse de 1830 jusqu'à la fin du second empire. Cf. chap. IV « Les hommes d'Eglise »

380 *De la Justice*, IV, p.2059

381 *Op. cit.*, p.64

9) Proudhon théologien du mariage

Ce que Proudhon fait circuler ici comme ailleurs c'est la force des idées, laissant de côté la dialectique hégélienne, il construit un prisme où les entités se font face, se conjuguent ou se combattent mais n'entrent pas dans un processus où l'histoire laisserait sa marque de manière rationnelle et nécessairement repérable. L'homme et la femme sont figés dans leur rôle, ainsi en va-t-il du mariage qui tombe du ciel puisque la femme toujours seconde est aussi, une *créature*. S'il est question du pourquoi de la création de la femme³⁸² c'est que le terrain de « formation du pacte conjugal », plus précisément celui du « premier degré de juridiction » est un terrain théologique.

Proudhon a lu Bergier, a-t-il lu Hegel ? Exit la synthèse, « le mariage est l'union des deux éléments hétérogènes, la *puissance* et la *grâce*. »³⁸³ Une union étincelante³⁸⁴ qui ne se pose pas au sein d'une maturation progressive historique mais œuvre dans les mystères séculaires du mythe³⁸⁵ ou de la théologie. Proudhon ne discutera pas avec l'histoire, il renvoie les socialistes³⁸⁶ aux écritures et les congédie, « vous n'êtes plus de cette société en plein suicide, leur dit-il » ; il reprend une flamme éteinte depuis Hegel³⁸⁷, loue Comte d'avoir distingué selon *la loi naturelle de l'espèce* les attributions inégales des deux sexes³⁸⁸. Il laisse ainsi de côté l'histoire, le progrès, la gestation de l'institution conjugale pour n'en voir que le jaillissement irréfutable, incontestable, parce que nécessaire. Aussi dans le livre IV *De la Justice* Proudhon se fait-il l'interlocuteur de Saint-Paul. Il en ressort une tension laissant penser que la flamme éteinte que Proudhon rallume serait celle de l'apôtre plus que celle du philosophe, afin de détruire au lieu de continuer, certes; mais le débat et l'enjeu se jouent sur un terrain qui n'a pas d'âge, dans un esprit empli d'animosité, de polémique³⁸⁹ qui distribue une ancienne religion ici, une nouvelle là.... C'est la *naturalité* du mariage qui permet semble-

382 *De la Justice*, IV, p.2076

383 *Ibidem*

384 « Quelle étincelle va jaillir de ce couple ? » *Ibidem*

385 « Conçu à la manière de Platon, l'androgyné est un monstre ; c'est la faute de Platon. », *De la Justice*, IV, p.2054

386 « Socialistes et rouges, laissez, selon la parole de l'Évangile, *les morts exécuter les morts*. » *Ibid.*, p.2247

387 « On croyait la philosophie morte depuis Hegel : la voici qui ressuscite sous la plume d'un révolutionnaire » *Ibid.*, p.2262

388 *Ibid.*, note p.2131

389 « Une exposition sincère des épîtres de ce maniaque serait l'histoire la plus curieuse des temps apostoliques et montrerait par quel mirage du fanatisme religieux le plus haïssable des caractères, l'esprit le plus faux, devint la gloire de l'Église et l'oracle de la théologie. » *Ibid.*, p.1849

t-il l'évidence de son existence, le mariage est toujours déjà constitué parce qu'il est naturel qu'il le soit. Tout du moins a-t-il sa raison d'être dans l'inégalité des sexes, il construit un organe tout nécessaire ; on peut encore faire résonner de génésiaques propos alentour :

« L'homme est, de sa nature, pêcheur, c'est-à-dire non pas essentiellement *malfait* mais *malfait*, et sa destinée est de recréer perpétuellement en lui-même son idéal. »³⁹⁰

Cette malfaçon propre à l'homme implique un redressement. Et si celui-ci se faisait à deux ? Et si cette recréation de l'idéal que serait le mariage était ouvrage d'intériorité ?

On a vu que le mariage avait pour fonction de réfréner la passion amoureuse, les élans impétueux du cœur, pour retrouver une sécurité raisonnable et le désintéret du dévouement, il est à ce titre création d'un ordre intérieur brisant le cours des distractions du dehors qui sont autant de diffractions laissant nu et désemparé l'homme *défait* que la nature a légué *malfait* en pâture à la société. De l'une à l'autre figure, il y a celle de l'homme *fait*, celui de la recréation intérieure. Mais en quoi consiste-t-elle ? Elle consiste en un dépassement de la dualité par la création d'une union, non pas artificielle, mais concomitante de l'inégalité naturelle, elle crée un organe de redressement, celui-ci sera la Justice , ni plus, ni moins :

« L'homme et la femme forment, au moral comme au physique, un tout organique, dont les parties sont complémentaires l'une de l'autre ; c'est une personne composée de deux personnes, une âme douée de deux intelligences et de deux volontés. Et cet organisme a pour but de créer la Justice en donnant l'impulsion à la conscience, et de rendre possible le perfectionnement de l'humanité par elle-même, c'est-à-dire la civilisation et toutes ses merveilles. Comment s'accomplit cette justification ? Par l'excitation de l'idéal, ce que les théologiens nomment grâce, les poètes amour. Voilà toute la théorie. »³⁹¹

Le surgissement est là, hors d'une dialectique historique, parce que faisant écho à la nature accueillant la structure palliative ancrée dans l'immanence : l'organe de la Justice. Le lexique génésiaque ne fait que renforcer l'évidence de ce qui sort de la nature, de second ordre dirait-on³⁹², le mariage est une création, mais une création nécessaire :

« Je dis donc, et telle est mon affirmation fondamentale, que nous avons ici une création de la conscience d'un nouveau genre, création ayant pour but, non seulement d'affranchir la dignité humaine du double fatalisme de la chair et de l'idéal, mais de les faire servir conjointement à la consolidation de la Justice, tant au for intérieur qu'au for extérieur. »³⁹³

390 *Système des contradictions...* II, p. 30

391 *De la Justice*, IV, p.2077

392 « Nous avons recueilli le témoignage de la nature ; que va conclure maintenant (...) la Justice ? » *Ibid.*, p.1948

393 *Ibid.*, p.1785

Les racines sont intérieures, le mariage est une victoire sur soi mais l'enjeu est l'unité de conscience dans la dualité ; on dirait presque que là où la dialectique historique fait défaut apparaît une des plus remarquables synthèses. Mais « le tout organique » de la famille n'est pas celui d'une harmonie immobile il est celui d'une circulation organisée sous le signe de l'inégalité :

« Le rapport numérique de 3 à 2 indique [...] le rapport de la valeur entre les sexes. »³⁹⁴

Ce rapport ne fera que grandir suivant les considérations misogynes que l'auteur étalera dans les pages suivantes. Mais il faut noter que cette création de conscience a pour fonction logique de redresser une inégalité pour établir par l'échange, une équivalence, logique disons-nous parce que découlant directement de l'union inégalitaire. Si c'est sa fonction ce n'est pourtant pas son but, à ce titre il y a bien un surgissement inattendu, dont le mystère semble même émerveiller Proudhon sous sa plume, il a donné à la Justice pas seulement une consolidation, mais un organe. Ce n'est pas seulement une création alors, mais une « réalisation animique »³⁹⁵, elle dépasse sa source, elle dépasse sa fonction première, elle englobe et porte l'humanité là même où la Justice l'attendait, dans l'immanence. L'intériorité duale du couple a raccordé à la source de l'immanence le relationnel humain.

« C'est donc très sérieusement, selon moi, qu'après avoir déterminé spéculativement, dans ses termes principaux, la Justice comme loi ou rapport ; après en avoir reconnu en outre la réalité nécessaire comme sentiment, et en avoir constaté le néant dans les systèmes religieux, nous devons en chercher encore la condition physiologique ou fonctionnelle, puisque sans cela nous sommes comme un mythe, une hypothèse de notre sociabilité, un commandement étranger à autre âme. »³⁹⁶

Le commandement intérieur, là est toute la force de la théorie, Proudhon le fera naître de l'interaction amoureuse, du couple, de la famille, à l'endroit même où la conscience sort des limites de l'individu, où elle se révèle être autre chose qu'un simple moi. Ce que Proudhon constitue alors, c'est le collectif comme nature, c'est-à-dire comme finalité :

« La vue, l'ouïe, l'odorat, le goût, le toucher, ont chacun leur organisme ; l'amour a le sien ; la pensée a aussi le sien, qui est le cerveau ; et dans ce cerveau chacune des facultés de la pensée a son petit appareil, comment la Justice, faculté souveraine, n'aurait-elle pas son organisme, proportionné à l'importance de sa fonction ? »³⁹⁷

394 *Ibid.*, p.1949

395 *Ibid.*, p.2055

396 *Ibid.*, p.2058

397 *Ibid.*, p.2057

Mais Proudhon ne loge pas l'organisme dans l'individu, il le construit sous l'angle d'une relation, binaire et disproportionnée, où les lacunes de chacun des termes trouve compensation en l'autre, où cette recherche de compensation n'est pas calculée mais dévouée. Elle est le fruit propre, combinaison³⁹⁸, de *l'instrumentalité*³⁹⁹ organique. Le couple n'ordonne pas il produit, il créé, il n'organise pas mais est l'organe, il a puissance matricielle, il n'est plus à ce titre couple, mais couple androgyne, distribution intelligente des genres, qui ressemble, étant donné le terme « androgyne » employé, à une synthèse. Quoique, ainsi que nous l'avons noté, le terrain n'est pas tant celui de la dialectique que de l'alchimie, du mystère, du mythe; l'androgyne pour la Justice renvoie au Prométhée pour la société, au Briarée pour le travail. Autant dire que Proudhon est fasciné par les réalisations du collectif, lequel collectif n'est pas réduit à une entité holiste et informe ou une accumulation indifférenciée de cellules mais bel et bien une conjugaison d'acteurs distincts, tissant un réseau d'attaches ou perce encore comme un mythe fondateur :

« L'homme tient à la société par la femme, ni plus ni moins que l'enfant tient à sa mère par la cordon ombilical. »⁴⁰⁰

Entre les querelles d'évangiles et les réminiscences œdipiennes Proudhon interpose comme une réalisation de l'immanente justice ; au service de celle-ci, s'opère une circulation entre le fond et la forme fécondant la société organisée selon la Justice, c'est-à-dire par la famille. En quoi pour créer le lien social fallait-il créer le lien filial. C'est que, rompant avec le credo révolutionnaire de la fraternité, Proudhon reconstruit une transcendance circulatoire épuré de tout arrière-fond religieux pour retrouver une réalité plénière, le religieux en soi, la famille, qui n'est pas la fraternité. Plus resserré et mieux structuré que dans l'optique fraternelle, le public se conditionne dans le privé à l'abri des regards, où l'autorité patriarcale et fondatrice ne peut être contestée, où la mère joue son rôle de temporisation, le patriarcat n'est point despotique puisque peu ou prou, il est amoureux, donc dévoué.

Au fondement d'une Justice qui s'organise, il y a donc la famille, organisation de base qui se fait organe et création d'un nouveau genre. Proudhon atteint ici un des points les plus litigieux de sa doctrine, point crucial également, c'est l'inégalité conjugée qui est organe de Justice.

Le sous-chapitre 3 « que l'organe de la Justice est l'androgyne, ou le couple

398 *Ibid*, 1985

399 « principe d'instrumentalité », *Ibid.*, p.2057

400 *Ibid.*, p.2055

conjugal », ne s'étend que sur quatre pages. Elles consistent à établir le rapport numérique, entre l'homme et la femme qui, s'il était équilibré, ne pourrait convenir qu'à « une société faible » où les parties rassemblées ne « formeront pas un tout ». La force donc et la complexité vont ressortir d'un déséquilibre :

« L'organisme juridique, indispensable au fonctionnement de la conscience, n'existant ni chez l'individu, ni dans la paire, le sentiment de la Justice ne se peut produire, pas plus que l'entendement ne peut fonctionner en l'absence du cerveau, ou l'amour en l'absence d'un appareil générateur. La conscience demeurant engloutie, l'homme restera sauvage, ou ne formera que des sociétés imparfaites, des meutes comme les chiens, des communautés à la façon des abeilles et des fourmis. »⁴⁰¹

Ni individu, circulaire; ni paire, répétitive, le circulatoire fécondant se trouvera dans l'impair qu'est la combinaison de l'homme et de la femme, combinaison qui peut se passer d'une position hiérarchique (nous préférons parler d'une structure dynamique), on privilégierait sous la plume de Proudhon, à certain endroits, la différence, en retrait, la déférence.

« Il faut, pour la Justice, une dualité formée de deux individus de qualités dissemblables et complémentaires l'une de l'autre, d'inclinations différentes, de caractères opposés, tels enfin que les pose la nature dans le père et l'enfant, mieux encore dans le couple conjugal, sous la double figure de l'homme et de la femme. »⁴⁰²

C'est qu'il ne faut pas négliger les efforts déployés pour gommer la subordination d'un sexe à l'autre, pour en faire ressortir l'entente intelligente, même si, par trop misogyne il manque de conviction, Proudhon veut croire que du couple ressort une harmonie dont les deux entités tirent partie. Certes c'est le pôle féminin qui a tout à attendre du mariage, ou plutôt du mari, d'un presque rien qu'elle était on peut bien alors accorder à la femme la gloire du presque tout, voire même la beauté, à condition bien sûr, que l'homme lui serve de miroir.

« Ici la femme, dont la destinée nous a paru tout à l'heure si compromise, reprend l'avantage ; comme Marie la nouvelle Eve, elle passe du rôle *douloureux* au rôle *glorieux*, et devient, par sa seule apparition au milieu des hommes, libératrice et justicière. »⁴⁰³

Ainsi la femme à l'avenir incertain vient libérer et apporter la Justice aux mâles. La rencontre sexuelle vient semble-t-il heurter un individualisme mono-sexuel. Le mono-sexe est forcément repéré, il est la proie de l'autre, comme l'autre sa proie, l'individu a vocation à ne

401 *Ibid.*, p.2060

402 *Ibid.*, p.2060

403 *Ibid.*, p.2062

pas le rester puisqu'il est imparfait et que l'idéal le pousse au dépassement. Est-ce à dire que le mono-pole individuel s'éteint dans l'accouplement ? Il n'y a pas synthèse absorbante disions-nous, mais « création d'un nouveau genre », addition par combinaison, extension, ouverture, conjugaison enfin. L'individu est un noyau dur, il résiste au couple, heureusement, sans le noyau dur et récalcitrant de l'individu, pas de couple bancal toujours à rééquilibrer, pas d'harmonie à fabriquer, pas de justice.

« Combien me devez-vous ? combien vous dois-je ? voilà ma religion et mon Dieu.

Le monopole existe de par la nature et l'homme : il a sa source à la fois au plus profond de notre conscience et dans le fait extérieur de notre individualisation. »⁴⁰⁴

Ne retrouve-t-on pas justement à travers le mariage ce livre de compte où chaque partenaire doit tout à l'autre ? Ce n'est aucunement là question d'intérêt, c'est affaire d'échange, de répartition⁴⁰⁵, points cardinaux de l'idée de Justice. L'homme social est perpétuellement débiteur, car il reçoit plus de la société qu'il ne donne. L'échange au cœur de la pensée proudhonienne met conséquemment la répartition également en première ligne, ce qui la différencie d'une philosophie du partage en laquelle la propriété est préhensible, mais celle-ci s'échappe toujours. Elle fait de l'auteur créateur, un corps flottant en un tourbillon productif dont il ne saisit que quelques traits éphémères :

« Ce que l'homme produit du sien, dans l'ordre de la philosophie et de l'art comme dans celui de l'industrie, ce n'est ni la matière, ni les idées, ni les lois. La matière est donnée par la nature dans les corps, tant organisés, qu'inorganisés ; l'homme n'en saurait créer ou détruire un atome. Les idées et les lois sont données à l'homme dans la contemplations des choses; il ne peut en supprimer ou en inventer une seule. La vérité ne dépend pas de lui; tout ce qu'il peut est de la découvrir pas à pas, laborieusement; de la formuler de son mieux par la parole, l'écriture, les œuvres de son art et de son industrie. »⁴⁰⁶

La banque du peuple ou la banque d'échange sont nées dans une imagination qui considère la relation comme échange de richesses et d'énergies ; les banques, les ateliers et même le mariage ont à cet égard pour but d'organiser ces circulations, de les rendre équitables. Il n'est pas étonnant que Proudhon rêve de faire l'inventaire du globe à la même période qu'il envisage la création de la banque d'échange :

« Il existe une espèce de *Dictionnaire Bottin* de tous les navires existant sur la face du globe,

404 *Contradictions*, I, p.226

405 « L'humanité est comme une vaste maison dans laquelle il y a des milliers de comptes ouverts au grand livre, dont aucun ne doit rester en souffrance. » *Carnets*, p.428

406 *Les majorats...*, p.34

avec leur tonnage, leur valeur, etc. C'est une espèce de cadastre maritime. Faire de même pour les maisons.

En un mot, *inventorier* le globe. »⁴⁰⁷

« Faire de même pour les maisons » dit-il comme « en passant ». Inventorier le globe puisque « l'humanité est comme une vaste maison », ou inventorier la maison puisqu'elle est un globe. Aussi l'idée a-t-elle pu faire son chemin et apparaître comme idée maîtresse dont la mise au concret apparaît urgente :

« Je rassemblerai les matériaux de ce journal pour moi - mon testament n'aura pas d'autre objet.

Aussitôt mon livre actuel terminé, je mets la main à cette affaire, et j'en enverrai un double à mon frère pour lui et ses enfants.

Il faut faire cette institution. Sans cela, l'esprit de cité et de famille s'éparpille. Les hommes retombent dans le communisme.

N'est-il pas honteux, indigne, immoral, qu'un citoyen tienne avec le plus grand soin livre de commerce, et qu'il n'ait pas un seul livre de famille ? »⁴⁰⁸

Cet « algèbre » de la famille où il y a un rapport numérique entre l'homme et la femme ; et un livre de compte où tout est consigné, fait place au quantifiable au sein de ce qui pouvait apparaître comme incommensurable, le lieu même de l'amour. Mais s'il y a mesure c'est qu'il y a société, valeur, échange, circulation. En quoi une société n'est pas tant fondée sur le commerce que sur la circulation et l'échange, au moins à la source de la vraie religion de l'humanité, rien ne se vend mais tout se calcule. Pour preuve que le calcul ne signifie pas commerce, on notera la critique de la bourgeoisie boutiquière qui a perdu son sens esthétique ; la raison pratique chez Proudhon ne saurait être seulement conciliatrice d'intérêts, auxiliaire de l'art elle aide à exprimer ce qui les dépasse. La contradiction est là, si l'on ne se souvient que la philosophie proudhonienne est une philosophie de l'échange, non du partage, et qu'en lieu et place d'une division propriétaire renfermée sur l'appât du gain, un espace pour le don est ouvert, et la culture ancestrale en est un.

« Sous Louis-Philippe, tandis que le gouvernement favorise le développement de l'instruction primaire, l'intelligence bourgeoise, infectée par l'utilitarisme, décline à vue d'œil. La bourgeoisie renonce à ces *bonnes études* qui, aux siècles précédents, avaient fait sa gloire, leur préférant une éducation toute mathématique et industrielle. A quoi bon les Grecs et les Latins ?

407 *Carnets*, p.386

408 *Carnets*, cité par Daniel Halévy, *Le mariage de Proudhon*, p.293

A quoi bon la philosophie et es hautes sciences, et les langues, et le droit, et l'antiquité? Faites-nous des ingénieurs, des contre-maître, des commis!... »⁴⁰⁹

Le passage qui suit, que nous allons recopier entièrement est particulièrement intéressant en ce qu'il rassemble dans le foyer la valeur numéraire et la valeur morale, et trace les colonnes crédit / débit à côté de celle des révolutions de la conscience :

« Apprendre à chaque ouvrier à tenir, comme autrefois les Romains, un registre ou carnet de famille, pour y inscrire en quelques mots toutes ses recettes, dépenses, les accidents heureux ou malheureux, et tous les événements domestiques qui peuvent intéresser, non pas l'Etat (chose absurde), mais la famille.

Comme toute comptabilité bien tenue sur le papier, en caractères visibles pour qui sait les comprendre, ainsi le carnet domestique doit reproduire tout le tableau de la vie intérieure.

Cet usage est de la plus haute moralité : c'est le commencement de l'immortalité pour l'homme.

Cette espèce de journal sera tenu par recettes et dépenses ; deux petites colonnes sur la droite de la page.

Il peut arriver qu'en un an le citoyen ne remplisse pas plus de deux ou trois pages du carnet : comme aussi il peut en remplir un beaucoup plus grand nombre.

Les révolutions de l'âme qu'éprouvera le citoyen pourront y être mentionnées : par exemple, le jour où il aura acquis la connaissance d'un fait ou d'un système important qui l'aura fait réfléchir, et aura donné un nouveau cours à ses idées.

Une pensée courte pourra y trouver place.

Apprendre aux ouvriers à multiplier leurs connaissances et leurs jouissances... »⁴¹⁰

Et si la compréhension des rapports de circulation était le moyen pour l'âme de faire sa révolution ? Une révolution sans fracas, une révolution simple, élémentaire, un rangement, un ménage...

« La République, je vous le répète, c'est le travail, l'atelier, le comptoir, le débouché, le ménage, les choses du monde les plus prosaïques, et qui prêtent le moins à l'énergie révolutionnaire et aux grandes paroles. »⁴¹¹

Notons pour l'heure, et ce n'est pas rien, que la comptabilité reproduit le tableau de la vie intérieure. Un inventaire de l'intériorité ? Un catalogue de l'esprit ? Cela ne trouve pas sa

409 *Les majorats...*, p.78

410 *Carnets*, I, p.167

411 *Carnets*, VI

place ici, mais se dénote le lien établi entre la liste des choses qui entourent l'individu et les bouleversements internes, les cas de conscience, les révolutions de l'âme. C'est un inventaire domestique que Proudhon appelle de ses vœux, l'invention du recensement de ce qui change, de ce qui gravite et circule autour du couple conjugal. Ce qui gravite, meuble, remplit, désemplit, occupe, appelle et correspond, tout cela doit être consigné, mais dans quel but ? Dans celui d'apprendre, de développer toutes les capacités d'autonomie qu'offre la vie en couple et en premier lieu pour le comptable Proudhon, le domaine de la gestion. Écrire le livret de la maison est simplement un prolongement, un perfectionnement de la conscience autonome développée dans le foyer, c'est développer le talent de la faculté nouvellement créée. « La phénoménologie de l'esprit c'est l'économie politique. »⁴¹² écrit-il dans son carnet ; et si la conscience commune naissait du partage des biens ?

Proudhon a lui-même été « comptable » chez les Gauthier à Lyon (de 1843 à 1847), il s'occupait des contentieux ; en véritable « avocat des Gauthier » ses carnets témoignent de nombreuses études chiffrées, on y distingue nettement son goût pour les calculs et la résolution des conflits qu'ils permettent. Si son expérience lyonnaise le « conduisit à la spéculation économique »⁴¹³ il n'est pas étonnant de trouver dans les *Contradictions économiques*, publiées au moment où il quitte la profession, des propos plus qu'enthousiastes à l'endroit de la comptabilité, « instrument irrésistible de l'égalité future »⁴¹⁴. Nous avons déjà vu Proudhon louer la Rome antique et c'est chez les Romains qu'il découvre l'idée du « registre de maison ». Et c'est la lecture d'Augier, (*histoire du crédit*), ajoutée à son expérience qui lui permettent de s'émerveiller des perspectives d'une « des plus belles et des plus heureuses applications de la métaphysique »⁴¹⁵. Pourtant si dans le deuxième *Carnet* qui l'accompagna pendant l'écriture de la *Philosophie de la misère* (sous-titre des *Contradictions...*) il fait le vœu que l'ouvrier tienne un livre de compte qui consigne tout ce qui peut intéresser « non pas l'Etat, mais la famille », celle-ci n'apparaît pas dans le texte définitif. Ce sont les livres de commerce qui l'intéressent, il cite longuement Augier et le Code de Commerce dans le chapitre sur le crédit. La famille n'a peut-être pas sa place ici, mais il est remarquable que Proudhon offre dans ses réflexions personnelles l'extension de la « comptabilité sociale »⁴¹⁶ à la famille. Nous nous trouvons à nouveau devant cette séparation du public et du privé ; il ne parlera pas de la famille lorsqu'il évoquera l'étude d'Augier, nous

412 *Carnets*, V, p.54

413 note de Roger Picard, *Contradictions*, II, p.176

414 *Ibid.*, p.179

415 *Ibid.*, p.177

416 Bouglé préfère l'expression « sociologie de comptable » à « sociologie d'économiste », *La sociologie de Proudhon*, p.189

ne sommes plus dans le même ordre. Mais la famille est source d'où flue l'individualité, les deux univers se rejoignent, le pluri-vers proudhonien est un réseau.

Soulignons encore une chose, sur laquelle nous reviendrons, mais il importe d'ores et déjà qu'elle ne passe pas inaperçue. Nous avons dit que la comptabilité reproduisait le tableau de la vie intérieure, cela veut bien dire que l'intériorité est première. Le sujet impose ses plans à ce qui gravite autour et non l'inverse. Le pôle familial, répétons-le, est un pôle fécond, aussi bien du point de vue du sujet individuel que du point de vue du couple. Le rôle de la famille est toujours central ; il est important de mesurer à quel point et ce non pas seulement sous le biais de la production / consommation, mais aussi, et surtout, sous celui de la *conception*. Au détour d'une phrase des *Contradictions économiques*, surgit un des points fondamentaux de la pensée économique de Proudhon :

« L'abstinence, dit-il, n'aurait d'autre résultat que de lui ôter le cœur au travail et de lui faire perdre l'esprit d'ordre et d'économie »⁴¹⁷

La famille, centre économique, avec le travail comme médium et le couple marié comme organe, dessine l'élaboration d'une économie juste. La famille est le premier organe comptable, le travail et sa régulation espérée sait alors où puiser son inspiration, voire sa source.

« La famille n'est-elle pas le cœur de l'économie sociale, l'objet essentiel de la propriété, l'élément constitutif de l'ordre, le bien suprême vers lequel le travailleur dirige toute son ambition, tous ses efforts ? N'est-ce pas la chose sans laquelle il cesserait de travailler, aimant mieux être chevalier d'industrie et voleur ; avec laquelle, au contraire, il subit le joug de votre police, acquitte vos impôts, se laisse museler, dépouiller, écorcher vif par la monopole(...) ? »

L'économie est pourvoyeuse de justice par le sixième sacrement dirait-on, mais ce serait négliger encore le déséquilibre qui fait que, répartissant les sexes et les dépenses, les colonnes ne s'équivalent pas :

« La femme : quelle belle créature, si elle ne coûtait rien, si du moins elle pouvait se suffire à elle-même, et par son travail couvrir ses frais ! »⁴¹⁸

Solution serait d'égaliser les salaires, mais « il est bon que la femme sente la supériorité de l'homme » rétorque Proudhon, comme on pouvait s'y attendre. Comment

417 *Contradictions économiques*, III, p.67

418 *De la Justice*, IV, p.1781

passer de l'économie domestique à l'économie politique alors ? Puisque l'on passe bien de l'un à l'autre si Justice est créée dans la famille, et qu'elle est attendue au sortir du clan.

Il est une chose à laquelle Proudhon tient particulièrement, concernant le couple, c'est son autonomie. Or il ne saurait y avoir d'économie domestique commandée du dehors, pas plus, et encore bien moins devrait-il y avoir une économie étatisée :

« L'organisation du travail est l'objet propre de la liberté individuelle. Qui bien fera, bien trouvera : l'Etat n'a rien de plus à dire, à cet égard, aux travailleurs. »⁴¹⁹

Cette liberté organisée porte un nom en 1848 : RECIPROCITE. On retrouve donc, au sein des échanges sociaux, une entité synallagmatique et elle semble posséder le même caractère d'asymétrie que l'on retrouve dans l'échange conjugal.

« La RECIPROCITÉ, dans la création, est le principe de l'existence. Dans l'ordre social, la Réciprocité est le principe de la réalité sociale, la formule de la justice. Elle a pour base l'antagonisme éternel des idées, des opinions, des passions, des capacités, des tempéraments, des intérêts. Elle est la condition de l'amour même. »⁴²⁰

On tient là un pan essentiel de la philosophie proudhonienne savoir que le réciproque s'ancre dans l'antagonique. La dualité, expression de Justice, n'y parvient que par le duel. La dissemblance des époux est la condition *sine qua non* de leur union, qui est plus une commutation qu'une communauté. Ce qui mute, c'est l'échange et il ne se fait pas par le travail comme en société, mais par le don. Le couple est joint dans un organisme circulatoire créateur de Justice.

Selon ce que nous avons déjà parcouru nous ne sommes pas encore parvenus à éclairer cette curieuse fécondation de la justice, mais l'on sait maintenant que l'on retrouve le même fonctionnement dans la société, savoir la réciprocité, la commutation, le *mutuum*, cher à Proudhon. Mais comment se concilie le *mutuum*, égalitaire, et l'antagonique facteur de réciprocité ? Le paradoxe saute aux yeux, mais il engage une dialectique :

« La théorie de la mutualité ou du *mutuum*, c'est-à-dire de l'échange en nature, dont la forme la plus simple est le prêt de consommation, est, au point de vue de l'être collectif, la synthèse des deux idées de propriété et de communauté; synthèse aussi ancienne que les éléments qui la constituent, puisqu'elle n'est autre chose que le retour de la société à sa pratique primitive à travers un dédale d'inventions et de systèmes, le résultat d'une méditation de six mille ans sur

419 *Solution du problème social*, p.93

420 *Ibid.* p.94

cette proposition fondamentale, A égale A. »⁴²¹

L'antagonisme chez Proudhon est un *clinamen* circulatoire, il est conflit d'intérêts concurrentiels et non une inégalité organisée, délétère au point d'exploiter. Elle ne monopolise pas mais conjugue et ne laisse personne dans *l'unilatéralisme* d'un capitalisme dévoreur.

Comment l'antagonisme est compris et se développe dans sa pensée, c'est ce que nous allons maintenant examiner dégageant progressivement les contours d'un réseau dont le sujet relié est le centre.

421 *Contradictions*, III, p.161

IV) Des liens du sujet

« *Fatigué des querelles vaines et des stériles agitations de Paris... Je reprends des forces sur cette terre maternelle... Quoi qu'on puisse dire philosophiquement, nous tenons au sol par bien des liens. On n'emporte pas les cendres de ses pères à la semelle de ses souliers, et le plus pauvre garde quelque part un souvenir sacré qui lui rappelle ceux qui l'ont aimé.* »

Nerval, *Les filles du feu*, « Angélique »

1) La loi dans l'anarchie

Nous avons identifié chez Proudhon une hiérarchie affirmée, bien que nuancée par la notion d'« équivalence », dans le groupe familial ; et une volonté d'aplanir la structure pyramidale des forces politico-économiques au point de passer du modèle triangulaire au circulaire ; cercle familial et cercle social n'ont pas, répétons-le, la même configuration, mais sans doute l'étrangeté de la géométrie sociale (centre partout et circonférence nulle part) a-t-elle à voir avec la spécificité de la géographie maritime. La différence en tout cas doit nous interpellier, tout d'abord, en rappel de notre questionnement : en quoi le mariage peut-il être « organe de Justice » ? Mais aussi dans ce que nous avons dit dans notre précédente partie : de la compréhension économique de la famille.

L'« économie domestique » trace une voie de communication avec la société, elle ouvre aussi le champ d'identité des deux sphères sous l'égide de la Justice dont la rationalité sied à la comptabilité gestionnaire. Aussi il y a pour ainsi dire une compatibilité « technique » entre les deux groupes que révèle l'expression d'« économie domestique »⁴²², l'économie relevant pourrait-on dire originellement de la gestion du foyer. En revanche, il y aurait, une scission structurelle, de type sociologique, puisque le schème familial que l'on retrouve comme source du régime monarchique, ainsi qu'il est fait état dans les *Confessions...*, cède sous l'irrésistible avancée révolutionnaire dans la société, il demeure cependant au sein du *dominium* comme modèle ne pouvant subir d'évolution que celle d'une conservation renforcée. Nous devons nous demander d'abord comment ce positionnement s'est construit, par quelle dynamique conceptuelle à l'intérieur d'une société bouleversée. On verra à cet égard que les antagonismes de l'auteur sont au cœur de sa structure spéculative, et que la question de la propriété, que l'on peut qualifier d'inaugurale dans le corpus proudhonien, demeure une problématique centrale et finale.

422 Du grec *oikonomos*, *oikos* : maison ; *nomos*, administration

Ce propos nécessite de revenir sur quelques points fondamentaux proudhoniens afin de porter l'éclairage sur certains points d'une pensée riche et mouvante, dans le but de dégager une piste. Richesse, mouvance, irait-on jusqu'à dire mutations ? Car si l'on doit aborder le problème de la propriété, on y fait souvent intervenir l'idée selon laquelle l'auteur a évolué au point que le texte de 1840 est d'autant périmé que l'on avance dans sa carrière.

Dans le cas qui nous occupe qu'a-t-on sinon la transformation d'un avorton de la structure sociale primitive par la révolution, changement *radical* géniteur d'un ordre nouveau ?

Faut-il comprendre alors que dans le passage de la famille à la société il y a cette *mutation* d'une « hétéronomie » en « autonomie », de l'autorité à la mutualité ? Ces termes utilisés par Sophie Chambost dans *Proudhon et la norme*, sont ceux permettant de penser la différenciation révolutionnaire entre hiérarchie et anarchie. L'émergence d'une conscience collective à même de réguler et de commuter les énergies individuelles dans un dessein global, marque l'expression d'un pôle de décision articulé au libre arbitre de l'autre. Les relais intersubjectifs par la constitution de contrats meuvent une liberté qui s'organise et flue à travers les pôles décisionnels des individus sur un terrain d'égalité. La valeur accordée à la parole donnée dans et par le contrat fonde une responsabilité d'action et de réciprocité qui exprime une justice immanente au lieu de noyer la personnalité dans un panthéisme ou sous une transcendance.

Rejetant à la fois la représentation par les suffrages comme le gouvernement du peuple par lui-même, pour des raisons pragmatiques d'une part (on ne peut travailler et gouverner), pour une question de logique d'autre part (si le peuple est gouvernant il n'y a plus de peuple à gouverner), Proudhon fidèle à son premier mémoire reste sur les rails de sa pensée anarchiste. Pas d'autorité en tant que telle mais l'*auctor*, auteur et autorité ; si l'homme contractant aliène sa liberté aux obligations du contrat, il n'en reste pas moins l'auteur et le seul responsable de ses impératifs, sa responsabilité l'impose comme autorité.

Certes, Sophie Chambost montre bien que les accents volontaristes sont vite réfrénés face aux difficultés inhérentes à la pensée d'une société accumulant des velléités contractantes et anarchiques, et cette fois dans le mauvais sens du terme. Mais l'anarchisme proudhonien est une pensée de l'ordre qui le fait d'abord, par anarchisme, congédier le régime de lois impersonnel et inégalitaire, qui fait ensuite réapparaître, par souci d'ordre, une légitimité de

cadrage et de garantie.

« La loi *défend* (implicitement) les actions mauvaises puisqu'elle stipule indemnité et vengeance du mal commis avec préméditation ; elle ne COMMANDE RIEN. Tout ce qu'elle peut faire, c'est GARANTIR. GARANTIE, telle est la vraie définition de la loi. C'est ainsi que les principes sociaux, dans leur absolutisme apparent, indiquent une DIRECTION, non un *ordre*. »⁴²³

L'ordre n'est pas celui de la loi, elle est en amont; elle est aux sources du contrat comme garantie et but. Le contrat ne saurait reposer sur la seule parole donnée, il est besoin d'une instance qui cautionne et contrôle. Il ne peut partir en tous sens sans tenir compte de l'ensemble de la société et de ses intérêts, il est besoin de contre-balancer l'inter-subjectivisme pour faire tendre la logique contractante individualiste vers une logique socialisante. C'est seulement quand ces deux conditions sont remplies que peuvent s'exprimer l'effet d'une société régie par les contrats et assurée par la loi ; la résultante, c'est l'ordre.

Pour autant a-t-on ici l'assurance d'une autonomie des membres de la société ? Et ne voit-on pas ressurgir l'hétéronomie que le souhait anarchisant voulait éviter ? Qui fait la loi ? Dans un premier temps on pourrait dire que c'est là une question d'importance secondaire, l'essentiel étant que l'individu contractant le fait par choix et responsabilité. Libre à lui, et c'est un point auquel Proudhon est très attaché, de ne pas contracter ou de mettre fin à l'obligation qui le lie.

« La liberté est inviolable. Je ne puis ni vendre ni aliéner ma liberté ; tout contrat, toute condition contractuelle qui aurait l'aliénation ou la suspension de la liberté pour objet, est nulle »⁴²⁴

Certes, dans son premier mémoire sur la propriété Proudhon n'établit pas clairement l'antagonisme loi gouvernementale / contrat, qui apparaîtra en revanche dans ses écrits révolutionnaires. C'est surtout pour attaquer le *Contrat social* de Rousseau qu'il évoque le sujet, et quand bien même, apparaît cette idée que l'individu est son seul maître et que si obligation il y a, elle est fruit d'une décision libre. La loi à cet égard, viendra non comme contrainte mais comme puissance :

« Le principe à l'aide duquel nous allons donner FORCE à la société, CORPS à l'Etat, MORALITE au gouvernement, fonder enfin la politique REELLE, est le principe de FORCE COLLECTIVE »⁴²⁵

423 *Carnets*, IX, décembre 1851

424 *Qu'est-ce que la propriété ?*, p.159

425 *De la Justice*, 1858, 4e Étude, cité par Sophie Chambost *Proudhon et la norme*, p.195

C'est bien cet ancrage de l'ordre actif dans le collectif qui a été traduit dès 1840 encore, en opposition à F-C-L Comte dans le premier mémoire où Proudhon redéfinit la loi comme suit :

« La loi est la règle selon laquelle les besoins sociaux doivent être satisfaits ; le peuple ne la vote pas, le législateur ne l'exprime pas : le savant la découvre et la formule. »⁴²⁶

Dans ce sens le rapport de force est bouleversé: non plus confisqué par la délégation du pouvoir, la force résulte d'une diffusion centrifuge d'une liberté individuelle et collective, inaliénable, c'est l'observation qui en est réceptacle et non la volonté arbitraire. Est-ce pour autant une salve antidémocratique de la part du polémiste ? Non pas, car le pouvoir est ailleurs, le rôle de l'État est changé et le centre du cercle s'éparpille et se multiplie :

« Ce qui fait la centralisation dans une société d'hommes libres, qui se groupent suivant la nature de leurs industries ou de leurs intérêts, et chez lesquels la souveraineté, collective et individuelle, ne s'abdique ni ne se délègue jamais, c'est le contrat. Le principe est donc changé : dès lors l'économie n'est plus la même ; l'organisme, procédant d'une autre loi, est renversé. L'unité sociale, au lieu de résulter, comme auparavant, du cumul et de la confiscation des forces par un soi-disant mandataire du peuple, est le produit de la libre adhésion des citoyens. En fait et en droit, le Gouvernement, par le suffrage universel, a cessé d'exister. »⁴²⁷

« Le principe changé » c'est la loi qui devient « autre », elle se renverse, elle accompagne au lieu de contraindre, elle définit au lieu de contenir. Ce qu'elle accompagne c'est le lien *négocié*, qu'elle encadre par ailleurs.

Pierre Hauptmann peut s'étonner que la députation de Proudhon ait freiné son « anti-étatisme », la théorie se heurtant à la pratique, celle-ci déborde celle-là faisant apparaître ses limites. Pour notre part nous nuancerons le propos, tout en affirmant une continuité. Pour mémoire, Proudhon n'a pas toujours apprécié le journalisme (« les journaux sont les cimetières des idées » affirmait-il dans *La solution du problème social*) ce qui ne l'a pas empêché de s'y essayer, manière de passer à l'action⁴²⁸. La nécessité d'agir a également présidé à son entrée sur la scène politique aussi bien que la tentation d'essayer une nouvelle forme d'expression. On sait qu'il en reviendra mais ce n'est pas d'avoir fait entorse à ses

426 *Qu'est-ce que la propriété ?*, p.185

427 *Les confessions d'un révolutionnaire*, p.195

428 « Oui, la publication du *Peuple* sera L'INAUGURATION DE LA RÉVOLUTION SOCIALE. [...] jettera la panique chez la caste bourgeoise et conservatrice, chez les barons de la finance et de l'agriculture, chez les gouvernants et les princes. Et quand l'idée sera lancée, elle ne s'arrêtera plus. » *Carnet VI*, p.70, in Hauptmann, *Proudhon...*, p. 596

convictions, seulement de ne pas avoir été écouté. Or Haubtmann écrit que « Si Proudhon ne veut pas d'une gérance directe de l'État, il compte cependant sur les pouvoirs publics pour susciter la vie économique de la nation : ce qui indique les limites de son *anti-étatisme*. »⁴²⁹ Le refus d'une gérance directe de l'État, c'est justement cela son anarchisme; le *pouvoir* public, *dynamisant* la *vie* économique c'est cela aussi, puisque les forces, si elles doivent être suscitées, doivent aussi être encadrées, car à un absolutisme de l'État ne saurait se substituer un absolutisme du sujet.

On notera enfin, en guise d'anecdote, que le pragmatisme proudhonien s'inscrit dans son moralisme, Dagognet citant en exemple Frédéric Rauh, aurait pu illustrer son propos avec Proudhon : « Aussi apprécions-nous la formule d'un moraliste d'hier, Frédéric Rauh, qui priaient le théoricien de lui dire, avant toute chose, ce qu'il pensait de « l'impôt sur le revenu » (ou sur la fortune) : il voyait là une interrogation qui dépassait les autres, éventuellement secondaires ou futiles. Nous allons dans cette direction (l'application) »⁴³⁰. Proudhon s'est quant à lui illustré dans son discours du 31 juillet 1848 par une *Proposition relative à l'impôt sur le revenu*, lequel discours signe sa mise à mort parlementaire, difficile dans ces termes de penser qu'il s'est extrait de la réalité sociale, pour gouverner d'en haut. Son anti-étatisme, dans le cénacle de l'Assemblée, perçait.

Le lien social n'est pas affaire de législation mais de négoce, le remplacement de la politique par l'économie fait que la cohésion sociale s'invite dans l'intersubjectivité contractante, inclusive et responsable, ce « jeu » s'affirme en dernière analyse comme structure immanente du droit où individu et collectivité sont reliés dans l'échange concerté.

« Le sentiment de Justice inscrit dans la conscience des individus, intériorisé, précise Nicole Dockès-Lallement, constitue le pivot réel du droit et personne n'est exclu de son élaboration : tout se joue dans des négociations permanentes au sein des différents groupes sociaux et économiques. »⁴³¹

Encore faut-il qu'il y ait un espace où les fonctions économiques puissent jouer, espace susceptible d'engager les notions de solidarité ou pour le moins, de responsabilité mutuelle, un lieu donc qui fasse société. Même si le mercantilisme peut s'affranchir d'une zone d'engagement de reconnaissance sociale, c'est le cas des échanges qui ont lieu entre

429 Haubtmann, *op.cit.*, p.910, note 24

430 Dagognet, *Une nouvelle morale*, p.218

431 In Chambost, *Proudhon et la norme*, préface de Nicole Dockès-Lallement, p.III, les presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2004

nations, le projet proudhonien d'un *mutuum* commercial arrimé à la Justice implique la conscience pour l'individu d'un ensemble cohérent et du resserrement, au niveau législatif et moral, des relations intersubjectives. Il faut, pour faire simple, l'existence d'un lien social fort, à défaut d'être le « doux lien » fraternel. Or, le parricide de 1793 témoigne symboliquement au moins, d'une volonté de créer un espace autonome où s'exerce la souveraineté populaire, le Père fondateur de la société doit être aboli pour que la Patrie puisse servir amplement le vœu démocratique. Aux yeux de Proudhon en tout cas, économie et politique que nous mêlons ici sans transition, procèdent d'un même geste de réforme de l'acteur ou mieux, de l'auteur social.

Au sortir de la révolution de 1789, l'ancien ordre hiérarchique détruit, la société française tente de se rassembler autour de notions qui relient, globalement à travers l'idée de nation, symboliquement en la Patrie, intrinsèquement autour de celle de fraternité. La figure paternelle du roi étant abolie donc, il fallait constituer une société capable de se tenir unie sans les contraintes de castes qui avaient cours sous l'ancien régime. Se pose donc la question du lien social dans une collectivité à l'architecture rénovée où les idées d'égalité et de liberté doivent trouver leur structure opérante.

Le vœu répété au tournant révolutionnaire de 1848 « d'introduire dans le gouvernement des nations l'idée économique, appelée à éliminer peu à peu celle d'autorité, et à régner seule, comme une religion nouvelle, sur les peuples »⁴³², ne saurait pourtant donner une solution à la question du lien social. L'idée d'une « religion nouvelle » empiète sur un terrain qui dépasse la transfusion économique dans le corps politique. Si la « question sociale » est toujours envisagée en terme de refonte économique (elle traite du paupérisme), la question du lien social, elle, ne peut se réduire à la circulation des biens, elle engage une morale, ou plutôt une « éthique » (il concevait sa somme *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église* comme sa théologie, sa philosophie, sa poétique, son esthétique, son économie, sa politique, sa morale »⁴³³), question qui s'inscrit dans l'art, la religion, la conception des mœurs. Si la dynamique sociale est une combinaison d'intérêts, ils ne suffisent vraisemblablement pas à faire société, Proudhon écrit en 1862 :

« Vous parlez des droits de la société, de l'harmonie de la nature ; des convenances humaines ; des conditions de la paix, et du bonheur de la fraternité. _ Tout cela est question d'utilité,

432 *La révolution sociale démontrée par le coup d'Etat*, p.258

433 A Dufraisse, 28 octobre 1857, cité par Henri de Lubac, *Proudhon et le christianisme*

affaire de goût. En quoi de pareilles considérations m'obligent-elles ? Est-ce qu'en dernière analyse, je ne juge pas des choses, de leur convenance ou de leur disconvenance d'après mon intérêt propre ? »⁴³⁴

Tout y passe et rien n'oblige⁴³⁵, l'intérêt économique alors ? « L'anthropophagie, la rapine, l'oppression, le mensonge, m'appartiennent : il n'y a qu'un préjugé qui puisse prouver aux enfants le contraire. »⁴³⁶ Dans ce théâtre Hobbesien du « feuillet de Boutteville » où « l'ordre du monde, c'est le grand cercle, où s'égrènent toutes les vies, se servant mutuellement d'aliments » nulle place pour l'obligation morale, le doute hyperbolique emporte tout ne laissant que le désordre ordonné par la nature d'une humanité grande consommatrice d'elle-même et du reste. Seulement l'approche cartésienne propose un point d'appui ; Proudhon, à côté du vacarme anthropophage laisse résonner un autre son de cloche :

« Dieu est caché, mais [...] il est sûr qu'il nous tourmente, qu'à tous moments nous croyons le voir apparaître ; qu'il nous semble l'entendre frapper à la porte. »⁴³⁷

Au final il laissera Dieu dans sa cachette pour laisser parler la conscience, au bout du doute il a trouvé son *criterium*. Au final, disons-nous, du « feuillet de Bouteville » mais la plume proudhonienne fait une bonne part au divin, lui laissant d'ailleurs le prestige de l'ennemi par excellence, l'antithèse excellente de l'homme. Que n'a-t-il à l'instar de Saint-Simon établi la ligature solidaire entre l'organisation politico-économique et le lien social ?

La pensée saint-simonienne par l'idée d'une refonte du système économique-politique ne s'est pas moins constituée, par les disciple Infantin et Bazard, en *Famille* où les « Pères » enjoignent les membres de s'épancher en élans fraternels. Aussi l'école saint-simonienne ne s'oppose-t-elle pas à Dieu, établissant une démarcation entre l'homme et Dieu, elle professe la relégation du religieux en reliant, en continuité imitative avec le Créateur. Gaston Isambert explique à ce sujet que « l'homme, « être fini », ne doit pas chercher, comme l'ont tentées certaines religions, à entrer en contact avec l'infini, dans une extase mystique ; l'homme doit chercher seulement à communier avec les autres êtres finis. C'est-à-dire que dans cette trinité (l'infini, le moi, le non-moi), le moi doit simplement s'unir, « s'harmoniser » avec le non-moi,

434 Le « Feuillet de Boutteville » (page 3 du feuillet), in Hautmann, *P.-J. Proudhon, genèse d'un antithéiste*, p.238, le « feuillet » est un commentaire du manuscrit « Des principes et des caractères généraux de la loi morale selon la nature et selon la grâce » de Boutteville, envoyé à Proudhon en 1862 (finalement publié en 1866), il connaissait l'auteur depuis 51 au moins.

435 Dans son article sur « les écoles contemporaines de morale en France », Renouvier lui attribue une « négation complète des liens de la société » et ne voit dans sa pensée aucun « sentiment de la solidarité et de l'obligation au tout. » (*La critique philosophique*, 1873-1874), cité par De Lubac, *Proudhon...*, p.233

436 *Ibid.*, (page5) p.240

437 *Ibid.*, (page 2), p.237

grâce à l'amour qui est « la manifestation en nous de l'infini. »⁴³⁸

La solidarité économique se poursuit en fraternité sociale - ainsi que dans les *familistères* fouriéristes - Proudhon lui, ne daigne pas constituer cette relation, loin de reconnaître en Saint-Simon une légitimité théorique, il lui reproche cette même dérive, le spectre « pédérastique » y rôde encore :

« La fin lamentable des Romains, des Grecs, des anciens Orientaux, en dit assez ; quant aux faiseurs d'utopies, la promiscuité platonique, l'omnigamie de Fourier, l'androgynie sacerdotale des saint-simoniens, les débauches secrètes qui de tout temps illustrèrent les communautés religieuses, les casernes, les prisons et les bagnes, n'ont pas besoin de commentaire. »⁴³⁹

Mais s'il refuse la déviance sentimentale de la solidarité pourquoi nous parler d'art et de mariage quand la question sociale tourne autour de l'abus propriétaire et du paupérisme ? Pourquoi tant de place accordée au mal, à Dieu, à « une théodicée enivrante et énigmatique »⁴⁴⁰ dans un ouvrage traitant des contradictions économiques ? Bien évidemment Proudhon est plus qu'un penseur économique, mais justement, l'interrogation revient avec plus de force : pourquoi la « question sociale » n'est-elle qu'une question d'échange et de circulation et que ne s'y adjoint pas la question du « lien social » ? Assurément, Proudhon n'est pas saint-simonien mais la société et l'époque⁴⁴¹ dans lesquels les deux auteurs pensent posent sans cesse celle du lien social et de sa religiosité ; le bisontin lui, désolidarise la pensée économique de la question du lien, pour créer une sphère étanche à même d'accueillir ses velléités de moraliste : la sphère familiale. Se crée pour ainsi dire un clivage, il y aurait disharmonie entre le Proudhon économiste, et le moraliste. Manque un chaînon et non des moindres, celui de la fraternité. Renouvier ne s'y était pas trompé, une société basée sur le binôme économie de partage (égalité)/ morale individualiste (liberté) ne peut que faillir par son incomplétude, la devise républicaine est une triade et elle a raison de l'être.

« S'il n'y avait que liberté, écrit Renouvier, l'inégalité irait toujours croissant et l'Etat périrait par l'aristocratie ; car les plus riches et les plus forts finiraient toujours par l'emporter sur les plus pauvres et les plus faibles. S'il n'y avait qu'égalité, le citoyen ne serait plus rien, ne pourrait plus rien par lui-même, la liberté serait détruite et l'Etat périrait par la trop grande

438 Gaston Isambert, *Les idées socialistes en France de 1815 à 1848*, p.104

439 *De la Justice...*, t.IV, p.1834, cf. aussi, *de la pornocratie...*, p.419 : J'ai retrouvé dans les sectes de l'époque, icariens, humanitaires, saint-simoniens, phalanstériens, dans toute cette bohème artistique et littéraire, les mêmes tendances, le même esprit, la même dépravation que chez les gnostiques. »

440 Droz, *Proudhon*, p.32

441 A noter cela dit qu'après 1830, avec la libéralisation de la presse s'ouvre une période d'intense réflexion intellectuelle, dans le domaine politique et économique, mais aussi religieux, où l'on cherche à concilier la question sociale et les Ecritures. Le climat culturel est sensiblement différent de celui de l'Empire ou de la Restauration. Cf. Gaston Isambert, *les idées socialistes en France de 1815 à 1848*, deuxième partie, II, p.178

domination de tout le monde sur chacun. Mais la liberté et l'égalité réunies constitueront une République, grâce à la fraternité. C'est la fraternité qui portera les citoyens réunis en assemblée de représentants à concilier tous leurs droits, de manière à demeurer des hommes libres et à devenir, autant qu'il est possible, des égaux. »⁴⁴²

Proudhon serait tombé d'accord avec l'auteur du *Manuel républicain*, sur les deux premiers mouvements de l'analyse mais, comme à l'accoutumée il aurait rejeté la synthèse. Il ne s'embarrasse pas d'une république fraternelle, et, ni le patriotisme ni le nationalisme ne trouvent grâce à ses yeux tant la Justice et son immanence universelle s'affirment comme référent solide de la constitution du droit. Liberté et égalité s'inscrivent dans un équilibre rationnellement conçu et réalisé dans les rouages économiques. Mais, la conception du modèle économique est plus une identification des lois de l'économie qu'une invention d'un modèle égalitaire. A cet égard la subjectivité, et sa morale n'entrent pas en ligne de compte, tant et si bien que justement, la gestion des forces économiques devient affaire de comptabilité. Malgré tout, la doctrine de l'immanence et la prise en compte de la famille comme « organe de justice », brouille les pistes, en quoi il nous appartient de continuer notre enquête sur l'insertion et le rôle de la cellule familiale dans la société.

442 Renouvier, *Manuel républicain de l'homme et du citoyen*, p.108, cité par Marcel David in *Le printemps de la fraternité*, p.265

2) « L'ambigu ontologique »

« Il y a, dans le livre des Contradictions économiques un sous-entendu qui m'échappe à chaque instant. Tous les raisonnements s'appuient sur des faits dont je ne puis contester la valeur; mais ils me paraissent relever d'une philosophie supérieure dont l'auteur ne laisse entrevoir les premiers linéaments que d'une façon discrète. »

Darimon, *A travers une Révolution*

La théorie proudhonienne, met côte à côte l'éthique et l'économie, accotement qui rejoint la distinction privé / public ; entre les deux il semble bien, pour l'heure, que la cloison soit étanche, et cette étanchéité est accentuée par le rejet, apparemment constant, de la fraternité. Au-delà des murs du foyer, la fraternité ne passe pas, le dévouement cède à l'intérêt. Dès lors que vient faire Dieu dans l'histoire ? « Pourquoi, cependant, tout ce fracas ? s'étonne aussi Henri De Lubac. S'il ne s'agissait que de dissenter sur l'évolution sociale et ses lois, pourquoi ces grands mots de Dieu, de Providence, et toute cette orchestration de métaphysique passionnée ? »⁴⁴³

Ne pouvait-on se contenter d'un algèbre réformateur, laissant de côté un mysticisme sacrilège ? Curieusement, mais doit-on s'en étonner, c'est la rigoureuse économie qui a fait buter l'auteur des *Contradictions*, sur Dieu; il s'explique:

« C'est ce qui m'est arrivé tout à coup, en poussant l'induction économique aussi loin qu'elle pouvait aller. A ma grande surprise, je me suis trouvé acculé tout à coup à la nécessité de reconnaître un dogme sur lequel jusqu'alors la plus grande obscurité avait plané...

Si je suis superstitieux en croyant à Dieu... ma superstition est incurable. »⁴⁴⁴

Certains diront que l'antithéisme proudhonien se confond avec un anticléricalisme, le Dieu que vise Proudhon serait en effet bien souvent à comprendre comme l'autorité ecclésiastique ; mais l'insistance et l'acuité des pages des *Contradictions*... ne laissent pas de doute sur la poignante « profession de foi » qu'il livre.

C'est plus qu'un brûlot anticlérical et les lecteurs ne s'y trompent pas, les économistes publiés aussi chez Guillaumin, lui reprocheront d'avoir fait entrer le loup dans la bergerie, arguant que sa théodicée est « énigmatique », « envahissante », « intrépide » et

443 Henri De Lubac, *Proudhon et le christianisme*, p.197

444 Note Gauthier inédite, cité par Hauptmann, *Pierre-Joseph Proudhon*...

« diabolique » ; même Bergman, son ami le plus proche s'en trouva « chiffonné »⁴⁴⁵. Et c'est plus qu'un dialogue avec la gauche d'outre-Rhin, adressé à l'athéisme Feuerbachien comme au matérialisme de Marx, car la « superstition » proudhonienne qui lui offre un combat inégalable (le combat contre Dieu même) est superstition d'une vie; le propos déborde les circonstances et les motivations ponctuelles.

Pour autant, encore, qu'a-t-il besoin alors de chercher à tout prix à consolider le mariage ?

Nous devons comprendre ce passage de la sphère privée, organe de justice, à celle de la société, mais la doctrine semble nous barrer la route, car le sentiment s'arrête au sortir du foyer. Or, si l'on revient au « feuillet de Boutteville », apparaît un autre élément contrebalançant le cynisme naturel de la conscience, bien réelle et *criterium* final, mais mythe philosophique, puisque la raison n'en peut rendre compte ; autre élément que le tourment du divin, autre mythe, mais cachette efficace. Apparaît un élément anti-anthropophage que Proudhon aurait pu suivre afin de le conduire dans le domaine public de la société civilement constituée, signe d'une donnée naturelle archaïque, qui se veut originaire :

« La morale [...] n'a d'autre origine que l'instinct maternel, qui pousse les carnivores à soigner leurs petits, et la recommandation faite par les pères et les mères, de ne pas mordre le sein qui les nourrit, et de [ne pas] frapper la main qui leur a cueilli leurs premiers repas. »⁴⁴⁶

A l'instinct, bien que « divinement animal » (Hugo, *Quatre-vingt-treize*), assimilé à un préjugé, il préférera le mythe de la conscience, avec l'ancrage de la cachette de Dieu, seule susceptible de créer le tourment :

« C'est que je me regarde moi-même comme une expression divine, Verbe de Dieu, son représentant, son lieutenant, usufruitier de ses droits, et comme lui faisant prévaloir sur toutes choses ma volonté. »⁴⁴⁷

A l'extériorisation, au doublement idéalisant du moi que l'on retrouvera jusque dans son dernier écrit (*Du principe de l'art et de sa destination sociale*), répond ici un renversement ; c'est Dieu qui retrouve une place intérieure. Il faut dire que si dans le texte sur l'art, Proudhon ouvre l'idée du lien culturel et *communicationnel*, dans son commentaire de la brochure de Boutteville, il est dans une optique de repli individualiste.

Si l'art érotisant parle à l'affect collectif, l'amour familial, somme toute beaucoup plus chaste, ne passe pas les bornes de l'étrangeté ; le préjugé de l'instinct maternel ne doit rien à

445 Voir Hauptmann, *Ibid.* P.706

446 *Ibid.*, (page 6), p.240

447 *Ibid.*, (page10), p.244

la société et n'a donc pas de don à accorder au reste des hommes :

« C'est un préjugé que rien ne prouve, et quand on accorderait entre les parents et les enfants cette loi de reconnaissance, qu'est-ce que je dois à l'étranger ? »⁴⁴⁸

Proudhon concède donc un peu de terrain à l'entité métaphysique, la source morale, intériorisée au détriment du dictat naturel. Répétons-le pourtant, il n'avait qu'à transposer la culture familiale dans l'intersubjectivité extra-domestique pour constituer une éthique qui ne vienne pas heurter, voire contredire, son antithéisme. Au final dirons-nous, la conscience individuelle a le dernier mot, et c'est bien en droite ligne de son éthique, mais ce document, est tout de même remarquable en ce qu'il rejette la source familiale du droit, préjugé, au profit d'un référent métaphysique, mythique.

Curieux déplacement, Dieu est intériorisé, ou plutôt, laissé là, quand la religion, combattue, laissait entendre un lien salutaire :

« Dans les campagnes, où le peuple cède plus facilement au sentiment religieux, le dimanche conserve encore quelque de son influence sociale. L'aspect de population rustique réunit comme une seule famille à la voix du pasteur, et prosternée dans le silence et le recueillement devant la majesté invisible de Dieu, sont touchants et sublimes. Le charme opère sur le cœur du paysan : le dimanche, il est plus bienveillant, plus aimant, plus affable, il est sensible à l'honneur de son village, il en est fier ; il s'identifie davantage à l'intérêt de sa commune. Malheureusement, cet heureux instinct ne produit jamais tout son effet, faute d'une culture suffisante, car si la religion n'a pas perdu toute son influence sur le cœur, depuis longtemps elle a cessé de parler à la raison. »⁴⁴⁹

Famille, religion, instinct; en 1838 Proudhon faisait montre d'une volonté de coaliser des entités riches de sens et d'histoire ; la religion relie, et la sentimentalité de l'office rend familiale la communauté. La religion opère pour ainsi dire la fraternisation.

En 1840 pourtant, la référence était toute autre. Traitant de la comparaison entre l'homme et l'animal Proudhon fait état quant à la morale d'une différence de degré non de nature.

Le paragraphe premier du chapitre V se révèle particulièrement éclairant quant à la source de la morale et du droit. C'est la thèse ecclésiale que l'auteur de *Qu'est-ce que la propriété ?* s'attache à contredire, aussi la conscience et son élan vers Dieu ne sont point des signes d'une discrimination radicale entre l'homme et l'animal mais ceux d'une extrapolation

448 *Ibid.*, (page 6), p.240

449 *De la célébration du dimanche*, p.25

de la connaissance et du fonctionnement rationnel dérivant. L'homme connaît son instinct, il ne saurait en cela déroger au système naturel qui l'unit aux animaux dans une même innéité des principes du vivre en société. La connaissance de la sociabilité ne fonde pas une différence de nature quant à celle-ci face à l'ensemble du règne animal. Aussi est-ce l'instinct maternel qui apparaît à titre d'illustration du premier degré de sociabilité :

« La mère qui défend son fils au péril de sa vie, se prive de tout pour le nourrir, fait société avec lui : c'est une bonne mère ; celle, au contraire, qui abandonne son enfant est infidèle à l'instinct social, dont l'amour maternel est une des formes nombreuses : c'est une mère dénaturée. »⁴⁵⁰

Il est très significatif que s'exposent dans ce court examen du sens moral dans l'homme et chez l'animal (§1) la thèse théologique de la primauté de l'esprit, et celle de Proudhon, graduelle mais ancrée dans l'archaïsme naturel. Car la société vient bien de la nature: l'homme est un animal social, aussi n'est-ce pas dans la religion ni à travers la charité chrétienne que l'on trouvera le lien propre à féconder la cité. Alors s'il y a gradation de la sociabilité en l'homme, la morale se passera volontiers de Dieu ; encore faut-il certes que la *gradualité* soit une gradation.

Sympathie, justice et équité tels sont les trois moments exposés à la fin du premier mémoire. L'instinct semble vite laissé de côté et l'on ne s'en étonnera guère, Proudhon n'est pas homme à se complaire dans les « attractions ». Mais quand le passage de la justice à l'équité paraît aisé à concevoir, l'équitable s'absorbant aisément, dans les écrits ultérieurs, dans le juste ; le passage du premier au second degré est bien moins évident, aussi peu évident que la naissance de la moralité au sortir de la nature. Mais est si bien congédiée la moralité des religieux dans l'adresse aux docteurs de l'Église, qu'elle peine à revenir. C'est que sa morale, telle qu'elle est exposée dans le premier mémoire ne saurait être, ni même s'apparenter à un spiritualisme désintéressé; elle ressemble fort à un matérialisme égoïste où les impératifs moraux pourraient tout à fait dériver du même archaïsme dans lequel sont demeurés les animaux, ignorants de la justice qu'ils mettent œuvre et qui guide aveuglément leurs choix :

« Les bêtes qui vivent en société pratiquent la justice, mais elles ne la connaissent point et n'en raisonnent pas ; elles obéissent à leur instinct sans spéculation ni philosophie. »⁴⁵¹

Aussi la sociologie est-elle susceptible de science, aussi bien que la zoologie, l'analogie n'est

450 *Qu'est-ce que la propriété ?* p.258

451 *Ibid.*, p.267

pas innocente :

« Les choses de la morale et de la politique sont soumises aux mêmes lois de création et de développement, par conséquent à la même méthode de démonstration, que la physique et la zoologie. »⁴⁵²

Certes, il fallait à un philosophe anti-théiste un référent moral qui ne tombe pas du ciel, on retrouvera chez Kropotkine dans *La morale anarchiste* le foyer éthique au cœur de l'animalité, ce qui débarrasse la société du pouvoir religieux et de celui de l'État. Une justice instinctive est une justice autodéterminée mais Proudhon ne saurait se contenter d'une telle horizontalité avec la nature ; et la transcendance, fût-elle seulement celle de la conscience, ne cesse de percer comme *criterium* final, spécifique au genre humain. Une justice qu'on ignore être telle n'en est pas une, autant dire que vis-à-vis de la justice l'intelligence précède l'amour et que « pour guérir un cœur, il faut d'abord corriger le cerveau. » Mais c'est là une conséquence de son idéo-réalisme, pétrie de réalité, la morale se nourrit aussi de la primauté instinctive, comme elle se nourrira plus tard de la matérialité économique. A cet égard François Dagognet, dans son texte, *Une nouvelle morale*, reste fidèle à la lignée proudhonienne dans laquelle il s'inscrit lorsqu'il affirme que la morale doit entrer « dans l'épaisseur du réel »⁴⁵³.

Mais ce *criterium* qu'est la conscience morale ne saurait être l'œuvre exclusive du sujet, à cet égard il n'y a pas de justice individuelle, elle ne peut être que collective et l'épaisseur du réel n'est pas celui d'une conscience isolée, mais d'un croisement des consciences ; l'idéo-réalisme est science des croisements. Il y a bien une conscience individuelle qui reconnaît la justice mais à elle seule elle ne la produit pas, c'est l'instinct qui la produit, l'instinct de *sociabilité*, du moins en est-ce la manifestation primaire. On peut, bien sûr, privilégier la *source* intérieure de la justice, il reste qu'elle n'a de sens et de possibilité même d'existence que par rapport à un autre, mon semblable. Après tout on peut encore dire que l'on retrouve la tension dialectique, de cet « ambigu ontologique », entre le semblable qui est avant tout un autre, et la justice de source subjective qui ne se déploie et n'a de sens que par-delà cet arrière fond instinctif d'une société qui s'auto-régule. C'est l'altérité qui fait retour en nous et y trouve reconnaissance et affirmation de similitude. Ce « même » prend nom de dignité : la mienne en l'autre et la sienne en moi. La justice est donc fondamentalement un échange de reconnaissance, un rapport, et ne saurait par conséquent être œuvre de solipsisme.

452 *De la création de l'ordre*, cité par Dagognet, *Trois philosophie revisitée*

453 *Une nouvelle morale*, p.210

« Tout être étant donc censé moi et non-moi, que puis-je faire de mieux dans cet ambigu ontologique, que de prendre pour point de départ de ma philosophie le rapport, non de moi-même à moi-même, [...] mais de moi à un autre moi mon égal et qui n'est pas moi, ce qui constitue une dualité non plus métaphysique ou antinomique, mais une dualité réelle, vivante et souveraine ? »⁴⁵⁴

Encore une fois c'est bien le rapport qui est vivant et a le dernier mot contre les entités polarisées et figées, figées parce que polarisées.

Il est donc difficile de soutenir que la source de la Justice serait en dernière instance subjective, et quand bien même le constat de Sophie Chambost est juste (dans lequel elle énonce que « si la source de la Justice reste subjective, elle s'exprime dans un rapport intersubjectif »⁴⁵⁵) ; il n'est pas moins vrai de dire que sa source, archéologique, est sociale. Il suffit pour s'en convaincre de relire *De la célébration du dimanche*, on n'y trouvera pas de conscience individuelle qui s'affirme à travers une sanction morale. Il est tout au contraire fait état d'une collectivité guidée par l'intuition géniale et pourvoyeuse de justice de Moïse.

Vingt ans sépare la rédaction du texte sabbatique de celui qui établit la conscience individuelle comme faculté de Justice « qui entre en jeu dès que l'homme se trouve en présence de l'homme » (*De la Justice dans la Révolution...*, 1858). Doit-on en conclure que sa position a évolué quant à la matrice de la Justice tant et si bien que la source de l'instinct social passerait du côté de la conscience aidée de la raison individuelle⁴⁵⁶ ?

Nous ne sommes point encore dans le domaine de la juridiction, pourtant, c'est bien à la faveur de l'instinct que le premier degré de juridiction se développe : le mariage.

« L'homme et la femme se sont vus : ils s'aiment. L'idéal les exalte et les enivre, leurs cœurs battent à l'unisson ; la Justice vient de naître dans leur commune conscience. Toute la création qui de la mousse au mammifère a préparé, par la distinction des sexes, l'ineffable mystère, applaudit au mariage.

Rendons-nous compte de ce pacte, le premier de ceux que l'homme aura à former, sans lequel les autres seraient comme de plein droit résiliés, et qui n'aura jamais son pareil. »⁴⁵⁷

Notre auteur peut regretter, avec un sourire en coin, de ne pas avoir le « style d'un

454 *De la Justice*, I, « philosophie populaire », p.40

455 Sophie Chambost, *Proudhon et la norme juridique*, p.21

456 La raison serait ce qui permet la reconnaissance toute intérieure de la dignité de s'articuler à autrui ; en dernière analyse il faut bien être comptable pour être juste en société (Chambost, *op.cit.*, p. 21)

457 *De la Justice...*, IV, p.2075

Lamartine » car c'est l'amour qu'il chante ; Proudhon réfère au sentiment, vis-à-vis du principe de la propriété, il nous parlera de l'attachement du paysan à sa terre, vis-à-vis de l'appartenance familiale, organe de Justice, son discours louera « le sacrifice complet de la personne, l'abnégation du moi, la mise en jeu de la vie et de l'être pour une récompense idéale ».

Il ne varie pas sur ce point : la justice est la reconnaissance de ma dignité en l'autre⁴⁵⁸, ou, dans une acception plus mathématique « la reconnaissance en autrui d'une personnalité égale à la nôtre »⁴⁵⁹. Mais elle n'est pas bilatérale et linéaire, son acte de naissance est une étincelle, elle émerge du fond des échanges sous le feu de l'amour et de l'idéal; sa forme est triangulaire dans son ultime dynamique⁴⁶⁰ de fécondation, à travers la famille constituée dans le mariage comme corps expressif de la Justice.

« Otez le mariage, la mère reste avec sa tendresse mais sans autorité, sans droit. D'elle à son fils, il n'y a plus de Justice ; il y a *bâtardise*. »⁴⁶¹

Par où l'on voit poindre les limites d'une pensée qui se veut immanente, la Justice ne franchirait pas les portes de la grange (du germanique *bantsi* qui aurait donné « bâtard », né(e) dans une grange), la « hiérarchie » et la « subordination » semblent être ingrédients indispensables à l'organe Justice et cela sous le ciel bien étoilé des incandescences de l'idéal. En quoi aussi, le scintillement sentimental témoignerait de l'obscurité du bain d'immanence, la Justice proudhonienne est, dans ses fondations, aussi obscure que la conscience en ses racines. Le mysticisme ne nous fera jamais défaut dit-il, et ses astres éclairent peu, mais ils ont l'avantage d'être hors d'atteinte ; si Proudhon s'accroche à l'amour et à la famille c'est qu'il sait qu'il est d'insondables sources qu'on ne saurait tarir.

« L'homme a beau étendre le cercle de ses idées, sa lumière n'est toujours qu'une étincelle promenée dans la nuit immense qui l'enveloppe. Le mariage, enfin expliqué, n'est-il pas toujours un mystère ? »⁴⁶²

Malgré les explications finalistes que donnera notre auteur, le mariage est et doit rester un mystère, c'est ce qui garantit sa pérennité. Mais l'essentiel à retenir pour l'instant n'est pas le mysticisme du mariage mais sa géométrie qui s'impose comme archétype de la Justice. La famille tisse le réseau dont la forme épurée serait le triangle, mais dont le dessin plongé dans le réel ressemblerait à une étoile, à cet égard l'image de l'étincelle qu'a choisi Proudhon se

458 *De la Justice...*, III, p.1168

459 *Qu'est-ce que la propriété ?*, p.263

460 « Par la génération, l'idée du droit prend un premier accroissement », *De la Justice*, IV, p.2083

461 *Ibid.*, p.2083

462 *Ibid.*, p.2086

prête bien à la métaphore de l'organe de Justice. Du foyer incandescent jusqu'où se propagent les rayons ? Et comment cette structure cristalline peut devenir une immanente énergie pourvoyeuse de justice sociale ?

« De l'époux à l'épouse, la Justice a établi déjà, sans préjudice pour l'amour, une certaine subordination ; du père et de la mère aux enfants, cette subordination augmente encore et fonde la hiérarchie familiale , mais pour s'affaiblir plus tard et se résoudre, après la mort des parents, dans l'égalité *fraternelle*. »

« Le croisement des familles et des races, telle est donc, selon les prévisions de la nature et de la genèse de la Justice, l'origine première de la cité, la véritable base du contrat social. Par la cité, l'organisme juridique acquiert son dernier développement, ce qu'indique le troisième terme de la devise républicaine, *fraternité*. »⁴⁶³

463 *Ibid.*, pp. 2084 et 2090

3) Le clocher du village et les sirènes d'Icarie

« Voyez les fanatiques de Fourier et du bon Icar, grands hommes qui veulent organiser la société et n'ont jamais pu établir une cuisine. »

Contradiction économiques, II

Un horizon fraternel au-delà de la structure familiale et pour finalité de l'organisme juridique une égalité fraternelle, Proudhon rêve-t-il d'une grande humanité religieuse ou d'une petite paroisse rassemblée ? rappelons-nous ce passage de *La célébration*...

« L'aspect d'une population rustique réunie comme une seule famille à la voix du pasteur, et prosternée dans le silence et le recueillement devant la majesté invisible de Dieu, est touchant et sublime. »⁴⁶⁴

Ici apparaît l'attrait de Proudhon pour la communauté, évidemment le communisme est sans doute le régime qu'il a le plus combattu et ce dès le début de sa carrière. Mais la séduction opère malgré tout comme nostalgie. Alors que Rome, autre objet de nostalgie, est une référence vive pour les questions du mariage et de la propriété, le communisme apparaît comme un mythe, une première tentative d'organisation sociale, empreinte de religiosité, signe d'un passé trop lointain, « fond noir sur lequel le Créateur, Dieu de lumière, a dessiné l'univers »⁴⁶⁵. La séduction n'est pas la même, car les défenseurs du communisme eux sont bien vivants, et sont adversaires. Pourtant l'adversité ne se dit pas sans un certain hommage:

« Communistes, votre rôle est grand et sublime ; vous représentez le plus ancien élément de la synthèse sociale. Aussi pas un législateur, pas un philosophe, pas un socialiste, doué de quelque génie, qui ne vous ait appartenu. Moïse, Pythagore, Minos, Lycurgue, Platon, et une foule d'autres avaient passé par la communauté. Mais, souffrez que je vous le dise, votre existence est dans le passé. »⁴⁶⁶

Et ce n'est pas seulement l'empreinte du passé qui séduit Proudhon, Cabet fait partie en 1844 de ses « amis politiques » et il pense le rallier avec d'autres communistes, au projet d'un journal *Le Franc-Comtois*⁴⁶⁷ ; il fut même question de Proudhon comme co-directeur du

464 *De la célébration*, p.67

465 *Contradictions*, III, p. 52

466 *Troisième mémoire*, p.216

467 C'est Chalandre et Bintôt (repreneur de son imprimerie) qui lui proposent de prendre la direction de l'hebdomadaire, c'est un de ses nombreux projets journalistiques qui n'aboutira pas. Proudhon a connu Cabet à Lyon lorsqu'il travaillait chez les Gauthier.

Populaire. Mais il ne pouvait laisser la théorie en l'état, cherchant alors par trop à se substituer au directeur. Il connaît trop bien en effet le caractère utopique de la communauté pour avoir dès son premier ouvrage sociologique émis le souhait souvent répété de construire un monde entre la propriété et la communauté. Quand bien même les sirènes d'Icarie chantent un monde d'opulence, de formidables infrastructures ferroviaires, routières et fluviales, d'une conspiration de la *république au bonheur*, Proudhon sait que la géométrie communiste n'est pas la même que la sienne, la circularité de la communauté, n'est pas la circulation. Icarie est un monde figé, le mouvement qui y règne n'est que celui du rêve.

« Vous voyez que le territoire se divise en cent provinces, à peu près égales en étendue, et qui le sont de même population.

Voici maintenant la *carte d'une province* ! Vous voyez qu'elle se partage en dix communes à peu près égales ; que la *ville provinciale* est à peu près le centre de sa province, et chaque *ville communale* au centre de sa commune.

A présent, voici, *la carte d'une commune* ! Vous voyez qu'outre la ville-communale, elle contient huit *village* et beaucoup de *fermes*, régulièrement dispersées sur son territoire. »⁴⁶⁸

A l'inverse l'an-archie proudhonienne met le centre partout et la circonférence nulle part. Nous sommes aux antipodes de l'architecture systémique de Cabet. La seule architecture que Proudhon se plaît à dessiner est celle du foyer familial, où l'on trouve un *archos*, un centre dans la figure paternelle, un pôle archétypique fondateur ; à tel point que le maintien de la famille en communauté est *imperium in imperio*⁴⁶⁹, une structure qui contrarie l'autre. Le reproche va justement de pair avec cette approche, la communauté est une grande famille, dont l'équilibre serait parfait certes, parfait parce qu'immobile. Le cercle communiste ne tourne pas, et pour cause, « la communauté prend sa fin pour son commencement » elle se termine avant d'avoir commencé, elle n'est qu'œuvre « d'annihilation ». La fraternité est un but, non un principe, c'est la négation de tout un monde mouvant et dynamique qui se met en place dans le royaume d'Icar afin d'exprimer l'artifice fraternel :

« Le communisme, pour subsister, supprime tant de mots, tant d'idées, tant de faits, que les sujets formés par ses soins n'auront plus besoin de parler, de penser ni d'agir : ce seront des huîtres attachées côte à côte, sans activité, ni sentiment, sur le rocher... de la fraternité. »⁴⁷⁰

Un monde d'échanges, au contraire, est susceptible de désorganisation ; la structure proudhonienne a ainsi le caractère bancal de l'inachevé, du relatif, de la contingence

468 Cabet, *op. Cit.* p.32

469 *Qu'est-ce que la propriété?* p.27

470 *Ibid.*, p.32

relationnelle, libre de se mouvoir enfin positivement:

«L'homme ne veut plus qu'on l'*organise*, qu'on le *mécanise*. Sa tendance est à la désorganisation, ce qui veut dire la *défatalisation*, qu'on me passe le terme, partout où il sent le poids d'un fatalisme ou d'un machinisme. Telle est l'œuvre, la fonction de la liberté, œuvre décisive, insigne de notre gloire. »⁴⁷¹

La « désorganisation », la « défatalisation », est ce que l'on retrouve aussi sous le terme « d'oscillation infinie », ou d' « approximation ». Proudhon scientifique, est pourtant un homme de la variation, et cette variation c'est le livre de compte qui la provoque.

La comptabilité sociale, visant l'égalité (justice), se servant de la liberté (mouvement), mesure les contraires, les conflits, fait une balance en perpétuel ajustement entre l'individu et la collectivité. En quoi le mouvement économique chez Proudhon a son dernier ressort et sa garantie entre les individus. « L'égalité, dans l'homme collectif » précise-t-il avec force « se constitue lentement et par des oscillations infinies, entre les individus. » L'adversaire de l'atomisme démocratique, renvoie une juste distribution productive au pôle intersubjectif. Pourquoi cette différence d'appréciation ? Parce que l'individu votant est seul, l'individu travaillant est solidaire, ouvert, dans une dynamique d'échanges aux autres. L'individualisme proudhonien en tant que liberté de production est une intersubjectivité.

En Icarie en revanche pas d'échange, nulle comptabilité, seule la chape de plomb étatique assure la cohésion, attachant les individus dépersonnalisés au « rocher de la fraternité ». Dans l'anarchie proudhonienne, la concurrence est le donné, la fraternité la construction finale ; entre les deux hémisphères s'est constitué un échange concerté *susceptible* d'aboutir à une solidarité fraternelle. L'on n'oblige pas son semblable à être frère, n'oublions pas que l'individu s'est formé dans le terreau familial :

« Avec la famille, que tout nous montre comme l'élément organique des sociétés, la personnalité de l'homme prend son caractère définitif, acquiert toute son énergie, et tourne de plus en plus à l'égoïsme. [...] L'homme qui fait souche devient aussitôt, par la paternité même, concentré et féroce : il est l'ennemi de l'univers : ses semblables lui deviennent tous étrangers, *hostes*. »⁴⁷²

La phrase se termine par une péremptoire étymologie dont on ne peut que noter, avec Jean-Pierre Vernant, l'ambiguïté : « Le *Philos* est d'abord pour un individu son proche parent ; et le modèle de la *philia* se trouve réalisé dans le cercle étroit de la famille où enfants,

471 *De la Justice...*, III, p.1478

472 *Contradictions...*, III, p.28

parents, frères se sentent en quelque sorte identiques les uns aux autres, s'appartiennent réciproquement. L'ennemi c'est l'étranger... ; or ce même terme de *xenos*, s'applique à l'hôte accueilli au foyer pour établir de maison à maison un commerce d'hospitalité »⁴⁷³.

Entre l'égoïsme xénophobe et la dilution de soi, le doux commerce de l'amitié a construit un environnement dont Proudhon connaît la valeur et que nous entendons présenter.

Pour l'instant, l'individualisme proudhonien serait plus fort que l'on croit, si du moins l'on ne se souvient pas que sa bête noire n'est pas le régime propriétaire mais le communisme. D'ailleurs leur fonctionnement est le même, les deux régimes tendent au monopole, un absolu qui les condamne irrémédiablement à l'impossible :

« Jamais la propriété ne fut ce qu'elle aspirait à devenir, entière et absolue ; jamais aussi la communauté ne fut complète : et le vrai communiste, comme le vrai propriétaire, est un être de raison. »⁴⁷⁴

Proudhon se serait-il battu toute sa vie contre des chimères ? Curieux tableau que cet éventail théorique dont aucun des éléments ne va jusqu'au bout de lui-même; pas même la position multiple de Proudhon n'envisage sérieusement de s'élever au-delà de l'approximation ! La propriété est impossible, le communisme un néant, pourtant notre auteur s'est escrimé à longueur d'écrits à mettre en scène ses épouvantails :

« Les fleurs de l'industrie ne servent à tresser que des couronnes funéraires »⁴⁷⁵, voici pour le régime propriétaire. Quant à la communauté on connaît son caractère liberticide et son danger de la confusion des genres... Or si Proudhon est un être de polémique (qu'a-t-il besoin de combattre des régimes non viables ?), il est aussi un fervent défenseur. Polémique à l'encontre des organisateurs de l'« invrai », défenseur invétéré de la liberté individuelle. La confusion vient de la minceur des frontières, en l'individu, comme dans la sphère familiale... à la révolution de conquérir les digues nécessaires à sa cohérence. La propriété affleure la communauté, dans les profondeurs, les tendances se rejoignent, la cible est cependant curieuse :

« De quelque côté que l'on envisage cette question de la propriété, dès qu'on veut approfondir, on arrive à l'égalité. »⁴⁷⁶

Égalité de besoin, égalité de droit, égalité de possession, les conséquences s'enchaînent indubitablement, mais la logique ne va pas jusqu'à la communauté, elle ne fait

473 *Mythe et Société*, cité par Michel Juffé, *Les fondements du lien social*, p.176

474 *Ibid.*, p.23

475 *Qu'est-ce que la propriété ?*, p.223

476 *Ibid.*, p.134

que reproduire le modèle propriétaire⁴⁷⁷ ; nulle répartition mais une accumulation pour le bien d'un seul, et non des moindres : l'État. Et c'est bien ce qui rend le communisme particulièrement insupportable à l'auteur du brûlot sur la propriété, c'est l'omnipotence de l'État qui se profile à travers ce régime, et partant l'écrasement de l'individu ; le régime propriétaire est hautement préférable :

« La propriété [...] par sa tendance, est la distribution commutative du bien et l'insolidarité du mal, en tant que le mal provient de l'individu. A ce point de vue, la propriété se distingue par une tendance à la justice, qu'on est loin de rencontrer dans la communauté. »⁴⁷⁸

La préférence est donnée à une expression plutôt qu'à une dilution de la justice, fut-elle la révélation d'un tort. La communauté elle, a toujours raison, et c'est l'apanage de l'irrationalité que de ne pas souffrir, intrinsèquement, contradiction. La société, tel est le propos de la *Philosophie de la misère*, n'est susceptible d'équilibre qu'autant qu'elle possède des forces antagoniques ; le communisme est l'annihilation même de ces forces. Proudhon va donc dresser un tableau opposé à la communauté en s'appuyant sur l'individu et, là est le tour de force, en opposant un dynamisme sentimental articulé à un despotisme fraternel destructeur du lien social. Le lien que l'on cherchait avec la famille, cet épanchement fraternel que l'on espérait comme coïncidant avec la devise française, existe en tant qu'idéal, nous l'avons noté plus haut. Pour autant le sentiment ne sera pas rejeté comme facteur de cohésion actuel, seulement il l'articule, non pas comme l'on ficèle des mollusques à un rocher, mais comme l'on redresse des individus libres et dignes. La fraternité ne saurait être un donné social comme elle est un donné du sang, c'est un lien à construire et c'est justement à travers ce que la famille a généré d'égoïsme que l'individu va tendre à la fraternisation, par le biais du travail.

A l'inverse de bien des penseurs du XIX^e siècle, à la suite de Saint-Simon, pour qui la fraternité est principe, elle est pour Proudhon résultante. Alors que pour Buchez l'association ouvrière répond aux exigences de la fraternité, l'approche proudhonienne met au premier plan l'égoïsme intéressé, qui, une fois coordonné aux autres pourra faire exister une fraternité, même si elle demeurera frappée du sceau de la fragilité propre aux sentiments. « La société, pas plus que le corps humain, ne peut s'ossifier »⁴⁷⁹ ; pour articuler les égoïsmes il est besoin d'autre chose qu'un sentiment ainsi qu'un squelette ne suffit pas à faire se mouvoir un corps.

477 « Le communisme, emprunt malheureux fait à la routine propriétaire, est le dégoût du travail, l'ennui de la vie, la suppression de la pensée, la mort du moi, l'affirmation du néant. » III, 51 ; il affirme également le caractère fantomatique des deux régimes, et les considère tous deux comme religion (*Ibid.*)

478 *Contradictions* ..., III, p.47

479 *Théorie de la propriété*, p.229

La complexité des rapports sociaux empêche de considérer le lien social comme une structure unifiée et univoque, aussi la structure sociale est-elle sujette à fragilité, un réseau est par nature complexe.

C'est par une curieuse combinaison en effet, que la famille générerait la fraternité sociale, en ce qu'elle favoriserait l'égoïsme, et par ce biais, le travail qui lui-même en prépare les saines conditions. Il y aurait un terreau gracieux, où puiserait l'égoïsme, champ qui prodiguerait satisfaction à l'individu mais aussi les conditions de son adhésion « religieuse » à la société:

« Il ne suffit pas d'avoir démontré les lois de l'économie politique, qui sont objectivement celles du *tien* et du *mien*, pour que la société vive et se développe ; il faut que ces lois soient religieusement et par tous observées: ce qui ne peut se faire que par une large, continue et gratuite diffusion des idées du beau, du juste et du vrai. C'est ainsi que dans l'économie sociale l'égoïsme se concilie avec le bien public. »⁴⁸⁰

480 *Les majorats...*, p.69

4) La propriété impossible et son impossible négation

On a vu plus haut que l'individu via la famille devient un égoïste pour qui les autres sont *hostes*, des étrangers. Or qu'avons-nous ici sinon la mise en place d'un nouveau schème antagonique ? Cela nous rappellerait l'antagonisme conjugal, facteur d'équilibre, mais l'égoïsme individuel est-il vraiment en opposition frontale avec la sphère publique ? Après tout n'est-il pas normal, que l'individualité paternelle se serve de la société par intérêt, pour la subsistance des siens, sans qu'il ne soit tenu par un épanchement fraternel ? En quoi cela relèverait-il de l'antagonisme ? Le terme serait effectivement un peu fort, le trait un peu forcé, si Proudhon « destructeur de la propriété » n'avait pas, par un curieux revirement, fait de la propriété familiale un organe de résistance, se dessine alors effectivement un front familial, qu'il nous faut reconsidérer.

Le mémoire qui valut à Proudhon la réputation de « fossoyeur de la propriété » proposait en effet le remplacement de celle-ci par la possession ; étant injustifiable, contradictoire, illogique, auto-destructrice, étant « une somme d'abus » la propriété doit disparaître et il ne saurait en être autrement ; ainsi que l'Église elle concourt à sa propre annihilation. Si l'on veut faire simple et passer outre les controverses liées au premier mémoire, nous pouvons dire sans trahir la pensée de l'auteur que ce que Proudhon reproche à la propriété c'est le droit d'aubaine, ou ce qu'il appelle tel. Autrement dit, la propriété permet aux inactifs de s'enrichir sur le dos des actifs en s'arrogeant la part dévolue à la force collective. Pour l'essentiel la critique est celle-ci. Il appartient désormais aux commentateurs et interprètes de se méfier du sens des mots et Proudhon de reformuler indéfiniment sa définition de la propriété. Ce ne serait pas toute la propriété qu'il condamne mais une de ces formes. Certes, mais le polémiste a livré son brûlot et le texte de 1840 ne tergiverse pas : la propriété doit disparaître au profit d'une simple possession. Il y aurait beaucoup à dire sur le sens du mot « possession » que certains définissent comme « une petite propriété ». Car, comme l'on s'en doute le bisontin ne vise pas une possession de type communiste, qui est tout simplement à ses yeux le monopole propriétaire, où l'abus redouble de force, mais une possession raisonnée et adossée au travail. Toujours est-il disions-nous que le mal est fait et sans se dédire Proudhon va tout au long de sa carrière revenir sur le problème de la propriété en affinant et réajustant sa position, où s'effacera la question de la possession pour revenir à

une légitimation de la « propriété ». Ce qui va nous préoccuper est de savoir pourquoi d'un rejet total de l'« erreur »⁴⁸¹ propriétaire (les interprétations pourront osciller, elles ne se feront jamais que sur de l'implicite, le texte de 1840 est bien une condamnation du principe même de propriété) il cherchera à la légitimer. Pourtant ce n'est pas faute d'avoir essayé de faire triompher ses idées mais Proudhon se résigne :

« Le peuple, même celui du socialisme, veut, quoi qu'il dise, être propriétaire ; et si l'on me permet de citer ici mon propre témoignage, je dirai qu'après dix ans d'une critique inflexible, j'ai trouvé sur ce point l'opinion des masses plus dure, plus résistante que sur une autre question. J'ai fait violence aux convictions, je n'ai rien obtenu sur les consciences. Et chose à noter, qui prouve jusqu'à quel point la souveraineté individuelle s'identifie dans l'esprit du peuple avec la souveraineté collective, plus le principe démocratique a gagné de terrain, plus j'ai vu les classes ouvrières des villes et des campagnes interpréter ce principe dans le sens le plus favorable à la propriété. »⁴⁸²

Chantal Gaillard qui rapporte ce passage rappelle que pour notre auteur il ne saurait y avoir de révolution sans une adhésion du peuple. Elle voit dans ce revirement l'expression de la faculté d'écoute et de compréhension de Proudhon pour celui dont il ne s'est jamais « coupé ». Proudhon se rangerait-il à l'opinion populaire ? Nous nous permettons d'en douter, son indépendance d'esprit ne le permet pas, et s'il est aux côtés du peuple, cela ne l'empêche pas parfois de le critiquer violemment. Nous pensons au contraire que pour qu'il suive la tendance collective, dont il reconnaît par ailleurs la légitimité, il lui faut de bonnes raisons, et la *vox populi* ne suffirait pas seule à le faire acquiescer. Le sens commun a ses limites et à l'endroit de la propriété des millénaires de traditions ne font pas science : « Mais qu'y a-t-il de commun, entre ces grossières ébauches d'organisation instinctive et la véritable science sociale ? »⁴⁸³ Les exigences du premier mémoire ne sont plus celles de *La célébration...*, l'antique sagesse peut être juste, elle n'est pas Justice...

Aussi revenir sur ses propos sans se dédire, sera pour lui une entreprise délicate et partant, maintes fois répétée. La question de la propriété est répétons-le, de taille : « le problème de la propriété est après celui de la destinée humaine le plus grand que puisse se proposer la raison », dit-il. Nous connaissons les exagérations proudhoniennes, tout lecteur régulier y est familier. Mais l'absence de maîtrise passionnelle va de pair avec une grande maîtrise de la langue, si Proudhon exagère il a malgré tout parfaitement conscience de ce qu'il

481 « L'homme s'est trompé sur la constitution des sociétés, sur la nature du droit, sur l'application du juste ». *Qu'est-ce que la propriété ?*, p. 118

482 *Idee générale de la révolution...*, cité par Chantal Gaillard, *Proudhon et la propriété*, p.13

483 *Qu'est-ce que la propriété ?*, p. 116

dit et de son sens. Alors si la propriété est un tel problème c'est bien qu'elle est un des principes qui conditionnent la destinée de l'homme ; la formule apparemment excessive est tout à fait cohérente avec les analyses connexes de son auteur.

Revenons sur le passage cité plus haut, Proudhon fait plus que donner son acquiescement à la tenace volonté du peuple, il en donne les raisons, et ces raisons coïncident avec les siennes. Il apparaît que ce n'est pas tant de la volonté du peuple dont il est question mais de la « souveraineté individuelle » sur laquelle il vient buter. Or, dans son premier mémoire, on assiste plutôt à une charge contre l'individualisme, la rencontre avec l'individu est prétexte à une condamnation du droit de propriété individuel et abusif, où le collectif vient faire contrepoids :

« L'homme reçoit son usufruit des mains de la société, qui seule possède d'une manière permanente : l'individu passe, la société ne meurt jamais. Quel profond dégoût s'empare de mon âme en discutant de si triviales vérités ! Sont-ce là les choses dont nous doutons aujourd'hui ? Faudra-t-il encore une fois s'armer pour leur triomphe, et la force, à défaut de la raison, pourra-t-elle seule les introduire dans nos lois ? *le droit d' occuper est égal pour tous. La mesure de l'occupation n' étant pas dans la volonté, mais dans les conditions variables de l'espace et du nombre, la propriété ne peut se former.* Voilà ce qu'un code n'a jamais exprimé, ce qu'une constitution ne peut admettre ! »⁴⁸⁴

L'évidence même contredit la légitimation en droit de la propriété. Mais Proudhon dès le premier mémoire concède qu'une propriété morcelée avec un droit d'aubaine affaibli, fait que le monopole étant impossible et les contrepoids répartis « la propriété n'existe pas ». C'est donc bien ce droit d'aubaine que Proudhon appelle « propriété » et dès 1840 il envisage une « propriété » raisonnable, non abusive. Mais, et c'est pourquoi nous n'entrons pas dans le détail de ces questions, notre propos n'est pas d'élucider ce qui se cache derrière le mot de propriété pour notre auteur, mais d'éclaircir son changement d'attitude. L'entreprise aboutissant à concéder la légitimité d'une certaine forme de « propriété » pourrait être considéré comme un réexamen des termes avec une légère inflexion des idées : exit « possession », place à une forme de « propriété » reconnue nécessaire. Malgré tout, on ne saurait manquer de repérer un processus évolutif dans sa pensée. Elle apparaît tout d'abord dans sa défense face aux attaques prononcées contre lui après publication. Fidèle à son tempérament il vient bousculer ceux qu'il épouvante et leur renvoie la balle, prétendant n'avoir fait que révéler un processus déjà en marche dans la société, celui de la destruction de la propriété :

484 *Qu'est ce que la propriété ?*, p.189

« Qu'est-ce que la loi d'expropriation pour cause d'utilité publique à laquelle tout le monde applaudit, et que l'on ne juge pas encore assez expéditive ? Une violation flagrante du droit de propriété. La société indemnise le propriétaire dépossédé mais lui rend-elle ces souvenirs traditionnels, ce charme poétique, cet orgueil de famille qui s'attache à la propriété ? »⁴⁸⁵

C'est un des renversements de situation dont Proudhon a le secret, le voici du côté des propriétaires contre ceux qui leur porte atteinte, « c'est ce qu'on appelle en logique un *argumentum ad hominem* »⁴⁸⁶. L'empreinte que l'homme laisse sur la terre à la sueur de son front prend alors le caractère du sacré :

« L'homme imprime sa trace, son caractère, sa volonté sur la matière façonnée de ses mains ! Cette force plastique de l'homme est, au dire des modernes jurisconsultes, le sceau qui fait de la matière une chose inviolable et sacrée. Et cependant, lorsqu'il a plus à une commission administrative de déclarer qu'il y a utilité publique, la propriété doit céder à la volonté générale. »⁴⁸⁷

Voici que le propriétaire et Proudhon se sont trouvé un ennemi commun : l'administration publique. Somme toute il n'y a là rien de contradictoire si l'on considère que la « propriété » dont il est question ici n'est autre que la « possession » dont il était question avant. C'est de la petite propriété qu'il s'agit, du foyer ; ou bien de la terre agricole et du lien sentimental qui unit le paysan à son domaine, un certain « mariage de fait »⁴⁸⁸. Toujours est-il qu'il se situe ici dans cet espace de synthèse qui fait face à la propriété abusive du capitalisme comme au pouvoir abusif de l'État. Mais ce deuxième élément prend nom dans le premier mémoire de « communauté ». Proudhon y oppose le totalitarisme communiste et l'exploitation individualiste, tout en annonçant qu'une nouvelle voie se prépare, la fameuse synthèse, cet espace de liberté où les choses s'équilibrent. Mais sa solution que l'on peut apercevoir sous le terme de « possession » reste vague et inaboutie. Pour sûr, ainsi qu'il le répètera, le texte de 1840 était un texte critique, la construction restait à faire. Or la « possession » va tomber dans l'oubli et Proudhon va revenir à une légitimation de la « propriété ».

Entre les synthèses inabouties et les nuances sémantiques il est facile d'errer. Or Proudhon ne défend ni la petite propriété foncière du foyer, ni la propriété agricole en 1840. Curieux livre que ce travail de jeunesse qui se targue d'être scientifique et nage en utopie ; ce n'est nullement contradictoire certes, c'est difficile à concilier tout de même à l'heure des

485 *Ibid.*, appendice, p.353 « à MM. Les membres de l'académie de Besançon », Paris, 6 janvier 1841

486 *Avertissement aux propriétaires*, p.204

487 *Ibidem*

488 « Unis par mariage, solidaires dans leur destinée et dans leurs mœurs, ils produisent en commun leurs générations ; et l'on ne sait lesquels, des fils de la femme ou des produits du sol, peuvent être réputés davantage enfants de la terre ou enfants de l'humanité. » *De la Justice*, II, p.854

rêves phalanstériens. Proudhon veut la fin de la propriété parce qu'il veut l'égalité, la société qu'il envisage implique une révolution qui n'a rien à envier aux désirs de rupture d'un Cabet ou d'un Fourier. Le point culminant de cette quête arrive à la fin du mémoire où en quelques pages l'auteur énonce le « principe du gouvernement », ce qui est quand même un des objectifs de l'ouvrage. Ce principe brillera par son absence jusqu'au bout où l'on apprendra que le meilleur gouvernement est celui qui n'a pas de principe : an-archie.

Proudhon disposera en 1841 d'un élément qu'il n'avait pas un an auparavant et une prise de conscience s'opère peut-être alors. Le deuxième mémoire reprendra mot pour mot certains passages de sa lettre d'explication à l'académie. Menace lui était faite de se voir retirer la pension Suard, et sa ligne de défense consiste à montrer que ce qu'il écrit, l'État le met en pratique. Le réexamen à l'assemblée de la loi d'expropriation pour utilité publique tombe à pic pour un jeune auteur accablé par la critique, ceci donne lieu à ce curieux renversement de situation que l'on a déjà noté : pour défendre sa thèse Proudhon prend la défense de ceux que sa thèse attaque. L'intérêt de cette thèse est qu'elle se situe dans la continuité de la conclusion du premier mémoire qui met en cause le principe de gouvernement politique en prônant l'ordre par l'anarchie. L'anarchisme proudhonien est né de sa théorie de la propriété, il est logique que la propriété vienne à son tour nourrir les attaques à l'encontre du pouvoir. Mais, si la critique de l'État, de son principe, continue, la critique de la propriété marque un temps d'arrêt et des arguments en sa faveur apparaissent soudainement: il identifie l'orgueil familial bafoué et le sacro-saint attachement de l'homme attaché à la terre qu'il façonne, piétiné.

Un temps bien court en vérité car le deuxième mémoire est une discussion des positions des autres auteurs et seule la confrontation avec Pierre Leroux pouvait permettre à Proudhon de rebondir sur le problème qui l'a un instant occupé dans la lettre à l'académie. Il cite le socialiste :

« Vous ne voulez ni famille, ni patrie, ni propriété : donc plus de père, plus de fils, plus de frères. Vous voilà sans relation avec aucun être dans le temps, et sous ce rapport vous n'avez plus de nom. Vous voilà seul au milieu du milliard d'hommes qui peuplent aujourd'hui la terre : comment voulez-vous que je vous distingue dans l'espace au milieu de cette multitude ? »⁴⁸⁹

Proudhon cite, mais ne répondra pas, tout juste rappellera-t-il à M. Leroux qu'il « convient d'appeler les choses différentes de noms différents ». Aussi n'y aurait-il pas « propriété et

489 Leroux, *L'Humanité*, in *Deuxième mémoire*, p.108

propriété » mais « propriété et possession ». Que ne s'empresse-t-il pas d'abonder dans le sens de son adversaire en précisant que sa théorie de la possession permet de sauvegarder une part d'individualité constituant un premier noyau social résistant à l'oppression de l'Etat ? Pas un mot pour l'heure, ce qui ne l'empêche pas de reprendre à son compte les arguments de Leroux contre Considérant :

« [le système de Fourier] ne saurait plaire davantage aux communistes, puisqu'il fait les conditions inégales ; il répugne aux amis de l'association libre et de l'égalité, par sa tendance à effacer dans l'homme la distinction et le caractère, en supprimant la possession, la famille, la patrie, triple expression de la personnalité humaine. »⁴⁹⁰

Encore une fois il mobilise des arguments nouveaux mais ne les intègre pas dans sa théorie, ils ne font que passer, nous sommes loin de la prise de conscience que nous attendions. Mieux encore, à l'invite de Louis Blanc il rejette un changement de position. Ce dernier lui écrit en réponse à l'envoi de son deuxième mémoire, il estime qu'on ne peut radicalement détruire la propriété :

« J'ai un attachement si profond pour l'ordre, non cet ordre banal et tracassier à qui suffisent les agents de police, mais l'ordre imposant et majestueux des sociétés humaines, que je m'en trouve quelquefois gêné pour attaquer certains abus. »⁴⁹¹

Proudhon lit entre les lignes et enfonce le clou, c'en est fait de l'exception familiale, c'est lui qui souligne :

« Enfin, malgré la dégradation incessante du droit de propriété, regarderait-on comme hasardée cette conséquence de mes deux premiers mémoires, que dans le système naturel de l'organisation sociale, système que j'appellerais volontiers *des familles humaines*, le principe de propriété ne saurait être admis, et n'est d'aucune valeur scientifique ? »⁴⁹²

S'éloigne pour de bon alors le signe avant coureur d'une position nuancée, l'idée ne fait qu'effleurer son esprit, elle ne le marque pas. Pourtant la relation du mariage et de la propriété apparaissait dès le début à titre d'illustration de la distinction propriété / possession :

« Si j'ose me servir de cette comparaison, un amant est un possesseur, un mari est propriétaire. [...] Ainsi le droit des époux sur la personne de l'autre est *jus in re* ; celui des deux fiancés n'est encore que *jus ad rem*. Dans le premier la possession et la propriété sont réunies ; le second ne renferme que la nue propriété. »⁴⁹³

490 *Deuxième mémoire*, p.116

491 *Qu'est-ce que la propriété ?*, préface, lettre de Blanqui

492 *Avertissement aux propriétaires* (troisième mémoire), p.184, c'est Michel Augé-Labiré qui renvoie en note à la lettre de Louis Blanc.

493 *Qu'est-ce que la propriété ?*, p.86

Et la sexualisation du thème était déjà à l'œuvre, et dans la confusion des genres qui plus est : la propriété deviendra l'élément « mâle »⁴⁹⁴ mais le propriétaire est asexué :

« La propriété fait l'homme eunuque, et puis elle lui reproche de n'être qu'un bois desséché, un arbre stérile. »⁴⁹⁵

C'est l'oisiveté qui est ici dénoncée ; et le mariage du pôle féminin (la communauté) au masculin (la propriété) pourrait féconder la Justice, parce qu'il féconde la famille. Il faudra attendre 1846 pour que le mariage ait lieu, attendre l'exposition des antinomies économiques où les forces s'expriment et cherchent leur équilibre en se confrontant. L'arbre, si pour l'heure il se dessèche, il possède néanmoins des racines, et de celles-ci Proudhon ne pourra pas se séparer. Si le principe de la propriété est vicié, sa fin pourra trouver grâce aux yeux de l'analyste, et cette fin est celle d'enraciner. La métaphore de la propriété et du mariage trouvera en revanche son énergie lorsque l'amour, loin d'affaiblir, sera synonyme de force et d'inscription affective dans un terroir :

« Ce n'est pas seulement d'exploiter la terre qu'il s'agit pour l'homme, c'est de la cultiver, de l'embellir, de l'aimer : or, comment remplir ce but autrement qu'en changeant le monopole en propriété, le concubinage en mariage, *propriumque dicabo*, opposant à la fiction qui épuise et qui souille, la réalité qui fortifie et qui ennoblit ? »⁴⁹⁶

Entre la communauté et la propriété il construirait un monde, c'est en articulant les énergies qu'il y parviendra, affirmant la concurrence comme la solidarité, défendant la liberté avec l'égalité ; projet sans solution définitive, mais avec un axe, l'union conjugale ; les énergies, sont aussi des attractions.

494 « La communauté [...] est l'élément *passif* ou *femelle* de l'ordre ; la propriété en est l'élément *actif* ou *mâle*. » (*Avertissement ...*, p.245)

495 *Qu'est-ce que la propriété ?* p.167, note

496 *Contradictions*, II, p.244

5) La propriété familiarisée

C'est encore dans un texte amputé de sa solution pour une grande part que Proudhon va néanmoins préciser les choses de manière radicale. *Le système des contradictions économiques*, ouvrage magistral d'une grande portée métaphysique est écrit pendant cette période où l'auteur met en gestation un projet qui ne verra jamais le jour : l'association progressive. Proudhon y travaillera de février 1845 au mois de juillet de la même année ; mais ce dont les *Carnets* portent la trace aucun écrit ne viendra jamais « l'officialiser ». Au contraire d'un projet concret associatif, Proudhon se contente de rédiger *La philosophie de la misère* où sont présentées des antinomies destinées à trouver leur application concrète d'équilibration plus tard... L'heure est à l'observation et à la critique des séries économiques à l'œuvre dans l'évolution historique et, six ans après le premier mémoire sur la propriété, à quoi celle-ci est-elle associée ? Citons ce passage étonnant en guise de réponse :

« La société ne peut rétrograder : il faut donc sauver le monopole sous peine de périr, sauver l'individualité humaine prête à s'abîmer dans une jouissance idéale ; il faut, en un mot, consolider, asseoir le monopole. Le monopole était, pour ainsi dire, célibataire : je veux, dit la société, qu'il se marie. »⁴⁹⁷

L'individualité s'abîmant dans la jouissance idéale c'est l'agioteur, c'est l'argent circulant de main en main sans qu'il n'ait de lien avec la chose dont il dépend, du moins, dans l'ère bancaire, ne dépend-il que du cours des choses :

« Le détenteur de la terre, c'est-à-dire le possesseur d'inscriptions de rente, ressemble au marchand de bric-à-brac : il a dans son portefeuille des métairies, des pâturages, de riches moissons, d'excellents vignobles ; que lui importe ! il est prêt à tout céder moyennant dix centimes de hausse : le soir il se défera de ses biens, comme le matin il les avait reçus, sans amour et sans regret. »⁴⁹⁸

Ce n'est plus le propriétaire exploitateur que vise ici Proudhon, c'est le propriétaire qui ne possède pas, qui n'est pas lié à sa propriété. Réconcilier le propriétaire et sa propriété serait-il le nouvel horizon proudhonien ? En un sens oui, si réconcilier c'est rationaliser, ou mieux, *relationaliser*, enfin, préférons le néologisme de notre auteur : *familiser*. Marier le monopole,

497 *Contradictions économiques*, II, p.245

498 *Ibid.*, p.243

le sortir du célibat, de son errance en-deçà des attaches de la chose, la terre, et de la fonction, le travail. C'est, partant, redynamiser le lien associatif, lien coopérant ; il faut que la terre redevienne une œuvre ainsi que la famille ; une œuvre qui augmente l'égoïsme d'une dimension collective et par là, la transcende, la transmue.

Dira-t-on qu'il ne s'agit ici que du monopole terrestre et non immobilier, on se tromperait, il est noté plus loin :

« La révolution qui se prépare a [...] surtout en vue le monopole de la terre : car c'est à l'exemple de celui-ci, c'est sur le modèle de la propriété terrienne que sont constituées toutes les propriétés. »⁴⁹⁹

Et c'est bien à un mariage auquel Proudhon nous convie, d'où émergerait un absolu, et là encore l'analogie entre le couple marital et la propriété *familisée* opère, cet absolu s'ouvre sur une structure relationnelle. Enchaînée à la nature et aux hommes qui la travaillent, liée aux générations futures par l'hérédité, la propriété se pare, dirait-on, des traits de l'amour conjugal.

« Dans la propriété comme dans l'amour, *posséder* et *être possédé*, l'actif et le passif, n'expriment toujours que la même chose ; l'un n'est possible que par l'autre, et c'est seulement par cette réciprocité que l'homme, jusqu'à lors tenu par une obligation unilatérale, maintenant enchaîné par le contrat synallagmatique qu'il vient de passer avec la nature, sent tout ce qu'il est et ce qu'il vaut, et jouit de la plénitude de l'existence. »⁵⁰⁰

On ne s'étonnera point que la métaphore se poursuive du mariage au dévouement filial :

« Le propriétaire, administrant en bon père de famille, se trouvait ainsi administrer pour le bien de tous : l'intérêt privé se confondait avec l'intérêt social. »⁵⁰¹

C'est que la terre était transmise « avec le sang », la transmission héréditaire est le gage d'un attachement au sol, hors de ces liens le constat est amer :

« Les existences sont, pour ainsi dire, en l'air : on ne tient plus au sol, comme autrefois, parce qu'on l'habite, parce qu'on le cultive, qu'on en respire les émanations, qu'on vit de sa substance, qu'on l'a reçu de ses pères avec le sang, et qu'on le transmettra dans sa race ; parce qu'on y a pris corps, son tempérament, ses instincts, ses idées, son caractère, et qu'on ne pourrait pas s'en séparer sans mourir. On tient au sol comme à un outil, moins que cela, à une inscription de rentes au moyen de laquelle on perçoit chaque année, sur la masse commune, un certain revenu. Quant à ce sentiment profond de la nature, à cet amour du sol que donne seule

499 *Ibid.*, p.245

500 *Ibid.*, p.247

501 *Ibidem*

la vie rustique, il s'est éteint. [...] Si quelques cas de nostalgie s'observent encore, c'est chez de bons bourgeois qui, sur la foi de leur feuilleton ou par ordonnance du médecin, étaient allés prendre retraite à la campagne. Après quelques semaines ils se trouvent exilés : les champs leur sont odieux ; la ville et la mort les réclament. »⁵⁰²

Il est donc un élément privé auquel Proudhon reste attaché, l'héritage, sur ce point il ne varie pas. Il est cependant intéressant de noter que dans *La célébration du dimanche* qui entend considérer les *relations de famille à cité*, l'héritage se voit montrer du doigt comme facteur d'inégalité. C'est intéressant en cela que les notions de famille et de propriété ne sont pas encore constituées de manière concomitante, elles ne le seront en définitive pas non plus dans le mémoire suivant. Même si *La célébration...* ne fait pas exception et annonce dès le départ son attachement à l'héritage (contre le droit d'aînesse de surcroît), le passage est notable et mérite d'être relevé. Proudhon se souviendra de ses lignes puisqu'en 1848 il se citera dans un article du *Représentant du Peuple* (21 août) :

« _ Comment êtes-vous si riches et sommes-nous si pauvres ? _ Nous avons travaillé, répondront les riches ; nous avons épargné, nous avons acquis... _ Nous travaillons autant que vous, comment se fait-il que nous n'acquérions jamais rien ? _ Nous avons hérité de nos pères... _ Ah ! vous invoquez la possession, la transmission, la prescription... eh bien ! nous appelons la force. »⁵⁰³

La transmission et la possession, il voudra en faire des instruments d'égalité mais c'est parce que la transmission du patrimoine est axiologique et qu'elle garantit la pérennité de la famille qu'il milite en sa faveur. Pour preuve, le cas de l'homosexualité, particulièrement débattu à la fin du XIX^e siècle est aussi vu comme une atteinte à l'intégrité propriétaire en ce que l'homosexuel, « casse le cercle vertueux de la redistribution familiale des richesses »⁵⁰⁴ ; proposant à la place une vie dispendieuse, aux mœurs aussi volatiles que le sera son héritage. Parce qu'il rompt la lignée, et nourrit le mimétisme, ce que l'homosexuel produit de richesse est voué à l'éparpillement. Le parallèle avec la société communiste, ne manquerait pas d'être fait par notre auteur, ni famille ni héritage, rien ne rattache le passé à l'avenir, aucune conjugaison des énergies créant à profusion une nouveauté différenciée cadrée par la matrice familiale. Proudhon n'a pas cru bon de stigmatiser le caractère de l'héritage homosexuel ; soit l'homosexuel n'a pas le droit de « cité » et la question est sans objet, soit la question morale,

502 *De la Justice...*, II, p.863

503 *De la célébration du dimanche...*, p.95

504 Lenoir Rémi, *Généalogie de la morale familiale*, introduction p.21

prime sur les considérations capitalistes. On peut trancher en disant que propriété et homosexualité sont des « problèmes » embarrassant (insolubles ?), ou difficile à intégrer. Néanmoins, s'arc-boute au thème propriétaire, la différenciation sexuelle, après tout, « que serait la sexualité si elle n'était pas liée à l'héritage ? »⁵⁰⁵

Quoi qu'il en soit, c'est donc bien à la faveur de la famille que Proudhon se voit obliger de concéder. Aussi téméraire que se présentait le premier mémoire, aussi cinglant dans ses formules et audacieux dans son propos il était une extrémité après laquelle notre auteur ne pouvait que reculer. Celui pour qui la révolution de 1789 a manqué de lucidité et de force devra finir par se ranger du côté des réformateurs déçus ; il est des liens que la révolution ne peut briser. « La révolution avait tout osé, explique Mickaël Xifaras, mais lorsqu'elle entreprit d'assimiler les enfants naturels aux enfants légitimes, de placer la possession au-dessus de la propriété, la magistrature française refusa catégoriquement toute obéissance.[...] la famille étant plus difficile à dissoudre que l'État »⁵⁰⁶.

Elle sonne comme un constat d'échec cette phrase que Proudhon écrira et qu'il n'aura pas le temps de voir publiée :

« [Elle est] un fait invincible [...] qui renaît de ses cendres comme le phénix, lorsqu'il a été détruit par les révolutions »⁵⁰⁷.

La Révolution de 1789 faisait pourtant référence, et par-delà les critiques qu'il ne se gêne pas de lui adresser, il concède qu'elle était une avancée prodigieuse contre laquelle on ne pouvait plus rien, la propriété en tout cas avait reçu un premier coup de sabre dont la plaie ne devait pas cicatriser mais s'étendre.

« Défendre la propriété aujourd'hui, disait-il en 1840, c'est condamner la révolution. »⁵⁰⁸

Mais c'était en 1840 et, comme nous le verrons les positions ultérieures de Proudhon sur la propriété ont quelque peu évoluées; il ne faut pas attendre la métaphore posthume du phénix pour s'en apercevoir, en 1846 il concédait que la Révolution avait défendu la propriété, et n'avait pu faire autrement :

« La propriété est toujours cet abominable droit du seigneur qui souleva jadis le serf outragé, et

505 Michel Lucey, « Drôle de cousins », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 125, déc. 1998, p.50-62, in Lenoir Rémi, *op.cit.*, p.22

506 *Propriété et justice, Recherche sur les modes de conceptualisation de la propriété chez les commentateurs du code Napoléon au XIXe siècle*, UFC 2001, p.40

507 *Théorie de la propriété*, p.75

508 *Qu'est-ce que la propriété ?* p. 203

que la Révolution française n'a pu abolir. »⁵⁰⁹

Cela dit la Révolution n'est pas seulement un acte, c'est surtout une tendance, une idée, les lamentations du serf perdurent de même que la révolution. Elle n'a pas le même éclat mais elle a ses partisans, et Proudhon est révolutionnaire.

Ainsi, comme nous l'avons vu, famille et la propriété sont liées, essentiellement, et, le propriétaire délogé, la question du contenant familial devait se poser. On peut le redire à l'envie, ce n'est pas la petite propriété familiale que Proudhon a voulu détruire, c'est l'abus du propriétaire employeur, certes, mais Proudhon décidant pour le bien de l'humanité la substitution du régime propriétaire par le régime possessif a oublié d'énoncer rigoureusement ses exceptions. Or, ce qui est curieux c'est que, au lieu de faire exception à la propriété privée et à la propriété agricole c'est à une réhabilitation partielle de la propriété à laquelle on assiste, tout comme l'on va voir la possession disparaître. Cette disparition est contemporaine de l'aveu d'impuissance de 1789 précédant de vingt ans l'envol du phénix, image utilisée en 1865. Aborder la question de la propriété familiale nous met face à deux fondamentaux de la pensée proudhonienne et notre affirmation se fragilisera jusqu'au questionnement : Proudhon est-il révolutionnaire ?

Nous avons noté plus haut (III, 9) une différence entre ce que notait Proudhon dans son « carnet » et ce qu'il a finalement écrit dans *Les contradictions*, à propos du « livre de raison »⁵¹⁰ des Romains, sorte de registre comptable transformé dans ses notes en « livre de maison ». La famille avons-nous dit, n'apparaissait plus dans son analyse sur le crédit, et c'était sans doute pour mieux réapparaître dans l'étude suivante, huitième époque des antinomies économiques, l'antépénultième époque propriétaire. Le « problème de la propriété, dit-il, c'est sous une autre forme le problème de la certitude : la propriété c'est l'homme, c'est Dieu, la propriété, c'est tout »⁵¹¹, que fait-elle alors si mal placée dans le classement des antinomies ? C'est qu'elle est « *inintelligible hors de la série économique* ». La propriété est en effet indispensable à bien des catégories qui précèdent. Son pouvoir synthétique, sa capacité évolutive permet de plus d'intégrer les phénomènes antérieurs.

De même, si l'auteur ne dit mot du registre domestique lors de son étude du crédit, c'est pour mieux exposer sa thèse dans le chapitre suivant, thèse selon laquelle la famille est le

509 *Contradictions...*, II, p.285

510 *Ibid.*, II, p.174

511 *Ibid.*, II, p.232

sens de la propriété. Mieux qu'une synthèse elle est transition qui permet le passage des périodes « strictement » économiques (division du travail, machines, concurrence, monopole, impôts, balance du commerce, crédit) aux phénomènes sociologiques (communauté, population). Ce glissement s'effectue grâce à cela même qui justifie la propriété (i-e par son sens, ou ses fins) : la famille. Du terme *dominium* sont nés la domination et la propriété, un pouvoir sur les hommes et un pouvoir sur les choses⁵¹² ; et bien que très étendu, ce terme désigne le cercle familial, le vocabulaire nous enseigne une promiscuité, Proudhon ne s'y trompe pas quand il y voit une mitoyenneté :

« La famille et la propriété marchent de front, appuyés l'une sur l'autre, n'ayant l'une et l'autre de signification et de valeur que par le rapport qui les unit. »⁵¹³

Mieux, la propriété non seulement est justifiée par la famille mais elle justifie à son tour, comme nous allons le voir, la distinction sexuelle même. Et si le chaînon manquant qui va de la sphère familiale à la sphère publique était cela même que Proudhon avait tant ambitionné de détruire ? A-t-il fait le vœu de détruire le foyer ? Certainement pas, mais il s'en est soucié de manière très secondaire, or la « réhabilitation » de la propriété passe par la famille comme souci principal cette fois. En quoi ce que Proudhon a peut-être compris c'est l'importance pour le sujet d'être constitué socialement. Il ne suffirait pas de s'associer dans la possession, il faut aussi se constituer dans l'appartenance.

Que s'est-il passé de 1840 à 1846 pour que la famille prenne autant d'importance ? Il y eut cette phrase qui venait couronner le premier mémoire : « l'anarchie c'est l'ordre ». Conception qui appelait *La création de l'ordre dans l'humanité*, ouvrage paru trois ans plus tard. Les prétentions du pensionnaire de Besançon se sont considérablement élargies pour composer l'outil sériel. Le monde est sérié explique-t-il, en acquérir l'intelligence c'est découvrir l'ordre. Il lui incombait de revisiter l'histoire avec des inspirations nombreuses et hétéroclites, la liste serait longue à composer mais une tendance rigide se découpe, scientifique, rigoureuse et sans compromis. Nulle place n'est faite pour la marge, bien que Fourier, omniprésent et revisité, puisse être le signe de l'ouverture.

Au final, à la lecture de ce « fatras », on peut dire que dans l'ordre proudhonien il y a beaucoup trop de désordre et plus trop d'anarchie. Il manque un organe à l'organisation, un élément qui fasse de l'individu autre chose qu'un atome composé, une entité qui augmente le sujet d'une dimension collective, d'une extension qui le dépasse et qui fait qu'il est toujours

512 Sur ce point voir l'analyse de Grégoire Madjarian, *L'invention de la propriété*, p.181 et suiv.

513 *Contradictions...*, II, p.248

plus que lui-même et par conséquent toujours relié par l'appartenance, bien que libre et indépendant. Il manque au discours proudhonien, une marge.

Il reste que l'ouvrage de 1843 appelait à son tour un livre d'économie, l'art de la classification, de la décomposition, et de la recombinaison synthétique sur fond d'énergie productive, n'avait pas d'autre sens.

L'on savait qu'à travers le mariage la femme trouvait son rôle et que l'homme, bien qu'arrivant en second lieu dans cette considération fondamentale s'accomplissait en endossant le rôle d'époux. L'intérêt de cet angle de vue avons-nous dit, est que la distinction sexuelle, ou tout du moins une différenciation des identités premières, fécondait une entité synthétique, de résolution des conflits, propagatrice de Justice, en tant que le foyer antinomique est un foyer social. Il reste à montrer qu'elle est aussi un foyer économique, de quoi faire de la maison familiale le cœur de la société, de quoi peut-être cette fois entrouvrir un réseau relationnel. Or dans le texte de 1846 il est plutôt question de propriété que de mariage, celle-ci devant faire fond sur l'autre : « avec la propriété commence le rôle de la femme. »

L'on a noté que dans le premier mémoire Proudhon voyait dans le propriétaire un oisif, un arbre séché, un eunuque... Le discours est tout autre maintenant :

« Par la propriété l'homme prend définitivement possession de son domaine, et se déclare maître de la terre. [...] dans cette espèce d'aliénation de lui-même, sa personnalité, loin de faiblir, double d'énergie. Comme l'amour, qu'on peut définir une émission de l'âme, qui s'accroît par la possession, et qui, plus il s'épanche, plus il abonde : ainsi, la propriété ajoute à l'être humain, l'élève en force et en dignité. »⁵¹⁴

Faire de l'amour un mariage serait-ce passer de la possession à la propriété ? C'est bien ce à quoi nous invite Proudhon : la distinction des sexes doit légitimer une union solide qui conjugue pour identifier. La défiance de l'errance est toujours présente, il faut enraciner, joindre la communauté et la propriété, l'individu et le collectif, construire cette synthèse principale qu'est la famille. Nous étions prévenus dans son premier mémoire :

« Le propriétaire, animal essentiellement libidineux, sans vertu ni vergogne, ne s'accommode point d'une vie d'ordre et de discipline ; s'il aime la propriété, c'est pour n'en faire qu'à son aise, quand il veut et comme il veut. Sûr d'avoir de quoi vivre, il s'abandonne à la futilité, à la mollesse ; il joue, il niaise, il cherche des curiosités et des sensations nouvelles. La propriété, pour jouir d'elle-même, doit renoncer à la condition commune et vaquer à des occupations de luxe, à des plaisirs immondes. »⁵¹⁵

514 *Contradictions...*, II, p.246

515 *Qu'est-ce que la propriété ?*, p.206

Après avoir laissé de côté son thème de prédilection qui l'occupa jusqu'en 1842, il y revient avec un nouvel avertissement, cinq ans plus tard :

« Voyez, dans les grandes villes, les classes ouvrières tomber peu à peu, par l'instabilité du domicile, l'inanité du ménage et le manque de propriété, dans le concubinage et la crapule ! des êtres qui ne possèdent rien, qui ne tiennent à rien et vivent au jour le jour, ne se pouvant rien garantir, n'ont que faire de s'épouser encore : mieux vaut ne pas s'engager que de s'engager dans le néant. »⁵¹⁶

D'un côté la richesse, scandaleuse dans une société déséquilibrée, incapable de marcher sans boiter ; de l'autre la promiscuité et l'insalubrité des quartiers pauvres, remplis de travailleurs condamnés à survivre ; le cloaque mancunien sera bientôt le triste symbole d'un dix-neuvième siècle révolutionnaire, industriellement parlant.

Entre la propriété abusive et l'absence de propriété, Proudhon a construit un monde, celui de la possession, oui, c'est une « petite propriété », c'est celle dont la famille avait besoin. Aussi son idée de « possession » peut bien passer à la trappe, quitte à revenir au soir de sa vie⁵¹⁷ quand il faudra faire le bilan d'une recherche qui lui aura donné tant de fil à retordre, elle le peut car il n'est plus temps de « frapper un grand coup », ni d'embrouiller les esprits. Il est un temps pour condamner, un autre pour construire.

Et ce n'est point un hasard si le chapitre sur la propriété des *Contradictions...* s'ouvre sur un long examen des facultés humaines et du principe de certitude; sur une définition de ce qu'est le « sujet ». Rien ne commandait à notre auteur ce traité d'histoire de la philosophie si ce n'est qu'il rappelle *De la création de l'Ordre* et se conclut par la méthode sérielle, il y renvoie d'ailleurs, concédant toutefois qu'il y a fait « preuve de plus de bonne volonté que d'aptitude. »⁵¹⁸ Que nous vaut ce bref retour en arrière et pourquoi ne fait-il pas allusion à son premier mémoire, ou aux deux autres qui ont suivis ?

On peut avancer une hypothèse, qui est pour ainsi dire évidente : les prétentions de Proudhon ont pris de l'ampleur, il n'est plus pensionnaire Suard, il doit être philosophe. L'ouvrage de 1843 qui brille par sa confusion n'est pas un ouvrage sur la propriété, le propos

516 *Contradictions...*II, p.249

517 Nous faisons allusion au texte posthume *la théorie de la propriété*, où Proudhon utilise de nouveau le terme de « possession »; où ses amis qui ont rédigé la première partie du livre nous gratifient d'un néologisme qu'on croirait un clin d'œil au penseur qui en a forgé plus d'une cinquantaine, s'il ne l'avait pas, celui-là aussi, inventé : « il faut possessionner le paysan », chapitre I, p.66 (Proudhon l'utilise plus loin au participe passé, p.161). Sur la spécificité de cet ouvrage, voir plus bas.

518 *Ibid.*, p.231

est plus englobant, plus vaste; il y a une prise de recul et une prise de conscience théoriquement établie : la série organise le monde. Cette découverte changerait tout et le Proudhon de 1840 ne pouvait établir que « *la propriété est inintelligible hors de la série économique* »⁵¹⁹. Est-ce à dire qu'elle était inintelligible pour le Proudhon de l'époque ? Toujours est-il que pour reconsidérer la question de la propriété il devait s'imposer de revisiter la *Création de l'ordre*. S'invitent alors au débat, en guise de préambule, le sujet (le moi face au non-moi) et Dieu, la conscience et ses antagonismes... mais ce n'est ni Dieu ni le rapport de l'homme à l'objet qui viennent légitimer la propriété, mais la femme. Aurait-elle la clé de l'ordre et de la « série économique » ? Aussi surprenante qu'elle soit, la réponse est bien positive. En tout cas, avant que Proudhon ne s'occupe de série, la différenciation sexuelle était pour le moins fondamentale :

« Dans l'échelle des êtres organisés, le *sexe* forme la première différence, le premier degré de classification ; qu'ensuite et successivement viennent la *variété*, la *race*, l'*espèce*, le *genre*, l'*ordre*, etc. »⁵²⁰

La logique sérielle implique une composition et une recombinaison infinie de ses termes où l'unité pour finir n'est qu'illusoire, car elle est aussi, et de façon primordiale, composée.

« Notre vie elle-même est soumise à la série ; et la continuité de la conscience, la permanence du sens intime, l'infatigable veille du moi, ne sont aussi que des illusions. »⁵²¹

Dans la perception sérielle, l'individu n'a de place que comme partie ; en d'autres termes l'individu n'est individuel qu'en vertu de ce qui le compose et de ce dont il est composant, il est repérable dans un multiple, il est impensable autre part.

Pris dans le tourment de l'histoire et des révolutions, individus et sociétés se confrontent et se définissent, pour exister. Il n'en serait pas de même du sujet nié dans le communisme au profit d'une société dévorante qui risque, elle, à l'inverse, d'être ignorée dans les replis individualistes. La possibilité d'un équilibre entre le collectif et l'individu-sujet se trame dans la confrontation et la définition disons-nous, or, cela ne nous renvoie-t-il pas d'emblée à notre foyer domestique où est en jeu la confrontation fondamentale définissant l'identité sexuelle ?

Le contraste, la différenciation des composantes sociales et leur équilibration contre

519 *Ibidem*

520 *Avertissement...*, p.221

521 *De la création de l'ordre...*, I, p.141

l'anomie commence avec la propriété puisque, élément nouveau mais sans équivoque : « avec la propriété commence le rôle de la femme. » On est loin d'une généalogie historique comme l'a effectuée Engels, aidé des travaux de Borgmann. Sa conclusion sera sensiblement différente : pour lui, avec la propriété commencerait la soumission de la femme. Mais le rôle de celle-ci n'est-il pas, pour le bisontin, d'être justement, soumise ?

En quoi Engels, lecteur de Borgmann, voit-il dans la transformation du domaine le pas décisif de la subordination de la femme à l'homme ? Le domaine et les possessions, auparavant sous l'égide de la femme, ont acquis une valeur commerciale et foncière, du moins, dès que le domaine est devenu un *bien*, la structure monogamique s'est profilé avec l'ascendance masculine. Le but est l'appropriation des biens et leur transmission en lignée, l'essor de la paternité détentrice avait pour condition la mise en place d'une structure de transmission : l'hérédité. Ainsi Engels fait-il ce résumé, concluant que la monogamie « est fondée sur la domination de l'homme, avec le but exprès de procréer des enfants d'une paternité incontestée, et cette paternité est exigée parce que ces enfants entreront un jour en possession de la fortune paternelle, en qualité d'héritiers directs. »⁵²²

L'étymologie en atteste; la *dame* garde la racine du *dominium*, mais elle n'est plus la gardienne du domaine⁵²³, l'homme domine et possède, la femme garde le foyer. La cause est économique pour Engels, elle est morale pour Proudhon, mais pour l'un comme pour l'autre la famille est à penser dans le cadre des échanges. Pour Proudhon elle est un pôle économique autant en ce qu'elle consomme qu'en ce qu'elle permet au travailleur de produire⁵²⁴.

« Le mariage, dans sa dualité indissoluble, est l'incarnation du dualisme économique, qui s'exprime, comme l'on sait, par les termes généraux de consommation et production. »⁵²⁵

Mais la différence des deux auteurs se situe au niveau de la méthode, l'approche théorique dialectique pour l'un, historique pour l'autre. On repèrera dans les intitulés des chapitres qui voient défiler les « époques ». Difficile de penser que l'époque du commerce international et du crédit précèdent l'institution de la propriété, aussi la « transition » de la huitième époque n'est-elle que théorique. Encore que, elle est un phénomène complexe, et le

522 *De l'origine de la propriété privée, de la famille et de l'État*, p.61

523 L'idée de matriarcat est cela dit absente chez Proudhon, ainsi que la parenté étymologique entre la dame et le domaine.

524 L'économie de l'échange est fonction de l'offre et la demande, c'est une banalité mais les évidences se font facilement oublier, il n'y a de production sensée que s'il y a des bouches à nourrir, et Proudhon mesure l'importance de la constitution et la stabilité de foyers consommateurs. Fernand Braudel a raison de rappeler, dans *la dynamique du capitalisme* que « l'économie d'échange [est] tendue entre la production, énorme domaine, et la consommation, énorme domaine également » (p.21)

525 *Contradictions...* II, p.249

phénomène transitoire comme nous l'avons déjà repéré s'exprime en ceci qu'elle déborde la sphère économique.

La propriété témoigne mieux qu'aucune autre époque qu'il n'y a pas d'économie pure, trempée qu'elle est dans une réalité polymorphe. Derrière les principes définitionnels se tissent des liens moins calculés. La propriété en effet constitue l'union de l'homme à la terre – que Proudhon reconnaît en principe dans l'hypothèque, la transmissibilité – le domaine familial, et l'égalité (elle rend possible échange et partage) – fille de la rente...

Un triple lien s'opère donc au travers de la propriété, mais l'union « intime » au sol semble fonder les deux autres et s'imposer comme socle. Nous repérons également l'apparition du cadre domestique, comme médium entre le domaine, terroir productif, et la société, terrain politique. La famille au travers de la « propriété privée » recentre et garantit. Les trois aspects sont essentiels à la pensée de notre auteur, la famille à elle seule ne justifie pas la propriété, non plus l'accès de la femme au statut de « dame » ; le lien terrestre, par l'appropriation et sa transmission crée un socle oppositionnel, à Dieu, et au Prince.

Le principe est déplacé, aussi ne pouvait-il penser ce remplacement en dehors de l'égalité ; en dehors, le domaine est dominateur, un écrasement pour l'homme libre et digne. Nous nous sommes éloignés des analyses du premier mémoire, mais elles sont là, car aussi bien la liberté que l'égalité sont des tensions, et la propriété doit son existence à la contradiction⁵²⁶ même. Le danger de déséquilibre est facteur d'équilibre, la garantie de sa perpétuelle ré-actualisation ; cependant pour approcher ce rêve harmonique Proudhon avait besoin d'un terrain tangible, d'une réalité susceptible d'idéalisation, mais d'une réalité tout de même. La terre est celle-ci et elle n'est idéo-réelle que partagée et « familiarisée », mise sous tension, mais maintenue.

Face au crédit immatériel de la « septième époque » qui fait perdre de vue la réalité des choses et des relations, Proudhon cherche une échappatoire qui réalise, une maintenance qui enracine, conjugue la dynamique économique (sous le signe de la rente) et l'attachement bienveillant (sous celui de la filiation). Le *Paterfamilias* peut alors occuper « la plus importante fonction de l'organisme social », celle qui encadre, protège et fait fructifier le domaine :

« A la septième époque de l'évolution économique, la fiction ayant fait évanouir la réalité,

526 « La propriété, en fait et en droit, est essentiellement contradictoire, et c'est par cette raison même qu'elle est quelque chose. » *Contradictions...* II, p.234 ; on retrouve la même idée concernant Dieu (Proudhon assimile la propriété à une religion) : « l'existence de Dieu et de l'homme est prouvée par leur antagonisme éternel. » (*Ibid.*, p.304)

l'activité humaine menaçant de se perdre dans le vide, il était devenu nécessaire de rattacher plus fortement l'homme à la nature : or, la rente a été le prix de ce nouveau contrat. Sans elle la propriété ne serait qu'un titre nominal, une distinction purement honorifique : or, la raison souveraine qui mène la civilisation ne fait point usage de ce ressort de l'amour-propre ; elle paye, acquitte ses promesses, non avec des mots, mais avec des réalités. Dans les prévisions du destin, le propriétaire remplit la plus importante fonction de l'organisme social : c'est un foyer d'action autour duquel gravitent, se groupent et s'abritent ceux qu'il appelle à faire valoir sa propriété, et qui, de salariés insolents et jaloux, doivent devenir ses enfants. »⁵²⁷

La rupture, dût-elle être profitable à l'antinomie ne laisse pourtant pas d'être consommée, Proudhon n'attaque plus la propriété, il encense le propriétaire ; nous étions loin du premier mémoire, nous en sommes séparés. A tel point l'écart est grand que l'auteur prend en pitié les rentiers et stigmatise « le principe de jalousie et de haine aussi injuste qu'immoral » de l'homme du peuple, de « l'ouvrier à 30 sous par jour ». C'est que le rentier est désormais « le gardien des économies sociales, le curateur des capitaux formés par la rente » et le capital, autrefois rapine de l'exploiteur est maintenant « une extension, par le travail, du domaine que nous a donné la nature »⁵²⁸. La rupture n'est pas tant dans les idées que dans la méthode cela dit, la dialectique s'est insérée dans le propos proudhonien, celle-ci justifie ce qui est, amenant l'idée de progression. La propriété attaquable doit être cette-fois justifiée, et elle est reconnue de surcroît nécessaire. Cette nécessité avait échappé à Proudhon, trop occupé qu'il était à démolir une légitimité contradictoire. Il s'agit dès lors de faire de la contradiction le principe même de l'existence. Pourtant le projet du *Système des contradictions économiques* s'affiche comme celui d'en finir avec la contradiction et l'antinomie puisque,

« la contradiction est toujours synonyme de nullité ; quant à l'antinomie, que l'on appelle quelquefois du même nom, elle est, en effet, l'avant-coureur de la vérité, à qui elle fournit pour ainsi dire la matière ; mais elle n'est point la vérité, et, considérée en elle-même, elle est la cause efficiente du désordre, la forme propre du mensonge et du mal. »⁵²⁹

La vérité, en dernière analyse, s'exprime dans la synthèse, or on pourra la chercher longtemps dans la somme de 1846, elle n'est pas là. On était prévenu dès le départ, quelle synthèse pouvait réconcilier l'homme et Dieu ? Il n'y a pas de troisième terme feuerbachien ; Dieu et l'humanité se regardent en chien de faïence, comme l'absolu fait face au relatif sans espoir de réconciliation. L'idée de synthèse n'était pas une idée proudhonienne, et elle ne le

527 *Contradictions...* II, p.258

528 *Ibidem*

529 *Ibid.*, p.69

sera jamais, mais la question de la propriété reste un objet d'étude énigmatique pour qui veut rendre compte de sa manière de penser. Il y a rupture dans la méthode disions-nous, cela est vrai pour tout le corpus de la *Philosophie de la misère*, mais il y a, de plus, un changement dans les idées, au niveau de la propriété. L'ombre du premier mémoire revient, « comment, interroge-t-il, détruisant la propriété les hommes deviendront-ils tous propriétaires ? » Pourtant s'efface-t-elle aussitôt : « comment, demande-t-il encore, au propriétaire mythologique succèdera le propriétaire authentique ? »⁵³⁰ Pourquoi s'efface-t-il ? par ceci que la propriété contient en elle-même le facteur d'égalisation des fortunes et des biens, et qu'elle a pour fin la création d'un foyer domestique. Cette dernière idée est la pierre angulaire de la légitimation de la propriété, l'idée maîtresse qui fera du propriétaire un être authentique, et cette idée-là, n'existait pas en 1840.

Forcé de se défendre contre les attaques dont il était accablé, Proudhon dut d'abord se placer du côté des propriétaires, se rendre compte que dans la lutte contre la propriété, il avait comme allié, l'État, qui peut s'arroger le droit d'expropriation. Proudhon aime l'absolu, il le combat pour mieux l'affirmer, ainsi de Dieu, ainsi de la propriété, ainsi de l'idéal. Apparaît l'individu libre et digne contre l'écrasante fatalité de Dieu ou de la collectivité. Mais ce qui se révèle de surcroît alors, et les réflexions sur le communisme ont nourri cette idée, c'est que l'homme doit composer avec son autre, la femme, et cette composition, facteur d'autonomie, ne peut se passer de la propriété.

Pourtant, de nécessaire qu'elle est, elle ne peut s'empêcher de se dépraver, elle corrompt les puissants, assujettit les faibles. Le régime propriétaire et l'union sexuelle sont à nouveau comparés. Ce n'est pas Hermès qui est invoqué mais Vénus, manière de glisser vers la sociologie ; ce n'est plus l'économie qui est mise en cause mais les mœurs. « Eunuque » pour ainsi dire inoffensif dans le premier mémoire, le propriétaire se trouve cette fois au sein d'un « vaste système de proxénétisme » ; le commerce affleure toujours la vénalité vénusienne⁵³¹.

Le mariage s'affirme en revanche comme le rempart contre la dérive, la consécration d'un lien qui projette le vrai sens de l'attachement aux choses et aux personnes, celui d'une perpétuation consommant « l'union sainte de l'homme et de la nature »⁵³². La quête de l'authentique relation à la propriété, se pare d'une quête de l'absolu, ainsi que le mariage se

530 *Contradictions...* II, p.262

531 « Le commerce n'est plus qu'un trafic d'esclaves destinées, celles-ci au plaisir des riches, celles-là au culte de la Vénus populaire. », *Ibid.*, p.286

532 *Ibid.*, p.283

consacre en religion. Rendre l'absolu relationnel c'est toujours le projet proudhonien d'où le rejet du morcellement atomiste qui a pour modèle la démocratie, « impuissante à créer la société » ; d'où un même rejet communiste et une conclusion commune : « la propriété impersonnelle est la pire des propriétés » et d'ajouter :

« Le propriétaire-individu peut encore se montrer accessible à la pitié, à la justice, à la honte ; le propriétaire-corporation est sans entrailles, sans remords. C'est un être fantastique, inflexible, dégagé de toute passion et de tout amour, qui agit dans le cercle de son idée comme la meule dans sa révolution écrase le grain. »⁵³³

Une propriété « raisonnable » est ce qu'il concevrait comme souhaitable, une « petite propriété », une propriété familiale..., non pas calquée sur le modèle bourgeois mais sur une autre référence, tenant plus de l'inspiration fantasmatique que du modèle proprement dit, la référence antique.

La propriété, c'est toujours le vol, la « huitième époque » se conclut sur cette affirmation définitive, « je n'ai d'autre bien sur la terre que cette définition de la propriété ». Le texte suivant, écrit dans la foulée⁵³⁴ des *Contradictions...*, énonce, dans le chapitre « qu'est-ce que la propriété ? » :

« *La propriété, c'est le vol !* Cela se dit une fois : cela ne se répète pas. Laissons cette machine de guerre, bonne pour l'insurrection, mais qui ne peut plus servir aujourd'hui qu'à contrister les pauvres gens. »⁵³⁵

Laissons le présent et ses turbulences, la propriété se meurt ; c'est la grande découverte de Proudhon, « l'événement le plus considérable du gouvernement de Louis-Philippe ». Et pour le démontrer, il nous est rappelé des temps où la propriété se parait de forces vives et saines, loin des agitations désordonnées du commerce⁵³⁶, une propriété contenue, qui ne connaissait pas encore les gesticulations volatiles de la finance :

« Parlez-moi de la propriété romaine. Là, le père de famille, personnage consulaire ou consul désigné, vivait, nourrissait les siens du vieux champ patrimonial ; il tirait toute sa consommation du travail rustique ; il ne demandait rien à personne, vendait peu, achetait encore moins, méprisant le commerce, le change et la banque, et tournant ses spéculations à

533 *Ibid.*, p.275

534 Proudhon a rendu sa copie en avril 1848 mais le texte *Solution du problème social* était prêt dès 1847

535 *Solution du problème social*, « Banque d'échange », p.132

536 « Quant aux marchands, accoutumés à mentir et à tromper, on ne les souffrira dans la cité que comme un mal nécessaire. Le citoyen qui sera avili par le commerce de boutique sera *poursuivi* pour ce délit. S'il est convaincu, il sera *condamné* à un an de prison. La punition sera doublée à chaque récidive. » (Moreau-Christophe, *Du droit à l'oisiveté* (voir infra.)), Proudhon souligne et note en marge à l'adresse de Platon : « quel philosophe ». Difficile de ne pas y voir quelque ironie, difficile aussi de ne pas imaginer le penseur de la banque d'échange arborer un sourire entendu en lisant ces lignes...

l'agrandissement de sa terre, à l'extension de son domaine. Alors la propriété existait véritablement, car le propriétaire existait par lui-même [...]. Le principe et la fin de la propriété était le propriétaire : le propriétaire était à lui-même production, circulation et débouché : il vivait en soi, par soi et pour soi. »⁵³⁷

L'autonomie, rime avec le paternalisme ancien ; s'annonce l'opposition salutaire de l'individu propriétaire contre l'État. Pourtant l'État se construit généalogiquement par le modèle patriarcal, sa constitution est une « extension » du domaine.

« L'idée gouvernementale naquit [...] des mœurs de famille et de l'expérience domestique : aucune protestation ne se produisit alors, le gouvernement paraissant aussi naturel à la Société que la subordination entre le père et ses enfants. »⁵³⁸

La contradiction redouble quand la propriété féodale est à son tour mise en exergue par la clôture de son fonctionnement :

« Ici encore [...] le principe de la division des industries existant à peine, la propriété était tout ; la famille était comme un petit monde fermé et sans communications extérieures. Les mêmes mains semailent le blé, le faisaient moudre et le faisaient cuire. Les hommes étaient tout à la fois vigneron, bouvier, laboureur, boucher. Ils savaient la maçonnerie, la charpente, le charronage. Les femmes étaient cardeuses de laine, peigneuses de chanvre, fileuses, tisserandes, couturières. On passait des années entières presque sans argent ; on ne tirait rien de la ville ; chacun chez soi, chacun pour soi ; on n'avait besoin de personne. »⁵³⁹

Tant d'autonomie avec un État parasite que Proudhon ne mentionne même pas, cela peut surprendre. Mais notons deux choses, la première c'est qu'il ne fait pas usage du terme d'« autonomie », cela correspond à un mode socio-économique distinct des deux systèmes présentés ; la deuxième c'est que domaine familial et État, bien que l'un s'est arrogé la structure de l'autre, ne se mêlent pas, le hiatus entre la grande société et la petite fonctionne.

De surcroît Proudhon a plusieurs fois répété que la propriété « de même que la religion et la monarchie, [...] a son origine, non pas dans la raison réfléchie, et comme une conclusion de la logique et de l'expérience, mais dans la spontanéité de l'instinct social, antérieurement à toute réflexion, à toute expérience »⁵⁴⁰. Le paradoxe est celui-ci : la propriété s'établit instinctivement, antérieurement à toute expérience, l'État prend modèle sur la structure familiale qui elle-même est liée intrinsèquement à l'établissement de la propriété. Dans un deuxième temps Proudhon nous explique que la propriété a été établie pour résister à

537 *Solution du problème social*, « banque d'échange », p.132

538 *Idee générale de la Révolution...*, p.127

539 *Solution du problème social*, *Ibid.*, p.133

540 *Le droit au travail et à la propriété*, p.450

l'omnipotence de la souveraineté politique. Il apparaît, et ainsi se résout le paradoxe, qu'il y a deux origines à la propriété, l'une toute instinctive, liée à la génération et à la sauvegarde d'un patrimoine familial ; l'autre logique, qui inaugure la constitution de la propriété en droit, faisant du propriétaire un souverain sur ses biens.

On peut en outre considérer, et cela se révélera encore plus loin avec les illustrations des tableaux de Courbet, que l'individu proudhonien a deux facettes, l'une tournée vers ses intérêts privés, l'autre en relation avec la communauté. La propriété, pouvoir illégitime et garantie juridique, constitue doublement et contradictoirement le sujet :

« Un point capital qu'il ne faut pas oublier, c'est que le citoyen, par le pacte fédératif qui lui confère la propriété, réunit deux attributions contradictoires : il doit suivre d'un côté la loi de son intérêt, et de l'autre il doit veiller, comme membre du corps social, à ce que sa propriété ne fasse détriment à la chose publique. En un mot, il est constitué agent de police et voyer sur lui-même. »⁵⁴¹

Il s'agit bien de deux tournures différentes, deux faces d'une même pièce, qui ne se confondent ni ne se court-circuitent; mais sont toutes deux constitutives de l'organisme social⁵⁴². C'est bien en ce sens qu'il peut dire que « les rapports de famille et de cité ne requièrent pas la propriété »⁵⁴³, la *possession* suffisait à encadrer la famille, le pivot qui établissait les rapports est l'individu, diminué de sa stricte individualité, augmenté de ses ouvertures, père de famille qui n'empiétait pas sur le domaine de l'autre. L'autarcie familiale a cédé sous les prétentions propriétaires, comme elle a du céder et « périr » sous les prétentions totalitaires; les divisions quiritaires, qui deviendront féodalité, ont achevé de créer un absolu étatique qui commandait l'institution d'un absolu propriétaire⁵⁴⁴, il faudra attendre la Révolution française pour que ce pas soit franchi. De là devra naître une double tension abusive, se résolvant en équilibre, rêve d'un Proudhon qui a abandonné l'idée de synthèse ; par là laisse-t-il la famille et l'État se regarder en chien de faïence.

Le modèle romain demandait pourtant une indivisibilité du corps domanial commandée par les liens du sang qui dominent les prétentions des individus. « L'individu, explique Laboulaye, en dépit des droits qui nous paraissent les plus sacrés, est impitoyablement sacrifié à cette nécessité publique. » Mais à l'expression individualiste se substitue la « toute-puissance du père de famille », le schéma est monarchique. Justement, le

541 *Théorie de la propriété*, p.235

542 Cf. Sophie Chambost, *Proudhon et la norme*, p.248 et suiv.

543 *Théorie de la propriété*, p.223

544 « justement parce qu'elle est absolue, elle repousse toute idée d'absorption. » *Théorie de la propriété*, p.237

père de famille, perd sa qualité de *paterfamilias* pour devenir propriétaire dès lors qu'il « peut déshériter ses enfants et instituer à leur place [...] un héritier étranger ».

Apparaît une nouvelle contradiction par rapport à notre propos, le *paterfamilias*, modèle, n'est pas encore propriétaire, il n'est que possesseur ; or la famille, et l'intégrité du père de famille justifient la propriété. Bien plus, alors qu'il était question de l'hérédité comme « la raison dernière de la propriété » dans les *Contradictions...*, voici que la propriété commence là où le père de famille peut déshériter ses enfants. Encore le vocabulaire vient troubler l'analyse puisque Proudhon légitime la *propriété* par le mariage mais c'est la *possession* féodale qu'il prend en exemple⁵⁴⁵, de par l'autonomie économique du fief, à l'exception de la subordination politique. Au final, faudra-t-il bien *familiser* le propriétaire, donner à cet absolu face à un autre absolu le visage de la paternité.

«L'indépendance de la famille a pour expression l'autorité absolue du père de famille. Niez cette autorité, vous rattachez par un fil la famille à l'État ; vous faites rentrer jusqu'à un certain point la femme et les enfants dans la communauté ; vous jetez entre eux et le père un ferment de division. Lequel, selon vous, est le plus avantageux à la mère et aux enfants d'être placés sous la garde exclusive et l'autorité du père, ou bien d'avoir contre lui un recours auprès du magistrat ? _ Dans le premier cas, vous vous fiez à l'amour de l'homme, à son honneur, à sa dignité, à ses meilleurs sentiments ; dans le second vous en faites un simple délégué de l'Etat, avec obligation et responsabilité. »⁵⁴⁶

Nous disions plus haut qu'il ne fallait pas nous embarrasser du sens fluctuant des mots derrière la plume du penseur de la propriété, certes, il importe à notre auteur de constituer une sphère indépendante et *générationnelle*, structurant l'ordre social, exprimant la justice.

Mais la confusion et les aléas de l'utilisation du terme de « possession » révèlent malgré tout une problématique que Proudhon peine à solutionner, à savoir la constitution, l'insertion dans la société d'un pôle autonome et hétéronome. La distinction entre possession et propriété restera fluctuante et souvent contradictoire d'un texte à l'autre ; aussi par exemple, lui arrivera-t-il de rapprocher le mariage de la possession et la propriété de la volupté⁵⁴⁷. Quant au texte posthume, *La théorie de la propriété*, il avance un argument décisif et pourtant totalement isolé, celui de la constitution d'un pôle adversaire à l'État. Mais c'est un

545 «Il s'agit donc de faire que la propriété moderne, avec la division formée des industries, avec les nécessités d'une circulation irrésistible, avec la perspective assurée d'une réduction incessante sur le loyer des capitaux, redevienne aussi indépendante, aussi solide que l'était la propriété féodale. » *Du droit au travail...*, p.456

546 *Théorie de la propriété*, p.112

547 *De la Justice...*, II, p.868 : « C'est par la possession que l'homme se met en communion avec la nature, tandis que par la propriété il s'en sépare ; de la même manière que l'homme et la femme sont en communion par l'habitude domestique, tandis que la volupté les retient dans l'isolement. », cf. *supra*, note 457

texte à part, inachevé, et qui devait être le pendant de celui sur la Pologne. Elle n'est pas pour autant sans valeur, elle nous renvoie à l'ambiguïté conjugale et propriétaire, unir sans cloîtrer, cadrer sans enfermer. De plus, s'affirme le poids de la conscience collective, et il n'est pas étonnant que déjà dans les *Contradictions*... un examen du critère de vérité ait eu lieu, ni qu'il revienne dans la *Théorie*... ; se tramait une différenciation, un heurt contradictoire qui vient à nouveau donner raison à une synthèse dont on aurait tort de chercher l'aboutissement :

« Nous avons surpris une logique à part, des maximes qui ne sont pas celles de notre raison individuelle, bien que celle-ci arrive, par l'étude de la société, à les découvrir et à se les approprier. Il y a donc une différence entre la *raison individuelle* et la *raison collective*. »⁵⁴⁸

L'ambiguïté est dans la difficulté de conserver l'indépendance tout en restreignant l'abus ; l'indépendance étant toute relative (la famille compose la société et est composée par elle, inévitablement s'insère entre les deux un rapport de dépendance), l'abus étant en outre nécessaire (c'est la fiction de la propriété, son dégagement de toute légitimité, qui lui donne sa valeur).

Ainsi du mariage célébré dans sa reconnaissance sociale : l'union se fait devant témoins, la société sanctionne et garantit une union durable et perdurant. L'immixtion de la société dans les « affaires » du père inaugure la famille comme une structure économique-sociologique, point positif ; mais ouvre la brèche de l'intérêt abusif, de l'exploitation, fragilisant de ce fait l'équilibre de l'autonomie.

Aussi s'agit-il bien de conserver la propriété privée, car elle implique la famille dans le tissu social, mais s'agit-il aussi et surtout (sur ce point Proudhon n'a, en fait, jamais, varié) de la *transformer*, mutation qui redonne l'indissolubilité familiale tout en limitant les possibilités d'appropriations abusives (monopole) et d'expropriations scandaleuses (deshéritement). La transformation s'inscrit dans une logique contradictoire, ouvrir la possession tout en gardant sa fermeture ; fermer la propriété tout en conservant son ouverture. Entre la féodalité et le domaine quiritaire, Rome a perdu le sens juridique de la famille et détruit par là la bonne augure que formait le *paterfamilias* :

« La condition des femmes est changée : elles ne sont plus sous tutelle d'agnat. L'ancien droit était trop rigoureux pour elles, le droit impérial trop relâché : le premier les faisait esclaves, le second les rend étrangères. Par ces transformations de la Loi, la famille n'est plus considérée comme un tout inviolable ; les enfants sont à l'État avant d'être au père ; ils ont un pécule, une propriété, des obligations, des droits. [...] Ici l'ancien droit, par religion domestique, était trop

548 *Théorie de la propriété*, p.230

rigoureux ; toujours éloigné de la juste mesure, il devient trop relâché et dégénère en une sorte de communisme gouvernementaliste. La famille périclète ; elle n'a pas revécu. »⁵⁴⁹

Alors, à l'ère bancaire, à l'ère de l'échange, les deux modes, possessoire et propriétaire, sont-ils à réinventer.

« Un jour la propriété transformée sera une idée positive, complète, sociale et vraie ; une propriété qui abolira l'ancienne propriété, et qui deviendra pour tous également effective et bienfaisante. Et ce qui le prouve c'est encore une fois que la propriété est une contradiction. »⁵⁵⁰

Il s'agit donc, encore et enfin, de construire une dynamique d'échange (donc une ouverture de la *propriété*), tout en renforçant l'autonomie familiale (donc un retour à la *possession*). Indissoluble et hétéronome la famille est bien faite sur ces deux modes, la pôle mâle exprimant la propriété, la femme incarnant la possession. L'ouverture sur le monde social va tout de même de pair avec une mise à distance de la souveraineté politique qui, inspiré par les mœurs de la famille, s'est constituée autour du principe de subordination.

« Là où le domaine appartient à la collectivité, sénat, aristocratie, prince ou empereur, il n'y a que féodalité, vassalité, hiérarchie et subordination; pas de liberté, par conséquent ni d'autonomie. C'est pour rompre le faisceau de la *souveraineté collective*, si exorbitant, qu'on a érigé contre lui le domaine de propriété, véritable insigne de la souveraineté du citoyen ; que ce domaine a été attribué à l'individu. »⁵⁵¹

Pourtant, la hiérarchie s'affirme avec encore plus de force, le chef du domaine est souverain, et souverain de proximité, sur ses gens :

« Tout père est prêtre, guerrier (*quiris*), patron, maître (*dominus*) ; au-dessous du père, la femme, *matrona*, puis, les libres, *liberi* ; les esclaves, *servi* ; les clients, qui n'ont pas droit de parler, *elingues*, c'est-à-dire qui n'ont pas de droit politique. » (Franz de Champagny, *les Césars*)⁵⁵²

« Le père de famille, comme représentant en sa personne toutes les têtes qui lui sont subordonnées par la naissance, par le domaine naturel, ou par une dépendance consentie, jouit seul de certains privilèges civils, tels que ceux de siéger dans le conseil, de rendre la justice, de porter les armes, etc. »⁵⁵³

On y reconnaît le *paterfamilias*, même si dans le deuxième extrait, l'antiquité est

549 *Théorie de la propriété*, p.119

550 *Contradictions...*, II, P.234

551 *Théorie de la propriété*, p.222

552 In *De la Justice...*, III, p.1802

553 *De la célébration du dimanche*, p.49

hébraïque. Proudhon a souligné dans l'ouvrage de L.-M. Moreau-Christophe, *Du droit à l'oisiveté et de l'organisation du travail servile dans les Républiques grecques et romaines* (Guillaumin, 1849), ces deux passages dont on devine qu'ils ont forcés son admiration :

« Toute famille aisée possédait, à cet effet, son moulin à blé, son four à cuire, son atelier de tisseranderie, ses outils, métiers et ustensiles de fabrication usuelle. »

« Auguste, lui-même, se faisait comme une règle d'économie domestique de ne porter d'autres vêtements que ceux-ci que ses propres ouvriers avaient tissés et confectionnés. »⁵⁵⁴

Un domaine autonome, organisé, ordonné autour du maître, c'est à cet abord que la séduction hiérarchique opère, de même que l'ordre distinctif. Mais notre anarchiste sait atténuer la subordination, lorsque le domaine se repose et festoie, les liens s'adoucissent et le joug s'estompe :

« Les sentiments se relèvent et s'épurent : les époux ont retrouvé une tendresse vive et respectueuse, l'amour maternel ses enchantements ; la piété des fils s'incline avec plus de docilité sous la tendre sollicitude des mères. Le domestique, ce meuble à figure humaine, ennemi né de celui qui le paye, se sent plus dévoué et plus fidèle. »⁵⁵⁵

La fête et le repos dominicaux, ainsi commençait la philosophie de notre « travailliste ». La famille se trouve au cœur de ses considérations. Visiter la question du repos va nous permettre également de revenir à Courbet, on donnera une image au foyer, une topographie à la communauté.

Car enfin tout se tient, et tout se contredit ; la division parcellaire artificielle pourrait donner à l'artiste l'occasion de renouer avec l'authentique unité de la nature, détruite qu'elle serait par un individualisme borné qui, passons encore ce paradoxe, ne connaîtrait pas de limite, le monde serait devenu un échiquier monochrome, et l'identité n'aurait d'autre refuge que le reflet mensonger des toiles. Il est important comme nous allons maintenant le voir, de sauvegarder le dépaysement champêtre, sanctuaire de dimanches qui font la communion d'un pays.

« Par un beau dimanche d'été, le peuple des grandes villes quitte sa sombre et humide demeure, et va chercher l'air vigoureux et pur de la campagne. Mais quoi ! il n'y a plus de campagne ! La terre, divisée en mille cellules closes, traversée de longues galeries, la terre ne se trouve plus ; l'aspect des champs n'existe pour le peuple des villes qu'au théâtre et au musée : les oiseaux seuls contemplent du haut des airs le paysage réel. Le propriétaire, qui

554 Bibliothèque Municipale de Besançon (BMB), Catalogue des livres de Pierre-Joseph Proudhon et de sa famille, [303 535], *Du droit à l'oisiveté...*, p.206

555 *De la célébration...*, p.50

paye bien cher une loge sur cette terre écharpée, jouit, égoïste et solitaire, du lambeau de gazon qu'il nomme sa campagne : hormis ce coin, il est expatrié du sol comme le pauvre. Que de gens ne peuvent se vanter de n'avoir jamais vu leur terre natale ! Il faut aller loin, dans le désert, pour retrouver cette pauvre nature, que nous violons d'une manière brutale, au lieu de jouir, chastes époux, de ses divins embrasements. »⁵⁵⁶

Enfin, pour conclure sur la question de la propriété, conclusion provisoire autant que les réflexions de Proudhon sur ce point sont toujours recommencées, citons la fin de *La théorie de la propriété*. L'extrait que nous proposons tiendra de résumé, il ouvrira aussi la toile plénière du peintre et sa vue sur le paysage.

« Une petite maison tenue à loyer, un jardin en usufruit me suffisent largement : mon métier n'étant pas de cultiver le sol, la vigne ou le pré, je n'ai que faire d'un parc, ou d'un vaste héritage. Et quand je serais laboureur et vigneron, la possession slave me suffirait : la quote-part échéant à chaque chef de famille dans chaque commune (...) .

Quand je vois toutes ces clôtures, aux environs de Paris, qui enlèvent la vue de la campagne et la jouissance du sol au pauvre piéton, je sens une irritation violente. Je me demande si la propriété qui parque ainsi chacun chez soi n'est pas plutôt l'expropriation, l'expulsion de la terre. *Propriété particulière* ! Je rencontre parfois ce mot écrit en gros caractère à l'entrée d'un passage ouvert, et qui semble une sentinelle vous défendant de passer. J'avoue que ma dignité d'homme se hérise de dégoût. »⁵⁵⁷

556 *Contradictions*, II, p.280

557 *Théorie de la propriété*, p.245

6) Hors Champs

« Proudhon m'avait donné 10 jours de vacances. Je te prie de ne pas dire cela à mes parents, ils seraient furieux, on me croit à Paris. »

Gustave Courbet, à Max Buchon, Août 1863

Pour illustrer ces deux facettes de Proudhon, l'une individuelle et privée, l'autre associative et publique, il faut s'en remettre à l'un de ses premiers écrits, celui-là qui célèbre le dimanche et le repos, afin de favoriser le travail et le mariage. L'atelier et le foyer sont les deux pôles de la pensée proudhonienne, le lien social est leur ligament, un lien riche d'échanges quand bien même il s'est endimanché.

Penseur de la division du travail, de son organisation associative, il commença donc par s'intéresser à ce qui se passe au sortir de l'atelier. Et c'est, à ce titre, la division temporelle qui attira son attention, et son admiration, lorsqu'il examina l'ancestrale société de Moïse : sur la *semaine* il ne tarit pas d'éloges.

Voilà ce qui fascine Proudhon, ce découpage du temps qu'il pense tout droit sorti du génie social, intuitif et spontané. Nous retrouvons cette fameuse « plus-value » de l'intelligence sociale qui dérouté la raison individuelle et la surpasse parfois en vérité :

« On ne saurait dire ce qui fit imaginer la division du temps par semaines, note-t-il. Elle naquit sans doute de ce génie spontané, sorte de vision magnétique, qui découvrit les premiers arts, développa le langage, inventa l'écriture, créa des systèmes de religion et de philosophie : faculté merveilleuse dont les procédés se dérobaient à l'analyse, et que la réflexion, autre faculté rivale et progressive, affaiblit graduellement sans pouvoir jamais la faire disparaître »⁵⁵⁸.

La raison ne se porte jamais aussi bien que puisant dans le mystère et l'inconnu, à défaut de s'adosser aux révolutions lunaires la périodicité hebdomadaire alors miraculeuse, n'en est que plus parfaite. Mais ce n'est pas tant l'inexplicable qui plaît à Proudhon mais la faculté qu'a la société de s'organiser elle-même; s'organiser ou plutôt composer avec elle-même, faire de ses éléments épars les rouages complexes et conscients d'un ensemble libre.

558 *De la célébration du dimanche*, préface, p.33

Il n'écrit d'ailleurs pas de chapitre sur le travail dans sa somme relative aux antinomies économiques, mais sur sa division. Il cherche la bonne équation, ni trop ni trop peu de répartition des tâches ; elles doivent en effet être assumées et remplies par les travailleurs, pris individuellement, car chaque ouvrier pour être complet doit être la composition de plusieurs. En 1846 Proudhon a gardé l'esprit sériel qu'il avait exposé dans *La création de l'ordre* et que l'on trouvait déjà dans *La célébration du dimanche*. Proudhon aime la composition, et ce tout au long de son œuvre ; s'il abandonne la série ainsi que la dialectique « hégélienne » c'est pour mieux affirmer non la complétude ou la synthèse, mais la variabilité infinie de la relation, du rapport ; c'est pour exprimer, mieux que ne le faisaient les systèmes clos synthétiques ou sériels, la complémentarité et l'antinomie.

Aussi dans *La célébration du dimanche* Proudhon nous parle bien du travail, mais accolé à son contraire dans une proportion indiscutable bien que mystérieuse. Le modèle proudhonien est bien celui-là : le face à face inégal mais équilibré, équilibré parce qu'inégal comme un couple marié qui se débat dans les différences (l'homme et la femme ne sont pas faits pour faire société⁵⁵⁹) et qui trouve par là même son point d'inertie, facteur, « organe » axiologique.

Et voici les deux pôles de sa pensée : l'atelier et le foyer, non pas l'un à côté de l'autre mais bien l'un d'un côté et l'autre, de l'autre. Or, entre l'atelier et le foyer, qu'y-a-t'il ? Entre le pôle associatif et familial que peut-il bien nous manquer sinon la société elle-même ? Proudhon a toujours affirmé l'étanchéité de la cellule familiale, pour protéger, comme nous venons de le voir, la sphère privée de l'envahissement de l'État (la société), au point de rétablir la propriété en lieu et place de la simple possession. Il a refusé le modèle familial sur lequel on bâtirait la société rejetant du même coup la fraternité. La famille dans l'optique proudhonienne semble donc être un domaine privé de relation avec un extérieur aléatoire et intéressé :

« Le mariage diffère de la société civile et commerciale, essentiellement résoluble, et dont l'objet est le gain »⁵⁶⁰.

La différence ne suffit point à faire scission, et pourtant, la femme, « reine du foyer » est priée de rester chez elle. Aussi ne pense-t-il pas la famille dans la société, il la pense à côté, sans quoi il y aurait aussi cette continuité fraternelle de la sphère familiale à la sphère sociale, soit l'acceptation de la société comme une grande famille (modèle communiste), ou bien sa

559 « Entre la femme et l'homme il peut exister amour, passion, lien d'habitude et tout ce qu'on voudra, il n'y a pas véritablement société. » *Qu'est-ce que la propriété ?*, p.314

560 *De la pornocratie ...*, p.233

conception comme archétype hiérarchisant (modèle monarchique) ; mais jusqu'ici, nous avons échoué à trouver une telle communauté. Le cloisonnement familial est tel que la femme, n'a pas même de rôle social, il préfère la voir dans les fers que libérée.

S'agissant de l'atelier, les perspectives semblent plus ouvertes, notamment grâce au lien clairement établi avec le milieu éducatif. L'atelier en outre est lieu d'échange plus qu'aucun autre : échange entre les travailleurs, échange entre les entreprises. Le *Projet d'exposition perpétuelle* témoigne de cette centralisation de l'échange où tous les métiers seraient représentés. De l'exposition napoléonienne où les savoir-faire sont montrés dans leur excellence, Proudhon souhaite développer son système de banque d'échange ; favorisant la concurrence sur un terrain d'égalité et de transparence ; il met en présence les productions et les connaissances dans un même lieu de rassemblement, ainsi l'exposition perpétuelle favorise-t-elle la transmission du savoir.

Au culte de l'objet consommable, « pèlerinage d'un genre nouveau » (Ernest Renan)⁵⁶¹, Proudhon préférera y voir la possibilité d'une circulation des connaissances industrielles, rappelant la primauté de l'élaboration sur la finition.

L'idée d'un forum des travailleurs n'est pas une idée qui date de 1855, elle est présente dès 1838. Nous changeons de décor cela dit, du Palais de l'industrie nous passons à la fête villageoise ou citadine, mais le propos est parent du projet de 1855. Voici ce qu'il écrit :

« Les cérémonies de la synagogue terminées, les pères et les anciens se réunissaient aux portes de la ville, là ils s'entretenaient des travaux, de l'ouverture de la moisson et des vendanges, de l'approche des tondailles, des meilleures méthodes pour exploiter les terres et élever les troupeaux. »⁵⁶²

Il y a parenté en ceci : c'est hors des murs de l'atelier que s'opère la transmission, aux portes du brouhaha citadin, loin en somme, de l'activité cupide du commerce, loin des rouages mécaniques d'une économie anarchique et par trop morcelée. En cela, l'exposition universelle donne à penser la *démopédie* de même que le repos dominical.

Dans les deux cas un espace s'ouvre dont Proudhon a l'intuition, un lieu des mi-chemins, entre fête et labeur, entre famille et société. Un lieu de séduction, féminin donc, esthétique (« du grec *aïsthêsis*, féminin, qui veut dire sensibilité ou sentiment⁵⁶³ »), qui fait du dimanche « le jour de triomphe des filles et des mères ». Ainsi précise-t-il,

561 In Brice Matthieussent, *Expositions*, p.29

562 *De la célébration du dimanche*, p.43

563 *Du principe de l'art et de sa destination sociale*, p.18

l'« on voyait les jeunes filles chanter et former des chœurs de danse, où elles déployaient toute la grâce de leurs mouvements et le goût de leurs parures. Des inclinations se formaient et amenaient d'heureux mariages »⁵⁶⁴.

C'était comme nous l'avons dit, un lieu d'apprentissage aussi ; Or ce dualisme créatif et générateur, est théorisé dans *Du principe de l'art et de sa destination sociale*. La dyade de l'art est ce jeu entre science et conscience, l'*esthésie* se place dans cette combinaison, dans l'interaction de l'idéal et de l'idée. Et qu'on ne s'y trompe point, quelles que soient les barrières que Proudhon tente de mettre entre l'idéalisation et la forme voluptueuse, l'amour mis à la porte rentre par la fenêtre et la séduction, qu'on ne saurait voir, parle alors dans la marge silencieuse :

« Il faut se taire, prévient-il, n'en parler que par échappées, et se montrer prudent et sobre aussi bien dans l'idéal que dans la passion. »⁵⁶⁵

Or il relie l'esthésie à la sexualité, une esthésie réévaluée à l'aune de son moralisme; aussi la volupté à l'œuvre sur les cimaises rejoint les rangs de la dénonciation, ou plutôt de la conscience diagnostique. Quand bien même, on ne passera pas sous silence cette formule :

« Idolâtrie, culte des formes, c'est précisément la morale. »⁵⁶⁶

Mais c'est en tant qu'il est reflet d'un état de la société à un moment que l'art joue ce rôle de prise de conscience, qui appelle en creux la thérapie ; nous ne sommes pas loin d'une médecine de l'esthétique. Il est remarquable que dans le texte posthume s'inscrit aussi un idéal de communion. Alors que la conception contemporaine de la fréquentation des musées reste celle d'une jouissance individualiste et silencieuse, proche du recueillement religieux, Proudhon fait le vœu de briser le carcan muséal. Il ne goûte pas plus les Salons que les musées et souhaite voir de l'art *in situ*.

L'exemple le plus frappant pour étayer cette idée se trouve dans son expérience personnelle, une expérience « musicale ». Nous l'avons déjà évoqué plus haut ; le cadre : la prison ; la situation : un chant de prisonnier qui par-delà les murs résonne dans son unité revendicatrice. « Le concert est la mort de la musique » a-t-il écrit, car le concert ne fait pas société, il favorise l'écoute individuelle ; le chant communautaire au contraire brise le cadre de l'égoïsme, même l'univers carcéral n'y résiste pas.

« Une seule voix disait la strophe, et les quatre-vingts prisonniers reprenaient le refrain, que

564 *Ibid.*, p.50

565 *Ibid.*, p.159, note

566 *De la Justice...*, II, p865

répétaient ensuite les cinq cents *malheureux* détenus dans l'autre quartier de la prison. Plus tard, ces chants furent interdits, et ce fut pour les prisonniers une véritable aggravation de peine. C'était de la musique *réelle*, réaliste, appliquée, de l'art *en situation*, comme les chants à l'église, les fanfares à la parade, et aucune musique ne me plaît davantage. »⁵⁶⁷

Curieusement, la prison fut aussi le lieu d'un autre fait marquant : Proudhon s'est marié à Sainte-Pélagie, sa femme élit domicile juste en face de la cellule du proscrit. Isolé, il peut méditer sur ce qui lie un homme à ses semblables : la liberté de s'exprimer ensemble, le rêve d'un foyer :

« Le but de l'art est de nous apprendre à mêler l'agréable à l'utile dans toutes les choses de notre existence : d'augmenter ainsi pour nous la commodité des objets, et par là d'ajouter à notre propre dignité.

La première chose qu'il nous importe de soigner est l'*habitation*. »⁵⁶⁸

En prison Proudhon travaillait, beaucoup, mais c'est aussi un lieu du repos forcé, ce ne peut être un hasard s'il y a pensé la communion artistique, hymne à la liberté et à la société, et s'il y a réalisé ce qu'il nommera la « religion de l'humanité », le mariage.

On est loin de l'art des Salons, et des agenouillements devant l'autel, on est dans le vivant de l'art et de la réalisation de soi.

Contre la sacralisation idolâtrique donc, il s'efforce de rendre hommage à Courbet en le présentant comme le premier chaînon d'une nouvelle école. L'art doit dire le monde en mouvement : représenter le travail ; et le monde se régénérant : représenter l'amour. A terme c'est l'homme qui prend conscience des inégalités sociales et de la dégradation des mœurs, ouvrant les perspectives d'une nouvelle dynamique énergétique. Dans ce face à face avec lui-même que permet le *medium* artistique, voici que l'homme conquiert un nouveau visage⁵⁶⁹, et que les merveilles décrites par Fourier peuvent se réaliser⁵⁷⁰.

Étrange conclusion, puisque c'est ainsi, on le sait, que se termine son livre sur l'art, quand on sait que Proudhon a combattu les utopies (hormis la sienne !) et qu'il s'est toujours tenu à l'écart du romantisme ; étrange quand on sait que la science était son but et l'algèbre un

567 *Ibid.*, p.201

568 *Ibid.*, p.212

569 *Ibid.*, p.87

570 *Ibid.*, p.225

algèbre méthodique. Mais il y a le Proudhon des calculs, et le métaphysicien, celui qui scrute l'insondable des sentiments amoureux, le « je ne sais quoi » esthétique, et le mirage de la conscience collective. C'est celui-ci qui nous intéresse alors, c'est ici que le travailleur se repose, échange, grandit en talent et en force, se régénérant.

La composition du travail et du repos telle est bien la clé de l'édifice social en ce qu'il y a dans ce rapport la germination créatrice du travail même. Car si le principe du travail est égoïste, à savoir subvenir aux besoins de la famille⁵⁷¹, la mise en place d'un lieu de repos qui est un lieu d'échange, fait fonctionner la force collective bien au-delà des attentes intéressées des travailleurs.

Place est faite alors au monument public ; dans la société proudhonienne on visite *i-e* on régénère :

« Les monuments d'utilité publique étant d'usage essentiellement commun, et par conséquent gratuit, la société se couvre de ses avances par les avantages politiques et moraux qui résultent de ces grands ouvrages, et qui, donnent un gage de sécurité au travail et un idéal aux esprits, impriment un nouvel essor à l'industrie et aux arts. »⁵⁷²

Le monument est un lieu du dimanche, plus, un lieu de célébration, de rencontre et d'admiration soit, toujours chez notre auteur, expression puis canalisation d'une énergie. La force, naît d'un besoin collectif⁵⁷³ et y retourne ainsi qu'un miroir diagnostique. De même que l'on guérit les maladies par un recours à la force qui soigne parce qu'elle équilibre⁵⁷⁴, le monument ou l'œuvre d'art se dresse comme signal de ralliement et de prise de conscience.

Le repos est en tous points l'instant régénérateur, le moment de mettre les forces en présence d'elles-mêmes autant que le repos est un retour à soi. L'œuvre d'art y concourt au « musée » mais la société n'attend pas l'artiste pour mettre en branle une dynamique sociale constructive de reconnaissance où le lien opère entre « pères et anciens », « mères et filles ».

L'esthétique ressort toujours dans ce faire société, en marge de l'activité laborieuse :

« Quelle femme, au jour du dimanche, ne donne à son ménage un certain air de fête et même

571 « L'homme est en lutte pour sa subsistance avec la nature, et pour l'avenir de ses enfants avec la société tout entière. » *Contradictions économiques* III, p.28

572 *Contradictions économiques*, I, p.95

573 On citera comme exemple : « Le gothique est né, comme l'hellénique, d'un besoin des âmes ; il a été le produit d'une force de collectivité sociale. » *Du principe de l'art et de sa destination sociale*, p.48

574 « Les maladies ne se guérissent point, comme l'on croit, par une action directe, curative ou créatrice des remèdes, - nous disait un médecin de nos amis ; - les médicaments, quels qu'ils soient, comme les opérations de la chirurgie, ne servent qu'à mettre les forces organiques EN PRESENCE d'elles-mêmes, et, cette mise en présence effectuée, la nature se guérit toute seule. » *Projet d'une exposition perpétuelle*, p.342

de luxe, et ne reçoit plus volontiers et d'une humeur plus caressante les amis de son époux ? »⁵⁷⁵

Rappelons que la forme d'expression primaire de l'esthésie est l'apprêt de soi, avant de peindre, l'homme cherche à se plaire et à plaire. Et l'exemple archétypique invoqué c'est Adam et Eve⁵⁷⁶, en quoi l'on retrouve, le lien évoqué plus haut entre l'esthésie et la génération ; mieux, c'est la relation à la corporéité qui est affirmée. L'idéal n'est pas évacué pour autant, il s'appuie sur le magnétisme des corps.

L'idéal ne s'éloigne pas et Fourier se rapproche, certes, mais avant tout c'est le goût de la combinaison féconde qui intéresse Proudhon, l'échange concomitant, et ce goût-là sans doute l'a-t-il contracté en lisant Fourier. Et le travail alors, quel lien ? Ceci que Proudhon souhaite que tout travailleur devienne artiste, ou bien, la formulation serait meilleure si l'on disait que le travail et l'art sont, d'essence, corrélatifs. En tout cas son vœu le voici, il est fondamental :

« L'art, c'est-à-dire la recherche du beau, la perfection du vrai, dans sa personne, dans sa femme et ses enfants, dans ses idées, ses discours, ses actions, ses produits : telle est la dernière évolution du travailleur, la phase destinée à fermer glorieusement le cercle de la nature. *L'Esthétique*, et au-dessus de l'esthétique, la *Morale*, voilà la clef de voûte de l'édifice économique. »⁵⁷⁷

Ceux qui considèrent Proudhon comme un philosophe travailliste ont-ils noté cette structure économique-sociale ? Trop peu, et pour cause, les discours « conservateurs » sur le mariage et la famille déplaisent aux partisans de l'association ouvrière... mais Proudhon, pour peu qu'il ait mis la famille d'un côté et le travail de l'autre, ne les a pourtant pas séparés. Comment les relier ? Par l'art justement et par le repos ; au détour du lieu cohésif, aux portes de la ville, au sortir de l'atelier, là où l'on ne fabrique plus mais où l'on crée, où l'on transmet, où un équilibre se joue, à nouveau.

Car enfin si le travail peut réguler les mœurs, à son tour le repos les organise, à l'invite du génie de la division hebdomadaire, et si Proudhon encourage le travail en quantité, se prononçant contre la réduction du temps de travail, c'est pour décourager l'oisiveté concupiscente. En somme, le travail divisé en lui-même et combiné au repos, offre le canevas

575 *De la célébration du dimanche*, p.50

576 « Lorsque le premier homme, tendant les bras à Eve, la proclama la plus belle des créatures, il n'embrassa pas un fantôme, mais la beauté en chair et en os. » *Du principe de l'art et de sa destination sociale*, p. 20

577 *Contradiction économiques*, III, p.124

d'un ordre d'où la génération sociale peut émerger. En dehors du travail et de la rationalité économique qui l'assujettit, Proudhon envisage donc bel et bien un lieu communal et mutuel, en marge. Plus qu'une « autre communauté » comme l'indique François Dagognet⁵⁷⁸, il s'agit de revivifier les liens communaux. Ainsi s'agit-il bien de donner à faire autre chose que ce que la répétitive habitude laborieuse donne à faire, mais aussi et surtout de re-dynamiser, d'insuffler une énergie nouvelle - et qui plus est génératrice - dans le corps social.

Le lien doit être clairement établi entre l'art, l'amour et le travail, le triade ouvrant la possibilité d'un ordre. Et celui-ci sera l'ordre juste, car il respecte l'inspiration collective, protège le domaine privé et, essentiellement, construit le pont communicatif qui va de l'un à l'autre. Le jour férié, le dimanche, rythmant la vie laborieuse des hommes est le moment où la vie proprement sociale trouve le point d'orgue de son organisation ; elle émerge des divisions, des cloisonnements, des déchirements égoïstes et des luttes pour la survie. Le repos dominical somme toute, est le pont jeté vers la fraternité ; celle sociale, qui trouve son illustration dans la fête ; celle des œuvres qui se transmettent et s'exposent.

« Il faut que la terre devienne, par la culture, comme un immense jardin, et le travail, par son organisation, un vaste concert »⁵⁷⁹.

Et il rêve à ce propos d'un temps où ces hommes de la terre seront à même d'entendre le propos de Courbet et de l'école critique.

La fileuse endormie

Mais voyons comment lui, Proudhon, comprend le signe esthétique de Courbet. Du premier mémoire projetons-nous donc au-devant d'un de ses derniers écrits. Nous y retrouvons le repos, la fileuse est endormie, et, ainsi qu'Heidegger augurera la dureté du labeur paysan en regardant les *souliers* de Van Gogh, Proudhon lit en contemplant le corps reposé une harassante activité :

« Tous les jours elle se lève de grand matin ; elle se couche la dernière ; ses fonctions sont

578 « Proudhon estime que le commerce et l'usine ne suscitent qu'un seul type de société, - une sorte de coopération instrumentalisée, une solidarité, mais vouée à l'efficacité, axée, par définition, sur la marchandise et sa fabrication. Mais le jour de la solennité ouvre à une autre communauté : festive, symbolique, méditative, sans intermédiaire. A notre époque, Proudhon le reconnaît, nous avons perdu le sens de ces salubres réjouissances et des cérémonies : « Pour les esprits frivoles, le dimanche est un jour de délassement insupportable, de vide affreux ; ils se plaignent de l'ennui qui les accable, ils accusent la lenteur de ces heures improductives qu'ils ne savent comment dépenser... De là, les inventions de la débauche et les joies monstrueuses de l'orgie » ». François Dagognet, *Une nouvelle morale*, chapitre III, p.130

579 *Du principe...*, p.203

multipliées, son action incessante pénible. »⁵⁸⁰

Proudhon est fasciné, encore, par ce paradoxe du repos où sourd l'énergie décuplé dans les champs. Le travail travaille encore le corps assoupi, et, qui ne comprend que l'énergie file du travail à l'amour pour servir d'« avertissement esthétique » dans l'œuvre d'art, ne peut saisir la teneur du lien social proudhonien qui résonne et se structure dans ces trois sphères : l'atelier, le foyer, l'art. Aussi sommes-nous à même de comprendre comment la vie peut-elle être à la fois « puissante et calme », puisque telle est l'énergie raisonnée, ou plutôt arraisonnée à un organisme social qui laisse la liberté s'exprimer et la justice respirer. Il s'agit là encore d'un juste équilibre mais un équilibre fragile, l'énergie peut dévier, se dégrader ou se perdre, mais la toile avertie : la luxure ou la paresse ne sont jamais loin :

« Sortez-la de son village, de son foyer champêtre : l'idée de la fileuse succombant au sommeil ne sera plus qu'une image de la paresse domestique ; par conséquent [...] une provocation à la luxure »⁵⁸¹.

On retrouve d'ailleurs cette même méfiance à l'égard de l'enivrement citadin lorsque Proudhon évoque la vie dominicale :

« Le dimanche, dans les villes, n'est guère qu'un jour de fériation sans motif et sans but, une occasion de parade pour les enfants et les femmes, de consommation pour les restaurateurs et marchands de vins, de fainéantise dégradante, et de surcroît de débauche. »⁵⁸²

Entre la paresse et la luxure, il y a le travail et le mariage, deux pôles où l'énergie est propice à l'équilibre, où le principe de division œuvre au juste rapport qui décuple la liberté.

En effet « dans cette existence à deux, les puissances de l'esprit, de la conscience et du corps acquièrent, par leur séparation même, plus d'énergie : c'est une première application faite pour la nature même du grand principe de la division du travail »⁵⁸³.

Décuplement d'un côté, apparaît de l'autre la contention de « la volupté [qui] est subalternisée par le travail, par la présence des enfants et les perspectives de l'avenir »⁵⁸⁴. Mais ce n'est ni dans l'un ni dans l'autre des domaines que se fonde la société, c'est dans l'entre-deux, dans un lieu marginal, celui du repos, de la retraite, qui conditionne le monde domestique et industriel par cela même qu'il donne une cohérence à la société, et une cohésion entre le privé et le public.

580 *Ibid.*, p.130-131

581 *Ibidem*

582 *De la célébration du dimanche*, p.46

583 *De la pornocratie*, p.356

584 *Ibid.*, p.360

Mais le centre demeure bel et bien le travail : il est ce par quoi l'association et le progrès se mettent en marche. Il est le moteur principal de la société, non seulement économique mais politique, dans l'optique anarchisante c'est bien le travailleur qui gouverne ; il n'est donc pas seulement un pôle social, mais un pivot, le pivot de la dynamique associative. Et quand bien même l'on construit selon les vœux de Proudhon une entité conjugale hermétique et indissoluble dans la société, il reste que l'époux⁵⁸⁵ doit quitter le foyer pour l'atelier, afin d'entretenir celui-ci et il lui est donné de se *familiariser* avec le principe associatif autant au travail, que lors du repos qui s'ensuit.

Les casseurs de pierre

L'on comprend pourquoi Proudhon, pourtant homme du progrès, apprécie guère l'arrivée des machines dans l'industrie ; puisque l'intelligence est dans le faire, la mécanisation qu'elle soit celle de l'esprit (lors d'une activité répétitive), ou du travail (du remplacement du travailleur par la machine), la mécanisation ne peut être acceptée si au lieu de soulager les bras de la *pénibilité*, elle leur ôte l'intelligence.

C'est le paradoxe de la société industrielle qui invente « des machines merveilleuses pour labourer, semer, faucher, moissonner, battre le grain, moudre, pétrir, filer, tisser, coudre, imprimer, fabriquer des clous, du papier, des épingles, des cartes ; exécuter enfin toutes sortes de travaux, souvent fort compliquées et délicats, et qui est incapable d'affranchir l'homme des travaux les plus grossiers, les plus pénibles, les plus répugnants, apanage éternel de la misère »⁵⁸⁶.

Voilà ce que la vue des *Casseurs de pierre* inspire à Proudhon, une réflexion sur les machines, une pensée contre la machine dont il déplore en outre que nous en devenions les esclaves. De *La fileuse endormie* Proudhon nous livre cette conclusion que le sommeil a raison, des *Casseurs de pierre* que les machines ont tort. C'est pourtant dans les deux cas une vision du travail qui est mise en jeu mais si la fileuse se régénère alors qu'elle s'assoupit, le jeune homme des *Casseurs*, consume sa vie sans conquérir le moindre repos.

« Voilà bien l'homme mécanique ou mécanisé dans la désolation que lui doit notre civilisation splendide et notre incomparable industrie »⁵⁸⁷, cet homme là, reste au « bord du chemin », le progrès ne peut rien pour lui, son énergie casse en s'épuisant, en pure perte. Quel contraste que la fileuse endormie, qui, loin de l'industrie, reposant dans la tradition d'un foyer bien tenu

585 Et ceci alors même que « le père de famille est plus âpre au gain, plus impitoyable, plus insociable que le célibataire », *Contradictions...*, III, p.28

586 *Du principe de l'art...*, p. 148

587 *Ibid.*, p.149

et de travaux séculaires, ne laisse pas de tisser. Proudhon aurait pu opposer les deux tableaux sous l'angle de l'inégalité sociale, avec d'un côté les esclaves miséreux de la pierre, de l'autre la paysanne confortablement installée dans l'oisiveté. D'un côté les exclus que l'on laisse au bord de la route, de l'autre ceux qui peuvent jouir de leur maison. Mais c'est bien autre chose que Proudhon voit, il voit le travail juste, celui qui dans le repos tisse le lien, et le travail qui abandonne ses âmes sur la route déserte où l'habit au contraire « se découd », « la grande route toute nue, avec son désert et sa monotonie [...] c'est là qu'habitent le travail sans distraction, la pauvreté sans fêtes et la tristesse désolée. »⁵⁸⁸

Le chemin des *Casseurs* ne mène nulle part, ils restent sur le talus, machines-humaines que la route du progrès a abandonné.

Les demoiselles de la Seine

Il est un tableau cela dit que Proudhon oppose aux *Casseurs de pierre*, mieux, « l'un des deux tableaux explique l'autre, le complète et le justifie »⁵⁸⁹, il s'agit des *Demoiselles de la Seine*. Voici une nouvelle représentation du repos, une nouvelle représentation féminine mais cette fois très différente. Nous n'avons plus une épouse prudemment vêtue qui s'assoupit, mais deux « demoiselles » qui languissent au bord de l'eau. L'une d'elle nous regarde et semble nous inviter à la rejoindre. Regardez ses mains, elles rappellent celles de la fileuse, mais elles sont vides, elles ne tiennent rien alors que la paysanne laisse filer sa laine entre ses doigts.

De ce repos-là, honteusement bourgeois, Proudhon ne veut pas, et rappelle en contre-pieds le misérable esclavage des casseurs. Pointe encore l'énergie gâchée et l'énergie déviée, la teneur du propos réfère à la volupté dans un singulier contraste : du jeune prolétaire Proudhon note que « broyé dans sa puberté, il ne vivra pas. », de la jeune Léila « vous voudriez, au prix de tout votre sang, éteindre l'incendie qui la consume. »⁵⁹⁰

Finalement la juste représentation du travail, est celle qui dépeint le repos domestique, où l'énergie est encadrée par les murs du foyer ; où le juste travail est celui qui permet de jouir de la vie domestique, où l'insouciant sommeil demeure fécond.

588 *Ibid.*, p.150

589 *Ibid.*, p.153

590 *Ibidem*

Nous retrouvons notre problématique de départ : l'atelier et le foyer comme les deux pôles de la pensée de Proudhon, avec, comme rapport, la volupté, et l'art comme expression. Face à face donc le casseur laissé au bord de la route, et la baigneuse, oisive, qui voit couler l'eau de la rivière en contrebas. L'élément liquide, indique la perte de l'énergie, son dévoiement dans un écoulement ininterrompu et improductif ; la route de rocaille ne mène nulle part elle aussi, trop dure, trop figée, elle symbolise l'immobilisme et l'exclusion. Cette route-là est l'antithèse de la relation, elle isole dans la misère et l'assèchement, le fourvoiement est le même au bord de la Seine, l'opulence et le farniente font de l'amour un outil de dégénérescence. Reste alors les quatre murs du foyer (que l'on peut opposer comme on l'a vu au dédale citadin), ouvert à la rêverie, au repos bien mérité, à l'amour enfin, puisque « comme matière d'art, [l'amour] est la grande, la sérieuse, j'ai presque dit l'unique affaire de l'humanité »⁵⁹¹. Mais c'est de cet amour-là dont il s'agit, celui qui féconde la famille, œuvre esthétiquement au « perfectionnement de l'espèce ». Celui qui ordonne afin que chaque homme au travail puisse devenir artiste, afin que chaque femme puisse préparer et entretenir le lien social, prélude d'une égalité qui seule « peut faire refleurir cette antique et mystérieuse fértilité du 7ème jour »⁵⁹².

Se joue bel et bien un équilibre tendu, dont le collectif intuitif a le secret, et pour cause l'instinct collectif a ses raisons, que la raison individuelle n'a pas. Et nous avons pu voir, au cours du détour par les toiles, qu'entre la sphère privée et sociale s'insère l'activité laborieuse, là se situe l'augmentation rationnelle qui échappe à l'individu. Autant le travail lie l'homme à sa terre, autant le lie-t-il aux hommes.

591 *Système des contradictions économiques*, III, p.126

592 *Qu'est-ce que la propriété ?*, préface, p.121

V) L'inédit et le non-dit, conclusion

1) De la compréhension de soi

Nous avons, au gré des questionnements de l'auteur cherché à caractériser ce « *religio* ». A émergé la problématique suivante : comment constituer une société unie dans une liberté circulaire où sont garanties l'intégrité de l'individu et l'indépendance de la famille, tous deux éléments centraux d'une dynamique raisonnée? Au final, et quand bien même l'on voit des efforts constants pour délimiter et identifier des secteurs autonomes, il n'y a nulle étanchéité des sphères mais bien un réseau d'énergies confrontées. Malgré tout, le statut de la famille reste particulier parce qu'il est génésique et originaire. Mais ce statut postulé, anhistorique, ignore ceci que la famille n'est pas la source de la société, c'est au contraire cette dernière qui est première : en instaurant le mariage elle lui donne un cadre et des prérogatives. Les autres formes matrimoniales sont donc écartées au profit de la seule monogamie qui se veut origine, mais une origine parallèle à l'histoire, une origine comme Proudhon les aime, « logique », spéculative. Que Proudhon disserte sur les progrès et vicissitudes de la cellule familiale il n'en reste pas moins vrai qu'il possède son idéal, un référent constant.

On peut donc objecter que sa conception est progressiste, à l'appui, citons ce passage du programme révolutionnaire :

« La famille est en progrès dans l'humanité, comme l'industrie, l'art, la science, la morale, la philosophie. Elle s'élève de la communauté ou promiscuité des sexes, condition primitive de la société, à une polygamie déjà exclusive, puis de cette polygamie au mariage monogame, dont les caractères fondamentaux, *quoi qu'on dise et quoi qu'on fasse*, sont la perpétuité et l'inviolabilité. »⁵⁹³

Remarquons qu'on ne nous dit rien sur les facteurs de ce progrès immense qui va d'une confusion généralisée des genres et des personnes, à une bipartition des rôles perpétuelle et inviolable. Ce manque d'explication s'ajoute au réflexe misogyne, et Proudhon de se référer à la *Philosophie de la misère* et à ses réflexions sur la propriété qui inaugurent le commencement du rôle de la femme. Autant dire, qu'avant la propriété la figure féminine est une énigme dont on trouve peut-être la clé dans la hantise de la communauté, de femme avant la propriété il n'y en avait pas. Cela nous renvoie à ce que nous notions plus haut à propos de l'homosexualité et de l'absence de descendance (IV, 5); ce que Proudhon parvient mal à intégrer (le terme est adéquat, il s'agit de l'intégrité d'une personne) la féminité et la

593 *Mélanges*, Lacroix, 1868, p.44 (nous soulignons)

femmelinité aussi ces figures tendent à ne pas se matérialiser dans le corpus proudhonien, autant qu'il a des difficultés à les cerner dans le corps social, reléguant l'homosexuel au néant ou à l'inavouable, et la femme derrière les murs .

A ce propos d'ailleurs, ce n'est sans doute pas un hasard si notre penseur a tant œuvré à « détruire » la propriété, et tant eu de peine par la même occasion, à la réhabiliter sans se « rétracter ». Alors ne doit-on pas croire que le *dominus* est seulement hanté par ce riche exploitateur de main-d'œuvre à bon marché ; l'épouse, la maîtresse de maison, la *dame*, trouve toute sa dimension dans cette enceinte. Sa trace plane, comme le souvenir d'Euphrasie dans le tableau de Courbet. Évidemment, comme nous l'avons déjà remarqué, le lien entre la femme et la propriété n'apparaît vraiment qu'en 1846, n'allons donc pas rétrospectivement faire du propos anti-propriétaire un propos antiféministe déguisé. Mais on peut malgré tout soupçonner que les errements constitutifs de la propriété chez Proudhon, son obsession à distinguer les sexes tout en étant sourd à la féminité constituée à l'égal de l'homme, révèlent un problème majeur: savoir celui de l'impossibilité de construire intellectuellement une société harmonieuse (qu'il a pu entrevoir et rêver avant de la condamner chez Fourier), i-e liée par une dynamique d'appartenance, qu'intègre la question de la fraternité, ou, celle du lien social. Cette généalogie particulière, faisant de la famille un idéal, donc un espace hors de toute remise en cause possible, a une conséquence de taille : la Justice, cet absolu, immanent, ne puisera pas son origine de la société mais de la famille.

Nous soupçonnions cela depuis longtemps, l'idéo-réalisme pictural avait résolument lié la volupté à la fécondation de la société nouvelle, l'organisation sociale à la régulation des mœurs par le miroir tendu par l'artiste à la société, tel Psyché à Vénus. Voilà de quoi enivrer le corps social, envoyant par là un signe entendu à Fourier. Ne nous étonnons pas alors, que ces idées que l'on déchiffre dans le texte de 1865 soient déjà présentes en 1840. Proudhon préparant son premier mémoire livre dans ses cahiers de lectures des conjectures mêlant souci d'appropriation et séduction, sans nuance:

« Dans l'amour, il ne se contente plus du coït, d'un sale et brutal accouplement: il cherche à prolonger ses jouissances; il caresse ses sens et ses organes; il admire et contemple sa femelle: il s'enivre de volupté, etc. C'est pour arriver à ces fins qu'il cherche à se rendre maître des choses et des hommes; qu'il se fait propriétaire des biens et tyran des volontés. »⁵⁹⁴

Le lien est fait, propos d'une modernité surprenante mais qui, par trop moderne laisse échapper le principe de Justice au profit d'un aveugle désir souverain. En réalité la Justice

594 « *Psychologie* », 'L'homme, microcosme, Dieu et monde', décembre 1839, Naf 18262

n'est pas moins principe que la volupté, elle l'est d'une manière différente. L'immanente Justice est métaphysique, l'amour, physique. Par conséquent l'action diffère, autant que le point de vue: quand Proudhon identifie la tyrannie des volontés, qu'elles soient objets ou sujets (i-e assujettie aux pouvoirs des sens), il identifie également la Justice, elle apparaît dans l'instabilité même du processus.

« La loi d'équilibre qui préside [à l'univers] ne le pousse pas à l'uniformité, à l'immobilisme; elle assure au contraire l'éternel renouvellement par l'économie des forces, qui sont infinies. »⁵⁹⁵

Entre la brute et le propriétaire il y a progrès, ou plutôt progression; la tyrannie n'est pas plus viable que l'animalité mal dégrossie, le ver est dans le fruit, la propriété est condamnée dès l'origine au même titre qu'un comportement sauvage et irréfléchi. Mais, dans l'infini des possibilités il y a place aussi pour un désastre insurmontable, Proudhon préfère condamner le mouvement que la liberté, et faire fi une fois de plus de la contradiction:

« Je conçois la possibilité, pour l'espèce entière, d'une aberration définitive et irrémédiable. »⁵⁹⁶

La strate métaphysique nécessite une largeur de vue et un angle de perception différent. « Je n'ai jamais lu Hegel » confie -t-il à Bergman en 1845; on le croit sans peine, la Justice proudhonienne offre plus de souplesse et bien moins de systématisme que la Raison hégélienne. C'est que la Justice n'est pas un principe de progrès mais un principe d'ordre, dont la source est subjective, dont l'organe est la famille. Ou du moins le progrès doit être compris non comme un mieux mais comme un mouvement, « la négation de toute forme immuable, de toute doctrine d'éternité, d'immovibilité, d'impeccabilité, etc., appliquée à quelque être que ce soit »⁵⁹⁷. La volupté non domptée est une déviance, elle empêche l'organisation harmonieuse de la société mais n'annule pas le primat de la conscience individuelle.

« Il y a deux manières de concevoir la réalité de la Justice:

Ou comme une pression du dehors exercée sur moi; ou bien comme une faculté du moi qui, sans sortir de son for intérieur, sentirait sa dignité en la personne du prochain avec la même vivacité qu'il la sent en sa propre personne, et se trouverait ainsi, tout en conservant son individualité, identique et adéquat à l'être collectif même. »⁵⁹⁸

La temporalité, riche de perspectives infinies, aidée d'une subjectivité qui n'existe non pas par autrui mais par la société même, ouvre progrès et décadence dans un cadre, celui de

595 *De la Justice...*, I, p.62

596 *Philosophie du Progrès*, Introduction, lettre à Langlois du 18 mai 1850

597 *Ibid.*, p.49

598 *De la Justice...*, I, p.168

l'inévitable redressement du déclin vers l'essor. Mais notre auteur n'a-t-il pas lui-même qualifié le progrès de simple mouvement, et envisagé la possibilité d'une aberration permanente? Il faut se méfier des optimismes, « à celui qui se pose en réformateur, il y a des millions de cas à résoudre auxquels il ne pensera jamais »⁵⁹⁹, prévient-il, et d'ajouter que

« toute doctrine qui aspire secrètement à la prépotence et à l'immutabilité, qui vise à s'éterniser, qui se flatte de donner la dernière formule de la liberté et de la raison, qui par conséquent recèle, dans les plis de sa dialectique, l'exclusion et l'intolérance ; [...] cette idée-là, qui nie le mouvement de l'esprit et la classification des choses, est menteuse et funeste, bien plus, elle est incapable de se constituer. »⁶⁰⁰

L'immobilisme n'est pas la critique la plus fréquente envers les penseurs de son temps, celle-ci, bien que pertinente est plutôt un moyen détourné de s'auto-congratuler et de projeter sur les autres une part de soi. La critique la plus récurrente est celle de la non connaissance de soi, les auteurs ne comprennent pas ce qu'ils disent ou ils n'en ont pas vraiment conscience ce qui fait qu'ils ne se connaissent pas eux-mêmes. Cette attaque est révélatrice de la pensée proudhonienne, la France, la société, les économistes, Courbet, ne se connaissent pas eux-mêmes et Proudhon de leur tendre un miroir, et Proudhon d'être leur miroir, la conclusion va de soi...

« Tel que je suis, tel que j'ai été toute ma vie et que je me retrouverais dans mille ans, si je devais vivre mille ans: l'homme dont la pensée avance toujours, dont le programme ne saurait s'achever jamais. »⁶⁰¹

Tant d'intransigeance et cet aveu qui pourrait après tout dénoter un malaise, une fuite de l'identité, une impossibilité de « constituer ». Cela fait l'intérêt d'une philosophie à multiples entrées mais manquera toujours à Proudhon un aveu qui aurait véritablement témoigné en faveur de son ouverture d'esprit: c'est moi qui ne me connais pas.

C'est dans les hauteurs ou les bas-fonds de la métaphysique que s'exprime le mieux cet inconfort idéal, c'est là qu'il cherche fondation, mais qu'il se perd en approximation. Il est un élément de sa pensée qui peut cela dit, rendre compte de son trouble et honorer son génie: Proudhon ne croit pas à l'individualisme. Ainsi que nous le notions plus haut, la Justice est fondée dans la conscience individuelle, mais telle conscience n'est jamais individuelle. Il cite Laménais:

« L'homme seul n'est qu'un fragment d'être: l'être véritable est l'être collectif, l'Humanité, qui

599 *Philosophie du Progrès*, Introduction, p.22

600 *Ibid.*, p.53

601 *Ibid.*, p.48

ne meurt point, qui, dans son unité, se développe sans cesse, recevant de chacun de ses membres le produit de son activité propre, et lui communiquant, selon la mesure où il peut participer, le produit de l'activité de tous: corps dont la croissance n'a point de terme assignable, qui, suivant les lois immuables de sa conservation et de son évolution, distribue la vie aux organes divers qui perpétuellement le renouvellent, en se renouvelant eux-mêmes perpétuellement. »⁶⁰²

Proudhon pourrait revendiquer la paternité de ce passage, que ne donne-t-il son plein accord? Or voici son commentaire:

« Je pourrais citer encore d'autres écrivains qui, comme M. de Lamennais, semblent avoir touché la réalité de l'être social, et parlent dans les meilleurs termes de son *âme* [...] Mais on s'aperçoit vite que tout cela n'est de leur part que figure et verbiage; pas un fait, pas une observation qui témoigne qu'ils aient compris leurs propres paroles. »⁶⁰³

La clé de l'édifice proudhonien tiendrait en cela que la considération de l'être collectif dépasse les belles paroles, le sérieux invoqué répond à une découverte majeure. Il faut prendre en compte la *réalité* de la collectivité et surmonter la stricte idéalité qui structure l'immobilisme et piège les beaux penseurs incapables de *réaliser* la portée de ce qu'ils écrivent, ni d'en appliquer les préceptes. Se connaître soi-même pour Proudhon serait se savoir partie d'un tout et ajuster l'économie individuelle (la gestion des forces) à celle de l'ensemble; en ceci consiste aussi la Justice, ajustement et reconnaissance. Et c'est sans doute parce que cette essence sociale de l'individu est si chère aux yeux de Proudhon qu'il est attaché à la différenciation dont la petite propriété familiale participe; la reconnaissance implique l'altérité, non la similitude. Je ne peux pas me voir dans le même car il n'y a rien d'*autre* à voir, et je ne peux me connaître sans la différence, non que la conscience de soi se construise par contraste, mais elle se nourrit d'altérité. C'est ainsi que la différenciation se fait cohésive, et que le mimétisme ne mène qu'à l'altération. En quoi Proudhon va-t-il plus loin que les rhéteurs de son époque? En ce qu'il porte systématiquement contradiction à ceux qui oublient qu'ils sont le produit de la société, omettant par là même de remettre celle-ci dans ses droits et prérogatives, économiques et morales. La propriété dans ces termes trouve son plein sens. Les familles sont autant de foyers où se forge la société, elles sont des pôles économiques⁶⁰⁴ et moraux; au croisement de la force matérielle et spirituelle le droit prend forme. La légitimité

602 *De la société première et de ses lois* (1848), in *Philosophie du Progrès*, p.62, note 2

603 *Ibidem*

604 Si la famille « est comme je le crois, la sauvegarde de la femme, de l'enfant, du vieillard ; le contrefort du travail, et du débouché ; la condition suprême de la *liberté* et du *bien-être*. Si en dehors du ménage familial, il n'y a plus que ruine pour tous ces grands intérêts, je crois avoir le droit de dire que la famille, assurant ainsi l'équilibre universel est une *force économique*. » *Cours d'économie politique*, MS. 2865, ff.75

de la famille s'inscrit dans le patronyme qui désigne la lignée de transmission. *Nomos* est « ce qui est attribué en partage », il est aussi « la loi »; l'héritage constitue la perpétuité du bien familial, il construit un ordre par delà les générations, la cohésion du nom de famille joue au travers des différences le lien et le droit.

Le patronyme dérive d'ailleurs de *pater*, dérivé que l'on retrouve dans la patrie (*patrius*), dénotant une puissance juridique et trahissant le lien formel, maintes fois dénoncé par notre auteur, entre État et famille. En réaction aux fondations symboliques des *Pères* de l'Église et du *Pape*, les révolutionnaires promurent « cette *patrie* qui, combinant les notions de force virile, présente dans la racine *patr-*, et de douceur féminine, attachée à la terminaison, fonde la « fraternité » nationale. »⁶⁰⁵ L'adhérence à cette féminisation du père rend compte d'une société politique qui est passée d'un ordre patriarcal à un ordre fraternel, du moins la rêve-t-elle ainsi.

La propriété dans ces termes est indissociable de la famille, sans elle, le droit originaire, ne peut se constituer, le droit puise dans le *patrimoine*. Et cela est une continuation de la justice à l'œuvre dans l'enceinte *matrimoniale*.

« Comment passer du subjectif à l'objectif, se demande-t-il au début de l'étude sur les biens, et en vertu du droit au respect, définir le droit au travail ou le droit de propriété? »⁶⁰⁶

La Justice, des personnes aux choses, fait le trajet qu'impose le respect, et constitue le droit, or, travail et propriété, trouvent dans la famille une charnière, par conséquent la Justice, a en celle-ci son organe. Il faut remarquer qu'est privilégiée la voie collective contre la conscience individuelle dans la recherche cruciale d'un organe de Justice. Et c'est ici encore l'occasion pour Proudhon de montrer qu'il va plus loin que les belles paroles d'un Lamennais. La conscience individuelle est pour ainsi dire une contradiction dans les termes aux yeux du bisontin, sans qu'il ne le formule jamais ainsi sa critique de la religion lui permet de déréaliser l'individu, pour lui l'âme est ailleurs.

« Où est l'organe de la Justice ? On parle de la conscience ; mais la conscience est un mot, le nom d'une faculté dont nous affirmons que la Justice est le contenu, et qu'il s'agit de montrer à cette heure dans son organe même. Pourquoi la conscience ne serait-elle pas à son tour, comme le Dieu que nous avons récusé, une fiction, un symbole ? »⁶⁰⁷

Trop fermée en elle-même pour aboutir au respect de l'autre, la conscience individuelle ne nous mène pas même à la certitude de sa propre réalité. Proudhon en rupture avec Kant ou

605 Bernard, *Penser la famille au XIX^e siècle*, p.92

606 *De la Justice...*, I, p.371

607 *Ibid.*, IV, p.2057

Descartes, vivifie son immanentisme et pose la réalité de l'interaction en suggérant la chimère de l'individualisme. La Justice ne peut donc puiser dans cette source, tout au plus trouvera-t-elle en la conscience un contenant, mais pas un organe: la conscience individuelle ne produit pas la Justice, il la recueille, la ressent, l'exprime; pourtant tout se passe comme si le point de levier de l'individu n'était pas suffisamment assuré pour relever le défi de l'harmonie. Mais pour contourner le risque d'holisme⁶⁰⁸, ce n'est pas la famille que Proudhon reconnaît de prime abord comme organe mais un dualisme dont on sait qu'il est appelé à construire une unité indissoluble:

« La nature, en un mot, a donné pour organe à la Justice la dualité sexuelle, et comme nous avons pu définir l'individu humain une liberté organisée, de même nous pouvons définir le couple conjugal une *Justice organisée*. Produire de la Justice, tel est le but supérieur de la division androgyne: la génération et ce qui s'ensuit ne figure plus ici que comme accessoire. »⁶⁰⁹

La fin de ce passage apporte des précisions qui méritent que l'on s'y arrête. Proudhon se situe ici au point de vue de la nature, et dans ce cadre originaire la Justice s'organise au travers de la dualité sexuelle, ce qui frappe c'est que la famille est laissée de côté, elle n'entre pas dans ce processus de gestation de la Justice. C'est donc bien vers le couple que l'on doit se tourner si l'on veut reconnaître la Justice dans son organisation génésique et génitrice. Point notable: le premier degré de juridiction faisant du concubinage un mariage, et du lien transgénérationnel prétexte à législation, promouvant le religion matrimoniale dans la sphère du droit; tout ceci, cher au réformateur de la société, n'est pas formateur de l'organe de Justice. L'immanence de celle-ci n'est jamais juridique, la juridiction se situe à un autre niveau, le hiatus est celui qui distingue création et réalisation (« si la droit réalise la Justice, il ne la crée pas »⁶¹⁰), et selon Proudhon le droit n'en fournit même pas l'organe. De la même manière, legs et législation ne sont pas religion, il suffit de conjuguer deux différences pour que la conscience se révèle à elle-même son pouvoir justicier, le reste est secondaire: ce resserrement fait de l'inter-subjectivité l'équation dynamique, et fait de l'amour, son contenant. Double conséquence: la Justice s'affranchit du corps social, mais elle est amorphe dans les limites individuelles. Un espace s'insère donc entre le solipsisme et le lien sociétal, lieu où vont se placer la propriété et la légation, charnière entre les mystères des profondeurs de la conscience

608 « La famille, de par cette antériorité irréductible, échappe à la règle de la société des individus, elle est ce qui dans un monde d'individus maintient une forme « holiste » » *Au principe de la République, le cas Renouvier*, M.-C. Blais

609 *De la Justice...*, IV, p.2060

610 Chambost, *Op.cit.*, p.24

et les rouages intelligibles de la société.

La Justice ne saurait être commandée d'en haut, ni de la tribune ni du tribunal, non plus d'un ministère ecclésiastique, elle ressort fondamentalement de la vie privée.

Celle-ci, accolée à la propriété privée (famille et propriété marchent de front, appuyés l'un sur l'autre) révèlent pour nombres de commentateurs un idéal petit bourgeois qui met en place un attirail théorique, reléguant la femme au rôle de ménagère. Affirmation de la petite propriété, négation de la femme, n'y-a-t-il pas autre chose à voir au sein de ces considérations?

Pour nous, il manque un élément, l'élément esthétique, celui de l'attraction. Contre Kant disions-nous, il y a l'affirmation de l'impossible réduction des facultés au sujet isolé. Mieux, Proudhon prend le contrepied des kantiens et déplace les catégories du sujet à l'objet.

« Ceci est très important contre le système de Kant, les points de vue de l'esprit, que l'école de Kant appelle formes de l'entendement, comme si l'esprit était fatalement, en vertu de son essence et de sa constitution propre, prédestiné à voir les choses de telle manière, comme si la représentation des objets dépendait plus de l'esprit qui la reçoit que des objets qui la donnent, sont évidemment fournis par les choses mêmes. »⁶¹¹

Cette logique invertive, vaut, non pour sa conclusion, que Proudhon abandonnera d'ailleurs dans la *Création de l'ordre*⁶¹², mais pour elle-même, en tant qu'inversion. Le reproche formulé en 1843 sera celui-ci:

« Il faut dire, pour être juste, que le but de Kant, en faisant l'inventaire des catégories, a été de montrer que la loi fondamentale du raisonnement consiste, par-dessus toute chose, à ne point conclure d'une catégorie à une autre, ce qui est [...] le principe même de la dialectique sérielle. »⁶¹³

Et de lire dans les intentions de Descartes qu'il a voulu « indiquer le rapport de classification entre l'être et la pensée, c'est-à-dire entre l'être et l'être pensant »⁶¹⁴.

Le rapport entre l'idée et la chose, et entre les idées, voici ce qui en définitive s'impose à son esprit.

Dès 1839 dans ses études psychologiques (NAF 18262), lorsqu'il dresse « la carte la plus complète et la plus exacte qu'on ait dressé de l'âme humaine », Proudhon identifie ainsi

611 *Fragments philosophiques*, NAF 18259 ; 21^e cahier

612 Il se contentait dans le premier mémoire de noter: « Je ne crois pas, je l'avoue, à l'innéité non seulement des idées, mais même des formes ou lois de notre entendement, et je tiens la métaphysique de Reid et de Kant encore plus éloignée de la vérité que celle d'Aristote. » *Qu'est-ce la propriété?*, p.60

613 *De la Création...*, I, p.164

614 *Ibid.*, p.87

ses catégories: sensibilité – entendement – art – langage – concupiscence – morale – religion ou société.

La première s'inspire directement de l'esthétique transcendantale de Kant qu'il rectifie en désignant l'espace comme premier et le temps comme second, celui-ci supposant celui-là.

La deuxième catégorie comprend ce qu'il nomme nos facultés secondes, sans les définir il se contente de noter que toute cause est substance mais qu'une substance n'est pas nécessairement cause...

La troisième catégorie est celle de l'art. Il explique que « par ce sentiment ou cette forme catégorique, [l'esprit] a la faculté d'imaginer sur le champ la forme pure ou idéale de tout objet qui tombe sous son observation »; et de prendre comme exemple un morceau de cire « à peu près rond »: il « redresse à l'instant cette défectuosité dans la rondeur ». Et de conclure ce faisant que « l'art est la reproduction d'un idéal ».

Le langage (quatrième catégorie) est ce qui permet d'exprimer ce que voit l'esprit sous trois modes: nom - verbe – relation; faisant de la grammaire la méthode la plus sûre pour déterminer les catégories. Quelques lignes seulement lui suffiront pour laisser libre cour à ses réflexions sur ce point, le philologue est déjà loin...

Vient ensuite la concupiscence sur laquelle il va s'arrêter longuement, tout comme pour la catégorie de l'art, ce qui n'a rien d'étonnant puisque c'est à nouveau l'idéal qui va être invoqué; l'idéal augmenté de la beauté:

«La raison révèle en toute chose le Beau, l'Idéal: et son âme, placée sous cette séduction puissante, cherche sans cesse à le produire et à se l'approprier. Ainsi l'homme embellit sa hutte, fait cuire le blé, et fermenter le raisin; sait distinguer une femme jeune et belle d'une vieille et ridée. En outre il aime pour lui-même la beauté, la grandeur; il veut primer, se distinguer, commander, etc. Conséquemment, l'homme cherche le raffinement dans la satisfaction de tous ses besoins: il veut avoir la plus belle hutte, le plus beau palais, le vêtement le plus beau, la femme la plus belle, etc. et il veut de tous ces objets plus qu'un autre.»

De cette catégorie dérive la séduction et l'appropriation, la beauté et le raffinement, l'art et l'artisanat. La femme, objet parmi d'autres, trouve sa place dans les plus belles demeures; et on lit sur le même plan: la fabrication du vin et le choix d'une compagne. A nouveau ne nous laissons pas dérouter par la misogynie, et relevons le triptyque qui se profile: art – propriété – mariage. Les trois sont liés, mêlés dans une catégorie que l'on qualifiera d'« impure » par opposition à celles de Kant (bien que nous admettons qu'elles n'ont de

commun que le nom), par opposition aussi à Descartes et sa bi-partition absolue des substances. Mais voyons comment il poursuit:

« Dans l'amour il ne se contente plus du coït, d'un sale et brutal accouplement: il cherche à prolonger ses jouissances; il caresse ses sens et ses organes; il admire et contemple sa femelle: il s'enivre de volupté, etc. C'est pour arriver à ces fins qu'il cherche à se rendre maître des choses et des hommes; qu'il se fait propriétaire des biens et tyrans des volontés; [...] telle est l'explication simple et claire de l'origine du mal, du péché, de l'inégalité des conditions, des guerres etc., etc. »

Que dit-il sinon que l'esthésie peut être tenue pour responsable de l'exploitation de l'homme par l'homme, de la propriété abusive et même de la guerre...? Bien sûr il s'agit là d'un brouillon, on ne peut considérer ce texte de jeunesse comme une théorie aboutie mais il renseigne sur sa pensée, sur les sujets qui le préoccupaient avant d'écrire le premier mémoire, et sur leurs articulations.

La sixième catégorie est celle de la morale, qui corrige les dérives précédentes. Il ne nous dit rien sur l'origine de ces correctifs mais on peut supposer que dans son esprit ils sont spontanément ressentis, car c'est ainsi qu'il conçoit la Justice. Il est notable d'ailleurs que, contrairement aux deux catégories précédentes qui intercalaient la raison entre le bas instinct et le désir raffiné, il n'est pas ici question de rationalité mais de « révélation »; c'est qu'à cet endroit la catégorie ne peut être réduite à une faculté individuelle, elle la dépasse.

Enfin la raison revient dans la dernière catégorie qui, sous les noms de « religion ou société » donne une organisation juridique à l'homme, la menace d'un châtement, sacré ou séculier.

Ainsi seules les notions d'art, de concupiscence et de morale revêtent une importance et une portée fortes, et, la seconde étant déjà contenue dans la première (de même que la morale contient les notions succinctement présentées de société et religion) on peut dire que l'axiologie proudhonienne, telle qu'il la concevait en 1839 tenait pour centrale l'esthésie. Celle-ci articule l'estime de soi et le désir de l'autre. La morale vient contrecarrer l'égoïsme et la corruption des mœurs.

Mais l'intérêt de cette présentation est bien entendu de constater que l'appropriation est liée à la volupté et que celle-ci dépend de ce que Proudhon appellera plus tard l'esthésie. Il n'est donc pas étonnant qu'en examinant la propriété il souhaite y joindre une étude sur le

mariage. Ce que l'on a reconnu dans *La philosophie de la misère* (la légitimation du rôle de la femme au travers de la propriété), était déjà en projet au moment de l'écriture de son premier écrit polémique, pour preuve:

« Ce travail, joint à celui qui a pour objet la propriété, donnera la réforme complète des mœurs. »

Cette note apparaît sur un manuscrit plus tardif, janvier 1840, et le travail dont il s'agit est toujours d'exposer les catégories de l'esprit humain. Il annonce une étude sur la « Deuxième catégorie de morale », à savoir la « division du sujet ». Peu importe la première catégorie, le manuscrit n'en fait pas mention, en revanche le programme de celle-ci, qui doit être joint « à celui qui a pour objet la propriété », est éloquent:

« Première partie: *Les Aphrodisiaques* (Descriptions des voluptés vénériennes, de leur frénésie croissante, de leur influence sur le corps et l'esprit; littérature, mœurs, etc., Voir Buffon et d'autres physiologues)

Deuxième partie. *Le Cantique des Cantiques*. (Amour pur: description, etc. sous forme des lettres; anti-Alsïsia)

Troisième partie. *Exposition métaphysique de l'Amour et du mariage*. (Analyse de ce qui précède, dégagement d'amour et de chasteté, examen des doctrines)

Quatrième partie. *Législation matrimoniale*, ou théorie de ce qui est permis et défendu dans toute cette matière; obligation rigoureuse d'obéir au précepte, même au risque de la vie; séparation; divorce; revue des coutumes des différentes peuples) »

La morale est ici toute entière absorbée par ce nécessaire passage de la fornication indomptée à la continence matrimoniale. La question de la société fait pâle figure et celle du lien social est inexistante, comme si, au-delà de l'individu qui empiète toujours sur l'intersubjectif (en ce sens s'oppose-t-il à Descartes comme à Kant, sa réflexion étant toujours tendue vers le niveau sociologique), il n'y avait que la cohésion conjugale comme constituante, que la propriété privée comme repli; au-delà, Dieu et le droit se chargent de légiférer (*quid* de cette législation?) et de punir; au-delà, reste la science économique (*id est* la législation), manière de régler par les chiffres ce qui les déborde. Manière de fuir en biaisant les dérives autour du centre, et ce centre nous l'avons nommé: le foyer familial, qui ne laissera pas même échapper ce qui incombe de façon institutionnelle à la société, la justice, qui a sa source ailleurs, puisque le clan du mari, est cela, un ailleurs.

2) La fraternité enfouie

« Votre intelligence, virile, entière pour tout ce qui a trait à l'homme, est comme châtrée dès qu'il s'agit de la femme. Cerveau hermaphrodite, votre pensée a la monstruosité du double-sexe sous le même crâne, le sexe-lumière et le sexe-obscurité, et roule et se tord en vain sur elle-même, sans pouvoir parvenir à enfanter la vérité sociale. »

Joseph Dejacque, *Lettre à P. J. Proudhon*

Un nouveau lien social appelait un nouveau lien sexuel notait Geneviève Fraisse⁶¹⁵. La révolution française enfanta les droits de l'homme et les droits de la femme, n'en déplaisent à ceux qui, à l'instar de Rousseau, séparent famille et État, afin de stopper la contagion démocratique au seuil de la famille. Ni l'autorité, ni le sentiment ne doivent non plus filtrer au-delà du foyer domestique pour Proudhon. La Justice qui puisait dans la différence au sein du couple conjugal sous le signe d'une équi-valence, s'exprimera, dans son ultime théorie sociale, au travers d'un échange équitable, semblant niveler la créativité du commerce à une platitude toute algébrique.

Lorsqu'il présente sa théorie du mutualisme, dans son testament politique, *De la capacité politique des classes ouvrières*, mutualisme qu'il annonce comme ce qui doit être « entre les humains, créatures raisonnables et libres, ou destinées à le devenir, le lien social », notre auteur se fait à lui-même cette objection: « Ce n'est pas là, dira quelqu'un, la fraternité que nous avons rêvée ». Et voici sa réponse:

« Hommes que possède le culte de l'idéal, à qui les choses de pure utilité semblent mesquines, et qui, en laissant aux autres les soins domestiques, vous figurez avoir noblement choisi, comme Marie, la meilleure part; croyez-moi, occupez-vous d'abord du ménage, *Oeconomia*: l'idéal viendra tout seul. »⁶¹⁶

Occupons-nous en, encore, au risque d'accentuer la dichotomie entre la sphère privée et publique et, contre toute attente de reléguer la première à pis-aller.

Proudhon a mis « la vraie religion de l'humanité » au cœur de la maisonnée et, si l'héritage institue la famille en droit, ce n'est pas la progéniture qui impose au couple une durabilité. Le couple est indissoluble parce qu'il est organe de Justice, non parce qu'il est parent. On peut même parler d'un déficit de paternité chez Proudhon, déficit théorique car l'on sait qu'il était un père aimant. A son ami, il se confie:

« Je suis père comme vous, cher Herzen, je vais l'être bientôt pour la seconde fois. C'est ma

615 *La raison des femmes*, p.42

616 *Capacité*, I, p.181

femme, elle-même, qui allaite de son lait et élève sous mes yeux ses enfants. Je sais ce qu'est cette paternité de tous les instants, paternité qui semble se multiplier elle-même par une émission continuelle du cœur. J'éprouve déjà, après deux ans, combien fortes sont ces chaînes qui nous rivent tout entiers, comme des esclaves, à ces petits êtres qui semblent résumer en eux le principe, la fin, la raison de toute notre existence !

...Herzen, Bakounine, Edmond, je vous aime ! Vous êtes là, sous ce sein qui pour tant d'autres semble être de marbre ! »⁶¹⁷

Proudhon aime enfin... ses enfants et ses amis, quant à la femme, cette altérité-là à laquelle il a consacré tant de chapitres, elle lui importe peu; somme toute, Proudhon n'aime que ses alter-ego, ses enfants, et ses amis. Et s'il a tant dit sur la différenciation des sexes c'était pour mieux cacher son indifférence derrière son mépris du sexe opposé.

« La paternité est pour moi comme un dédoublement de l'existence, une sorte d'immortalité... Qu'il me suffise de dire que je fais tant de cas de la paternité, que je suis si profondément homme de famille et patriarcal, que pendant plusieurs années, mon premier et mon unique amour évanoui, j'eus l'idée de devenir père, moyennant une indemnité pécuniaire, avec l'entremise d'une jeune fille pauvre que j'aurais séduite, su je peux employer ce mot odieux, pour cela. Et je l'eusse fait, si je n'avais réfléchi que, l'enfant fait, j'aurais fini par esprit de justice, par épouser la mère, ce qu'il valait mieux faire avant qu'après. »

Son indifférence devant la femme (une fois le premier et unique amour passé) en révèle une autre: l'amitié prend le relais de l'échec amoureux, renaît l'indifférenciation des sexes et le trouble est semé entre les générations:

« Il faut que l'amitié soit un sentiment bien profond, ou que je sois peu sensible au bonheur de devenir père à mon tour, mais il me semble que je me retrouve dans les enfants de mes amis, parce que j'y retrouve mes amis eux-mêmes. Cette génération suffit à mes dispositions conjugales. »⁶¹⁸

Les sentiments de Proudhon, par trop dilués dans les relations amicales vont trouver théoriquement un contenant, une bride, voire leur étouffoir (« le mariage est le tombeau de l'amour »), dans la structure conjugale inamovible, il les enferme là où il n'y en a pas pour ne pas les affirmer où ils sont.

Suzanne Henneguy (petite-fille de l'auteur) se souvient que sa mère racontait combien il chérissait les portraits de ses amis qu'il avait rassemblés dans un cadre:

617 In De Lubac, *Proudhon et le christianisme*, lettre à Herzen 27 novembre 1851, p.76

618 À Bergmann, 30 décembre 1842

« Proudhon l'avait fait faire tout exprès pour l'accrocher dans la salle à manger, afin, disait-il, d'être entouré de tous ses amis. »⁶¹⁹

En quoi l'amitié ressort de la vie privée, évoquée çà et là dans ses écrits, célébrée sans cesse dans sa correspondance et ses carnets, on peut regretter à nouveau l'absence de ramification vers la sphère publique. Le commerce des hommes reste chez lui, marchand, et le lien social doit se résoudre trop souvent à n'être que économique. Le sentiment est exclusif, autoritaire, inégalitaire, bref, il sied à la famille et à son entourage proche, la *familia* du *paterfamilias*. L'homme social vise à construire son *bien-être* autour de sa personne, dans son domaine propre, sur lequel l'État n'a pas même droit de regard. Le lien social n'est pas à commander, or le sentiment commande; il est inclusif et distributif. La froide mathématique se dresse à l'horizon, portée par un peuple conscient de lui-même qui enfin tourne le dos au romantisme et fait taire les élans féminins, comme la révolte; les mathématiques sont mâles, les femmes au foyer, le divin n'est pas loin:

« La société marche, sans presque l'apercevoir, à une organisation politique absolument et divinement vraie, légitime, parfaite, éternelle. Il ne s'agit plus ici d'aphorismes ontologiques sur l'égalité, la fraternité, les droits de l'homme et du citoyen, la souveraineté du peuple, etc. La métaphysique du *Contrat social* et de l'*Esprit des lois* est usée; à la place de ces théories creuses s'élève une science nouvelle, exacte, mathématique, devant laquelle les ténèbres du journalisme et les orages de la tribune doivent cesser pour jamais. Déjà le peuple commence à raisonner et à réfléchir; or, quand le peuple réfléchit et raisonne, il ne faut plus craindre qu'il se révolte. Car il est de la nature de la science d'arrêter la fougue de l'esprit par la contemplation de ses problèmes et de ses mystères; de l'élaboration intellectuelle, l'imagination se discipline à mesure que la raison s'éclaire, par conséquent la fureur des révolutions s'éteint devant les conditions de réforme. »⁶²⁰

Enivré par sa découverte Proudhon est persuadé de résoudre la question sociale, mais il oublie celle du lien. Par trop de foi en cette Justice dont il affirme l'immanence en la détachant de l'emprise des hommes, même s'il leur concède la clairvoyance entière de la conscience, il oublie qu'il est des liens qui sont tels parce qu'ils n'obligent pas. Proudhon peut bien souhaiter la fin du pouvoir, démanteler le suffrage universel et proposer contre la malveillance des hommes une organisation qui leur rendrait leur sens des responsabilités et de la droiture, dans un univers qui resterait conflictuel. Tout irait pour le mieux dans le meilleur des mondes, si le monde était meilleur; mais pour le rendre ainsi il ne faut pas la révélation d'un seul, mais le combat de plusieurs. Proudhon le sait, et son « testament politique » en est

619 *Lettres à sa femme*, introduction de Suzanne Hennegbuy p.13

620 *Avertissement aux propriétaires*, p. 266

la preuve. Pourtant la commutation égalitaire qu'il propose au travers de sa mutualité se revendique de la loi du talion, une justice non plus fondé sur la différence mais sur la similitude, de quoi rallier et obliger:

« Seule la mutualité, qui tient à la fois de l'intelligence et de la conscience; le pacte synallagmatique, si longtemps méconnu, mais qui rallie secrètement tous les travailleurs, oblige l'homme en même temps qu'elle féconde son œuvre. »

Il n'y a pas lien social ici mais à nouveau obligation; l'asymétrie a disparu, le conflit également. Mais, répétons-le, Proudhon sait combien ce qu'il est, il le doit à ses relations amicales, et ces échanges-là ne sont ni quantifiables ni équitables et d'une certaine manière, la fraternité proudhonienne est constituée d'une forte hiérarchisation (on a vu combien celle-ci dépendait du sentiment) et d'un retrait de la société, non plus en tant que sphère privée, mais en tant que sphère secrète. Faisons un petit détour biographique et demandons-nous, chemin faisant, en quoi les actes sont-ils révélateurs d'une pensée, et la pensée, des actes.

Nous connaissons l'appartenance de notre auteur à la Franc-maçonnerie, appartenance presque unanimement renvoyée à une lubie sans importance ni lendemain par les commentateurs. Admettons ce dernier point, aussi revenons un peu plus en amont, au moment où il brigue la pension Suard, il adhère à une société secrète, les Philadelphes, dont Nodier fut un illustre membre (*Les Philadelphes, Histoire des sociétés secrètes de l'armée*, 1815). Fondée par le colonel Oudet elle était un organe de protestation pacifique contre le I^{er} Empire. Mais l'émergence de groupes clandestins au début du dix-neuvième siècle répondait surtout à un besoin de contrer un individualisme venimeux. Comme l'explique Léonce Pingaud dans son étude sur la jeunesse de Nodier, les idées philadelphiques, dont l'embryon date du XVII^e siècle, renaissent au sortir d'une révolution qui a desservi les idéaux qu'elle entendait réaliser: « au milieu d'un monde qui avait étouffé l'esprit de corps au profit d'un individualisme à outrance et disqualifié la fraternité en l'imposant par la terreur. »⁶²¹

Se voulant rivale de la fraternité chrétienne elle offrait à ses membres une forme de communion qui reprenait la tradition religieuse tout en lui donnant un nouveau souffle, la solidarité instituait des préceptes inédits aux accents mystiques:

« Isolés, les philadelphes doivent penser à leurs frères, à certains jours, à certaines heures, pratiquer par sensibilité naturelle ce qui s'appelle en langage chrétien la communion des

621 Pingaud Léonce, *La jeunesse de Charles Nodier; Les Philadelphes*, p. 40

saints. »⁶²²

Il n'existe qu'une allusion possible dans le corpus de Proudhon à cette appartenance, dans son deuxième mémoire, il annonce un passage à l'acte révolutionnaire, se plaçant quatrième dans une liste de conjurés qui, selon Droz, ne devaient guère être plus nombreux:

« Autant qu'il m'est permis de divulguer ce secret, je suis, moi *quatrième*, conjuré à une révolution immense, terrible aux charlatans et aux despotes, à tous exploiters de pauvres gens et d'âmes crédules, à tous fainéants salariés, marchands de panacées politiques et de paraboles, tyrans en un mot, de la pensée et de l'opinion....: je travaille à insurger la raison des individus contre la raison des autorités. »⁶²³

On ignore quelle était la tenue des débats au sein de la société, mais ce court passage, le seul à évoquer, hypothétiquement, les Philadelphes, inflige un revers à ses conceptions sur l'irréversible avancée de la Révolution, et sur l'efficacité d'une Justice qu'il énonce comme inscrite dans la conscience de chacun. La foi en ses propres préceptes chancelle. Devant celui qui puise sa force dans l'adversité, plongé dans la négation de ceux qu'il combat et qu'il considère comme autant de défis lancés pour ainsi dire « contre » lui-même, le pessimisme se dresse sur son chemin, fruit de sa propre obstination: et sa doctrine toute entière tournée vers l'anéantissement des écueils au-delà desquels le triomphe est difficilement dessiné, sa doctrine cède aux tentations de voies annexes. Mais nous ne pensons pas que l'adhésion de Proudhon à cette société secrète soit le fruit d'un pessimisme, il ne baisse pas les bras, et surtout pas au début de sa carrière (il en sera autrement au soir des déconvenues de 1848), il ne les baisse pas, il les tend. Ce n'est pas la sédition qui l'intéresse mais le lien philadelphe, non le pessimisme qui le motive, mais la solitude. Aussi lorsque sa petite société d'amis sera sur le déclin, il sera le seul à la regretter:

« De tous les membres de notre ancienne petite société, je suis le seul qui aie conservé le lien philadelphe. C'est par moi que tous nos amis ont des nouvelles les uns des autres ; car seul, j'ose le dire, je n'éprouve ni n'inspire de refroidissement. Je remarque seulement que le mariage opère d'une façon étrange sur vous autres, messieurs, qui avez pris femme ; d'abord vous commencez par souhaiter à vos amis autant de bonheur qu'il vous en arrive ; puis, vous finissez par oublier que vous fûtes compagnons. Je croyais que l'amour, la paternité augmentaient l'amitié chez les hommes ; je m'aperçois que ce n'était là qu'un paradoxe, une

622 *Ibid.*, p.43

623 *Avertissement aux propriétaires*, p.92

illusion. »⁶²⁴

Philadelphie, ou l'amour des frères, concurrencé par l'entreprise matrimoniale, le constat est amer, amertume générée par un sentiment de trahison. Nous nous sommes souvent demandé pour quelles raisons le sentiment fraternel ne pouvait se diffuser dans la société au sortir du foyer, ce pourrait être une réponse: la fraternité ne résiste pas au mariage. A son ami le plus proche, Bergmann, il lance cette question qui vient conforter la nôtre:

« Es-tu marié enfin ? Es-tu mort pour les amis, depuis que tu as dû mourir pour toutes les femmes, moins une ? »⁶²⁵

L'amour disjoint, et l'ironie du passage suivant montre à quel point Proudhon considère le mariage de ses amis comme une entrave irrémédiable à son amitié que seule la philanthropie pourrait abaisser. Proudhon laisse périr sa « religion » dont il ne veut pas assez le bien pour entrer en lutte contre l'amour conjugale (c'est dire qu'il s'en octroie le pouvoir):

« Tu peux dire hautement que je ne veux pas qu'on démarie qui que ce soit, que j'entends au contraire que ceux qui ont pris des femmes, les gardent, je ne suis pas assez philanthrope pour séparer ce que l'amour a joint. »⁶²⁶

Considérant ces propos, l'appartenance à une société secrète prend une autre tournure. Si l'amitié se pose en rivale du couple conjugal, c'est que l'amitié fait société, exclusivement. Nous savons l'accueil qu'il réservât à son ami Bergman lors de l'annonce de ses épousailles, la réponse à Ackermann se fait sans ambages, tous deux étaient membres de la société philadelphique:

« Je commencerai par vous le déclarai franc et net : je suis d'une humeur de chien ! Enfin vous vous mariez. J'ai reçu cette grande nouvelle sans surprise comme sans plaisir. »⁶²⁷

Ici encore est trahie l'impossible ouverture du foyer domestique sur la société, crispé sur lui-même le couple rompt la vitalité de l'amitié. En quoi les forces et dynamiques sociales reçoivent ici un curieux limitatif; l'énergie se déploie dans les relations intersubjectives, mais elles doivent être enfermées dans un cadre exclusif. La remarque de Léonce Pingaud, sur la société post-révolutionnaire et son esprit de corps mis à mal par la terreur nous invite à penser d'autres choix que le repli communautaire; en tout état de cause les idées de nation, de patrie, méritaient d'être envisagés par notre auteur. Ils l'ont été, dans quel contexte, jugez plutôt:

624 à Ackermann, Paris, 04 octobre 1844

625 à Bergmann, Besançon 2 janvier 1842

626 *Correspondance*, p.332

627 à Ackermann, Lyon, 23 novembre 1843

« La mort de ma mère, qui survint alors, ne put me tirer de l'angoisse qui m'étreignait. Je n'en reçus dans le moment qu'une faible impression. Je sentis combien la patrie, pour le citoyen, est encore au-dessus de la famille : Régulus et Brutus me furent expliqués. »⁶²⁸

Esseulé, Proudhon se laisse prendre au piège du dédoublement de conscience, qui projette dans l'altérité le reflet du moi, mais une telle abstraction, une telle hallucination ne peut contenter un esprit qui cherche à être en prise avec la réalité. Dans les *Contradictions économiques*, il invite la société à prendre conscience d'elle-même et à se détacher des dérives hallucinogènes:

« Pourquoi l'homme, qui dès sa naissance connaît directement et sans télescope son corps, son âme, son chef, son prêtre, sa patrie, son état, a-t-il dû se voir comme dans un miroir, et sans se connaître, sous l'image fantastique de Dieu ? Où la nécessité de cette hallucination ? Qu'est-ce que cette conscience trouble et louche qui, après un certain temps, s'épure, se rectifie, et au lieu de se prendre pour autre, se saisit définitivement comme telle ? Pourquoi de la part de l'homme cette confession transcendante de la société, lorsque la société elle-même était là, présente, visible, palpable, voulante et agissante ; lorsque, enfin, elle était connue comme société, et nommée ? »⁶²⁹

L'on peut ici identifier un appel au réalisme, une dénonciation de l'illusion provoquée par le dédoublement de la conscience qu'il appartiendrait au philosophe d'unifier de nouveau. Dans la lutte contre Dieu et contre les formes d'autorité transcendantes, il y a la réconciliation avec soi, à laquelle les toiles de Courbet nous convie, aussi bien que le travail associatif, la mutualité, tout ce qui fait de la relation intersubjective une communication sans intermédiaire déviant, irrigué de pouvoir - en lieu et place, la liberté dans la justice, la commutation, le sentiment de la dignité retrouvée. Alors c'est sur le ton du conseil que Proudhon peut s'adresser à ses contemporains, rappelant ainsi la sagesse d'un Sénèque qui n'est pas détournée par les splendeurs de l'affabulation.

« Ces dieux dont tu me parles, avec leur providence, avec leur favoritisme et leurs mystères, sont pour l'humanité, tu le sais bien, un sujet perpétuel de scandale. Grâce à eux, nous ne savons rien de nos droits et de nos devoirs, et notre existence est inintelligible. Par eux ma raison a été faussée, ma conscience a double face. »⁶³⁰

Ce retour entier de la conscience sur elle-même, doit-on s'étonner qu'il n'a pas lieu dans le couple conjugal où la femme et l'homme, organe de Justice, ne peuvent faire société?

628 *Carnets*, cité par Daniel Halévy, *Le mariage de Proudhon*, p.96

629 *Contradictions...*, p.52

630 *De la Justice...*, III, p.1354

« La conscience de la femme est comme celle de l'enfant pour qui la Justice n'est d'abord reçue du dehors, et qui se personnifie en celui qui est constitué en autorité sur l'enfant, ce que j'ai appelé la *double conscience*. »⁶³¹

Que l'on se rassure, la gente féminine atteint l'âge de conscience à quarante-cinq ans, avant cela, il est vrai, elle « n'a qu'une demi-conscience ». Le hiatus s'accroît entre une société capable de se savoir elle-même et une sphère familiale vouée à la dépendance du père. C'est plutôt une faille dans la pensée de Proudhon où s'engouffre un autoritarisme combattu partout ailleurs. Ainsi la famille contient et canalise, quasiment, réprime les échauffements voluptueux, de même elle donne au propriétaire libidineux la possibilité d'exercer ses pleins pouvoirs, qu'il abandonne ailleurs. C'est une lecture sévère et sans compromis, nous l'admettons, mais c'est une lecture légitime. La société dans ces termes est décharnée, elle n'offre plus que la platitude des échanges qui ne sont justes que parce qu'ils sont plats. Une société fructueuse se découvre alors en marge, où peut naître une organisation hiérarchique, comme dans les loges maçonniques, ou dans un autoritarisme individualiste sans vergogne comme dans le rêve d'une renaissance de « la société des vengeurs ».

Le programme du manuscrit 2871, conservé à la Bibliothèque d'Etude et de Conservation de Besançon, ne laisse pas de place à la conciliation, mais seulement à la force, non celle qui met en tension dialectique, mais celle qui éradique, une force qui se fait violence:

« Résumé de principes, de faits, de griefs, contre la caste exploitante. Exhortation au prolétariat de s'organiser et de sévir contre ses oppresseurs, par toute espèce de moyens, jusqu'à ce que les mangeurs se rendent et que justice soit faite. A rédiger lentement, et autographier moi-même, en 25 exemplaires, pour être distribués et propagés après ma mort. »⁶³²

Voilà des propos qui font pâle figure comparés à ceux de Marx lorsqu'il proposait au « Siéyès de l'économie moderne » d'entrer en lutte.

Il est un autre fantasme proudhonien que nous devons rappeler ici, celui de reconstituer les cours vehmiques, des tribunaux secrets, vellétés justicières que sa jeunesse a nourries:

« Pour moi, il m'en souvient comme d'hier : à peine sorti de l'adolescence, lorsqu'il m'arrivait d'entendre raconter quelqu'un de ces méfaits qui crient vengeance et que semble respecter la

631 *Ibid.*, IV, p.1978

632 MS 2871 « Mon testament ou la société des vengeurs »

justice des tribunaux, je sentais comme un flot d'acide tomber sur mon cœur. Il me semblait être dans la fournaise infernale : comme le réprouvé de l'Évangile, je brûlais dans la moelle de mes os : *crucior, crucior in hâc flammâ*. Je demandais si, à défaut des magistrats constitués, inhabiles ou complices, il n'existait pas des sociétés de vengeurs pour la répression de toutes ces infamies. J'aurais voulu marcher, et j'aurais marché, si j'eusse trouvé un chef, des associés, des frères, pour l'extermination des traîtres, des exploiters et des tartufes. »⁶³³

Une telle rancœur témoigne aussi d'une grande solitude, et la volonté subséquente, dans un univers où les sociétés secrètes pullulent, de fonder la sienne propre, ou d'adhérer.

C'est lors du procès du 3 février 1842 lorsque son *Avertissement aux propriétaires* est jugé que ces idées le hantent, et qu'il est même sommé de s'expliquer sur certains passages curieux qui laissent entendre un moyen inavouable de révolutionner:

« Ce n'est ni le régicide, ni l'assassinat, ni l'empoisonnement, ni l'incendie, ni le refus du travail, ni l'émigration, ni l'insurrection, ni le suicide: c'est quelque chose qui s'est vu, mais qui ne peut se dire »⁶³⁴

Il refusa de s'expliquer publiquement sur ce point, arguant que « des fous pourraient abuser de [ses] paroles ». Ceci fait écho à l'évocation des « conjurés » du deuxième mémoire, mais ces idées étaient étrangères aux Philadelphes, puisqu'il les présente à Ackermann comme quelque chose qu'il ignorait:

« J'avais en vue, la réorganisation des cours vehmiques ou tribunaux secrets d'Allemagne, dont j'ai fait une théorie appropriée à notre temps. »⁶³⁵

Faire de chaque citoyen un héraut et acteur de la Justice, serait-ce ainsi qu'il conçoit l'adaptation à son temps? Ou doit-on dire avec Haubtmann qu'il y a là signe d'une « conception idéale de la démocratie, selon laquelle le peuple ne doit pas déléguer ses pouvoirs, mais les exercer directement, en souverain »⁶³⁶?

Faut-il que l'instinct collectif de la Justice, « ce qu'il y a de plus primitif dans l'âme humaine », se distribue en l'action de chacun? Mais n'a-t-on pas ici le risque énoncé plus haut d'un dédoublement de la conscience, d'une perte de soi entre l'instinct populaire, sans parler d'inconscient collectif, et ma propre volonté?

633 *De la Justice...* IV, p.2305

634 *III e mem*, p.247, in Haubtmann, *Proudhon*, p.300; « Ce qui effrayait le plus, c'était l'annonce d'un grand moyen de résistance, que je n'ai pas voulu dire à l'audience, et dont l'idée mystérieuse faisait frémir. » (à Javel, 8 février 1842)

635 Correspondance II, p.42-43

636 Haubtmann, *Proudhon*, p.305

« Duplicité de la conscience, c'est-à-dire, anéantissement de la conscience, tel est l'écueil fatal de toute Église, de toute religion. Ce que l'on nomme esprit de parti, esprit de secte, de caste, de corporation, d'école, de système, aussi bien que l'esprit théologique, aboutit là. »⁶³⁷

La difficulté de concilier action individuelle et intuition collective revient avec force. Il manque l'organisation pourrait-on dire, l'ordre, un ordre juste et non abusif; or cette organisation, cet « organe de la Justice », nous l'avons, c'est le couple. Mais le couple n'est pas ce qu'il y a de plus primitif dans l'âme humaine, en revanche, l'homme est un animal social, et en revanche, il existe une organisation concurrente de l'alliance conjugale... Nous mélangeons bien sûr la théorie du penseur, sa psychologie et sa vie personnelle c'est pourquoi les termes sont excessifs à l'image de l'auteur. Mais l'amalgame est informatif et il est légitime, parce qu'informatif et parce que l'auteur lui-même s'implique et se dit au travers de ses écrits théoriques. Aucune théorisation de la faction sociétaire cela dit, sinon sa dénonciation, et pour cause, Proudhon suggère ça et là ce qui ne se dit pas, laissant planer le mystère et ouvrant la confusion, réquisit à une impossibilité de conclure. Laissons là l'aporie, nous en connaissons la valeur.

Avant d'aborder la question franc-maçonnique il reste un point connexe de ceux que l'on vient d'envisager et qui va nous renseigner aussi sur les velléités d'appartenance de Proudhon: appartenance et enracinement, ancrage dans une identité territoriale. Par trop abstraite nous avons évacué la patrie comme ressource identitaire, il en est de même de la nation, mais il existe une identification proximale, celle qui lie notre auteur à son territoire natal.

Prélude à son fédéralisme Proudhon a longtemps nourri des rêves de résurgence des provinces séquanaises, l'appellation romaine de la Franche-Comté.

« Je suis de pur calcaire jurassique. Mon teint clair décèle mon origine: la Bible qui nomma le premier homme *Terre-Rouge* m'eût nommé *Leroux*. L'homme est au pays qu'il habite et qui l'a produit, comme l'âme est au corps; ils sont faits l'un pour l'autre, expression l'un de l'autre. »⁶³⁸

Le référent géologique et mythologique impose une identification qui dépasse les entités politiques. Elles font écho aux nombreuses évocations de sa famille et notamment de son grand-père Tournési, le lignage renvoie ici aussi à l'antique:

637 *De la Justice* ..., II, p.819

638 *Mémoires sur ma vie*, p.15; dans une lettre à Perennés du 21 février 183..., son enthousiasme lui fait dire que « la Franche-Comté peut devenir l'arche du genre humain »

« Ma mère m'a souvent répété que je ressemblais au père Tournési par le front, les yeux, le franc rire, et sa large poitrine. Elle ne cessait de me raconter sa vie de famille, ses discours, son air résolu. Pour moi, je le mets au niveau des hommes de Plutarque »⁶³⁹

Proudhon se plaît à raconter la légende du grand-père qui est pourtant fondée sur un crime. Un garde zélé voulant empêcher Tournési d'exercer son droit d'affouage, provoqua la colère de celui-ci:

« Voilà mes deux hommes, le garde d'un côté dégainant son sabre, le paysan de l'autre brandissant une hache. Ce qui se passa je ne saurais le dire: suffit que le garde rentra chez lui éreinté, et rendit l'âme avant le vingtième jour. »⁶⁴⁰

Même s'il le cite en exemple, le petit-fils précise qu'il ne veut pas ériger son grand-père en modèle, mais l'esprit de Proudhon enfant a dû être marqué et modelé par la légende, plus tard s'il ne justifie pas le crime il saura néanmoins identifier les coupables:

« Je demande seulement à qui revient la responsabilité première du meurtre? Qui avait fondé la société féodale? »⁶⁴¹

Et la référence à l'antiquité achève de donner une tonalité héroïque à la brutalité de Tournési⁶⁴².

Bien différente est l'identification au père dont l'insuccès dans les affaires a précipité le jeune Proudhon au travail mettant un terme prématuré à ses études. L'on retrouve à nouveau une inspiration, plus revendiquée mais moins héroïque. Claude-François Proudhon, brasseur, ne vendait pas sa bière au-dessus du prix de revient, il s'ensuit une faillite logique, « pourtant il suivait, sans s'en douter, le même principe qui devait conduire un de ses fils à cette proposition étrange: *La propriété, c'est le vol!* »⁶⁴³.

Ces deux identifications correspondent bien à deux aspects de la personnalité de Proudhon bien que ni l'une ni l'autre des deux comportements n'aient été intellectualisés. Tournési a agi sur un coup de sang, et son père par entêtement. Voilà deux *crudots*, deux âmes fières dont Proudhon reproduira les traits, en assenant un coup de poing à Felix Pyat dans les couloirs de l'assemblée... quant à l'entêtement, il n'est plus à démontrer. On se souviendra qu'après avoir obstinément refusé le duel qui devait l'opposer au parlementaire, il mit autant d'obstination à s'en acquitter, essayant de déjouer jour après jour les « gardes du corps » qui se

639 *De la Justice...*, note

640 *Ibid.*, II, p.679

641 *Ibid.*, p.680

642 « Virgile, au huitième livre de l'*Enéide*... » *Ibid.*, p.681

643 À Mme d'Agoult, 25 juillet 1847, in Dolléans, *Proudhon*, p.109

couchaient devant sa porte pour l'empêcher de se livrer au feu de son adversaire. Au final, une fois les deux coups de pistolet tirés, Proudhon concède qu'il n'y avait là ni affaire d'honneur ni de courage:

« Enfin j'en ai fini avec cette grosse bêtise. J'aurais voulu rompre en visière avec ce préjugé-là comme j'ai fait avec tant d'autres. Je me suis battu, puisqu'il le fallait et sans en avoir envie, je vous le jure. Quel beau spectacle que celui de deux hommes se tirant dessus comme deux bêtes, à vingt-cinq pas! Cela prouve-t-il que j'ai tort et que Pyat a raison? »⁶⁴⁴

Face à ses défenseurs qui l'acclament en héros ayant échappé à la mort, Proudhon accuse ses faiblesses en recouvrant la raison: le duel ne décide pas de la justice. On aurait peut-être ici les signes d'un tiraillement entre les voies de la raison et celle d'une virilité brutale accoutrée en gentilhomme. L'identification et la filiation est peut-être à chercher autre part, chez celle qui a insisté sur la ressemblance avec le grand-père Tournési. C'est à sa mère qu'il doit en effet d'avoir pu étudier. « C'est elle qui, rapporte Daniel Halévy, mieux que le faible père, résiste à la gêne et, malgré tout, continue d'envoyer au collège ce grand Pierre-Joseph qui pourrait gagner son salaire; c'est elle, soyons-en sûrs, qui refuse son aide et veut s'exténuer pour lui ouvrir un avenir. »

La dette maternelle est importante à ses yeux, et Catherine Simonin imposait assurément. « C'était une personne d'ordre, de bon sens et, mieux que cela, disent ceux qui l'ont connue, une femme supérieure, douée d'un caractère *héroïque* »⁶⁴⁵ nous dit Sainte-Beuve. Elle était connue comme bonne républicaine au faubourg Battant, où Proudhon a grandi. Des opinions politiques du père, Proudhon ne nous dira rien, seule sa maladresse économique est évoquée. Alors qu'il l'accuse rétrospectivement d'avoir laissé ses enfants dans la misère, sa mère est celle « qui a étendu sa protection sur toute son existence, comme l'image même du travail, du sérieux et de l'honnêteté. Proudhon devait sa culture à sa mère qui, pendant six ans, l'avait maintenu au lycée, malgré la gêne croissante de la famille dont elle supportait le poids »⁶⁴⁶. Curieux hommage que le « contre-émancipateur » rendra à sa mère en déclarant que la femme est la dépensière du foyer, l'homme le producteur.

Proudhon a annoté l'*Essai sur la liberté* que l'auteur, Daniel Stern [Marie d'Agoult] lui avait envoyé. Le chapitre sur les femmes est abondamment commenté et désapprouvé, Proudhon n'est d'accord qu'à l'endroit où est énoncée l'influence du foyer, au service de l'homme:

644 Darimon, *A travers une Révolution*, p.111

645 Sainte-Beuve, *Pierre-Joseph Proudhon...*,

646 Dolléans, *Proudhon*, p.24

« Et comment ne voyez-vous pas que l'ignorance pleine d'afféterie où vous voulez les retenir amène inévitablement ce dégoût du foyer qui, en poussant l'homme aux divertissements du dehors, entraîne le désordre et souvent la ruine de la famille? Quel encouragement à sa vie laborieuse voulez-vous qu'il puise dans l'entretien d'une femme à l'esprit creux, au cœur frivole, oisive ou insipidement occupée de ses demi-talents qui la préparent à des succès ridicules! Quel délassément peut-il espérer dans le commerce d'une personne dont le fastidieux caquet ne se nourrit que des plats incidents de la vie du monde [...] »⁶⁴⁷.

Ce passage vient conforter ce que nous disions plus haut, et renvoie finalement l'auteur à l'image parfaite de la mère. « Je souhaite, si je me marie jamais d'aimer autant ma femme que j'ai aimé ma mère » disait-il, ajoutons qu'il ne tolérerait point qu'elle ne lui ressemblât pas.

A nouveau, le tableau de Proudhon et ses filles en 1853 par Courbet, représente bien cette problématique. Nous avons expliqué comment sa fille qui tenait l'écritoire représentait l'avenir de l'auteur. Catherine est pour ainsi dire la seule qui reste une fois Euphrasie effacée, Proudhon et Marcelle sont morts.

« Catherine » ce n'est pas seulement la filiation c'est aussi l'ascendance; la fille et la mère, toutes deux ont œuvré à construire un avenir à leur fils et père. La seule femme de Proudhon, c'est l'épaulé maternelle de Catherine, dont la littérature proudhonienne fait montre malheureusement, qu'aucune ne peut rivaliser avec elle. Est-ce que le génie intuitif de Courbet avait ressenti cette exclusivité au point d'effacer cette concurrente, Euphrasie, non en tant que femme cette fois, ainsi que nous le disions plus haut, mais en tant que mère? Euphrasie en 1853 était enceinte, l'effacement de Courbet était alors, en fait, double, et double la négation de la femme au travers de la fille, de la mère. Proudhon n'aura jamais été capable de comprendre que la femme d'abord n'était ni l'une ni l'autre. En effaçant la femme enceinte, le peintre aura supprimé l'épouse et la fille, Catherine elle, était et sera là. Elle était ineffaçable, à moins de figurer le néant; Proudhon à Maurice donne à voir l'ampleur de sa perte à la mort de Catherine :

« Enfin me voilà seul, passablement désaffectionné, désillusionné, dégoûté. Cependant j'ai beau me dire, depuis que j'ai quitté Lyon, que je n'ai plus ni famille, ni domicile, ni état, ni position, je ne peux pas croire à ce complet dénuement, je ne m'habitue pas à cette idée que personne ne s'occupe plus de moi, que je n'ai plus cette vieille mère... »⁶⁴⁸

647 Stern, *Essai sur la liberté...*, p.110

648 *Correspondance II*, à Maurice, Paris, 22 janvier 1848, p.271

3) Le lien retrouvé

Proudhon avait perdu son père un an plus tôt en mars 1846, il exprime à ce sujet son désarroi et sa délivrance.

« J'ai perdu mon père il y a trois mois [30 mars] Cet évènement m'a fait renoncer tout à fait au séjour de Besançon ; ma mère s'est retirée dans son village natal avec mon frère qui y est établi, et, moyennant une petite pension alimentaire que je fais à cette chère femme, je suis aussi libre que si je me trouvais absolument seul au monde et sans lien de famille, comme le grand prêtre Melchisédec. Je ne crois pas que je renonce désormais à cette façon de vivre. Ma vie incertaine et ambulante, pleine d'imprévus et de contrariétés, exige cette parfaite indépendance, ce complet détachement. »⁶⁴⁹

Détaché de son attache territoriale, de ses attaches familiales, il pense au roi de Justice⁶⁵⁰, Melchisédek, personnage biblique qui fait une apparition furtive dans l'Ancien Testament. Venu de nulle part pour repartir aussitôt au même endroit, il n'en a pas moins préfiguré le Christ en donnant un repas en sacrifice à Abraham. En quoi le grand prêtre montre une évolution du droit - il ne sacrifie ni un homme ni un animal - et ouvre la voie du lien: le repas partagé. A ce titre il fait référence dans le rituel maçonnique⁶⁵¹. On notera en effet la coïncidence, Proudhon ne renonce pas à son séjour bisontin contrairement à ce qu'il annonçait mais s'y fait apprenti maçon 10 mois après le décès de son père et alors qu'il croit sa mère mourante. L'initiation apparaîtrait ainsi comme la tentative de recréer un lien qui se disloque.

L'entrée en franc-maçonnerie ne peut être anodine et ce pour une raison bien simple: Il n'est pas homme à se laisser aller aux effets de mode; son esprit fort et sa soif d'indépendance ne sont guère compatibles avec une adhérence sans conviction, d'autant que le rite initiatique commande un engagement lourd. Mais quelles peuvent être alors ses motivations?

« Je dois être présenté vendredi prochain à la société maçonnique; et, à moins de protestations impossibles à prévoir, je serai affilié avant mon départ, ce qui me vaudra de nombreux amis et de puissantes protections. »⁶⁵²

649 À Ackermann, 2 juillet 1846

650 « En hébreu *mélek* signifie roi ; Melchisédech, roi de justice ; Melchiel, Dieu est mon roi. » *Célébration...*, p.92

651 *Dictionnaire de la Franc-Maçonnerie*, Daniel Ligou

652 Lettre inédite aux frères Gauthier, novembre 1846, (cf. Hauptmann, *Proudhon...*, p.564). A noter qu'il souhaitait intégrer la loge avec Gauthier aîné, son patron.

L'entente fraternelle ne connaît pas les frontières et Proudhon qui devait s'aventurer vers de nouveaux horizons (il confiait en 1847 à sa mère que le *Système des contradictions...* était son dernier livre), se sentant particulièrement seul avait besoin d'appuis. C'est à cette époque qu'il formule le projet du *Peuple*, journal qui ne verra le jour qu'en 1848, et qu'il pense quitter Lyon et ses employeurs pour la capitale. Des relations, et des protections, il lui en fallait donc mais, compte tenu du profond sentiment de solitude qu'il éprouvait à cette époque - ses amis se mariant les uns après les autres alors qu'il perdait espoir qu'un tel « bonheur » lui arrive un jour, le décès de son père, l'agonie de sa mère - un tel contexte pourrait donner à sa volonté de devenir maçon, les couleurs d'une compensation affective. C'est ce cas qu'évoque Jules Romain par exemple: « J'ai toujours eu la passions des idées. Mais j'entends penser par moi-même ; avec mes bouquins. Seulement, je venais d'avoir un gros chagrin à l'époque. Ma femme, que j'adorais, m'avait abandonné. Elle était partie avec notre enfant. Alors un ami m'a parlé de la franc-maçonnerie. Je me suis dit : « essaye mon vieux, Ça te fera un foyer. »⁶⁵³

Songons qu'à la suite de la mort de son ami Fallot en 1836⁶⁵⁴, Proudhon dut prendre une année de repos durant laquelle il ne travailla pas même à son atelier, l'imprimerie dont il s'était rendu acquéreur avec Lambert, Genne et Maurice. Il eut d'autres accès de fatigue et des problèmes de santé conséquemment à des événements de la sorte, cela montre qu'il avait en lui une vraie fragilité, une peur de la solitude aussi grande que l'affection qu'il portait à ses proches. Aussi la loge S.P.U.C.A.R. (Sincérité, Parfaite Union et Constante Amitié Réunies) pouvait lui apparaître comme un moyen de combler le vide laissé par les liens brisés.

Cela nous renseigne une fois de plus sur l'aspect fondamental sur le plan psychologique et philosophique de la relation pour Proudhon; fondamental à tel point que le hiatus entre la société de son temps et ses rêves sociétaires devait lui sembler infranchissables, d'où le refuge dans les liens secrets, ceux de l'« obligation de s'aimer comme frères ».

Il ne devait pas rester à Besançon, il revint à Lyon avant de se rendre à Paris où l'attendait la révolution. L'on comprend alors qu'il n'ait pas été un apprenti très assidu, le journalisme, la députation, l'incarcération, le mariage peut-être, pouvait difficilement lui laisser le temps de fréquenter les loges. Il le reconnaît lui-même à Madier: « je ne possède

653 *Les hommes de bonne volonté*, in Luc Nefontaine, *La Franc-Maçonnerie, une fraternité révélée*

654 « Quand j'appris la nouvelle de la mort de Fallot, je sentis que la moitié de ma vie et de mon esprit m'était retranchée: je me trouvai seul au monde. [...] Depuis je n'ai peut-être pas passé quatre heures de suite sans que son souvenir, comme une idée fixe, une vraie monomanie, occupât ma pensée. » à Weis, *In, Hauptmann, Proudhon...*, p.146

encore que le grade d'apprenti, l'agitation de ma vie n'ayant pas permis que je me représentasse à la loge bisontine où je comptais prendre un degré de plus. »

Il fut pourtant constamment en contact avec des franc-maçons, Fauvety notamment, avec qui il s'associa pour le *Représentant du Peuple*. Ce même Fauvety qui publiera la lettre de Jenny d'Héricourt longtemps après que les deux amis se soient fâchés. Citons aussi Massol, exécuteur testamentaire de Proudhon.

Il recevait à Paris des invitations pour les réunions ou banquets de la loge écossaise n°133, les archives bisontines en conservent cinq, de mai à août 1856. Mais c'est à Namur que l'on retrouve le fil maçonnique de celui qui rougissait de n'être resté qu'apprenti. Ce grade ne lui permettant pas de s'exprimer dans le temple il dut le faire « devant le Portique », et devant ses frères il fit un discours qui vient confirmer nos deux hypothèses: la franc-maçonnerie pouvait lui offrir un réconfort, il s'abstint, dans la tourmente, de venir troubler la paix du sanctuaire, et il n'eut pas le temps de grader comme il l'aurait souhaité:

« Les agitations de ma vie, les temps brûlants de la Révolution de février ne m'ont pas permis de solliciter l'accroissement des grades, qu'il était de mon devoir d'obtenir, si je ne voulais paraître m'arrêter à moitié-chemin. Un moment même, au plus fort de la tourmente, quand mon nom était partout maudit et réprouvé, il m'eût paru inconvenant de chercher un refuge dans un sanctuaire de paix, de modération et d'harmonie. Je me suis abstenu; j'ai vécu hors du temple; je viens aujourd'hui faire cesser mon excommunication. »⁶⁵⁵

C'était renouer les liens défaits par l'exil, Proudhon pouvait supporter la tourmente, pas la solitude. « Si j'étais seul au monde, disait-il, plutôt que de monologuer, je parlerais à mon chapeau au lieu de soliloquer tant j'ai horreur des soliloques. »

Le dialogue à tout prix, plutôt que le monologue, le combat plutôt que la solitude; l'on retrouve l'idée que le monde se pense à plusieurs ou ne se pense pas. Idée proudhonienne que celle de la conciliation des contraires, elle est aussi maçonnique, si l'on en croit l'une de leurs formules rituelles: « la conciliation des oppositions nécessaires et fécondes ». Mais ce n'est pas le seul point commun que Proudhon peut trouver entre sa pensée et celle de ses « frères »; il énonce à Namur une kyrielle de louanges dont les thèmes lui sont chers: la franc-maçonnerie est « l'image des forces qui ont produit la Révolution » (elle fut introduite en France en 1725); elle a opposé à l'Eglise catholique un dogme humain; l'Europe est une expression maçonnique; le travail, la production, la distribution des richesses sont ses dogmes,

655 In Hauptmann, *Proudhon* II, 2, ..., p.186, seul le brouillon de ce discours est conservé à la Bibliothèque d'Etudes et de Conservation de Besançon

etc.

Le point commun essentiel, est pourtant encore ailleurs, dans la notion d'apprentissage. On a vu que Proudhon insistait sur son grade et c'est justement cette graduation pédagogique qui recueille le plus son admiration:

« Toutes les cérémonies de notre initiation, tout notre rituel, notre langage, est plein de cette autre pensée que l'instruction est le premier besoin de l'homme, et que la nourriture de l'esprit passe encore, en dignité, avec celle du corps. On peut dire que, sous ce rapport, la franc-maçonnerie exerce un apostolat. Elle ne tient pas d'écoles, mais elle fait un dogme de l'écolage. Tous nous devons devenir *maîtres*; mais pour devenir maîtres, tous nous devons avoir été *apprentis*. Apprendre, savoir, sont les deux terres de l'initiation maçonnique. Passage des ténèbres à la lumière: c'est, j'ose le dire, notre religion. »⁶⁵⁶

Religion de la franc-maçonnerie peut-être, c'est avant tout le credo de Proudhon, celui de « l'école mutuelle »⁶⁵⁷. Enfant il a été à cette école où les plus grands enseignent aux plus petits, pédagogie profitable puisqu'elle permit au fils de pauvre d'entrer au collège royal de Besançon. Le contraste dut frapper l'écolier qui évoquera plus tard les humiliations subies. En lieu et place de l'injustice sociale, la mutualité, l'apprentissage par la transmission, l'échange inégalitaire mais juste qui fait du sujet un être non assujéti à une autorité, mais en dialogue avec un futur égal. L'élève sait que son apprentissage fait de lui un maître, son aîné enseignant est l'image de ce qu'il va devenir.

« Toute la vie de l'homme est un apprentissage, jusqu'au jour où les facultés étant amorties, il s'arrête volontairement en une fonction unique, où il devient chef de file, inspecteur, instituteur, etc. »

En quoi la maîtrise n'est entière que si elle transmet; ainsi se dessine la sociologie du travail proudhonienne: gravir les échelons de l'atelier, le travailleur complet est celui qui a l'intelligence de toutes les tâches propres à son domaine. A nouveau le philosophe de demain ne sera pas détaché de la réalité féconde, mais inclus dans les liens réciproques du savoir-faire.

« Le temps n'est pas éloigné, c'est mon espérance la plus chère, où les maîtres dans les sciences morales et politiques seront dans les ateliers et les comptoirs, comme aujourd'hui nos

656 *Ibidem*

657 « Loin d'être immobile comme les sectes, la Maçonnerie trouve dans son organisation et dans sa manière d'être, les ressorts nécessaires pour se modifier, se développer et progresser dans celle-ci. C'est une école mutuelle chargée d'élaborer les questions les plus controversées de morale, de philosophie et de sciences sociales au profit de la grande société humaine. », « revue des journaux », par Caubet, in *Le monde Maçonnique*, juillet 1870

plus habiles constructeurs sont tous des hommes formés par un long et pénible apprentissage... »⁶⁵⁸

Or, la franc-maçonnerie fait à cet endroit office de modèle:

« L'initiation maçonnique comprend trois degrés: *apprenti, compagnon, maître*.

Tous sont appelés à la maîtrise, parce que tous sont frères: il n'y a de privilège pour personne. Au banquet maçonnique, renouvelé de l'antique agape, symbole de la fraternité universelle, règne la plus parfaite égalité. [...]

Transportez ce principe d'égalité progressive des cérémonie de l'initiation maçonnique dans la réalité industrielle, que trouvez-vous?

Ceci, qui est la charte même du travail. [...]

En deux mots, l'apprentissage polytechnique et l'ascension à tous les grades, voilà en quoi consiste l'émancipation du travailleur. »⁶⁵⁹

Dix ans après son initiation, Proudhon montre qu'entre sa conception du travail et la structure maçonnique il y a coïncidence. Et l'on retrouve ici une pensée de l'égalité par la différenciation, par l'expérience pédagogique de la différence. Un « écolage » où au premier plan se situe le rapport, double, rapport de soi avec autrui et de l'idée avec la réalité. L'homme complet est celui qui ramène l'idée à la matière, conjugue l'effort et les consciences.

Notre auteur a orienté toute sa philosophie autour d'un thème qu'il considère comme sa découverte fondamentale: la réalité de l'être collectif. Or pour l'affirmer il est besoin de replier la conscience sur elle-même et non la dévoyer dans un ailleurs. Cet alter-absolu est l'œuvre religieuse et son Dieu, un moyen pour la conscience collective de se refléter mais c'est un reflet sans retour. L'idéo-réalisme, au sein du travail, réduit cette perte idéale en ramenant l'homme à sa propre activité, et l'organisation économique que Proudhon appelle de ses vœux permet à la production laborieuse d'être une interaction consciente de ses rapports, par ceci justement qu'elle est *polytechnie*, par là elle ouvre le droit à l'épreuve des échelons.

Deux garanties sont donc à réaliser:

« De sa personne, une connaissance raisonnée et encyclopédique de l'industrie;

dans l'atelier, une organisation des fonctions sur le principe de la graduation maçonnique. »⁶⁶⁰

Cette structure économique dépend d'une conception métaphysique et morale. Nous en avons dit suffisamment sur les mœurs, et nous avons vu à cette occasion l'importance du rejet

658 *Contradictions*;..., III, p.143

659 *De la Justice*, III, p.1068

660 *Ibid.*, p.1057

de l'altérité trompeuse, celle de Dieu. Proudhon veut que la société se reconnaisse dans la vraie altérité, celle de la pluralité. Nous avons également évoqué son antithéisme, tel qu'il apparaît en marge de son grand texte d'économie. Le Dieu qu'ont édifié les chrétiens représente l'antithèse de l'humanité, par sa spontanéité, sa nécessité, son fatalisme ; le Dieu des hommes est ce qu'il faut combattre pour qu'advienne une humanité débarrassée de la résignation pieuse. C'est en ce sens que la métaphysique a sa place dans l'économie, ainsi que les lois réglant les questions conjugales. C'est pourquoi l'adhésion à la franc-maçonnerie se fait sous ces auspices: Dieu, la pédagogie, le lien social.

Avant de recevoir la lumière le futur initié doit s'isoler pour méditer et venir devant ses juges, les yeux bandés, répondre à trois questions: Que doit l'homme à ses semblables? Que doit-il à son pays? Que doit-il à Dieu? La réponse de Proudhon à la troisième est célèbre, il diabolise la religion en dénonçant son symbole:

« Ni moi je ne pouvais pénétrer la haute pensée de la franc-maçonnerie, n'en ayant pas vu les emblèmes; ni mes nouveaux frères ne pouvaient reconnaître leur dogme fondamental sous une expression blasphématoire, qui renversait les habitudes du langage vulgaire et toute la symbolique religieuse. »⁶⁶¹

Sa fulgurance possède son fonds, non pas un anti-cléricalisme déguisé en métaphysique mais la nécessité pour l'être social de démasquer la supercherie de la transcendance afin de s'élaborer en conscience. Cette élaboration dans la conjugaison de l'interhumain se fait sous le signe du rapport idéo-réaliste, à travers le travail; c'est pourquoi Proudhon prend garde de ne pas parler de symbole maçonnique, mais d'emblème:

« [La théologie des franc-maçons] sort de conceptions ontologiques et prend pour assise une idée positive, phénoménale, synthétique, hautement intelligible: c'est l'idée de *rappor*t. [...] La Raison maçonnique lève tout doute à cet égard en concrétant et définissant son principe sous l'expression d'ÉQUILIBRE.

C'est ce qu'indique à qui veut l'entendre le triple emblème, devenu plus tard celui de la Révolution: *Aplomb, Niveau, Equerre*.

[...] Dieu est l'*Architecte*; il tient le compas, le niveau, l'équerre, le marteau, tous les instruments de travail et de mesure. Dans l'ordre moral il est la justice. Voilà toute la théologie maçonnique.»⁶⁶²

661 *De la Justice...*, III, p.1032

662 *Ibid.*, p. 1035

La droiture dans la construction, la taille de la pierre brute, l'acte collectif d'érection de monuments, autant de thème que l'on retrouve chez notre auteur à travers les idées de Justice, d'éducation, de force collective.

Bien évidemment nous ne prétendons pas que Proudhon ait subi l'influence de l'art royal, ni qu'il soit à aucun moment d'obédience maçonnique. Nous pourrions creuser plus avant la convergence des deux systèmes de pensée, nous trouverions certainement d'autres points communs qui affuteraient notre analyse. Mais cela nous mènerait à une étude approfondie de la franc-maçonnerie et de la diversité de ses rites, entreprise qui ne peut être ici notre objet au moins pour cette raison simple: Proudhon ne l'a jamais fait. Il connaît peu la franc-maçonnerie et le reconnaît lui-même, de plus, il est clair qu'il fait une lecture proudhonienne des adeptes d'Hiram, mais cela a le mérite de montrer sa sympathie pour la confrérie. Toujours est-il qu'il fallait qu'il justifie son appartenance, au moins pour lui-même, et sa présentation de l'anti-conceptualisme maçonnique, leur théologie, est une manière de gloser sur la réponse à la troisième question: qu'est-ce que l'homme doit à Dieu? _ La guerre. Cette réponse choqua l'auditoire, et Proudhon, les yeux bandés dut se défendre, et c'est en quelque sorte cette défense qu'il reprend en 1858, ainsi veut-il rappeler que 11 ans plus tôt, il avait raison. Dans la deuxième édition *De la Justice...*, il se fera plus incisif, et se proposera dans une note de réformer les loges afin de mettre « en lumière la pensée, la vraie pensée maçonnique. » Et d'ajouter:

« *Je crois à l'existence de Dieu et à l'immortalité de l'âme!* Cette confession maçonnique qui, depuis Rousseau, réjouit les frères, m'a toujours paru l'équivalent de celle-ci: Je suis un imbécile et un poltron. »⁶⁶³

L'orgueil de l'éternel apprenti se défie de toutes les règles, Melchior qui coopta son cousin dans la loge bisontine s'était méfié de cette forte personnalité. Le Vénérable de la loge, dut rougir de s'appeler Proudhon lorsque Pierre-Joseph s'adressa à la Tribune soulevant contre lui l'ensemble de l'assemblée, à l'exception de Greppo. Voici ce que Melchior écrit à celui qu'il considère alors comme « un fou dangereux »:

« Je vous souhaite de tout cœur une prompte guérison, obligé toutefois de vous déclarer que vous êtes entièrement perdu pour la société, quand bien même votre cerveau par l'effet de calmants deviendrait moins violent. Au surplus, votre réputation de sauvage étant faite, vous devez être au comble de vos vœux: l'orgueil que vous ressentez d'être l'unique au monde par

663 *Ibid.*, note C p.1106

vos idées antisociales vous sourit, sans que vous puissiez vous douter des conséquences.

Adieu pour toujours.

Votre homonyme. »⁶⁶⁴

Les deux cousins ne restèrent pas fâchés, Pierre-Joseph avait beaucoup d'estime pour le vieil homme, mais l'on comprend qu'après une telle missive, il n'eût pas vraiment envie de revenir à la loge de Besançon.

C'est un peu plus tard semble-t-il que Courbet peignit le vieux Melchior sous les traits du juge de paix pour *Un enterrement à Ornans*. Trait d'union entre le monde religieux et laïque, il veille au bon déroulement de la cérémonie, clin d'œil à ses fonctions de haut dignitaire maçonnique. Il y eut donc bien un Proudhon qui posa pour le peintre franc-comtois et l'on pourrait remarquer qu'à nouveau la mort plane mais on oublie que l'autre cousin, s'il n'a pas posé, a bien été représenté de son vivant, une représentation qui s'affiche comme un clin d'œil. On voit à peine l'ami du peintre au fond à droite dans la partie obscure de l'*Atelier*, ce terme, si cher à Proudhon, est synonyme de « loge », justement. Certains en effet veulent voir en ce tableau la représentation d'une loge, toute une lecture symbolique peut être faite, nous ne souhaitons ni la cautionner ni en rendre compte; ce n'est point notre objet de faire de Courbet un maçon (son initiation bien que probable n'est pas attestée), ni encore une fois, de faire de notre auteur un occulte disciple du Grand Orient. Mais l'intérieur de Courbet, proportionné à son propre égo, nous renvoie à l'intérieur de Proudhon, à notre texte sur l'art et à sa conclusion sur l'embellissement du foyer. Klaus Herding croit décelé une attitude maçonnique dans sa philosophie de l'art, il écrit en effet: « Il est vrai que dans son fameux essai intitulé « Du principe de l'art et de sa destination sociale », Pierre-Joseph Proudhon se pose davantage en franc-maçon engagé et éclairé [qu'en esthéticien]. C'est quelqu'un qui propose une nouvelle façon de percevoir la réalité, position que le docte Proudhon exprime par le terme grec d'*aisthesis*, de là vient qu'il conçoit son traité comme une *esthésie*, une doctrine de perception du monde. »⁶⁶⁵

Force est de constater que c'est bien l'art royal qu'il désigne dans *Du principe...*, le logis exprime ainsi que nous l'avons dit, le contenant des forces, leur canalisation au sein d'une architecture. Le maçon se fait créateur, grand architecte à son tour, œuvrant pour la régénération sociale, faisant confluer dans la droiture, le repli privé et le ressourcement social, d'accord en somme, avec « la grande pensée de mon livre: *réconcilier l'art avec le juste et*

664 Besançon, 3 août 1848, *Correspondance de P.-J. Proudhon avec son cousin Melchior Proudhon*, p.15

665 Klaus Herding, « Proudhon, Courbet, Zola : un étrange débat », in *Proudhon, anarchisme, art et société*, p.15

l'utile ». Or on connaît le résultat de ce que l'on doit considérer comme une salve anti-artistique; après avoir demandé aux artistes de faire cesser leurs activités, il met en perspective « les merveilles de Fourier ». Il est maçon en ce qu'il calcule et professe un art de la juste proportion, un art servant l'utilité et non la fantaisie qui n'élabore que du non-sens. C'est toujours l'art en situation que Proudhon vise et considère, aussi l'obélisque de Louqsor, qui lui inspira une de ses grandes théories est un non sens esthétique, une absurdité contextuelle:

« Il fait une aussi étrange figure que ferait un prie-Dieu dans la salle de la bourse; et nous avons eu grand soin de mettre sur le piédestal de ce singulier monument, d'un côté une inscription qui indique l'année, le règne sous lequel fut amené l'obélisque; de l'autre, la figure des machines qui servirent à son érection: en sorte que nous avons l'air de l'avoir transporté à Paris uniquement pour nous donner le plaisir de voir comment un ingénieur, sorti de l'Ecole polytechnique, parviendrait à le dresser! »⁶⁶⁶

Le texte puise tant dans l'antique, notamment grec, que l'art contemporain ne peut être qu'une redite, hors contexte. Si l'art a un but social, parce qu'il exprime la société et s'adresse à elle – effet de miroir – ses pseudos-crétions, ses inventions, ne seront que surannées. Le passé a tout dit, l'artiste ne peut plus que dire le passé à moins qu'il n'intègre l'humanité dans son intimité, à moins qu'il ne se recadre dans le service domestique. L'« *Aïsthêsis*, féminin », subirait le même sort que la femme, servir et non pas être servile, être secondaire, non pas dirigeant, c'est le lot d'un art qui est passé au compas du redresseur de tort. La mort de l'art pour Proudhon est sa résurrection démocratique, non plus l'art pour l'art, mais l'art pour soi, dans le douillet de l'édifice conjugal.

Durant son initiation, Proudhon dut s'expliquer sur son attaque des fouriéristes; un de ses juges était en effet Ordinaire, fouriériste convaincu. Le procès verbal de la séance atteste de la réconciliation:

« Proudhon expliquera les passages de son livre et démontrera qu'il n'y avait rien d'hostile à la société phalanstérienne, et, au moment où il reçut la lumière, pour prouver au frère Ordinaire qu'il ne subsistait entre eux rien de ce différend, son premier mouvement fut de lui tendre la main en signe de réconciliation. »⁶⁶⁷

N'a-t-on pas le prolongement de ce geste à la fin du texte posthume, à l'endroit même où le maçon doit s'entendre comme l'artisan de la rénovation sociale?

⁶⁶⁶ *Du principe de l'art...*, p.206

⁶⁶⁷ *In Magnin, Proudhon et la franc-maçonnerie*, p.8

Qu'est-ce que notre Melchisedech doit à Melchior?

Lorsqu'il écrit à son cousin pour lui exprimer son souhait d'intégrer la loge, il lui demande le tarif:

« Pardonnez-moi, à ce propos, de vous parler franc. _ J'ai payé en entrant dans l'Eglise catholique six francs pour mon baptême; à ma première communion, j'ai payé 3 fr. pour un cierge: depuis, j'ai cessé d'aller à la messe parce que la chaise coûtait un sou. Combien me coûtera-t-il pour entrer dans votre maçonnerie et pour pouvoir fréquenter vos offices? »⁶⁶⁸

Proudhon possédait dans sa bibliothèque quelques livres sur la franc-maçonnerie, dont *l'Instruction pour les grandes symboliques de la franc-maçonnerie, grade d'apprenti*, imprimé à Besançon chez Bintôt, anciennement Gauthier, en 1832. Il y avait également cet ouvrage: *Les francs-maçons, initiation à tous leurs mystères, par un Rose-croix*; dans celui-ci est inséré la facture de son initiation à la loge qui devait plus tard porter son nom. Il semble qu'il ne se soit jamais acquitté des 65 fr. demandés.

« Mettons la main sur notre conscience, et nous trouverons qu'en dernière analyse nous n'avons de foi qu'à ce qui nous est donné gratis, nous ne respectons que ce qui ne se paye pas. Et c'est le respect des choses non payables qui seul a la vertu de nous faire acquitter ponctuellement celles qui doivent être payées. »⁶⁶⁹

668 2 août 1844, *Correspondance de P.-J. Avec son cousin...*, p.9

669 *Les majorats...*, p.69

Conclusion: les inimitiés du texte

Ce détour biographique montre le lien social en prise avec la métaphysique, la philosophie, comme avec la vie personnelle de l'auteur. Il montre aussi qu'après la révolution française la question du lien s'affirme avec force dans un bouillonnement d'idées et d'actes, la réorganisation de la société passera pour certains par les clubs, les sociétés secrètes, ou des groupuscules qui tachent de reconstituer la société en commençant par une association à taille humaine. Émergerons de même les colonies phalanstériennes, le familistère, ou d'autres fraternités inspirés de Cabet ou d'Owen. Proudhon pense la refonte social par le biais de la science économique mais sa pensée dépasse de loin la simple redéfinition des échanges, il est en quête du corps expressif de la Justice, qu'il va trouver non point dans l'atelier mais dans le couple conjugal. Proudhon s'est marié « sans passion », comme pour combler l'amitié s'effilochant. Mais ce n'est qu'en 1858 qu'il va faire du couple androgyne l'organe de la Justice. Il n'est jamais question de Justice vis-à-vis de l'union maritale avant *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, et il n'en sera plus vraiment question après. De même que sa théorie de la possession, de la série, de la synthèse, de la banque d'échange, Proudhon essaie mais ne transforme pas. Songeons que *De la Justice...* est d'abord une réponse au petit ouvrage de Mirecourt, et que la théorie du mariage n'eût pas été la même si Jenny d'Héricourt n'avait pas poussé notre auteur dans ses derniers retranchements. Son œuvre n'est pas celle d'un solitaire, le dialogue s'y tient sous-jacent, combat nécessaire, précipitant le texte dans un climat d'attaques et de défenses, sorte d'horizontalité belliqueuse, débarrassée d'un absolu qui revient au galop:

« Je fais un ouvrage diabolique et qui m'effraie moi-même; j'en sortirai brillant comme un ange, ou brûlé comme un diable;

priez Dieu pour moi. »⁶⁷⁰

Proudhon se débarrasse de la transcendance pour mieux la réaffirmer et la combattre. Qu'est-ce que cette conscience individuelle qui s'érige en juge, trempée dans une Justice, toujours déjà là, qu'est-elle sinon une concession faite à l'absolu? Une pincée d'idéal au sein d'un prisme sociétaire voué corps et âme à la science? Dieu relégué au rang d'ennemi fait écho alors à cette autre spontanéité, relative cette fois, celle du sentiment, de l'affect social, à tel point que « la guerre organisée est la fraternité même. »⁶⁷¹ La raison combat perpétuellement

670 À Melchior Proudhon, 29 février 1840

671 *Carnets*, p.434

ce qui la dévoie sans quoi elle se travestie et se laisse abuser par l'idéal. Il n'est pas étonnant alors que la lettre proudhonienne soit instable et fluctuante, la vérité s'arcoute sur la relation, seule le soliloque est mensonger. Ainsi écrivait-il à Tissot

« La vérité que je crois, je ne la sais pas encore, je la cherche et la chercherai toujours; je dis qu'elle est fugitive et mobile, et qu'on la saisit d'autant moins qu'on veut la fixer davantage. »

Il omet de préciser que la relation productrice de vérité est conflictuelle et par là toujours sujette à révision puisqu'elle s'informe des nouvelles *interlocutions*. Aussi la vérité sociale doit s'inscrire dans le mouvement et s'enrichir des nouvelles locomotions.

Le texte devra intégrer l'atelier, sous la forme d'un alphabet industriel, et le transport organiser les mouvements interactifs. N'oublions pas que l'apprentissage de Proudhon fut l'imprimerie, où les types sériés dans la forme donnent un sens au potentiel polymorphe.

« L'homme ne crée rien, disent avec raison les économistes; il façonne. _ Qu'est-ce que façonner? Demandez-vous. Réponse. C'est mouvoir. _ Je reprends: le mouvement seul, imprimé à la matière, ne lui donne pas la forme voulue, ne constitue pas le travail: il faut que ce mouvement soit en *rapport* avec le but à atteindre, en équation avec son idée, en mesure, en équilibre. C'est ce que nous montre à première vue l'alphabet du travailleur. »⁶⁷²

Robert Damien a raison en ce sens de modeler son analyse de la circulation sur l'agencement bibliothécaire célébrant en ce sens le partage organisé du sens.

« L'éthique circulatoire des prêts et emprunts, énonce-t-il, des échanges et des registres qui conduit le flux bibliothécaire est la base dynamique d'un crédit normatif. Cette accréditation d'un service public fonde l'énergie des liens sociopolitiques et la liturgie d'un partage. Dans le foisonnement des accolades et la fériation des alternances, la fête du rassemblement communicatif chante « une seconde création au sein de la création »⁶⁷³.

Mais où Robert Damien fait appel à l'institution publique Proudhon interroge l'affectivité sociale. L'ultime degré de sociabilité, l'équité, renvoie l'homme aux vertus du savoir-vivre, de la politesse, dont l'ultime conséquence est l'amitié. Ainsi que le mariage est une canalisation des forces érotiques, l'amitié organise la commutation des forces sociales et les célèbre.

« L'homme fait avec l'homme un échange perpétuel d'idées et de sentiments, de produits et de services. Tout ce qui s'apprend et s'exécute dans la société lui est nécessaire: mais cette immense quantité de produits et d'idées, ce qui est donné à chacun de faire et d'acquérir seul

672 *De la Justice*, III, p.1047

673 « Transport ferroviaire et ordre politique », *In Penser les réseaux*, p.220

est comme un atome devant le soleil. L'homme n'est homme que par la société, laquelle de son côté ne se soutient que par l'équilibre et l'harmonie des forces qui la composent. »⁶⁷⁴

De cette essence culturelle de l'homme ne se déduit pas la nécessité de construire musées et bibliothèques, mais de détruire ce qui fait obstacle à la démopédie et tient l'humanité dans l'assistanat transcendantal. Il s'agit de retrouver les bornes de l'altérité, sexuelle et subjective, à ce titre seulement, la société consciente d'elle-même pourvoira à la consécration des relations, et l'organisation de leur mouvement. Celui-ci sera doté d'un point fixe générateur, la mère au foyer, et d'un mobile producteur, le père à l'atelier; la cohérence que nous percevions plus haut, montre désormais une disjonction intrinsèque irréconciliable. Et Proudhon de tendre à l'individualisme vengeur, à la hiérarchie des relations, au musellement de l'idéal, à un repli scientiste et belliqueux; à force de se défier de l'immixtion de l'Altérité, n'a-t-il pas rejeter la mixité même et amputé le corps social d'une dynamique qu'il avait pourtant entendu dans le couple?

L'équité des relations, il en avait pourtant dressé le tableau, dans les dimanches fériés, à l'occasion de fêtes où l'on admet les séductions féminines et l'affranchissement des valets, où l'on consent à reconnaître en la religion le pouvoir de lier; telle vision d'ouverture ne pouvait s'exprimer sans le dessin de sa clôture, l'écart spatio-temporel de la libération des forces doit se refermer à peine les agapes célébrées.

Proudhon n'est pourtant pas le philosophe de la fermeture systématique, son idéo-réalisme sur lequel il a également modelé la Justice est une méthode d'articulation offrant à la société non des préceptes élaborés en amont, mais des concepts s'élaborant dans la production économique. Aussi le point faible de Proudhon à l'égard de la différenciation sexuelle, est aussi son point fort : il pense la différence comme constituant un rôle socio-économique, il pense le couple comme corps expressif de la Justice, organe de l'immanence. Le défaut engendré par ces conceptions est la mise en réclusion de la femme, forclosée du corps social elle apparaît pourtant comme pivot constitutive de l'autonomie, impensable sans elle.

C'est toute la théorie du lien social qui est basée sur cette tension, entre le pôle masculin et féminin, tension qui renvoie à celle qui enjoint l'individu et la collectivité de trouver l'harmonie. Le texte vient rappeler sans cesse cette difficile élaboration d'une identité collective qui doit éviter l'écueil de l'écrasement de l'individualité. Lancé, au travers de la polémique, dans la pensée du couple, Proudhon fait face à ces enjeux, et les comprend d'une manière inédite. Mais l'affirmation, pour ne pas qu'elle soit recouverte de dogmatisme doit

674 *Qu'est-ce que la propriété?*, p.212

chez notre auteur être toujours articulée à un refus. Et c'est à cet égard qu'il marque toute la profondeur de sa pensée, le rejet est toujours informé, producteur d'une trame textuelle dont l'augmentation semble infinie. La négation chez Proudhon construit une texture littéraire qui intègre les entités comme autant de rapports problématiques. Chaque nouveau travail d'écriture édifie l'architecture du lien social sans pouvoir la conceptualiser définitivement.

Comment concilier l'individu et la collectivité dans une conscience féconde réciproque afin que ce peuple se sache comme tel et que ses composants ne soient pas d'aveugles rouages mais de savants moteurs? Telle est la question à laquelle Proudhon répond sans jamais la formuler. L'articulation de cette dynamique aux mœurs met en avant la manière dont il entendait cet être collectif, non pas justement comme une machinerie économique, mais comme un organisme polarisé et sexué. Si les failles constituent aussi la lettre proudhonienne on ne doit pas y voir un limitatif mais un augmentatif, l'augmentation d'une intégration conflictuelle qui nourrit l'argumentation textuelle; non pas un rejet synthétique, mais un positionnement dialectique. Une telle posture n'est pas celle d'un intellectuel dominant son sujet, elle est la texture même de la matière écrite, ce en quoi Proudhon se jette avec sa raison, son expérience et sa psychologie. Il n'y a pas de recul, pas d'écart, il n'est pas un philosophe qui écrit, il est un travailleur qui pense. Le corpus proudhonien prolonge la vie du compositeur d'imprimerie: il donne à lire. Sa philosophie est une grammaire, dont on pourra contester les règles, mais dont on ne peut contester la valeur *conjugale*.

Aussi l'exclusion de la femme, la tentation de la société parallèle sont-ils des stigmates d'une raison empêtrée dans la réalité, qui fait l'expérience de ses possibilités et de ses errances, qui s'offre alors la chance de l'extraction dans la marginalité. De la marge au texte se dessine un cheminement dialectique sans concession, mais qui se veut conciliateur: non pas un tissage béat des doux liens fraternels, mais la perspective d'une architecture solide dont les bases sont fondées dans la science des rapports, en raison. Or le rapport, n'est pas un lien amorphe mais une liaison dynamique différenciée. La quête maintes fois répétée de la conciliation au travers le conflit est l'expression de cette tentative de liaison; elle puise dans une métaphysique qui redéfinit le plan des relations : un échange concerté dans un réseau où la réciprocité garantit la dignité.

Celle-ci trouvera son expression dans le travail où le développement plénier de l'homme-artiste engage le sujet dans une mise en « jeu » avec autrui; l'idéalité y trouve une place ajustée au programme interactif des échanges équitables.

Le point trouble de la pensée proudhonienne, autour de la féminité, fait montre d'une

rigidité morale aiguisée, mais reste un achoppement dans l'écart avec *l'arraisonnement*, s'y lit le sentiment, la volupté, et l'insaisissable pouvoir artistique de l'ouvrier qui déborde l'analyse; en quoi le manœuvre construit une marge dont Proudhon, dans l'écriture insatiable ne conçoit ni la saturation, ni l'épuisement.

Annexes

Lucidité fouriériste, délire proudhonien
Défoulements et refoulements autour du mariage

Colloque international Charles Fourier, Besançon, 2004

Pour penser deux auteurs on tend à la recherche d'un socle commun, or ici entre Fourier et Proudhon le sol se dérobe puisqu'il y a divergence de principes, qui sont attrait et passion d'un côté, justice et droit de l'autre. Un commun cela dit s'impose au sortir de la critique, qu'on dira critique de leur monde, et que François Dagognet identifie comme perspective d'une nouvelle religion dans sa relecture des philosophies de Saint-Simon, Proudhon et Fourier ; ceci implique pour les trois de repenser le lien social, de relire. Relier donc relire le lien afin de constituer une nouvelle reliure ; que ce soit par invention ou révolution, la reliure inscrit ses caractères constituants : pluralisme, coopération, solidarité, réduction des écarts culturels et matériels, puis, pensée du collectif en une unité singulière susceptible de législation et de science qui amène réorganisation socio-économique. Mais ici encore le socle qui trouve son origine dans la critique, et dans la reconnaissance de liens sociaux à réinventer, ne résiste pas à la dispersion des principes que nous avons nommés: passion et attrait d'un côté, raison et droit de l'autre. L'organisation fouriériste fait dire à Proudhon qu'elle est un chemin de perdition :

« l'attrait de la volupté, écrit-il, est bien autrement plus puissant que celui du travail, et [...] ce dernier [s'il] n'est soutenu par une force supérieure [...], il y a bientôt désordre et anarchie, et [...] tout est perdu »⁶⁷⁵.

Proudhon nomme l'évasion de Fourier, « hallucination », il en décèle la cause dans son isolement, savoir dans la rupture du lien social. Mais l'hallucination pourrait bien être partagé et Proudhon s'être isolé lui-même d'une partie du tissu social, en voulant isoler cette partie du tissu social. Proudhon méconnaissant son objet, l'hallucination serait alors non plus seulement dé-raisonnement, mais écart avec le sillage philosophique déjà tracé ou en devenir, c'est-à-dire un délire au sens étymologique: une sortie du sillon. Le point de rencontre entre les deux auteurs existe bel et bien, non dans le délire, mais dans ce qui fait que l'un délire et l'autre devient lucide, la question du mariage.

Pourquoi le mariage comme éventuel point de rencontre ? C'est qu'il joint et l'attrait passionnel, et la sanction juridique. En effet si l'on considère que le mariage est fondateur de la société, alors l'élément passionnel que reconnaît Proudhon le rapprocherait de Fourier en ceci que la passion serait un des piliers de l'être social. Pour l'auteur du *Nouveau Monde*

675 *De la pornocratie...*, p.450

Amoureux, nul doute : ce sont « les passions [qui sont] le plus propre à former des liens entre les humains »⁶⁷⁶. Pour celui de *La Justice dans la révolution et dans l'Eglise*, nul doute que le mariage est l'embryon de la société, sa racine ; il ira même jusqu'à dire qu'il est la religion humaine par excellence⁶⁷⁷.

Fourier au contraire, se situerait aux antipodes, il note d'emblée que la sphère conjugale est la plus petite combinaison qui soit et qu'elle limite considérablement l'amour institué par Dieu. Ce Dieu-amour ne saurait être l'instigateur d'une union exclusive fondatrice du lien conjugal puisqu'il est l'auteur d'une diversité de penchants et d'attractions qui sont appelés à être conjugués, en Harmonie. L'unité de l'amour préside à la multiplicité des attractions, plus nombreuses elles sont, mieux la société se conforme aux lois naturelles, et mieux elles donnent son expressivité à l'amour originaire, c'est pour cela que, dit Fourier, « on appelle vice en attraction tout ce qui diminue le nombre des liens ».

Face à cela le mariage ne peut être qu'une restriction et celle-ci va attirer d'autant les foudres du phalanstérien que l'union maritale symbolise et incarne un rejet institutionnel, traditionnel, et séculaire des intellectuels vis-à-vis des sentiments et de la sensualité.

Cette double condamnation de l'amour spirituel et matériel porte à conséquence, à tel point d'ailleurs que « le système actuel, celui de l'association restreinte au minimum par l'isolement des ménages a conduit le genre humain à l'excès de la perversité. »⁶⁷⁸ Comment l'expliquer ? C'est que la condamnation ne signifie pas éradication.

S'il a fallu aux philosophes et aux moralistes lutter pendant des siècles contre la passion c'est la preuve de son indestructibilité et de sa résistance. Et justement la nature humaine est faite en sens inverse de ce que la culture essaie d'en faire ; or c'est bien à la nature que Fourier se réfère, rejetant en bloc les volumes innombrables qui traitent des passions humaines. Il prend à témoin l'enfance qui parce qu'elle n'y entend rien en philosophie, recèle les lois originaires de notre monde et les signes d'une harmonie future : « l'enfance dit-il, est moins viciée par la perversité de nos mœurs. L'enfant est plus docile que le père aux impulsions de la nature ; l'enfant ne comprend rien aux maximes philosophiques ; c'est donc chez lui que l'attraction est dans sa pureté originelle, et qu'il convient d'en étudier le but »⁶⁷⁹. L'éducation déforme cette attraction en germe pour la faire plier à la morale censée propager la vertu. Or si la pulsion est pliée elle ne disparaît pas, bien au contraire, et c'est pourquoi celle-ci entravée, produit l'inverse de la vertu.

676 *Le nouveau monde amoureux*, in Daniel Guérin, *Vers la liberté en amour*, p.17

677 « A peine nommés, le mariage et la famille nous apparaissent donc comme le foyer de la Justice, la racine de la société, et, s'il m'appartient de le dire, la vraie religion du genre humain. » (*De la Justice...*, IV, p.1764)

678 in *Vers la liberté en amour*, op. cit., p.118

679 *Ibid.*, p.192

Le mariage achève l'inversion, en effet, s'il noue la passion au-dehors, « au for extérieur » comme y tenait Proudhon, il la serre au for intérieur, il la sensibilise d'autant plus, et la dérègle. Cet étouffement non seulement dérègle les mécanismes passionnels dans le « nœud » conjugal mais il en provoque par des voies détournées la satisfaction.

Par le nœud la passion se dérègle et se déforme, ainsi le ravage s'opère au for intérieur comme au for extérieur. En délimitant la sphère de la vertu, en la sacralsant dans le mariage, la société n'a fait que punir un penchant qui se venge en douce. La civilisation par la législation en amour a rendu pour ainsi dire la nature illégale, elle s'est créé des limites auxquelles elle ne peut se restreindre, elle a institué des lois qu'elle ne peut qu'enfreindre. Ces infractions seront plus ou moins tacites et mesquines, l'illégalité de la satisfaction passionnelle participe de la déformation du penchant et provoque notamment l'excès qui va de pair par conséquent avec une débauche d'hypocrisie et de mensonges. Le torrent auquel on fait barrage explique Fourier, ravage « dix fois plus de terrain qu'il n'en eût occupé dans un lit suffisant »⁶⁸⁰. Le mariage n'a donc pas posé les conditions de réalisation de la fidélité en amour ni d'une quelconque stabilité puisque le mariage arrangé n'est autre chose finalement que l'organisation clandestine de l'adultère, dont Fourier se fait fort d'en dénombrer 80 types qu'il hiérarchise.

« Il est donc évident que la morale a établi un régime d'amours où [la] moitié du genre humain se livre ouvertement à des actes de perversions, tandis que sur l'autre moitié qui s'en cache, les dix-neuf vingtième ont violé en secret les lois établies, et trompé à qui mieux mieux pour cette violation. »⁶⁸¹

Autrement dit, pour Fourier, l'homme n'est pas fait pour être fidèle, mais pour développer une série de liens divers conformes à sa nature. En réduisant les conjugaisons attractives au simple conjugal, la société ou la religion font de l'adultère une double tromperie (car pour ceux qui s'en cache il faut tromper pour tromper) et créé comme une organisation souterraine d'amours clandestins qui sont propices inéluctablement à l'épanouissement des comportements faux, hypocrites et mensongers et ce, dans l'ensemble de la société.

« Notre législation [...] organise les relations d'amours de manière à provoquer la fausseté universelle, stimuler l'un et l'autre sexe à l'hypocrisie, à une rébellion secrète aux lois. L'amour n'ayant d'autre voie pour se satisfaire, devient un conspirateur permanent, qui travaille sans relâche à désorganiser la société, fouler aux pieds les limites posées par la religion »⁶⁸².

680 *Le Nouveau Monde Amoureux*, in *Vers la liberté...*, op. cit., p.72

681 *La fausse industrie*, in *Ibid.*, p.80

682 *Le Nouveau monde amoureux*, in *Ibid.*, op. cit., p.81

C'est ainsi que le mariage, loin d'être embryon de la société, ou sa racine comme chez Proudhon, quand bien même cette société civilisée ne serait que misère et erreur, il est non seulement contraire à la nature, mais à la civilisation même, il est en somme, une aberration, puisque s'il était respecté il signerait la fin de la civilisation. Le mariage est une institution anti-sociale : « demander la fidélité des épouses, c'est demander la chute de la Civilisation, écrit-il »⁶⁸³. Car il faut ajouter que non seulement une vie de fidélité serait insupportable aux yeux de Fourier, mais en plus le mariage excite la haine entre les couples : « c'est qu'on n'ignore pas que l'esprit conjugal opère une ligue des époux contre tout ce qui les entoure, [...] leur esprit est anti-social »⁶⁸⁴.

S'enfermant dans un nœud passionnel frustrant qui empêche le rapprochement des individus entre eux, le mariage fait plus : il éloigne le couple du reste de la communauté et attise les haines qui sont fruits de l'égoïsme. Quant à l'éventuel bonheur conjugal que la bourgeoisie par ses arrangements financiers, si elle garantit une bonne affaire, elle le joue, ce bonheur de toute une vie, comme on joue « aux dés ». Le sort réservé au peuple n'est pas plus heureux, le nœud conjugal est d'autant plus brutal qu'il s'associe à la misère, citons donc enfin cette remarque :

« Au bout de quelques mois et peut-être dès le second jour, [les amours] ne sont souvent que brutalité pure, accouplement d'occasion provoqué par la chaîne domestique, sans aucune illusion ni d'esprit, ni de cœur : effet très ordinaire chez la masse du peuple, où les époux affadis, bourrus, et se querellant pendant le jour, se réconcilient forcément au chevet, parce qu'ils n'ont pas de quoi acheter deux lits, et que le contact, le brut aiguillon des sens, triomphe un instant de la satiété conjugale. »⁶⁸⁵

Ici on pourrait trouver une brèche où s'immiscerait Proudhon, défenseur des défavorisés. Proudhon ne niera pas la fragilité de la flamme qui lie les deux époux, en dehors ou au sein du mariage, il écrit que l'amour est « source de félicité, s'il faut en croire l'aspiration de nos cœurs et le témoignage douteux d'un petit nombre d'élus ; océan de misère, si nous devons avoir égard à l'expérience de la multitude de ceux qui aiment »⁶⁸⁶.

Le sixième sacrement changerait-il en bénédiction l'océan de misère auquel nous convie le sentiment amoureux ? Sur cette question Proudhon va répondre mais, ce dont il ne va pas répondre c'est sur l'insuffisance des lits dans certains foyers que notait Fourier. Il ne sera pas question dans les trois études sélectionnées (dixième et onzième études *De La Justice..., la pornocratie*) du sort réservé au peuple à l'égard du mariage, quant à la question de l'adultère

683 in *Vers la liberté en amour*, op. cit., p.145

684 *Ibid.*, p.117

685 *Théorie de l'unité universelle*, in *vers la liberté en amour*, op. cit., p.118

686 *De la justice...*, op. cit., p.1780

que Fourier insinue dans l'idée d'un mariage à plusieurs lits, Proudhon n'en parlera pratiquement pas ; ou plutôt il n'en parlera qu'au moment justement où il sera question de la bénédiction du catholicisme.

On peut d'ores et déjà se poser la question : pourquoi Proudhon ne fait-il pas de cas du cocuage auquel Fourier consacre tant de pages et qui est d'une manière peu orthodoxe certes, rentré dans les mœurs à l'époque de nos auteurs ?

La deuxième question est plus grave : comment se fait-il qu'il ne soit pas fait mention, ou si c'est le cas c'est de manière seulement exceptionnelle ou accidentelle, de la classe prolétarienne à laquelle Proudhon a juré fidélité ? Pour Fourier les choses sont claires, notons cette phrase : les « hommes si l'on recueille leurs votes, on en trouvera les sept huitième en jérémiades sur les tribulations du mariage ; surtout chez le pauvre, qui ne connaît du ménage que les misères »⁶⁸⁷.

Peut-être Fourier utilise-t-il les misères du peuple pour aiguïser son défoulement sur le mariage, et peut-être Proudhon passe sous silence ces mêmes misères qu'il doit bien connaître, pour faire le contraire. Il préfère se référer à une période de l'antiquité romaine qui témoigne de six siècles de fidélité amoureuse :

« La vieille Rome avait présenté ce miracle de cinq cent vingt années passées sans un divorce : nous pouvons hardiment en conclure que les adultères, soigneusement dissimulés, furent rares »⁶⁸⁸.

Il donne donc à Rome la palme du mariage réussi mais il va en faire une genèse toute atemporelle :

Elle passe par trois mouvements qu'on peut résumer ainsi : premièrement l'esprit ressent une profonde répugnance pour la chair ; deuxièmement cette répugnance est contre-balancée par l'attrait de l'idéal, la beauté, ce qui fait que l'accouplement a tout de même lieu. Et cet idéal, que Proudhon craint, est à nouveau contre-balancé par la Justice. La Justice fait donc une sorte de synthèse régulatrice entre le rejet de la chair et l'attrait idéaliste ; c'est ainsi que naît le mariage. On peut trouver cela quelque peu primitif et on ne croirait pas si bien dire, puisque Proudhon reconnaît chez le mouton et le lion des unions conjugales⁶⁸⁹. Le mariage est donc tout à fait naturel puisque le coq a ses préférences au sein du poulailler et que chez l'homme il procède d'une construction simple et claire. L'amour possède d'ailleurs les deux caractéristiques, matérielle et spirituelle, l'une que Proudhon rattache au rut :

« L'amour est mouvement des sens et de l'âme, qui a son principe dans le rut, fatalité

687 in *Vers la liberté*, op. cit., p.127

688 *De la Justice*, III, p.1809

689 *Ibid.*, note p.1915

organique et répugnante »⁶⁹⁰ ; l'autre qu'il rattache... à la mort : « *l'amour est plus fort que la mort* : ce qui signifie que l'être qui a goûté l'amour n'a plus rien à redouter de la mort, parce que l'amour est la mort même, la mort en joie, *euthanasia*. Ici commence à se révéler le secret de la mort, du même coup se fait ressentir la dignité du mariage, qui la rend si douce »⁶⁹¹. On retrouve donc le pôle matériel dans le rut et le spirituel dans la mort. Nous pouvons comprendre que la génération provoquée par l'amour soit une sorte de remède à la mort sans d'ailleurs aller jusqu'à dire que l'amour c'est la mort. En revanche, on comprend moins que l'attrait de la chair puisse être originairement si répugnant et que le mariage soit d'emblée la solution, pour ainsi dire naturelle, aux égarements du rut et de l'idéal. Proudhon dit même mystérieusement que la Justice « doit apparaître comme raison dernière, comme le but pour lequel le mariage a été pré-ordonné et prévu »⁶⁹². Nous voyons donc ici un effort pour ancrer le mariage dans la nature et dans l'essence même de la société qui repose en dernière instance sur la Justice. Mais cela dit, Proudhon a tôt fait d'évacuer cette naturalité par ailleurs peu crédible, du mariage, en précisant que la nature chez l'homme est contre-nature et que sa naturalité s'exprime en sortant de la nature, savoir entrant en société. Ce rejet immédiat du naturel expliquerait en somme que le mariage est quelque chose qui s'impose d'emblée, il fait partie intégrante de la société et de ses lois immanentes. La nature finalement mise de côté pour mieux revenir comme c'est souvent le cas, lui permet de déclarer absurdes les vues rousseauistes sur celle-ci. Et ce n'est pas anodin puisque Rousseau est à l'origine du romantisme qui va imprégner le mariage au dix-huitième et au dix-neuvième. Or Proudhon en incluant le sentiment d'amour dans la genèse du mariage se situe dans la lignée romantique, ce qui expliquerait son dédain des amours populaires. Mais, laissant Jean-Jacques Rousseau à ses absurdités doit revenir à des préoccupations plus matérielles. C'est-à-dire le but du mariage qui pourvoit dit-il à trois grands intérêts : l'amour, la femme, et la progéniture. Mais l'amour est destinée dans le mariage proudhonien à céder sa place, tantôt à la raison et la justice, au sacrifice et au dévouement, tantôt au surnaturel. De toute évidence il veut faire plier l'amour :

« Ce qui frappe dans cette institution mystérieuse [le mariage] c'est surtout, je ne saurais trop le redire, la prétention hautement avouée de soumettre l'amour, de le placer, selon l'expression de la loi romaine, *in manu*, c'est-à-dire dans la dépendance et sous l'autorité du coupe conjugal, et cela par une sorte d'évocation religieuse, un exorcisme, qui purge l'amour de toute lascivité et défaillance, l'élève au-dessus de lui-

690 *Ibid.*, p.1776

691 *Ibid.*, p.1761

692 *Ibid.*, p.1764

même, et en fait un sentiment surnaturel »⁶⁹³.

On ne saurait être plus clair, mais on peut tenter d'être moins mystique, citons alors ce passage de la *Pornocratie* : « J'ai fait de la monogamie la loi fondamentale du couple androgyne ; j'ai banni le divorce ; j'ai dit que, dans un mariage vraiment digne, l'amour [devait] être subordonné à la conscience, à telle enseigne que chez de vrais époux la bonne conscience pouvait et devait tenir lieu d'amour. » On ne saurait être plus clair donc, pour se débarrasser du sentiment amoureux, qui est remplacé par on ne sait quoi de supérieur qui a besoin de trois principes pour se conserver, trois principes maintes fois répétés : unité, inviolabilité, indissolubilité. Ainsi le « nœud » est noué une fois pour toute et le divorce est proscrit. Exit Rousseau et sa nature contre-nature, exit Fourier qui ne voit du mariage que la violation quand il ne le fait pas constituer en un viol même.

A la justesse de vue de Fourier, opposons l'étrange vision que Proudhon a du mariage et son cortège d'illusions. Car il ne cesse de nous surprendre puisque c'est la religiosité du mariage que Proudhon va privilégier, et même l'idée du sacrement. Pour un philosophe qui se vante d'avoir nié la religion cela a de quoi étonner mais Proudhon va faire une hypothèse pour appuyer la conservation du sacrement. Il se demande tout simplement : qu'advient-il si le mariage perd de sa religiosité ? Sa réponse s'inspire de l'histoire et de la logique, il le dit lui-même « rien n'est impitoyable comme la logique », là voici donc :

Du mariage religieux nous glissons vers une convention purement civile, puis à l'assimilation du mariage au concubinat, s'ensuit une désertion du mariage pour ce même concubinat qui est très vite abandonné pour la prostitution, enfin c'est la promiscuité générale, la débauche et le crime qui règnent en maître. Mais la logique n'est pas finie, il faut encore nommer le crime, « l'*unisexualité* précise donc Proudhon, tel est le dernier mot de cette dégradation de l'amour. »⁶⁹⁴ Si nous nous résumons, le mariage perdant son caractère sacré l'homme tombe dans l'homosexualité. C'est pourquoi Proudhon va nous proposer un antidote à la page suivante, toujours dans cette dixième étude. Mais l'antidote nous le connaissons déjà c'est mariage, envers et contre tout. Le mieux serait peut-être de comprendre pourquoi Proudhon en vient à une telle logique. On peut pour se faire lire la dixième et la onzième Etudes qui fournissent des arguments à l'appui de la logique. On se doutera, sans que nous n'entrions dans les détails que des arguments en faveur d'une telle logique nous pouvons pour l'heure nous en passer. Ce qui peut nous intéresser en revanche c'est ce que cache cette conservation acharnée du mariage. Ce qu'elle cache nous le comprenons aisément c'est l'homosexualité,

693 *Ibid.*, p.1784

694 *Ibid.*, p.1812

puisque le mariage disparaissant celle-ci réapparaît. Du moins dirons-nous le mariage empêche l'homosexualité, l'acharnement à instituer le mariage témoignera de la crainte de voir l'homosexualité réapparaître ; j'oserais même dire d'ailleurs que, le mariage disparaissant réapparaît un certain panérotisme qui n'est pas sans laisser planer l'ombre de Fourier jusque parfois, dans le vocabulaire.

Proudhon se demande au début du quatrième livre de « *La Justice* », question qui peut sembler propice au commencement d'une Etude sur l'amour et le mariage : « la nature a fait l'homme bi-sexuel [...] pourquoi la nature n'e-t-elle pas plutôt fait l'homme hermaphrodite ? »⁶⁹⁵ Cette question va hanter d'une certaine manière les textes sur l'union conjugale ainsi que ceux sur la femme. En réalité on voit un auteur qui essaie tant bien que mal de combattre l'unisexualité sans y parvenir puisqu'en la combattant il ne cesse de l'admirer.

Ce qu'il admire c'est pour ainsi dire l'amour spirituel dans l'homosexualité et dans le passé, ce qu'il va haïr c'est ses conséquences dans la pratique sexuelle. Le problème c'est que l'unisexualité a son principe dans l'idéalisme qui fait qu'à un moment l'institution maritale va être dédaignée ainsi que l'austérité que Proudhon y appelle de ses vœux pour un raffinement, un luxe, une quête désespérée de l'amour (qu'on ne trouvera évidemment pas chez la femme, qui représente le pôle idéal du mariage, à savoir la beauté, beauté féminine donc qui chez Proudhon a une fâcheuse tendance à s'enlaidir) quête qui a égaré les athéniens et anéanti Rome. Le mariage au contraire, pour ainsi dire, tient les choses en place, il identifie clairement l'homme et la femme et purifie le couple de la lascivité et des défaillances. Quand Fourier privilégie la sexualité comme principe de multiplication et développement libre des êtres et de leurs potentiels Proudhon met l'accent sur la conservation : « l'espèce humaine, dit-il, se *conserve* par la génération »⁶⁹⁶. D'où une identification capitale des rôles impartis à la femme et à l'homme, puisque l'enjeu est la survivance de l'espèce .

Car s'il craint psychologiquement le virage vers l'homosexualité, il pose philosophiquement que le mariage est le principe fondamental et garant de la distinction des sexes. Il faut donc à l'humanité un pôle féminin pour que l'homme attiré par l'idéal ne soit pas dégoûté de sa propre chair, et il faut un mariage pour que l'identification et l'affirmation sociale des deux sexes soit possible. C'est bien plus qu'une distinction physique qui s'opère, c'est proprement une distinction sociale, et si le mariage se dénoue, la distinction n'est plus garantie. Ainsi le christianisme bien que révolutionnaire et parce que révolutionnaire a conservé ce qu'il pensait

695 *Ibid.*, p.1760

696 *Ibid.*, p.1759 (nous soulignons)

abolir, au sortir des déchéances grecques et athéniennes : « le christianisme dit-il prit pour point de départ le terme où s'étaient arrêtés les philosophes de l'école de Socrate et d'Epaminondas, l'unisexualité spirituelle. » qu'il a traduit sous cette formule : « *ni hommes ni femmes tous anges devant l'absolu* »⁶⁹⁷. C'est ici seulement qu'intervient l'adultère, qui s'incarne dans la personne du prêtre, qui s'immisce dans le couple notamment par confession, Proudhon écrit : « en raison de son caractère et de l'autorité qui lui est confiée, le crime du prêtre est un composé de l'inceste, de l'adultère et du viol ; tout ce que l'imagination peut enfanter de plus horrible se trouve réuni dans le prêtre libidineux. »⁶⁹⁸ Fourier était plus explicite quand il reporte ce fait que « en Espagne au Xe siècle, tout prêtre, tout moine avait le droit d'entrer chez une femme, et, en laissant ses sandales à la porte, il interdisait l'accès de l'appartement au mari même, qui ne devait pas franchir cette barrière »⁶⁹⁹. Reste que pour Proudhon, le vice est clairement identifié et on ne s'étonne pas sur ce sujet de voir la référence à Fourier : « comme le ménage fouriériste, le mari, amant charnel, emplira le ventre de la femme ; le prêtre amant spirituel, emplira l'esprit. De sorte que le mariage chrétien pourrait se définir un cocuage mystique »⁷⁰⁰. Ici s'inscrit le refus de Proudhon de voir s'immiscer dans l'union conjugale strictement duale, une tierce personne ou une tierce entité qu'elle soit Ecclésiastique ou étatique.

Toujours est-il que le cocuage quand il n'est pas imputé au prêtre est imputé chez Proudhon à la femme, il n'a pas dû intégrer cette remarque de l'autre bisontin : « si les femmes sont inconstantes, c'est une preuve que les hommes le sont aussi en même degré »⁷⁰¹. Or il pense donner par le mariage un statut et une existence à la femme pour qui il n'y a hors de celui-ci que honte et prostitution⁷⁰². Mais il semblerait que si Proudhon attache tant d'importance à la distinction des sexes au seul profit du mâle c'est qu'il y a un déni de reconnaissance, mal assumé de la femme. On pourrait brusquement résumer les textes des plus hypocrites ou plus choquant en disant que pour Proudhon la femme n'est rien. En tout cas n'est-elle rien sans l'homme et d'une certaine manière n'est-elle rien grâce à l'homme qui lui donne un statut par le mariage c'est presque un statut carcéral et ce n'est qu'un statut domestique. La différenciation des sexes aboutit en effet sur de biens curieuses précautions où il s'agit par tous les moyens de faire sentir à la femme son infériorité et de la cacher dans le ménage. La femme proudhonienne doit s'effacer et Proudhon de nous resservir sa hantise, je cite : « faire

697 *Ibid.*, p.1874

698 *Ibid.*, p.1899

699 *Théorie de l'unité universelle*, in *Vers la liberté*, op. cit., p.132

700 *De la Justice...*, III, p.1876

701 *De la pornocratie...*, p.360

702 *Ibid.*, p.358

de la femme une personne *publique*, c'est proclamer de fait la confusion des sexes, la communauté des amours, l'abolition de la famille, l'absolutisme de l'Etat, la servitude des personnes et l'inféodation des propriétés »⁷⁰³. En fait on peut même dire que la femme n'est femme que si elle se distingue de l'homme et reste dans son rang, une femme qui désire s'émanciper s'enlaidit d'une virilité qui ne lui appartient pas et qui est bien pire que la féminité de certains hommes, puisque Proudhon prévient : « on n'intervertit pas les attributions

On ne change pas son sexe.

L'homme qui le fait devient ignoble, misérable, impur.

La femme qui le fait devient laide, folle, guenon, etc. »

On comprend pourquoi la femme est le moyen terme entre le règne animal et le règne humain⁷⁰⁴. Sa sexualité n'existe que par l'homme et il en va de même de son identité sexuelle. C'est pourquoi d'ailleurs il n'est pas fait de cas du saphisme dans la *Justice* ou du moins très peu, la dégénérescence sociale ne provoque que l'homosexualité masculine, on ne sait ce qu'il advient de la femme. Une phrase de Proudhon trahit à la limite ce qu'il pourrait en advenir, comme il trahit ses difficultés à distinguer la femme de l'homme sans la réduire à un néant identitaire, là voici : « La femme est un diminutif d'homme, à qui il manque un organe pour devenir autre chose qu'un éphèbe ». Autrement dit sans la masculinité la femme n'est qu'un jeune homme. On notera aussi que la discussion entre le fouriérisme et Proudhon commença par l'entremise d'un texte anonyme⁷⁰⁵ et sa réponse par le troisième mémoire, *Lettre à M. Victor Considérant* ; où Proudhon croira bon de dire qu'il a presque démasqué son interlocuteur : « aussi bien, dit-il, à la mollesse de l'argumentation, au défaut de systématisation dans les idées, à un certain flux de sentiment, et de style, à quelques traits de colère féminine, ai-je cru reconnaître dans mon chevalier noir une femme... »⁷⁰⁶

Par ces errances donc, dont nous n'avons donné qu'un aperçu, Proudhon ne parvient pas à nous convaincre finalement de ce qui est son point de départ de la distinction des sexes, sans doute parce qu'il ne parvient pas lui-même à les distinguer autrement que par une « brusquerie » misogyne et irrationnelle qui nous fait comprendre pourquoi Proudhon s'est marié sans passion et qu'il s'est tant vanté d'être chaste. Chasteté qui est née, entre parenthèse, à la suite d'une vive passion éprouvée dans sa jeunesse, qui l'a rendu « triste et sot », qui le renvoya à une affection mentale renforcée par la lecture de certains romans⁷⁰⁷. Il

703 *Ibid.*, p.363

704 *De la Justice*, op. cit., p.1949

705 Le texte *défense du fouriérisme* fut plus tard attribué à Claude-Marie-Henri Dameth

706 *Avertissement aux propriétaires, lettre à M. Victor Considérant*, p.168

707 « Comme il arrive à beaucoup d'autres ma jeunesse débuta par un amour platonique qui me rendit bien sot et

déconseille donc vivement la lecture de ceux-ci, comme il déconseille à la jeunesse féminine l'amour divin (comprenons l'idéal libidinal présent chez la bonne sœur qui prie Jésus et chez les moines qui adorent Marie), et il les déconseille aux jeunes hommes puisqu'ils mènent tout droit à l'amour unisexuel... Il citera à cet égard plus loin comme exemple un long extrait d'un texte de George Sand où il est question d'un amour saphique entre deux sœurs.

Ainsi Proudhon se perd-il dans des considérations sur l'homosexualité dont il serait long de rendre compte, en même temps qu'il va tout faire pour accréditer par tous les moyens l'infériorité et même l'insuffisance de la femme, il ira même jusqu'à dire que la femme et l'homme ne saurait aller de pair.

De ces divagations retenons donc trois choses, 1) un rejet de l'acte sexuel qui lui fait dire que la perte de la pudeur est pire que la mort et que l'accouplement des bêtes que l'homme ferait bien de regarder pour prendre conscience de sa dignité, est plus répugnant que la vue d'un cadavre. 2) une phobie de la sexualité même qui lui fait voir (craindre) ce *mal* partout, « toute la différence qu'il y a entre elle [la femme] et les autres femelles est que son rut est permanent, quelquefois dure toute une vie. » ou encore : « de la naissance à la mort nous voguons sur le fleuve du tendre entre les deux extrêmes de l'amour divin et de l'amour unisexuel, le premier enseigné aux petites filles à leur première communion, le second révélé aux adolescents par les romans » 3) un rejet de la femme qu'il tient en réclusion dans le ménage la situant en dehors du tissu social qui pourtant a besoin d'elle pour se constituer. Ces trois raisons le mènent à un acharnement à conserver le mariage en faisant acte d'un rigorisme moral qui contraste avec le manque de rigueur rationnelle qu'il emploie pour se faire.

De la lucidité fouriériste on retiendra trois choses aussi : 1) le rejet de toute union limitée au minimum comme étant mère de tout les vices, rejet massif mais non systématique puisqu'il trouve réparation en théorie avec certaines manies, 2) une phobie du mariage qui lui fait voir l'adultère partout, 3) une réhabilitation de la femme, un rééquilibrage par l'attraction dans le travail et l'assouvissement des désirs.

Mais cela dit, si la passion est dévoyée en Civilisation, qu'en est-il de sa malléabilité en Harmonie ? Et qu'en est-il des conséquences de la réalisation de cette science sur les identités et les identifications sexuelles ?

Qu'advient-il de la distinction sexuelle alors que les manies des plus infimes aux plus grandes

bien triste, mais auquel je dus, par compensation, de rester pendant dix ans après ma puberté à l'état d'*agnus castus*. Ce qui détermina en moi cette affection mentale, sur laquelle les parents devraient veiller avec autant de soin que sur les plus honteuses habitudes, fut la lecture de *Paul et Virginie*, pastorale prétendue innocente et qui devrait être à l'*index* de toutes les familles. » *Ibid.*, p.1905

trouvent leur expression et leur épanouissement. Autrement dit le droit qui sanctionne l'union conjugale ne garantit-il pas une stabilité du passionnel qui, si elle était rompue pourrait bien avoir des modifications inattendues ? Fourier reste dans l'idéal, il « hallucine » dirait Proudhon, mais qu'en est-il d'une société qui se livre à l'exécution de tout ce que ses attraits lui invite à faire. Si l'on peut reconnaître à Fourier le mérite d'avoir devancé ses contemporains pour ne pas dire les nôtres sur le sujet du féminisme, que peut-il penser de la phrase de Simone de Beauvoir : « on ne naît pas femme, on le devient ». La question est la suivante et il n'est pas sûr que Fourier y ait répondu : que devient l'identité féminine dans le phalanstère ? S'il y a comme le pressentait Proudhon, une réciprocité de l'identification du féminin et du masculin (l'homme a besoin d'être admiré par la femme, d'y rencontrer l'idéal, la femme a besoin de ressentir sa faiblesse en reconnaissant la force de l'homme), le mariage scellant un jeu de miroir qui se réalise concrètement dans la génération et qui va essentiellement structurer la société ; qu'advient-il si ce jeu de miroirs se démultiplie en milliers de facettes qui sont autant de liens que Fourier appellent, mais le sont-ils encore, liens sociaux ?

Proudhon, parce qu'il n'est pas fouriériste et ne peut libérer ses pulsions, il les engorge et les aggrave mais il ne nous donne pas moins à réfléchir sur l'écart absolu que fait Fourier par l'écart tout court qu'il ne peut s'empêcher de faire. Curieusement là où Proudhon déraile, Fourier donne un tableau lucide de la société corrompue par l'hypocrisie que cristallise l'union conjugale. Pourtant ce déraillement, ce délire, nous invite à penser que le mariage ne signifie peut-être pas toujours adultère, que l'obsession de Fourier sur le cocuage montre peut-être un déficit de maîtrise des entités en jeu dans le mariage. Ce même déficit se révélerait chez Proudhon quand il s'agit de distinguer la femme de l'homme. Finalement, les deux auteurs manqueraient la compréhension du couple même et de ce qui s'accomplit dans sa formation, savoir la reconnaissance d'une dualité qui signe une identité commune. Ainsi la communauté fouriériste s'abîme dans le multiple, celle de Proudhon dans l'unique ou patriarcat. En quoi si le prêtre aux prises avec les passions ressemble à un enfant qui joue avec une bougie dans une poudrière⁷⁰⁸, le philosophe n'en finit pas de la fuir, il est un être qui se retire ; Fourier est resté célibataire, et Proudhon s'est marié sans passion.

708 *Ibid.*, p.1910

Saint-Augustin – Proudhon, antithèses

Article paru dans *Philosophique* 2005, PUFC

La contradiction est située au cœur de la philosophie proudhonienne, elle s'impose comme préoccupation constante ; des tergiversations autour de la dialectique (du rejet ou non de la synthèse) à la mise en avant de l'antinomie; l'acceptation des contraires comme ingrédients d'un mouvement et pôles d'une méthode, imprime un style et une personnalité à celui qui ne se tiendra rigueur de s'être maintes fois contredit. La pensée de Proudhon se constitue autour d'un réseau d'oppositions et particulièrement contre les institutions allergiques à la négation, garants dogme de l'autorité, l'Église et l'État. Proudhon a compris que pour nier l'absolutisme de l'autre il fallait construire une position relative, elle implique la lutte et révèle à travers elle un caractère vivant et passionné.

Une même passion habite Saint-Augustin, il est aussi un penseur « contre », il fallait contredire les sectes pour construire l'Église, affaiblir les philosophies et les superstitions pour constituer ce qui ne relève ni des unes ni des autres. Or, Saint-Augustin est un des Pères du catholicisme, Proudhon en est le penseur contre, l'infatigable attaquant d'une religion dont il voit poindre l'extinction. Mais Proudhon ne prend pas Saint-Augustin pour cible, il n'apparaît qu'à de rares occasions dans l'œuvre ; cette mise à l'écart nécessiterait des éclaircissements qui engage toute la problématique des rapports de philosophe avec l'Eglise et avec l'Évangile ce qui ne peut être ici notre objet. Nous proposons seulement un éclairage autour d'un passage des *Contradictions économiques* où l'on trouve cette mise en garde :

Si la nation se laisse séduire par la poésie elle verra sa puissance de penser s'amoindrir et « au lieu de marcher dans la voie des génies de transition, des Tacite, des Thucydide, des Machiavel et des Montesquieu, on la verra tomber, d'une chute irrésistible, de la majesté de Cicéron aux subtilités de Sénèque, aux antithèses de Saint-Augustin et aux calembours de Saint-Bernard. »⁷⁰⁹

La phrase ne peut manquer de surprendre, elle est bancale en ce que les « génies de transition » purs de tout qualificatif autre que celui qui les désigne géniaux s'opposent à des individualités bien marquées puisqu'elles sont individuellement caractérisées : la majesté pour Cicéron, les subtilités chez Sénèque, les antithèses de Saint-Augustin, et les calembours de

709 *Système des contradictions...*, I, p.114,

Saint-Bernard ; deuxièmement la gradation de la majesté aux calembours boîte, elle boîte à l'endroit de Saint-Augustin : comment comprendre que l'antithèse soit un moyen terme entre la subtilité et le calembour ? On le comprend d'autant moins quand on sait l'importance philosophique que Proudhon accorde à l'antithèse. Ceci s'impose malgré tout : à s'en tenir aux qualificatifs de la seconde voie, Saint-Augustin fait non seulement boiter la gradation dont il est une figure, mais il est aussi le seul à rester philosophe. Que ne voit-il alors en Saint-Augustin ce génie de la transition qui, en instruisant les Évangiles, se pose contre une époque pour en ouvrir une autre, quand Rome est conquise et que le catholicisme est encore en plein essor ? L'incompréhension redouble quand l'on sait que la religion est pour Proudhon une étape transitoire. S'il n'authentifie pas le moment augustinien comme passage mais comme antithèse c'est que l'antithèse ici n'est pas le seuil d'un mouvement, mais alors pourquoi ? Et quel lien rattache l'antithèse augustinienne au domaine de la métaphore puisqu'elle précède le calembour dans une dégradation poétique. En quoi l'horizon augustinien est-il clôt, en quoi s'oppose-t-il à la transition ?

Nous devons avoir ceci à l'esprit : Dieu est le miroir de l'humanité, ce reflet qui renvoie l'humanité à elle-même ; l'humanité par Dieu se médiatise, la transcendance est le détour qui permet l'accès à soi de l'humaine condition. En ce sens l'idolâtrie est transitoire, l'image humaine divinisée sera progressivement réappropriée ; la phase d'appropriation de soi aura, malgré les perspectives d'autonomies, passé par des tutelles de pouvoir : Dieu est constitué comme auteur, s'y greffe l'autorité politique. Autrement dit la constitution d'une autorité souveraine serait corrélative d'un « dédoublement de la conscience ».

Dans le moi qui se fait autre pour se reconnaître, il y a la mise en place d'une présence transcendante, un soutien et une attache⁷¹⁰ dirons-nous, pour un moi qui se projette et se cherche encore.

On peut voir en Saint-Augustin celui qui remplit ces cadres que nous avons tracés, savoir la quête de soi à travers l'Autre ; et la constitution d'un écrit autour « d'un dire contre », validant une suprême autorité. Le dédoublement augustinien offre l'adhésion à l'autorité de Dieu et découvre les ajustements politiques à cette nouvelle référence révélée (L'Eglise ; la cité de Dieu, et la cité terrestre).

On pourrait dresser le portrait inverse de Proudhon en tant qu'il serait hors cadre, ses formules cinglantes et scandaleuses sapant la sainte propriété et la bonté divine, mais Dieu le hante et il n'a de cesse de scruter l'Eglise pour en révéler le contenu et la raison. Il en défait

710 « J'entrai dans l'intime de mon être ; c'était sous ta conduite, et je l'ai pu parce que tu t'étais *fait mon soutien*. » et « *pour moi ; mon bien c'est de m'attacher à Dieu*, parce que, si je ne demeure en lui, je ne peux demeurer en moi », Saint-Augustin, *Œuvres I, Les confessions*, Bibliothèque de La Pléiade, pp.917-918

l'autorité en substituant une révélation à une autre : la Bible annotée est une bible altérée, « *biblia sacra proudhoniana* »⁷¹¹, altérée d'un auteur qui suppléer l'autorité en l'expliquant. C'était passer outre la négation : « un Dieu qui gouverne et qui ne s'explique pas, est un Dieu que je nie, que je hais par-dessus toute chose »⁷¹². Mais expliquer Dieu c'est dire moi, la Bible proudhonienne met à échelle humaine le discours de la révélation et le commentateur se met à cette hauteur, il devient proprement homme par le détour de Dieu. « Lors donc que je parle de Jésus-Christ, précisait Proudhon dans sa Bible personnelle, de sa vie, de sa doctrine, etc., il est entendu qu'il s'agit, non seulement du Galiléen quelconque qui a servi de base à la légende, mais de l'être agrandi, exhaussé, qu'a créé à son tour, sur cette base, la légende. »⁷¹³ D'un moi qui se fait juge d'un légende et entreprend la démystification, en ressort un moi qui s'approprie la Lettre, ainsi l'exergue des *Confessions d'un révolutionnaire* témoigne :

« *Levabo ad coelum manum et dicam :*

Vivo ego in oeternum.

Je lèverai la main vers le ciel et je dirai: MON IDEE est Immortelle.

Deutéronome, XXXII, 40 »

Au croisement des deux auteurs on trouve, comme on le voit, les confessions. La confession pose une subjectivité comme objectivité, parce qu'elle est vérité du subjectif : la sincérité. La confession est cet énoncé irréfutable d'une vérité arbitraire, d'une vérité parce qu'arbitraire, d'une subjectivité qui fait l'épreuve d'elle-même par l'écriture sincère de soi. Là où la théorie est toujours suspecte de cacher ses intentions, la confession est le dévoilement des intentions, elle est le moi limpide qui n'a, dans le processus d'écriture, que lui-même comme juge et contradicteur. C'est l'expérience de la conscience adressée à l'autre comme la vérité de soi, posant sa légitimité face à la vérité en soi qui ne connaît pas d'expression qui ne soit entachée de subjectivité. C'est pourquoi la confession est désarmante, elle dépossède le jugement objectif de son efficace, quand elle donne sa pleine vivacité à la sympathie. La vérité de la confession provient de cela qu'elle est un vécu qui se communique, qui invite à vivre ; l'expérience de l'autre devient l'expérience de soi. Le moi de celui qui confesse est un *autre* moi. Alors que le trait rationnel est toujours ce qui tranche et discrimine, celui du moi rassemble car il pose le lecteur non plus dans la situation de l'autre mais dans celle de l'auteur. Du caractère des deux auteurs qui nous occupent, ils ont tirés tous deux la capacité de dire « je », l'un d'une manière inaugurale, l'autre d'une manière protestataire. Mais tous deux disent « je » pour confesser autre qu'eux-mêmes, ils font l'épreuve d'eux-mêmes à

711 Mention ajoutée par Proudhon sur son exemplaire, *Les Évangiles annotés*

712 *Les confessions...*, p.26

713 *Les Évangiles annotés*, p.28

l'aune de ce qui les dépasse : Dieu, la Révolution.

L'introspection augustinienne visite Augustin comme histoire passée, celle de Proudhon visite l'histoire des hommes dont il est le contemporain. Alors que ses premières intuitions, dix ans plus tôt, visent un savoir scientifique de la société, on a ici l'énoncé d'un point de vue qui retravaille, dans le calme d'une retraite forcée, les *Idées révolutionnaires* écrites dans l'urgence en 1848. Le retour à soi dans l'emprisonnement, est un retour aux événements. Le moi augustinien qui va chercher l'absolu en faisant la genèse d'une conversion, révèle sa source, Saint-Augustin reconnaît la présence divine dans son itinéraire de pécheur, puisque Dieu est l'auteur que le cheminement se concilie. En revanche le moi proudhonien est relativisé par l'événement, source d'expression de soi. Et pourtant, le « livre d'histoire » commence bien par une interrogation sur le divin : « qu'est-ce que Dieu ? qu'est-ce la religion ? » La réponse impliquera pour être exposée, confession, un dire moi : « Dieu est la force universelle, pénétrée d'intelligence, qui produit, par une information sans fin d'elle-même, les êtres de tous les règnes, depuis le fluide impondérable jusqu'à l'homme, et qui, dans l'homme seul, parvient à se connaître et à dire *Moi !* »⁷¹⁴

La distance est peut-être celle qui sépare celui dont le Dieu dit moi et celui dont le moi dit Dieu. Celui dont le moi dit Dieu est un moi qui se perd, la distanciation est là, le moi proudhonien se cherche, celui de Saint-Augustin se perd. La liaison intrinsèque et relais du moi se perd quand la relation avec Dieu s'opère, car celle-ci est rupture. Ce sont alors les barrières du moi qu'il s'agit de franchir car au-devant s'ouvre l'infinité absolue, le « sans commune mesure ». Cette rupture est révélée par l'exposé du passé que donne *Les confessions* ; il s'agit d'y attester la conversion, de rendre témoignage que la personne humaine a le pouvoir d'accéder à l'altérité en renonçant à une vie de péché. *Les confessions* sont la mise en accusation de la jeunesse d'Augustin par celui qui a trouvé auprès de l'Église le gardien de ses certitudes. La personnalité de Saint-Augustin, pourtant l'une des plus vivante que l'histoire de la philosophie a conservée, ne cherche que sa propre annihilation dans le Verbe, qui est l'accession à l'être certes, mais qui n'est pas l'être Dieu et qui n'est plus l'être soi.

La mystique eckhartienne qui puise aux sources augustinienes opérera une telle distanciation du moi avec lui-même que la néantisation fera plier Dieu, il viendra habiter un moi qui n'est plus. Un tel détachement est un plongeon dans le vide puisqu'aux yeux de Proudhon, quittant la demeure du soi, l'individu perd aussi le Dieu qu'il vise. En quoi le dessaisissement de soi est aussi dessaisissement de Dieu. Mais, pour se saisir de soi faut-il

714 *Les confessions...*, p.25

aussi se dessaisir de Dieu, miroir éphémère *absolutisé* d'une humanité qui erre ; s'est-elle trouvée, ce qui ne saurait jamais être acquis, elle se sera trouvée dans la relativité d'une existence sociale et progressive, elle n'aura plus besoin de Dieu. C'est pourquoi Proudhon rejette le devenir Dieu: « Quelle effrayante solitude s'étend autour de moi et se creuse au fond de mon âme ! Mon exaltation ressemble à l'anéantissement, et depuis que je me suis fait Dieu, je ne me vois plus que comme une ombre. Il est possible que je sois toujours un *moi*, mais il m'est bien difficile de me prendre pour l'absolu ; et si je ne suis pas l'absolu, je ne suis que la moitié d'une idée.»⁷¹⁵

En ceci la posture augustinienne, et mystique à sa suite, présente cette antithèse: le moi se quitte pour se voir autre dans une projection de lui-même. C'est ce que Proudhon nomme un dédoublement de la conscience, en quoi avec le catholicisme « ma conscience a double face »⁷¹⁶. L'enjeu est de taille puisqu'une conscience double ne peut pas être une conscience autonome, et l'harmonie sociale se trouve compromise par une duplicité qui perturbe ses rouages et déséquilibre ses réseaux de tension.

Le moi proudhonien c'est l'homme « qui dit moi ! » Dans ce dire il y a une adresse qu'exprime l'exclamation, non plus Dieu ou le lectorat mais l'autre, le moi proudhonien est un moi pour l'autre et (appuyé) contre l'autre. Dans la réponse à la question « qu'est-ce que Dieu ? » il y a le moi qui a parcouru le miroir que l'autre tend, de ce parcours reste un défi à l'autorité et à la transcendance (« je lèverai la main vers le ciel et je dirai : Mon IDÉE est Immortelle ») parce qu'il y a reconnaissance d'un lien qui coordonne les individus en tant qu'hommes libres : le moi qui se reconnaît en l'autre et qui en promeut la relation établit l'horizontalité qui affronte la verticale autorité : « quiconque met la main sur moi pour me gouverner est un usurpateur et un tyran ; je le déclare mon ennemi »⁷¹⁷. Cette horizontalité est celle où se place le socialisme en point de mire, c'est l'histoire des mouvements sociaux dont rend témoignage *Les confessions d'un révolutionnaire*.

Ici s'affiche la transition : défier l'absolu. Ce défi apparaît dans la traduction que Proudhon tire du *Deutéronome*, dire « mon idée est immortelle » implique un déni d'autorité à l'encontre de la Lettre (la traduction est volontairement tronquée) et du Verbe auquel se substitue l'auteur de l'Idée qui prétend à la vérité (l'immortalité a ce sens ici) mais qui se plonge dans l'instabilité de l'événement historique et des soubresauts révolutionnaires.

Autre est la main tendue de Saint-Augustin, elle n'indique pas la transition mais cherche un médiateur, et l'absence de relais fait échec à cette tentative de s'arrimer à l'Être. Le

715 *Système des contradictions...*, prologue, p.9

716 *De la Justice dans la révolution et dans l'Eglise*, III, huitième étude, p.1354

717 *Les Confessions...*, p.35

médiateur est circuit d'enfouissement du moi qui perd la trace d'un mouvement dont il est constitué : l'histoire comme présent constituant, le présent comme historicité, mouvement et progrès. Le Dieu fait homme au contraire, provoquerait un hiatus radical entre l'homme et Dieu. La nécessité d'un média montre l'impossible union. Difficile en ces termes de situer l'autorité ecclésiastique, entre cité terrestre et céleste. Le moi n'a pas fait retour sur lui-même, il est contradictoire, il se dit pour dire l'Autre, pour se dissoudre et pour donner une substance étrangère et personnifiée à ce qui le reflète, il cherche un lien sans se relier.

La confession augustinienne est une altération du moi et la duplicité des cités s'y confond : l'altération du moi pour Proudhon est un devenir double, la duplicité se fait sentir au point d'être réciprocité : « l'homme, c'est Dieu même arrivant à la conscience de soi par mille évolutions ; en Jésus-Christ, l'homme s'est senti Dieu, et le christianisme est vraiment la religion de Dieu-homme »⁷¹⁸. Dieu fait homme ou homme fait Dieu ? pour Proudhon c'est tout un, en ce sens qu'il y a constitution d'une double face ; la réciprocité doit évoquer le miroir et non pas l'identité : Proudhon refuse quelque divinisation de l'homme ou de l'humanité que se soit⁷¹⁹.

La quête proudhonienne, comme celle de Saint-Augustin est indissociable de la question de l'autorité, le moi ne se dit qu' « au nom de » ; en son nom propre le moi ne renverrait qu'à lui-même, à sa propre vacuité. Il n'est de moi, en tout cas intelligible comme synthèse d'un vivre et d'un vécu, qu'en relation à l'extériorité. C'est bien pourquoi le moi proudhonien doit se projeter hors de lui-même, en Dieu, puis dans une phase ultérieure, mais qui en découle, dans la société et les contemporains. La quête du moi doit nécessairement interroger cette relation à l'être-autre qu'elle va penser dans la confession comme auteur et autorité ; un moi qui s'écrit suit ce chemin de source et d'ordre. D'où les questions alors, posées dans l'introduction à l'écrit confessionnel de Proudhon : Qu'est-ce que Dieu ? Qu'est-ce que le gouvernement ? Dieu est un mythe dont l'autorité gouvernementale procède, l'autorité est matière de foi.

L'altérité proudhonienne est alors cet adossement : Les confessions d'*un révolutionnaire*. Le texte expose l'anarchisme proudhonien dans toute sa force : « avons-nous besoin de parasites pour travailler et des prêtres pour parler à Dieu ? Nous n'avons pas besoin d'élus qui nous gouvernent »⁷²⁰. La revendication de l'autonomie et sa légitimation se fait dans un glissement du « je » au « nous » où le moi individuel correspond avec le moi collectif

718 *Système des contradictions...*, p.9

719 Quand Proudhon déclare : « l'essence de Dieu peut être considérée indifféremment comme l'essence de l'homme ou comme son antagoniste », nous avons les données d'une identification et non d'une identité.

720 *Les confessions...*, p.40

et possède l'intelligence du lien (c'est ici que l'humanité se passerait de la médiation divine ou christique qui sont deux formes progressives d'identification). L'adossement à l'autre (Proudhon) ou l'assujettissement à l'Autre (Augustin) révèlent dans l'énoncé de la constitution de soi, la confession, à la fois la vacuité du principe et la plénitude d'une relation en ce sens que le moi serait an-archique tant qu'il n'est pas relié. Le moi an-archique devient anarchisant (créateur d'ordre en son nom propre) lorsqu'il délaisse la religiosité pour, en conscience, se savoir dans le re-ligieux social. Dieu et le pouvoir, tous deux fantasmagoriques, quittent le terrain de l'investigation proudhonienne pour laisser place au présent historique ; du média on passe au relais c'est-à-dire au mouvement progressif qui met en relation le soi à l'autre pour construire un tissu de reconnaissance (justice) où le moi et l'autre se rencontrent pour former un nous. Le témoignage historique est le « dit » du moi qui écoute le dire du temps et du progrès : le moi conscient du mouvement est génie de transition car il est l'instigateur d'une relation à autrui sans détour, une relation révolutionnaire, d'une conscience à double face on parvient à une conscience circulaire qui a fait le tour du monde social qui la constitue.

Face aux antithèses de Saint-Augustin et aux calembours de Saint-Bernard, Tacite, Thucydide, Machiavel et Montesquieu sont posés. Ils témoignent des interactions humaines et constituent par leurs textes un reflet temporel de l'humanité. A la seule dimension verticale, figure statique et transcendante, Proudhon oppose pour ainsi dire une dynamique spatiale et horizontale qui, tout en faisant montre d'une immuabilité, provoque par la répartition quaternaire une situation de tension que ne saurait résoudre une quelconque synthèse. Proudhon spatialise le mouvement hors de toute géographie, hors de toute hiérarchie, c'est le temps du politique qui se trouve distribué et qui oriente : « la démagogie et le juste-milieu sont opposés l'un à l'autre ; comme l'absolutisme et le socialisme le sont entre eux : ces quatre partis forment, si j'ose dire, les quatre points cardinaux de l'histoire »⁷²¹.

Une référence augustiniennne est ici particulièrement éclairante : Proudhon présente la méthode qu'il va suivre dans son premier mémoire sur la propriété (1840), il y explique que certaines habitudes de penser acquièrent un pouvoir équivalent à celui des catégories de la raison à tel point que « enfermé comme dans un cercle, dit-il, notre esprit tourbillonne sur lui-même, jusqu'à ce qu'une observation nouvelle, suscitant en nous de nouvelles idées, nous fasse découvrir un principe extérieur qui nous délivre du fantôme dont notre imagination est obsédée »⁷²². Riche d'enseignements pour notre propos, ce passage nous dit que la vérité a

721 *Les confessions...*, p.31

722 *Qu'est-ce que la propriété ?*, p.137

besoin d'extériorisation, c'est aussi le cas pour le moi : celui-ci ne trouvera pas sa vérité en lui-même. Mais, nous noterons davantage l'exemple que Proudhon mobilise ensuite : le sujet, la gravitation ; l'auteur, Saint-Augustin. Le réquisitoire contre la propriété présente de longs développements sur la théologie mais l'autorité de Saint-Augustin n'y apparaît pas, il convoque l'erreur de celui-ci sur la théorie de la gravitation, en voici un passage : « L'évêque d'Hippone, qui croyait la terre plate, parce qu'il lui semblait la voir telle, supposait en conséquence que, si du zénith au nadir de différents lieux on conduisait autant de lignes droites, ces lignes seraient parallèles entre elles ; et c'était dans la direction de ces lignes qu'il plaçait tout mouvement de haut en bas. (...) Telles étaient, relativement à l'espace et au mouvement, les idées de saint Augustin, idées que lui imposait un préjugé donné par l'apparence et devenu pour lui une règle générale et catégorique du jugement. »⁷²³ Dans la verticalité alors, la fantasmagorie divine, dans l'horizontalité, l'orient. Le socialisme est le point de mire d'une conscience qui a fait l'épreuve d'une métaphysique qui ampute le progrès, elle pensera contre parce qu'elle peut penser avec : « Le socialisme est le produit du catholicisme et en même temps son adversaire, tout à la fois Christ et anti-Christ »⁷²⁴. La contradiction est dans les choses, l'antithèse aussi, mais elle ne se distribue plus sur un schème d'inférieur et de supérieur, mais de contemporanéité sur un même plan ; la spatialisation de l'histoire comme orientation procède d'une mise à plat des repères, et d'une insistance sur le relationnel constituant. L'à plat permet la pensée de la relation comme relais d'oppositions, la verticalité est la résolution dans le gouffre médiateur d'une géographie et d'une histoire reniés au nom d'un absolu qui signe la rupture ontologique. Le moi dans ces termes est celui qui se reconnaît et se construit dans l'être collectif et dans l'être-autre pour le premier cas, s'ignore et déchoit hors de la situation dans le second, en quoi la quête de Dieu est d'un non-moi.

La posture de Saint-Augustin est donc éminemment contradictoire : il perd son moi en trouvant l'Autre, cet autre pourtant, c'est l'absolutisation de lui-même. Ce qui se déploie alors, s'appelle bel et bien antithèses, prisonnières de métaphores dont le calembour est le prochain dérivé. Aussi, au sortir de la verticalité, dans le passage de la fondation du catholicisme à l'émergence de la révolution se glisserait ce qui n'est plus de l'ordre du moi, ce qui se tourne à nouveau vers l'extériorité après avoir fait l'épreuve de l'intériorité. C'est le moi investi d'un pouvoir, celui de se situer dans un ordre dont il est partie. Dans le « Je suis anarchiste ! »⁷²⁵ de Proudhon on lit les prémisses d'une appropriation de soi, de l'ordre, de

⁷²³ *Ibid.*, p.137-8

⁷²⁴ *Les confessions...*, p.29

⁷²⁵ *Qu'est-ce que la propriété ?*, p.335

l'histoire. Les confessions proudhoniennes vont suivre ce chemin d'un sujet qui nie l'ordre pour l'instituer en son nom propre. La lecture des événements de 1848 qu'elles constituent insistent sur l'illégitimité de toute autorité et ceci va de pair avec une implication dans l'évènement comme critique et acteur, l'histoire est visité pour qu'en ressorte un constituant protestataire, manière d'exister comme je social. Le moi augustinien a visité son histoire pour s'annihiler dans son propre reflet, cela dit il avait raison de faire coïncider introspection et la fondation des Écritures en autorité pour lui et pour ses frères ; s'il y a perte du moi dans l'antithétique relation avec un moi externe et autre, c'est un moment de la genèse de la conscience qui franchit un pas décisif. Mais il n'en demeure pas moins que la quête augustinienne s'échoue sur l'écueil de Dieu ; dans la constitution contre de soi, Augustin s'est projeté pour sortir du monde contredisant ainsi les élans issus de l'intériorisation, la vérité qui se trouve en moi finit par se retourner contre moi, aussi la constitution contre de soi est aussi une constitution contre soi. Pour que le lien devienne religieux il faut que l'opposition Moi/Dieu fasse le chemin inverse Dieu/Moi, parcours révolutionnaire donc, à Saint-Augustin, il manque un renversement : « L'âme humaine ne s'aperçoit point par la contemplation réfléchie de son moi [...] elle s'aperçoit hors d'elle-même ; comme si elle était un être différent placé vis-à-vis d'elle : c'est cette image renversée qu'elle appelle Dieu. »⁷²⁶

Proudhon n'établira pas de dialogue donc, avec Saint-Augustin, se tournant du côté du mouvement qui peut faire du moi une circularité subjective, l'homme fait par l'histoire et faisant l'histoire. Pas de dialogue peut-être mais une correction va s'imposer pour Proudhon. Si, comme le dit Karl Jaspers « le monde augustinien se résume en une antithèse unique »⁷²⁷ elle n'échappe pas à Proudhon qui non seulement va la corriger mais va s'en inspirer. Le problème est le suivant : la liberté pour être telle doit être dénuée de tout intérêt, de tout mobile, or un tel acte désintéressé ne sera aux yeux de Saint-Augustin que l'effet d'un état de grâce ; en ce cas c'est la grâce qui commande et non le libre arbitre. Proudhon pose qu'une liberté inconditionnée est impensable, et veut réconcilier l'idée de liberté avec celle de condition, mais il ne s'arrête pas là, il conserve de plus la grâce divine, il en fait un prémisses du libre arbitre, une « prémouvance ». La grâce devient par là condition du plein exercice du libre arbitre. « Corrigez une définition dans saint Augustin, dit-il, et toute cette doctrine de la grâce, fameuse par les disputes qu'elle suscita et qui déroutèrent la Réforme, vous apparaîtra

⁷²⁶ *Les confessions...*, préface de la troisième édition « extrait de la *Voix du Peuple*, 5 novembre 1849 », p.15

⁷²⁷ Karl Jaspers, *Les grands philosophes, Platon, Saint-Augustin*, p.241, Pocket « Agora » n°34

brillante de clarté et d'harmonie »⁷²⁸. Après avoir posé Saint-Augustin dans la prémouvance du calembour, celui-ci brille quelques chapitres plus loin de clarté et d'harmonie, et pour l'exposer, l'anti-théiste Proudhon est allé jusqu'à céder aux charmes de la grâce divine. La correction est plus sérieuse qu'on ne le croirait au premier coup d'œil et la grâce proudhonienne ne se cantonne pas à un extrait des *Contradictions économiques*. Rétrospectivement ne la trouve-on pas présente dès le départ : « J'ai besoin de l'hypothèse de Dieu (...) pour donner un sens à l'histoire »⁷²⁹? On voit pointer la conséquence que pose le questionnement de Daniel Halévy : « Faut-il penser que Proudhon se contredit, ou que son analyse saisit un double univers engendrés l'un sur l'autre, l'un soumis à la fatalité, l'autre capable de liberté ? »⁷³⁰ Mais la Révolution elle-même est fatale et pourtant, elle est l'œuvre et l'expression de la liberté. Ce qu'Halévy sépare Proudhon l'a concilié ; en un avant et un après, parce que c'est une conciliation historique ; en un ensemble parce que c'est immanent. Il a besoin de la prémouvance divine pour assurer à la mouvance historique un *bon sens*, une providence⁷³¹. En quoi le libre arbitre non seulement est toujours conditionné mais il a besoin de cette antériorité, de cet ordre avant le mouvement, un ordre qui est presque un commandement, une forme originelle en tout cas où la conscience va puiser la possibilité même de la reconnaissance : « J'ai essayé, dans une Etude spéciale, d'expliquer le rôle de l'idéal dans le mouvement humanitaire, j'ai cru reconnaître en lui cette *grâce prémouvante* par laquelle les théologiens expliquent toutes les vertus et les progrès de l'humanité ; j'ai dit que, sans cette puissance d'idéalisation, l'homme, sans souci de sa dignité, resterait sourd aux sollicitations de sa conscience. »⁷³² Le moi pourrait faire retour en lui-même par le relais de l'autre, et se constituer comme sujet seulement si, quelque chose de l'Altérité préside à ce mouvement « il faut, en un mot, pour la production de la Justice, une *prémotion*, une *grâce*, comme disent les théologiens ; il faut l'AMOUR »⁷³³. Insistons bien sur ce point, la grâce est bel et bien antérieure au libre arbitre qui n'existe que comme acte, et celle-ci va se confondre dans l'immanence avec la Justice, il écrit : « Ainsi la Justice, comme instinct de sociabilité, préexiste au libre arbitre. Mais c'est le libre arbitre qui, par sa puissance d'idéalisation, donne

728 *Système des contradictions*, II, p.32

729 *Ibid.*, I, prologue, p.21

730 *Les confessions...*, p.30, note 39

731 « J'ai besoin de l'hypothèse de Dieu pour montrer le lien qui unit la civilisation à la nature. En effet, cette hypothèse étonnante, par laquelle l'homme s'assimile à l'absolu, impliquant des lois de la nature et des lois de la raison, nous permet de voir dans l'industrie humaine le complément de l'opération créatrice, rend solidaire l'homme et le globe qu'il habite, et, dans les travaux d'exploitation de ce domaine où nous a placés la Providence, et qui devient ainsi en partie notre ouvrage, nous fait concevoir le principe et la fin de toutes choses. (...) Si donc l'humanité n'est pas dieu, elle continue Dieu. » *Système des contradictions*, prologue, p.22

732 *De la pornocratie ou les femmes dans les temps modernes*, p.332, Marcel Rivière & Cie, Paris, 1938

733 *De la Justice...*, IV, onzième étude, p.2061

à ce sentiment organo-psychique ce caractère de majesté sainte, cette force pénétrante, cet esprit de dévouement, qui fait du droit une religion et de la répression du crime un sacrifice . Par la liberté l'homme s'excite lui-même à bien faire ; elle est cette grâce que la théologie place, avec la Justice, dans l'Être divin, et sans laquelle la vertu elle-même resterait pour l'homme sans attrait. »⁷³⁴

Ce que les théologiens appellent grâce, peut-être Proudhon l'appelle-t-il Justice, derrière le mot « Dieu » peut-être, l'homme, et derrière l'homme « Dieu », le moi n'est-il pas aussi le toi ? « il n'y a pas d'autre Dieu que celui qui, dès l'origine, a dit : Moi ; il n'y a pas d'autre Dieu que Toi. »⁷³⁵

Transformer le sens est une manière de se l'approprier, de faire sien le destin des mots, de signer. Par ce travail inévitablement, la philosophie oscille entre les contraires sans jamais se fermer, chaque clôture semble contenir déjà sa définition autre, ailleurs. Les choses sont autres que ce qu'elles sont, toute la philosophie proudhonienne témoigne en ce sens, la négation et la réhabilitation se côtoient sans cesse. « Je est un autre » la formule trouve chez Proudhon des dimensions multiples. Se rapprocherait-il alors du poète ? Les néologismes abondent dans son œuvre, comme si le vocabulaire était trop limitatif, comme si les contradictions demandaient plus qu'une redéfinition, une invention, un devenir autre du sens, de nouveaux espaces. Osons dire enfin, s'en tenant à ce que nous avons dit, que si les antithèses augustinienne contrairement à celles de Proudhon ne mettent pas en mouvement c'est que l'antithèse principale de Saint-Augustin n'ouvre pas sur l'harmonie. Il aurait fallu une prémouvance, un Dieu qui permet l'extension d'une histoire au sortir de l'histoire de soi.

Reste de cette posture un penser contre, commun aux deux auteurs qui les réunit, tous deux donc sont de « cette race de penseurs qui s'engagent dans les contradictions, pour qui la tension entre de violentes antinomie est une nécessité vitale. »⁷³⁶

Le néologisme enfin, la manière de forcer le langage, est peut-être une façon de sortir du silence, on l'entendra comme libération : « Que ma voix s'élève à vous, comme la confession du condamné, comme la conscience de la prison »⁷³⁷

De ce travail créateur de sens on lira le chemin que Saint-Augustin a tracé, que Proudhon emprunte : « Pour moi, dit-il, je ne recule devant aucune investigation. Et si le Révélateur suprême se refuse à m'instruire, je m'instruirai moi-même ; je descendrai au plus

734 *De la Justice...*, III, huitième étude, p.1468

735 *Système des contradictions...*, prologue, p.9

736 Jaspers, *Les grands philosophes...*, p.285

737 *Les confessions...*, p.23

profond de mon âme ; je mangerai, comme mon père, le fruit sacré de la science ; et quand d'infortune je me tromperais, j'aurais du moins le mérite de mon audace, tandis que *Lui* n'aurait pas l'excuse de son silence. »⁷³⁸

⁷³⁸ *Les confessions...*, p.27

BIBLIOGRAPHIE

1. Chronologie des œuvres et abréviations
2. Œuvres de Pierre-Joseph Proudhon
3. Œuvres posthumes
4. Correspondance
5. Biographies
6. Anthologies
7. Bibliothèque Proudhon et manuscrits inédits
8. Art
 - a) Proudhon et l'art
 - b) Courbet
 - c) Autres
9. Questions sociales et politiques
 - a) Proudhon
 - b) Généralités
 - c) Propriété
 - d) Sociétés secrètes
 - e) Fraternité
10. Religion

1. CHRONOLOGIE ET ABREVIATIONS

- 1839 *La célébration du dimanche* [Célébration...]
 - 1840 *Qu'est-ce que la propriété ?*
 - 1841 *Qu'est-ce que la propriété ?*, Deuxième mémoire, lettre à M. Blanqui sur la propriété
 - 1842 *Avertissement aux propriétaires*, lettre à M. Victor Considérant
 - 1843 *La création de l'ordre* [Création...]
 - 1845 *Le miserere*, « revue indépendante », mars
 - 1845 *De la concurrence entre les chemins de fer et les voies navigables*, « Journal des économistes » mai
 - 1846 *Système des contradictions économiques* [Contradictions...]
 - 1848 *Solution du problème social*
 - 1849 *Les confessions d'un révolutionnaire* [Confessions...]
 - 1851 *Idée générale de la révolution au XIX siècle* [Idée générale...]
 - 1852 *La révolution sociale démontrée par le coup d'Etat du Deux-Décembre*
 - 1853 *Cours d'économie politique*
 - 1853 *Philosophie du progrès*
 - 1853 *Manuel du spéculateur à la bourse*
 - 1855 *Réformes à opérer dans l'administration des chemins de fer*
 - 1858 *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise* [De la Justice...]
 - 1860 *Théorie de l'impôt*
 - 1861 *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, 2e ed. : *Programme de la philosophie populaire*
 - 1861 *La guerre et la paix*
 - 1862 *Pologne. Considérations sur la vie et la mort des nationalités*
 - 1862 *Les majorats littéraires* [Les Majorats...]
 - 1863 *Le principe fédératif*
 - 1863 *Les démocrates assermentés et les réfractaires*
 - *Si les traités de 1815 ont cessé d'exister*
 - 1865 *De la capacité politique des classes ouvrières*
 - 1865 *Théorie de la propriété*
 - 1870 *Contradictions politiques : Théorie du mouvement constitutionnel au XIXe siècle*
 - *France et Rhin*
 - *La Pornocratie , ou les femmes dans les temps modernes* [La pornocratie...]
 - *Du principe de l'art et de sa destination sociale* [Du principe...]
 - *La Bible annotée*
 - *Jésus et les origines du christianisme*
 - *Napoléon Ier, Napoléon III et Wellington*
 - *Les Mémoires de Fouché*
 - *Césarisme et christianisme*
 - *Carnets*
- (- la Pologne, considérations sur la vie et la mort des nationalités)

2. OEUVRES DE P.-J. PROUDHON

Œuvres complètes de P.-J. Proudhon, nouvelle édition, publiée avec des Notes et des Documents inédits, Paris, Librairie Marcel Rivière & C^{ie}:

- *Philosophie du Progrès*, introduction et notes de Th. Ruysen; La Justice poursuivie par l'Eglise, introduction de Jules L. Puech, 1946
- *Contradictions politiques ; Les démocrates assermentés et les Réfractaires ; Lettre aux ouvriers en vue des élections de 1864 ; Si les traités de 1815 ont cessé d'exister?*, introductions et notes de G. Duveau, J.L. Puech et Th. Ruysen, 1952
- *La Guerre et la Paix. Recherches sur le Principe et la Constitution du Droit des Gens*, introduction et notes de Henri Moysset, 1927
- *La Révolution Sociale démontrée par le Coup d'Etat du Deux Décembre ; Projet d'Exposition perpétuelle*, introduction et notes de Edouard Dolléans et Georges Duveau, 1936
- *Écrits sur la Religion : La Bible annotée ; Jésus et les origines du christianisme ; Essais de Linguistique ; Encyclopédie Catholique – le « Miserere » - Articles de Journaux-Correspondance-Extraits des Carnets*, introduction et notes de Théodore Ruysen, 1959
- *Deuxième Mémoire sur la Propriété ; Avertissement aux Propriétaires – Programme Révolutionnaire ; Impôts sur le Revenu ; Le Droit au Travail et le Droit de Propriété*, introduction et notes de Michel Augé-Laribé, 1938
- *Candidature à la pension Suard ; De la Célébration du Dimanche ; Qu'est-ce que la Propriété?*, Introduction et notes de Michel Augé-Laribé, 1926
- *De la pornocratie ou les femmes dans les temps modernes*, « notes et pensées », 1938

Œuvres de P.-J. Proudhon, nouvelle édition. Antony, Editions Tops/ H. Trinquier.

- *Idées Révolutionnaires (1848)*, préface de Alfred Darimon, introduction et notes de Hervé Trinquier, 1996
- *Idee générale de la Révolution au XIX^{ème} siècle (1851)*, préface de Alfred Darimon, notes de A. Berthod, E. Jung et H. Trinquier, 2000
- *De la création de l'ordre dans l'Humanité (1843)*, préface d'Alfred Darimon, notes de C. Bougle, A. Cuvillier, E. Jung et H. Trinquier, Tome Premier et Second, 2000
- *Solution du problème social. Banque d'échange, banque du peuple (1848)*, introduction et notes de Hervé Trinquier, 2003
- *Du principe fédératif (1863)*, introduction de Hervé Trinquier, notes de J.-L. Puech, Th Ruysen et H. Trinquier, 1997
- *Les confessions d'un révolutionnaire (1849)*, introduction de Hervé Trinquier, notes de Daniel Halévy et Hervé Trinquier, 1997

Manuel du spéculateur à la Bourse,
Troisième édition entièrement refondue et notablement augmentée,
Paris, Garnier Frères, 1857

De la justice dans la Révolution et dans l'Église,
Corpus des œuvres de philosophie en langue française, Tours, Fayard, tomes I et II, 1988 ;
tomes III et IV, 1990

Philosophie de la misère, ou système des contradictions économiques,
Paris, Éditions du groupe Fresne-Antony, Fédération Anarchiste, Collection Anarchiste, tomes
I, II, III, 1983

Carnets,
Dijon, Les Presses du Réel, 2004

*Les majorats littéraires. Examen d'un projet de loi ayant pour but de créer, au profit des
auteurs, inventeurs et artistes un monopole perpétuel ; La fédération et l'unité en Italie ;
Nouvelles observations sur l'unité italienne ; Les démocrates assermentés et les Réfractaires,*
Paris, Librairie Internationale, 1868

De la capacité politique des classes ouvrières, notes de Maxime Leroy
Besançon, Editions du Monde Libertaire, Bibliothèque Anarchiste, tomes I et II, 1977

3. OEUVRES POSTHUMES

Du principe de l'art et de sa destination sociale,
Dijon, Les Presses du Réel, 2002

Théorie de la propriété,
Paris, L'Harmattan, Les Introuvables, 1997

Les Évangiles annotés par P.-J. Proudhon,
Paris, Librairie Internationale, 1866.

France et Rhin,
Deuxième édition, augmentée d'un appendice,
Paris, Librairie Internationale, 1867

4. CORRESPONDANCE

Lettres choisies et annotées par Daniel Halévy et Louis Guilloux,
Préface de Sainte-Beuve,
Paris, Grasset, 1929

Lettres au citoyen Rolland (5 octobre 1858 - 29 juillet 1862),
Présenté avec une introduction et des notes par Jacques Bompard,
Paris, Grasset, 1946

Lettres de Proudhon à sa femme, Préface de Suzanne Hennequy,
Paris, Grasset, 1950

5. BIOGRAPHIES

DARIMON Alfred, *A travers une révolution 1847-1855*,
Paris, E. Dentu, 1884

DESIJARDINS Arthur, *P.-J. Proudhon, Sa vie, ses œuvres, sa doctrine*,
Paris, librairie académique, Perrin et Cie, 1896, 2 vol.

DOLLÉANS Edouard, *Proudhon*,
3^{ème} édition,
Montrouge, NRF Gallimard, « Leurs Figures », 1948

DROZ Edouard, *P.-J. Proudhon (1809-1865)*,
Paris, Librairie de « pages libres », 1909

HALÉVY Daniel, *La jeunesse de Proudhon*,
Paris, Les Cahiers du Centre, 49^e et 50^e fascicules, février-mars 1913

HALÉVY Daniel, *Le mariage de Proudhon*,
Paris, Stock, 1955

HAUBTMANN Pierre, *Pierre-Joseph Proudhon, Sa vie et sa pensée (1809-1849)*,
Paris, Beauchesne, Bibliothèque des Archives de la Philosophie, 1982

HAUBTMANN Pierre, *Pierre-Joseph Proudhon, Sa vie et sa pensée, 1849-1858 (fin)*,
Paris, Desclée de Brouwer, tomes I et II, 1987

JAVEL Auguste, « Proudhon intime », *Revue socialiste*,
mars 1905, tome I, p.266

MIRECOURT Eugène de, *Proudhon*,
Paris, Havard Editeur, 1855

SAINTE-BEUVE Charles-Augustin, *P.-J. Proudhon, sa vie et sa correspondance, 1838-1848*,
Paris, Alfred Costes Editeur, 1947

SPOLL Emile Leprieur, *P.-J. Proudhon, étude biographique*,
Paris, Lebigre-Duquesne, 1868

6. ANTHOLOGIES

Proudhon, Textes choisis par Alexandre Marc,
Paris, Egloff, 1945

Mémoires sur ma vie,
Textes ordonnés et présentés par Bernard Voyenne,
Paris, La Découverte/Maspero, Collection Actes et Mémoires du Peuple, 1983

7. BIBLIOTHEQUE PROUDHON

Ouvrages de la bibliothèque personnelle de Proudhon léguée par sa famille [Suzane Henneguy] à la Bibliothèque Municipale d'Etude et de Conservation de Besançon

A) BIBLIOTHÈQUE

BERTRAND Emile, *Livre intime des familles, extrait de l'ouvrage latin Le triomphe de l'unité*, Paris, Dentu, 1858

MOREAU Christophe, *Du droit à l'oisiveté et de l'organisation du travail servile dans les Républiques grecques et romaines*
Paris, Guillaumin, 1849

STERN Daniel, *Essai sur la liberté considérée comme principe et fin de l'activité humaine*, Paris, Librairie d'Amyot, 1847

Les francs-maçons, Initiation à tous leurs mystères Par un rose-croix
Paris, Charles Warée, s.d.

Instructions pour les grades symboliques de la Franc-Maçonnerie, Grade d'apprenti,
Besançon, chez le F.º. Bintot Libraire, 1832

B) MANUSCRITS INÉDITS

Les manuscrits inédits ont été transcrits d'après les transcriptions de Hauptmann ou les manuscrits originaux de Proudhon par Édouard Castleton. Les manuscrits inédits de la Bibliothèque Nationale de France comportent la référence NAF, ceux de la bibliothèque de Conservation de Besançon la référence MS

MS. Z 606 « Lettre à Massol »

MS. 2871 « Mon testament ou la société des vengeurs »

MS. 2808 « Observations détachées de métaphysique et de psychologie »

MS. 2865 « Cours d'économie politique »

Fragments philosophiques (cahiers de lecture): NAF 18259, NAF 18256

NAF 18257, NAF 18262 (« Psychologie »)

8. ART

A) PROUDHON ET L'ART

BERTHET Dominique, *Proudhon et l'art*,
Paris, L'Harmattan, 2003

CAHIERS DE LA SOCIÉTÉ P.-J. PROUDHON, *Proudhon, anarchisme, art et société*,
Actes du colloque de la Société P.-J. Proudhon,
Paris, 2 décembre 2000.

LOSSIER Jean -G., *Le rôle social de l'art selon Proudhon*,
Université de Genève, Faculté des sciences économiques et sociale, 1937

MATOSSIAN Chakè, *Saturne et le Sphinx, Proudhon, Courbet et l'art justicier*,
Genève, Droz, 2002

RAPHAEL Max, *Proudhon, Marx, Picasso : Trois études sur la sociologie de l'art*,
Paris, Excelsior, 1933

RUBIN James Henry, *Réalisme et vision sociale chez Courbet et Proudhon*,
Paris, Éditions du Regard, 1999

ZOLA Emile, *Mes haines*, « Proudhon et Courbet »,
Paris, Fasquelle Éditeurs, 1969

B) COURBET

HADDAD Michèle, *Courbet*,
Luçon, Editions Jean-Paul Gisserot, Collection Pour la Peinture, 2002

MACK Gerstle, *Gustave Courbet*,
Da Capo Press, 1951

TOUSSAINT Hélène, *Gustave Courbet*,
Paris, Éditions des Musées Nationaux, 1977

Correspondance de Gustave Courbet,
Doesschate et Chu Petra, Paris, Flammarion, 1996

Gustave Courbet,
Paris, Éditions de la Réunion des Musées Nationaux, 2007

C) AUTRES

DEBRAY Régis, *Vie et mort de l'image*,
Paris, Folio Gallimard, 1992

MATTHIEUSSENT Brice, *Expositions pour Walter Benjamin*,

Paris, Fourbis, 1994

UCCIANI Louis, *La peinture des concepts*,
Paris, L'Harmattan, Collection Ouverture Philosophique, 2003

9. QUESTIONS SOCIALES, POLITIQUES ET MORALES

A) PROUDHON

AUDEBRAND Philibert, *P.-J. Proudhon et l'écuycère de l'hippodrome, scènes de la vie littéraire*,
Paris, F. Henry, 1868

BANCAL Jean, *Proudhon et l'autogestion*,
Paris, Éditions du Groupe Fresne-Antony, « Collection de formation anarchiste », 1980

BÉCAT Pierre, *L'anarchiste Proudhon, Apôtre du progrès social*,
Paris, Nouvelles éditions Latines, 1971

BOUGLÉ Célestin, *La sociologie de Proudhon*,
Paris, Armand Colin, 1911

CHAMBOST Sophie, *Proudhon et la norme. Pensée juridique d'un anarchiste*,
Préface de Nicole Dockès-Lallement,
Rennes, Presses Universitaires de Rennes, « Collection l'Univers des Normes », 2004

CORCUFF Philippe, *La question individualiste, Stirner, Durkheim, Marx, Proudhon*,
Latrene, Editions le Bord de l'Eau, 2003

DAGOGNET François, *Trois philosophies revisitées : Saint-Simon, Proudhon, Fourier*,
Hildesheim, Zürich, New York, Georg Olms Verlag, 1997

DAMIEN Robert, « Les conseils de la production, Proudhon ou une philosophie réticulaire de l'action », in *Le conseiller du Prince, de machiavel à nos jours*,
Paris, PUF, 2003

DAMIEN Robert, « Transport ferroviaire et ordre politique, Proudhon, une pensée philosophique des réseaux? » in *Penser les réseaux*,
Paris, Champ Vallon, 2001

DANA Charles A., *Proudhon & His « Bank of People »*, introduction by Paul Avrich,
Chicago, Charles H. Kerr Publishing Compagny, 1984

DUPRAT Gérard, *Marx Proudhon : Théorie du conflit social – Cahier n°1*,
Paris, Éditions Ophrys, 1973

GUÉRIN Daniel, *Proudhon, oui & non*,
Paris, NRF Gallimard, 1978

GUY-GRAND Georges, *Pour connaître la pensée de Proudhon*,
Paris, Bordas, 1947

HALÉVY Daniel, *Proudhon d'après ses carnets inédits (1843-1847)*,
Paris, Sequana, 1944

HAUBTMANN Pierre, *La philosophie sociale de P.-J. Proudhon*,
Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1980

HAUBTMANN Pierre, *Proudhon, Marx et la pensée allemande*,
Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1981

JOURDAIN Edouard, *Proudhon, Dieu et la guerre: une philosophie du combat*,
Paris, L'Harmattan, 2006

LANGLOIS Charles, *Agir avec Proudhon*,
Lyon, Chronique Sociale, 2005

LAPEYRE A., *Sur Pierre-Joseph Proudhon*,
Toulouse, Editions Cenit, « Collection Libres Opinions », sans date

MANAH Aziz, *La conception de l'État chez Proudhon*,
Thèse, Université de Franche-Comté

MAUVE Christiane, « De l'« imagimère » proudhonien », in *Proudhon, pouvoirs et libertés*,
Paris, Actes du colloque de 1987, 1989

MARX Karl, *Misère de la philosophie*,
Présenté par Jean Kessler,
Paris, Editions Payot & Rivages, 1996

RIVIALE Philippe, *Proudhon La justice, contre le souverain : tentative d'examen d'une théorie
de la justice fondée sur l'équilibre économique*,
Paris, L'Harmattan, 2003

SOREL Georges, « Essai sur la philosophie de Proudhon », *La revue philosophique de la
France et de l'Étranger*,
Paris, XXXIII, janvier-juin 1892

VOYENNE Bernard, *Histoire de l'idée fédéraliste : Le fédéralisme de P.-J. Proudhon*,
Préface d'Alexandre Marc,
Paris, Presses d'Europe, « Collection Réalités du Présent », 1973

VOYENNE Bernard, *Proudhon et la Révolution*,
2^{ème} édition, « Les travaux de l'atelier Proudhon »,
Paris École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1986

B) GÉNÉRALITÉS

BERNARD Claudie, *Penser la famille au XIXe siècle (1789-1870)*,
Saint-Étienne, Publications Universitaires de Saint-Étienne, 2007

BLAIS Marie-Claude, *Au principe de la République, le cas Renouvier*,
Paris, Gallimard, 2000

BRAUDEL Fernand, *La dynamique que du capitalisme*,
Paris, Flammarion, 2008

COLSON Daniel, *Trois essais de philosophie anarchiste : Islam, Histoire, Monadologie*,
Paris, Editions Léo Scheer, « Collection Manifeste », 2004

DAGOGNET François, *Une nouvelle morale*,
Paris, Les Empêcheurs de tourner en rond, 1998

FOURIER Charles, *Des harmonies polygames en amour*,
Paris, Payot Rivages Poches, 2003

FOURIER Charles, *Tableau analytique du cocuage*,
Paris, Mille et une nuits, 2002

FOURIER Charles, *Vers la liberté en amour*,
textes choisis et présentés par Daniel Guérin
Paris, Gallimard, 1975

GUÉRIN Daniel, *Ni dieu ni maître : Anthologie de l'Anarchisme*,
tomes I et II, Paris, La Découverte/Poche, 1999

GURVITCH Georges et LE FUR Louis, *L'idée du droit social*,
Paris, Recueil Sirey, 1932

ISAMBERT Gaston, *Les idées socialistes en France de 1815 à 1848*,
Paris, Felix Alcan, 1905

JUFFÉ Michel, *Les fondements du lien social*,
Paris, PUF, 1995

KROPOTKINE Pierre, *La morale anarchiste*,
Paris, Mille et une nuits, 2004

LEGENDRE Pierre, *Les enfants du texte, Étude sur la fonction parentale des États*,
Paris, Fayard, 1992

LENOIR Rémi, *La généalogie morale familiale*,
Paris, Seuil, 2003

LEROY Maxime, *Histoire des Idées sociales en France, d'Auguste Comte à P.-J. Proudhon*,

2^{ème} édition, Paris, NRF Gallimard, 1954

MAITRON Jean, *Le mouvement anarchiste en France*,
tomes I et II, Paris, TEL Gallimard, 1975

MANENT Pierre, *Les libéraux*,
Paris, Tel Gallimard, 2001

MICHEL Henry, *L'idée de l'État*,
Paris, Hachette, 1896

PRÉPOSIET Jean, *Histoire de l'anarchisme*,
Paris, Tallandier, 1993

RENOUVIER Charles, *Manuel républicain de l'homme et du citoyen*,
Paris, Colin, 1904

ROSANVALLON Pierre, *Le peuple introuvable*,
Paris, Gallimard, 2002

ROSANVALLON Pierre, *Pour une histoire conceptuelle du politique*,
Paris, Seuil, 2003

RUDE fernand, *Voyage en Icarie, deux ouvriers viennois aux États-Unis en 1855*, Préface de
André Siegfried, 1952

SCHATZ Albert, *L'individualisme économique et social*,
Paris, Armand Colin, 1907

c) PROPRIÉTÉ

BERTHOD Aimé, *P.-J. Proudhon et la Propriété, un socialisme pour les paysans*,
Paris, V. Giard & E. Brière, libraires éditeurs, « bibliothèque socialiste internationale »

ENGELS Friedrich, *De l'origine de la propriété privée, de la famille, et de l'État*,
Paris, Éditions sociales, 1954

GAILLARD Chantal, *Proudhon et la propriété*,
« les travaux de l'atelier Proudhon »,
Paris, École des hautes Études en Sciences Sociales, 1986

MADJARIAN Grégoire, *L'invention de la propriété*,
Paris, L'Harmattan, 1991

XIFARAS Mikhaïl, *Propriété et justice*,
Besançon, UFC, 2001

D) SOCIÉTÉS SECRÈTES

COMBES André, *Histoire de la Franc-Maçonnerie au XIXe siècle*, tome I, Monaco, Éditions du rocher, 1998

GOURDOT Paul, *Le Combat social des Francs-Maçons*, Paris, Éditions du rocher, 1999

MAGNIN Antoine, *P.-J. Proudhon et la Franc-Maçonnerie, Documents publiés à l'occasion de l'inauguration de sa statue 14 AOÛT 1910*, Besançon – imprimerie papeterie Ch. Rambaud, 1910

NEFONTAINE Luc, *La Franc-Maçonnerie, une fraternité révélée*, Paris, Gallimard découvertes, 1994

NODIER Charles, *Souvenirs, portraits, épisodes de la Révolution et de l'Empire*, T.I et II Paris, Charpentier, 1861

PIERRE Jules, *Les nouveaux défis de l'Action Française à la conscience chrétienne, 1912-1918*, III: Le F °. M °. athée Proudhon élu « patron » de l'Action Française Paris, Charles amat, 1913

PINGAUD Léonce, *La jeunesse de Charles Nodier, Les Philadelphes*, Paris, Librairie ancienne honoré Champion, 1919

THOMAS MAURIN Dominique (sous la direction de), *Une fraternité dans l'histoire, les artistes et la franc-maçonnerie au XVIII^e et XX^e siècles*, Paris, Somogy, 2005

Dictionnaire de la Franc-Maçonnerie, Paris, PUF (sous la direction de Daniel Ligou), 2004

Vocabulaire des francs-maçons, Paris, au cabinet de Lecture, (s.d.)

E) FRATERNITÉ

BORGETTO Michel, *La devise « liberté, égalité, fraternité »*, Paris, PUF, « Que sais-je ? » 1997

DAVID Marcel, *Fraternité et révolution française*, Paris, Aubier Montaigne, 1987

DAVID Marcel, *Le printemps de la fraternité*, Paris, Aubier Montaigne, 1992

GÉRALD Antoine, *Liberté, égalité, fraternité ou les fluctuations d'une devise*, Paris, Aux amateurs de livres, 1989

RELIGION

BESSIÈRE Gérard, *Jésus selon Proudhon : la « messianose » et la naissance du christianisme*, Paris, Éditions du Cerf – Histoire, 2007

FUCHS Éric, *Le Désir et la tendresse : Sources et histoire d'une éthique chrétienne de la sexualité et du mariage*, Paris, Diffusion Librairie protestante, 1979

HAUBTMANN Pierre, *Proudhon, genèse d'un antithéiste*, Tours, Mame, 1969

ISBEI Mohamed, *La religion chez P.-J. Proudhon*, Thèse de doctorat 2005, université de franche-Comté

LAMMENAIS Félicité de, *Paroles d'un croyant*, Paris, Pocket, Agora, 1996

LUBAC Henri de, *Proudhon et le christianisme*, Paris, Seuil, 1945

PILLON, « L'antithéisme de Proudhon » in *Critique philosophique*, 10 décembre 1874