

### **Saint-Augustin – Proudhon, antithèses**

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 de celle qui nie l'opposition, le dogme de l'autorité, dans l'Eglise et dans l'Etat. 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'Eglise, 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 Proudhon avec l'Eglise et avec l'Evangile 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'amoinrir 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. »<sup>1</sup>

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

---

<sup>1</sup> Proudhon, *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère*, I, p.114, Fresnes Antony de la Fédération Anarchiste, Paris, 1983

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 clôt aux yeux de Proudhon, 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 corrélatif 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 attache<sup>2</sup> 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 l'autorité en

---

<sup>2</sup> « 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

substituant une révélation à une autre : la Bible annotée est une bible altérée, « *biblia sacra proudhoniana* »<sup>3</sup>, 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 »<sup>4</sup>. 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. »<sup>5</sup> 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

---

<sup>3</sup> Mention ajoutée par Proudhon sur son exemplaire, *Les Evangiles annotées*, Librairie Internationale, A. Lacroix, Verboeckhoven & Cie éditeurs, Paris, 1866

<sup>4</sup> Proudhon, *Les confessions d'un révolutionnaire, pour servir à la révolution de Février*, p.26, Tops/Trinquier, Antony, 1997

<sup>5</sup> Proudhon, *Les évangiles...*, p.28

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 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 !* »<sup>6</sup>

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'infini absolu, 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'Eglise le gardien de ses certitudes. La personnalité de Saint-Augustin pourtant l'une des plus vivantes que l'histoire de la philosophie a conservé, 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

---

<sup>6</sup> Proudhon, *Les confessions...*, p.25

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 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.»<sup>7</sup>

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 »<sup>8</sup>. 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 »<sup>9</sup>. 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.

---

<sup>7</sup> Proudhon, *Système des contradictions...*, prologue, p.9

<sup>8</sup> Proudhon, *De la Justice dans la révolution et dans l'Eglise*, III, huitième étude, p.1354, Fayard, Paris, 1990

<sup>9</sup> Proudhon, *Les Confessions...*, p.35

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 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 »<sup>10</sup>. 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 soit<sup>11</sup>.

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

---

<sup>10</sup> Proudhon, *Système des contradictions...*, p.9

<sup>11</sup> quand Proudhon déclare : « l'essence de Dieu peut être considérée indifféremment comme l'essence de l'homme ou comme son antagoniste. » on a les données d'une identification et non d'une identité.

gouvernent »<sup>12</sup>. 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 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 »<sup>13</sup>.

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

---

<sup>12</sup> Proudhon, *Les confessions...*, p.40

<sup>13</sup> Proudhon, *Les confessions...*, p.31

obsédée »<sup>14</sup>. Riche d'enseignements pour notre propos, ce passage nous dit que la vérité a 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. »<sup>15</sup> 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 »<sup>16</sup>. 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

---

<sup>14</sup> Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété ?*, p.137, Marcel Rivière & Cie, Paris, 1926

<sup>15</sup> *Ibid.*, p.137-8

<sup>16</sup> Proudhon, *Les confessions...*, p.29



anarchiste ! »<sup>17</sup> de Proudhon on lit les prémisses d'une appropriation de soi, de l'ordre, de 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 Ecritures 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. »<sup>18</sup>

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 »<sup>19</sup> 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

---

<sup>17</sup> Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété ?*, p.335

<sup>18</sup> Proudhon, *Les confessions...*, Préface de la troisième édition « extrait de la *Voix du Peuple*, 5 novembre 1849 », p.15

<sup>19</sup> Karl Jaspers, *Les grands philosophes, Platon, Saint-Augustin*, p.241, Pocket « Agora » n°34

grâce, fameuse par les disputes qu'elle suscita et qui déroutèrent la Réforme, vous apparaîtra brillante de clarté et d'harmonie »<sup>20</sup>. 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 »<sup>21</sup>? 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 ? »<sup>22</sup> 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 providence<sup>23</sup>. 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. »<sup>24</sup> 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 »<sup>25</sup>. 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

<sup>20</sup> Proudhon, *Système des contradictions*, II, p.32

<sup>21</sup> Proudhon, *Système des contradictions*, prologue, p.21

<sup>22</sup> Proudhon, *Les confessions...*, p.30, note 39

<sup>23</sup> « 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. » Proudhon, *Système des contradictions*, prologue, p.22

<sup>24</sup> Proudhon, *De la pornocratie ou les femmes dans les temps modernes*, p.332, Marcel Rivière & Cie, Paris, 1938

<sup>25</sup> Proudhon, *De la Justice...*, IV, onzième étude, p.2061

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 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'Etre divin, et sans laquelle la vertu elle-même resterait pour l'homme sans attrait. »<sup>26</sup>

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. »<sup>27</sup>

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 augustinienes 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. »<sup>28</sup>

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 »<sup>29</sup>

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

---

<sup>26</sup> Proudhon, *De la Justice...*, III, huitième étude, p.1468

<sup>27</sup> Proudhon, *Système des contradictions...*, prologue, p.9

<sup>28</sup> Jaspers, *Les grands philosophes...*, p.285

<sup>29</sup> Proudhon, *Les confessions...*, p.23

suprême se refuse à m'instruire, je m'instruirai moi-même ; je descendrai au plus 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. »<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> Proudhon, *Les confessions...*, p.27