

Le paradoxe Stirner

René Berthier

Dans son cours d'esthétique, Hegel souligne la contradiction dans laquelle se trouve la conscience entre l'universel et le particulier, entre la liberté interne et la nécessité naturelle externe, la « contradiction du concept mort et vide en soi avec la pleine vie concrète » ; la contradiction de la « théorie, de la pensée subjective, avec l'existence objective et l'expérience ». Ces oppositions, dit Hegel, ont toujours préoccupé la conscience humaine sous différentes formes. C'est la culture moderne « qui les a élaborées et exaspérées en une contradiction violente ».

« La culture spirituelle, l'entendement moderne, ont fait naître en l'homme cette opposition qui le transforme en un amphibie : il doit vivre dans deux mondes qui se contredisent, si bien que la conscience aussi se débat dans cette contradiction ; rejetée d'un côté dans l'autre, elle est incapable de se satisfaire ici ou là. »

L'homme est pris dans « l'actualité ordinaire et dans le temporel terrestre », accablé par le besoin, « empêtré dans la matière, dans les buts sensibles et la jouissance » ; d'autre part il s'élève aux « Idées éternelles », à un « royaume de pensée et de liberté » : il « dépouille le monde de son actualité vivante et florissante et la résout en abstractions ». Cette opposition décrit assez bien la situation dans laquelle se trouvait Stirner, coincé entre son désir d'Absolu – car la recherche de *l'Unique* n'est rien d'autre – et les contingences mesquines de la vie quotidienne – il sera emprisonné pour dettes et finira dans la misère.

Or, Hegel affirme que cette division entre la vie et la conscience pose à la culture moderne l'exigence de « résoudre une telle contradiction » – ce que Stirner n'a pas fait. Pour résoudre cette

contradiction, il faut que le négatif – la critique – et le positif – la vision du futur – s’enrichissent pour aboutir à un projet. C’est ce que veut dire Hegel : « La tâche de la philosophie devient de dépasser les oppositions, c’est-à-dire de montrer que ni l’un ni l’autre des termes opposés – l’un dans son abstraction, l’autre dans son étroitesse – n’est vrai mais qu’ils sont ce qui va vers sa solution. La vérité n’est que dans la conciliation et la médiation des deux ¹. »

Or la conciliation et la médiation ne participent pas du système de pensée de *l’Unique*. R.-L. Reclaire, traducteur de Stirner qu’on ne peut accuser de préjugé défavorable, écrit en 1899 dans l’introduction qu’il fit de son livre : « Je pense que du livre de Stirner aucun système social ne peut logiquement sortir (en entendant par logiquement ce que lui-même aurait pu en tirer et non ce que nous bâtissons sur le terrain par lui déblayé) ; comme Samson, il s’est enseveli lui-même sous les ruines du monde religieux renversé. »

Il n’y a pas, chez Stirner, le « J’ai détruit et je construirai » de Proudhon.

La lecture du livre de Stirner révèle quelques paradoxes intéressants à souligner :

◆ Adversaire acharné de l’Absolu, son Unique n’est au fond rien d’autre que l’Individu absolu, dont on comprend vite qu’il est un modèle (un idéal ?), une hypothèse qui n’a et ne peut avoir aucune réalité effective.

◆ Adversaire acharné de la Morale, sa réfutation des déterminismes sociaux comme cause première des comportements humains conduit en définitive à l’affirmation à caractère éthique – ce que Stirner aurait vigoureusement récusé – de la responsabilité de l’individu dans les dysfonctionnements sociaux dont il est victime.

◆ Selon le rationalisme, la connaissance est engendrée par notre activité de sujet : les idées ne peuvent s’atteindre que par le moyen de notre raison, sans faire appel à notre expérience. Pourfendeur du rationalisme, Stirner réhabilite celui-ci par la forme impitoyablement logique de son esprit et par ses assauts,

¹ On constatera que Hegel ne parle pas de « dépassement ».

poussant l'idée de sacré dans ses derniers retranchements.

♦ Adversaire du libéralisme, il sape les fondements de l'Etat pour mettre en place un individualisme qui ressortit d'une forme extrême de libéralisme radical².

L'incompréhension devant la démarche stirnérienne vient sans doute de ce qu'on a refusé de n'y voir qu'une « grille de lecture ». Il n'entrait certainement pas dans l'intention de Stirner de créer un système : cela aurait été totalement contraire à son personnage. Or une « grille de lecture » n'est qu'une manière d'aborder un problème d'un point de vue particulier, sans que cela aboutisse à l'affirmation que ce soit le *seul* point de vue envisageable.

On ne peut pas nier que d'un certain point de vue, les hommes sont responsables de leur sort et que cette affirmation présente l'avantage d'évacuer le fatalisme historique. Or, rappelons-le, c'est ce qui arriva au marxisme réinterprété par la social-démocratie allemande, pour qui le socialisme était devenu une « nécessité objective » qui s'instaurerait inévitablement par le jeu de l'évolution des contradictions du capitalisme. On peut donc interpréter la pensée de Stirner comme une violente réaction contre l'énorme « machinerie » de la philosophie de l'histoire de Hegel, reprise et « retournée » par Marx, dans laquelle l'individu n'a aucun rôle. Pour

² « Pourquoi le terme de “radicalisme libéral” ? Parce que les mouvements concernés situent l'individu au-dessus des classes, au-dessus des déterminismes de classe, en dehors de la place qu'il occupe dans le processus de production. [...]« Le terme de “libéralisme” pour qualifier un certain nombre d'anarchistes se justifiait par le fait que leurs déterminations principales étaient fondées sur le refus de l'autorité. Il y avait les autoritaires d'un côté, les anti-autoritaires de l'autre. Le mouvement libertaire français s'est longtemps caractérisé par sa dispersion dans de multiples sphères d'activité : on faisait dans le végétarisme, malthusianisme, le naturisme, le culturisme, le pacifisme, l'amour-librisme, la libre pensée, l'espéranto, etc. Tout cela faisait un ensemble assez sympathique mais peu impliqué dans les luttes sociales. Ce mouvement restait malgré tout radical parce qu'il n'excluait pas l'emploi de la violence. Mais une idée se définit avant tout par son contenu, et accessoirement par la manière plus ou moins violente avec laquelle elle se manifeste. » R. Berthier, 1973, « Itinéraire d'un malentendu », texte interne de l'Alliance syndicaliste.

Hegel, l'histoire est « l'image de l'Esprit qui se réalise », elle n'est pas essentiellement une production des individus humains.

D'une certaine façon, Hegel lui-même explique Stirner lorsqu'il évoque Socrate et qu'il dit que c'est seulement aux époques où « la réalité a une existence creuse, sans esprit et sans principes, qu'il peut être permis à l'individu de s'évader du réel dans la vie intérieure »³. Il y a en effet du Socrate chez Stirner : « Le principe socratique, dit Hegel, est que l'homme doit trouver en lui-même sa destination, sa fin »⁴.

Dans le monde grec, le cynique considérait que le monde était mauvais ; aussi, pour bien vivre, il fallait cesser de participer à la société – Hegel disait cependant que « Diogène, avec son cynisme, n'est à vrai dire que le produit de la société athénienne »⁵... Le cynique est l'ennemi de la société et ne croit pas qu'on puisse être heureux en société. Il croit que seul le bien individuel est important. Historiquement, la philosophie cynique est apparue à un moment d'effondrement de la société grecque, encourageant les hommes à chercher individuellement leur propre salut. Dans les années 1840 en Allemagne, on peut dire également qu'un monde était en train de s'effondrer. La pensée de Stirner s'apparente beaucoup au cynisme des philosophes grecs.

L'Unique s'est heurté à l'incompréhension totale de Marx et la comparaison entre le livre de Stirner et *l'Idéologie allemande*, écrit à la même époque, n'a pas de sens. Dès lors que Marx n'a pas compris la problématique de Stirner, qu'il n'a pas saisi la « grille de lecture » de son livre, on peut dire que Marx n'a aucun mal à rappeler à Stirner que le monde n'est pas peuplé de fantômes, que le capital est un rapport social et que dévoiler les illusions qu'on se fait sur la société ne suffit pas à les lever.

La première et la dernière phrase du livre de Stirner est : « Je n'ai fondé ma cause sur rien ». La dernière phrase du livre est énigmatique car Stirner répète la première phrase, mais il la fait

³ *Philosophie du droit, zusatz* au § 138.

⁴ Cf. *Histoire de la philosophie*, II, 43-45.

⁵ *Philosophie du droit, zusatz* au § 195.

précéder de cette affirmation : « Si je fonde ma cause sur Moi, *l'Unique*, elle repose sur son créateur éphémère et périssable qui se dévore lui-même, et je puis dire : je n'ai fondé ma cause sur Rien. » Stirner semble établir ici l'équation Moi = Rien ; je suis le créateur de Moi-même et en tant que tel je suis éphémère et périssable et après moi il n'y a rien. Le rapport de *l'Unique* avec les autres n'est qu'un rapport de consommation : « jouir de la vie, c'est la dévorer et la détruire ». La question, dit encore Stirner, n'est pas de savoir comment conquérir la vie mais comment la dépenser et en jouir ; « il ne s'agit plus de faire fleurir en moi le vrai moi, mais de faire ma vendange et de consommer ma vie ». Le moi jouit, se dévore et se détruit. De fait, le lecteur un peu attentif de *l'Unique* serait tenté de voir là l'œuvre d'un égotiste radical affligé du désir de mort – un jouisseur suicidaire.

Rien d'anarchiste là-dedans.

Stirner et Feuerbach

C'est Stirner, et non Proudhon, qui entame – involontairement, certes – les hostilités contre Marx.

Contrairement à Emile Bottigelli, nous ne pensons pas que Bruno Bauer et Stirner aient eu un rôle négligeable dans le courant de la gauche hégélienne des années 1840 en Allemagne, même si « la pensée de Bruno Bauer est à peu près totalement oubliée aujourd'hui et que Max Stirner est un auteur dont on parle à l'occasion mais qu'on ne lit plus »⁶. Pour parler avec minimum de pertinence d'un auteur auquel Marx consacre 300 pages de polémique, il vaut quand même mieux l'avoir lu...

En 1844, Feuerbach fut donc le maître à penser de Marx, Engels et aussi de Bakounine. Pendant un court moment, Marx ne parlera qu'avec enthousiasme des « grandes actions », des « découvertes de celui qui a donné un fondement philosophique au socialisme ».

« L'unité entre les hommes et l'humanité, qui repose sur les différences réelles entre les hommes, le concept du genre humain

⁶ Emile Bottigelli, *Genèse du socialisme scientifique*, Editions sociales, p. 171.

ramené du ciel de l'abstraction à la réalité terrestre, qu'est-ce sinon le concept de société⁷ ! »

C'est l'humanisme qui prédomine alors dans la pensée de Marx. Ainsi peut-on lire dans les *Manuscrits de 1844* que « le communisme n'est pas en tant que tel le but du développement humain », signifiant par là que le but, c'est l'Homme. Marx, avec les post-hégéliens, pensait alors que la philosophie était la vérité de la religion : elle était la religion réalisée ; en cela il restait feuerbachien. Feuerbach ne disait-il pas en particulier que « la philosophie moderne est issue de la théologie – elle n'est en elle-même rien d'autre que la résolution et la transformation de la théologie en philosophie »⁸ ? Cet enthousiasme, manifeste dans les *Manuscrits de 1844* et dans la *Sainte Famille*, fournira à Stirner l'aliment d'une critique de fond, dans un livre publié en 1845, *L'Unique et sa propriété*, c'est-à-dire un an avant le *Système des contradictions économiques*. En une très courte période, donc, Marx va se trouver deux fois sérieusement remis en cause.

Ainsi, Stirner reproche à Feuerbach de ne pas avoir détruit le sacré, mais seulement sa « demeure céleste », et de l'avoir « contraint de Nous rejoindre avec armes et bagages »⁹. Non seulement, pense Stirner, la philosophie n'a retiré de la religion que son enveloppe sacrée, elle ne peut se développer jusqu'au bout et s'accomplir qu'en tant que théologie : Feuerbach a édifié son système sur « une base totalement théologique », dit Stirner, qui affirme que l'homme générique de Feuerbach est une forme nouvelle du divin et qu'il reproduit la morale chrétienne. C'est là un coup sévère porté aux positions que Marx développait à l'époque.

Stirner commente :

« Avec l'énergie du désespoir, Feuerbach porte la main sur le contenu global du christianisme, non pas pour le rejeter, mais pour le faire sien, pour tirer de son ciel en un ultime effort, ce

⁷ Marx, Lettre à Feuerbach, 11 août 1844.

⁸ *Manifestes philosophiques*, p. 155.

⁹ *L'Unique et sa propriété*, Œuvres, Stock, p. 106.

christianisme longtemps désiré et inaccessible, et le conserver éternellement en sa possession. N'est-ce pas là une dernière tentative désespérée, une tentative du tout pour le tout, où s'exprime en même temps la nostalgie chrétienne, cette aspiration à l'au-delà¹⁰ ? »

Au moment où Marx s'efforce de montrer que la suppression de la philosophie est la réalisation de la philosophie, Stirner démontre que « la philosophie ne peut vraiment se développer jusqu'au bout et s'accomplir qu'en tant que théologie, celle-ci étant le lieu de son dernier combat ». Ce Dieu, qui est esprit, Feuerbach l'appelle « notre essence ». « Pouvons-nous accepter cette opposition entre "notre essence" et nous, et admettre notre division en un moi essentiel et un moi non essentiel ? Ne sommes-nous pas ainsi de nouveau condamnés à nous voir misérablement bannis de nous-mêmes ? »

Or, l'être générique de l'homme, l'homme générique emprunté à Feuerbach donnait, selon Marx, un *fondement philosophique au communisme*. Il s'agissait là d'une réalité en devenir, de l'essence réalisée d'une existence aliénée de l'homme réconcilié avec la communauté. Stirner montre que cet homme générique n'est qu'une nouvelle forme du divin, qu'il ne fait que reproduire la morale chrétienne ; la philosophie, dit-il encore, est un mensonge : son rôle est socialement religieux.

La situation devenait inquiétante pour Marx. En effet, Stirner était en train de se faire une place de choix dans les milieux intellectuels allemands. Après *l'Unique*, il publia *l'Anticritique*, dans lequel il « ridiculisait l'argumentation de celui que Marx considérait encore comme son porte-parole, mais il sortait grandi d'un affrontement avec trois médiocres polémistes qui représentaient cependant l'élite de la gauche allemande », écrit Daniel Joubert¹¹.

« L'influence de Stirner ne cessait de s'étendre : certains hégéliens de gauche se ralliaient et faisaient savoir en Allemagne et en France que le communisme était un leurre religieux.

¹⁰ Œuvres, l'Âge d'homme, p. 106.

¹¹ « Karl Marx contre Max Stirner » in *Max Stirner*, Cahiers de philosophie – L'Âge d'homme, p. 188.

Désormais, Marx allait s'efforcer, toutes affaires cessantes, de se disculper en se séparant de Feuerbach et en présentant Stirner comme un fantoche¹². »

La critique stirnérienne de Feuerbach portera ses fruits. Marx modifiera radicalement son approche du problème du communisme, non sans avoir exorcisé ses démons de jeunesse par une attaque en règle de 300 pages contre Stirner, dans *l'Idéologie allemande*.

Alors que la pensée de Hegel constitue un tout complexe ayant sa cohérence interne, les successeurs de Hegel, voulant se démarquer du maître, ont pris chacun un aspect de sa pensée et l'ont développé comme le fondement d'un tout. Le lecteur peut dans un premier temps se sentir impressionné par le langage radical dont est enveloppé ce développement partiel du disciple, mais se rend finalement compte que le maître avait souvent déjà dit la même chose, et mieux¹³. Ainsi Feuerbach insiste sur l'idée que la religion est une création humaine, mais Hegel l'avait dit avant lui. Les anarchistes individualistes qui se réclamaient de Stirner auraient sans doute été chagrinés d'apprendre que « ce n'est que dans le principe chrétien qu'essentiellement l'esprit personnel individuel acquiert une valeur infinie, absolue »¹⁴.

On peut dire la même chose de Stirner. Son « individualisme » n'est qu'un développement de la conscience de soi de Hegel. Pour Hegel, la conscience de soi a maintenant « saisi le concept de soi », c'est-à-dire elle a « saisi le concept selon lequel elle est dans la certitude de soi-même toute réalité ». La conscience de soi n'est plus une de ces « chimères » qui appartiennent aux « premières figures caduques de la conscience de soi spirituelle et qui ont leur vérité seulement dans l'être visé du cœur, dans la présomption et dans le discours », elle est maintenant « certaine en soi et pour soi de sa réalité » ; elle ne cherche plus à s'affirmer en opposition à la réalité

¹² *Ibid.*

¹³ Marx le reconnaît volontiers : « Comparé à Hegel, Feuerbach est bien pauvre », dit-il. (Lettre à J.B. von Schweitzer, La Pléiade, Economie I, p. 1542.) Mais bien entendu, cette remarque ne s'applique pas à lui-même...

¹⁴ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Idées I, 168, note.

effective, « elle a pour objet de sa conscience la catégorie comme telle », c'est-à-dire, précise Hegel dans une note, « l'unité de la conscience de soi et de l'être ». « La conscience de soi a pour objet propre la pure catégorie elle-même, ou elle est la catégorie devenue consciente d'elle-même ». En d'autres termes l'objet de la conscience de soi est elle-même. Ce qui fait dire à Hegel :

« La conscience de soi s'est par là dépouillée de toute opposition et de tout conditionnement de son opération ; c'est dans toute sa fraîcheur qu'elle *sort de soi-même*, ne se dirigeant pas vers un *Autre*, mais *vers soi-même*. Puisque l'individualité est en elle-même la réalité effective, la *matière* de l'agir et le *but* de l'opération résident dans l'opération elle-même. En conséquence, l'opération présente l'aspect du mouvement d'un cercle qui librement et dans le vide, se meut soi-même en soi-même, qui, sans rencontrer d'obstacle, tantôt s'agrandit et tantôt se restreint, et qui, parfaitement satisfait, joue seulement en soi-même et avec soi-même ¹⁵. »

La radicalité du discours de Stirner cache mal la simple reproduction de la pensée de Hegel. En effet, ce qui fonde la critique stirnérienne est la remise en cause de tout ce qui est sacré, source d'asservissement : non seulement la religion, mais aussi toute idéalisation : le Bien, la Liberté, l'Amour etc. Or dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, Hegel se livre à une critique de la certitude sensible, qu'il oppose au savoir rationnel. Dans son raisonnement, il oppose la rigueur du concept à l'irrationalisme romantique. On trouve cette phrase étonnante : « Le beau, le sacré, l'éternel, la religion, l'amour, sont l'appât requis pour éveiller l'envie de mordre ; non le concept, mais l'extase, non la froide et progressive nécessité de la chose, mais l'enthousiasme enflammé doivent constituer la force qui soutient et répand la richesse de la substance ¹⁶. »

¹⁵ *Phénoménologie de l'esprit*, Aubier, I, pp. 322-323.

¹⁶ *Phénoménologie de l'Esprit*. Aubier, p. 10.

L'idole Egoïste

Le lecteur aura compris que rejeter Stirner du panthéon anarchiste, autrement dit lui récuser la qualité de théoricien anarchiste, n'évacue pas le fait que les questions qu'il soulève restent dignes d'intérêt, même dans le cadre d'une réflexion sur la genèse de l'anarchisme.

L'« expulsion » de Stirner du panthéon anarchiste répond à une exigence de cohérence intellectuelle, car la même doctrine politique ne peut affirmer à la fois que l'individu ne peut se développer que dans la société et qu'il ne le peut pas. Cette mise au point n'est pas indifférente, car nombre d'auteurs, de bonne ou de mauvaise foi, s'en tiennent absolument à l'idée que l'anarchisme est un individualisme, ce qui fausse quelque peu le débat, ou que le stirnérisme est un individualisme, ce qu'il n'est pas non plus.

Réhabilitant l'égoïsme, Stirner ne réhabilite-t-il pas ainsi la « nature humaine » déçue des auteurs chrétiens ? Démontant l'Humain de Feuerbach, accusé d'être transformé en divinité, Stirner ne fait-il pas de l'Individu une nouvelle divinité ? C'est ce que pensait Proudhon, qui écrit en 1852 dans son Carnet : « Feuerbach, Stirner, réfutés l'un après l'autre ; le premier, comme représentant le culte de *l'humanité collective* ; le deuxième, comme représentant la religion du *moi individuel* ¹⁷. »

L'idée que l'individu est le noyau central de la société n'a cependant rien de nouveau et, d'un certain point de vue, Stirner est assez proche d'un Hobbes qui considère que l'intérêt égoïste donne à chaque homme un « droit naturel » sur toutes choses : ainsi Stirner déclare-t-il que « toute chose est la propriété de qui sait la prendre et la garder, et reste à lui tant qu'elle ne lui est pas reprise ». Pour Hobbes, seul le souci de conservation que chaque individu a de sa vie le pousse à établir un pacte avec les autres individus.

Hobbes n'est pas seulement le théoricien de l'Etat comme moyen de préserver la société de la guerre civile, il est aussi l'un des inventeurs de l'individualisme politique. Partageant avec Stirner l'approche individualiste et rationaliste des problèmes, Hobbes est le

¹⁷ Cité par Pierre Hauptmann, *la Philosophie sociale de Proudhon*, p. 116, PUG.

véritable fondateur de la théorie du contrat social qui se retrouvera chez Stirner dans l'idée d'association des égoïstes. Les conclusions auxquelles parviennent les deux hommes divergent certes, mais la démarche est la même : l'homme aliène une partie de sa liberté par égoïsme, par intérêt. Pour Hobbes, l'Etat est une construction rationnelle qui résulte de l'agencement des passions égoïstes. Le pacte transférant la souveraineté résulte d'un calcul rationnel. Ainsi, lit-on dans le *Léviathan* :

« De cette fondamentale loi de nature, par laquelle il est ordonné aux hommes de s'efforcer à la paix, dérive cette seconde loi : que l'on consente, quand les autres y consentent aussi, à se dessaisir, dans toute la mesure où l'on pensera que cela est nécessaire à la paix et à sa propre défense, du droit qu'on a sur toute chose ; et qu'on se contente d'autant de liberté à l'égard des autres qu'on en concéderait aux autres à l'égard de soi-même¹⁸. »

Or, Stirner ne dit pas autre chose lorsqu'il affirme que cela ne le « trouble guère » que la société lui enlève certaines libertés, pourvu qu'elle lui en « assure d'autres » :

« On ne manquera probablement pas de nous objecter que l'accord que nous avons conclu peut devenir gênant et limiter notre liberté ; on dira qu'en définitive nous en venons aussi à ce que “chacun devra sacrifier une partie de sa liberté dans l'intérêt de la communauté”. Mais ce n'est nullement à la “communauté” que ce sacrifice sera fait, pas plus que ce n'est pour l'amour de la “communauté” ou de qui que ce soit que j'ai contracté ; si je m'associe, c'est dans mon intérêt, et si je sacrifiais quelque chose, ce serait encore dans mon intérêt, par pur égoïsme. D'ailleurs, en fait de “sacrifice”, je ne renonce qu'à ce qui échappe à mon pouvoir, c'est-à-dire que je ne “sacrifie” rien du tout. »

Comme chez Stirner, Hobbes considère qu'il n'y a pas de lois naturelles de morale et de justice, pas de principes transcendants. Hobbes, comme d'ailleurs Machiavel, marquent la fin de la

¹⁸ *Leviathan*. I, xi, p. 96, éd. Sirey.

conception théologique du pouvoir et définissent le politique comme une rationalité. Selon R.-L. Leclaire, traducteur de Stirner, ce dernier se place lui aussi dans une perspective rationaliste :

« Le destructeur du rationalisme est lui-même, par la forme logique de son esprit, un rationaliste, et l'adversaire passionné du libéralisme reste un libéral. Stirner rationaliste poursuit jusque dans ses derniers retranchements l'idée de Dieu et en démasque les dernières métamorphoses, mais il n'aboutit fatalement qu'à une négation : l'individu et l'égoïsme. Stirner libéral sape au nom de l'individu les fondements de l'État, mais, ce dernier détruit, il n'aboutit qu'à une nouvelle négation : anarchie ne pouvant signifier pour lui que désordre, si l'État, régulateur de la concurrence, vient à disparaître, à celle-ci ne peut succéder que la guerre de tous contre tous. »

Hobbes ne dit rien d'autre : aussi longtemps que chaque homme détient ce droit de faire tout ce qui lui plaît, tous les hommes sont dans l'état de guerre

Comme le pacte de Hobbes ou le contrat social de Rousseau, l'association des égoïstes n'est qu'une hypothèse de travail. Rousseau lui-même disait du contrat social qu'il « ne faut pas prendre les recherches dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels plus propres à éclaircir la nature des choses qu'à en montrer la véritable origine ¹⁹. » Le contrat n'est pas un fait historique, il est une catégorie logique utile à la démonstration : les choses se passent « comme si ».

L'Egoïste de Stirner n'est lui aussi qu'une hypothèse de travail, une catégorie logique. Marx critique violemment Stirner pour cela, mais il a tort. Il est, en 1845 avec *l'Unique* comme en 1846 avec le *Système des contradictions économiques*, incapable de comprendre l'utilisation d'une hypothèse, d'une « catégorie logique » pour faire une démonstration, procédé pourtant banal. Ce n'est qu'en 1867, avec le *Capital*, qu'il utilisera cette méthode d'exposition. Il

¹⁹ *L'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Œuvres complètes, La Pléiade, III, p. 139.

s'explique dans la préface et la postface du *Capital* en présentant cette méthode comme une innovation – ce qu'elle n'est pas.

Les générations d'anarchistes dits individualistes qui ont pris l'égoïste de Stirner à la lettre ont fait un contre-sens. Stirner ne considère pas que l'isolement de l'individu soit naturel : « L'état primitif de l'homme n'est pas l'isolement ou la solitude, mais bien la société », dit-il. « La société est notre *état de nature*. » Au début de notre existence, nous sommes unis à notre mère, puis à la société de nos camarades. Cependant, le caractère social initial de l'homme n'est pas présenté par Stirner comme un fait particulièrement positif. Alors que pour Proudhon et Bakounine la société est la *condition* du développement de l'individualité²⁰, celle-ci est pour Stirner un état qui se conquiert *contre* la société. L'état de nature de l'homme étant la société, l'individu doit se dégager de cet état de nature pour conquérir son individualité. Stirner oppose précisément l'association à la société, qu'il assimile à la communauté : or « toute communauté a une tendance, plus ou moins grande d'après la somme de ses forces, à devenir pour ses membres une *autorité*, et à leur imposer des limites. Elle leur demande, et doit leur demander, un certain esprit d'obéissance, elle exige que ses membres lui soient soumis, soient ses "sujets", elle n'existe que par la *sujétion*. » Stirner ajoute :

« La société ne prétend pas que ses membres s'élèvent et se placent au-dessus d'elle ; elle veut qu'ils restent "dans les bornes de la légalité", c'est-à-dire qu'ils ne se permettent que ce que leur permettent la société et ses lois. »

²⁰ « L'homme ne se constitue vis à vis de lui-même comme personne indépendante et libre que par le degré de conscience qu'il a de lui-même, seulement par le développement de sa pensée ; mais sa pensée ne pouvant naître et se développer que dans l'humaine société, il est évident que l'homme ne peut se constituer et se reconnaître comme personne libre, qu'au sein de la société. Ce ne fut donc pas, au début de l'histoire, la liberté des hommes qui créa la société, mais tout au contraire, c'est la société qui créa successivement la liberté de ses membres, organiquement unis en son sein par la nature, indépendamment de tout contrat, de toute préméditation et de toute volonté de leur part. » (Bakounine, *l'Empire knouto-germanique*.)

Stirner est en fait moins préoccupé de sa liberté que de son individualité. Il y a loin, dit-il, d'une « société qui ne restreint que ma liberté à une société qui restreint mon individualité. La première est une union, un accord, une association. Mais celle qui menace l'individualité est une puissance pour *soi* et au-dessus de *Moi*, une puissance qui m'est inaccessible, que je peux bien admirer, honorer, respecter, adorer, mais que je ne puis ni dominer ni mettre à profit, parce que devant elle je me résigne et j'abdique. La société est fondée sur ma résignation, mon abnégation, ma lâcheté, que l'on nomme – *humilité*. Mon humilité fait sa grandeur, ma soumission sa souveraineté. » Stirner ajoute : « Mais sous le rapport de la *liberté*, il n'y a pas de différence essentielle entre l'État et l'association. »

La réhabilitation de l'égoïsme par Stirner pourrait être interprétée comme une réhabilitation de la « nature humaine » déçue des auteurs chrétiens. L'égoïsme devient une tendance naturelle de l'homme. Cette idée, cependant, n'a rien de nouveau ni de révolutionnaire. Elle constitue le fonds de commerce d'un certain nombre de penseurs du XVII^e et du XVIII^e siècle qui vont montrer que l'égoïsme a une réelle utilité sociale et qu'il est le *fondement même de la politique* : « Tous les hommes se haïssent naturellement l'un l'autre. On s'est servi comme on a pu de la concupiscence pour la faire servir au bien public », dit Pascal dans le fragment 451 de ses *Pensées*. L'amour de soi et la haine de l'autre sont les fondements mêmes de la politique, puisque, comme le dit encore Pascal, « on a fondé et tiré de la concupiscence des règles admirables de police, de morale et de justice ».

« On a beau me dire que je dois me comporter en homme envers le “prochain” et que je dois “respecter” mon prochain. Personne n'est pour moi un objet de respect ; mon prochain, comme tous les autres êtres, est un *objet* pour lequel j'ai ou je n'ai pas de sympathie, un objet qui m'intéresse ou ne m'intéresse pas, dont je puis ou dont je ne puis pas me servir²¹. »

²¹ Stirner, *L'Unique et sa propriété*.

Contrairement à ce que pense Hobbes, l'amour de soi ne conduirait pas à la guerre civile mais à la paix sociale. Selon Pierre Nicole, l'égoïsme contient le principe de résolution des conflits car le désir de tranquillité l'emporte sur le reste :

« On ne comprend pas d'abord comme il s'est pu former des sociétés, des républiques et des royaumes de cette multitude de gens pleins de passions si contraires à l'union et qui ne tendent qu'à se détruire les uns les autres. Mais l'amour-propre qui est la cause de cette guerre saura bien le moyen de les faire vivre en paix ²². »

Le conflit potentiel permanent entre égoïsmes est résolu par la satisfaction des intérêts particuliers réciproques des égoïstes, qui « sont réduits à chercher d'autres voies et à substituer l'artifice à la force et ils n'en trouvent point d'autre que de tâcher de contenter l'amour-propre de ceux dont ils ont besoin, au lieu de les tyranniser ²³. »

Pour Stirner, l'association est un outil qui multiplie la force naturelle de l'individu. « L'association n'existe que pour toi et par toi, la société au contraire te réclame comme son bien et elle peut exister sans toi. Bref, la société est *sacrée* et l'association est *ta propriété*, la société se sert de toi et tu te sers de l'association. »

Parlant de son prochain, Stirner déclare :

« S'il peut m'être utile, je consens à m'entendre avec lui, à m'associer avec lui pour que cet accord augmente ma force, pour que nos puissances réunies produisent plus que l'une d'elles ne pourrait faire isolément. Mais je ne vois dans cette réunion rien d'autre qu'une augmentation de ma force, et je ne la conserve que tant qu'elle est ma force multipliée. Dans ce sens-là, elle est une – association. »

²² Pierre Nicole, *le Traité de la charité et de l'amour-propre*, dans *Essais de morale*, Paris, 1675.

²³ *Ibid.*

Pour Pierre Nicole, c'est le commerce qui permettra de satisfaire ces intérêts particuliers : « On donne pour obtenir. » C'est exactement la position de Stirner lorsqu'il dit : « Tu n'es pour moi qu'une – nourriture ; de même, toi aussi tu me consommes et tu me fais servir à ton usage. Il n'y a entre nous qu'un rapport, celui de l'utilité, du profit, de l'intérêt. » Un tel point de vue se rapproche plutôt la pensée d'Adam Smith que de celle d'un quelconque réformateur social. Lorsque Pierre Nicole dit : « C'est ainsi que par le moyen de ce commerce tous les besoins de la vie sont en quelque sorte remplis, *sans que la charité s'en mêle* », il se place encore dans la même optique que Stirner qui déclare encore qu'il « aime mieux avoir recours à l'égoïsme des hommes qu'à leurs “services d'amour”, à leur miséricorde, à leur charité, etc. »

Bernard Mandeville, auteur de *La fable des abeilles* (1714), estime que c'est l'égoïsme qui est l'élément constitutif des sociétés. Mais il faut pour cela une bonne dose d'hypocrisie car les passions humaines doivent être dissimulées pour prendre des formes socialement utiles. Le plus grand souci de l'homme est de « se rendre service à lui-même », dit-il : la société vit de toutes les passions mauvaises. Si on exigeait des hommes qu'ils soient vertueux, la société s'effondrerait.

Marx avait bien vu la relation de Stirner avec l'utilitarisme et il a quelque raison de dire que « vouloir dissoudre l'ensemble des relations diverses des hommes dans *l'unique* relation de l'utilité peut paraître une niaiserie, une abstraction métaphysique ; en vérité, celle-ci s'explique par le fait qu'au sein de la société bourgeoise moderne toutes les relations sont pratiquement subordonnées à une seule relation abstraite, celle de la monnaie et du vil trafic²⁴. »

Pour Marx, la science proprement dite de l'utilité, c'est l'économie politique. La théorie de l'utilité, selon lui, est aussi celle de l'exploitation. Si la théorie utilitaire avait à l'origine le caractère de la théorie de l'intérêt commun, « elle se transforma peu à peu en une simple apologie de l'ordre établi »²⁵.

²⁴ *Idéologie allemande*, Pléiade, Philosophie, p. 1297.

²⁵ *Ibid.*

La dénonciation par Stirner des illusions de l'idéalisme, des mensonges du dévouement et de l'abnégation n'est en rien une originalité. Mandeville, deux siècles avant Stirner, était allé beaucoup plus loin que lui dans la désacralisation des « bons sentiments », puisqu'il avait montré que les passions telles que l'ambition, le luxe, l'orgueil, la cupidité constituaient le fondement de la société : les vertus sociales, dit-il, ne viennent pas de la suppression des passions, elles sont « le résultat de la conquête qu'une passion obtient sur une autre ». C'est sur ces mêmes principes qu'Engels, dans un (très court) moment d'égarement, s'était rallié à Stirner.

Bien sûr, Stirner ne va pas jusqu'à louer la positivité sociale ou politique du mal, il se contente de vouloir nier l'existence des bons sentiments et de l'altruisme, mais il est évident que Pierre Nicole et Bernard Mandeville vont beaucoup plus loin que notre Jeune hégélien dans cette réflexion. D'autres, pourtant, iront encore plus loin. En effet, Nicole et Mandeville ne confondent pas le bien et le mal, la morale et l'intérêt, la vertu et l'égoïsme : ils n'en intervertissent pas les termes, ils ne disent pas : le mal, c'est le bien. Les utilitaristes, avec Stuart Mill, Hume et Bentham, franchiront le pas et fonderont la morale sur l'intérêt.

L'utilitarisme n'est pas seulement un mouvement de réforme politique et sociale qui s'est développé aux XVIII^e et XIX^e siècles, c'est aussi un courant qui entendait développer une théorie éthique fondée sur deux principes : la nature d'une action est déterminée par le caractère bon ou mauvais de ses résultats ; la seule chose qui soit bonne en soi est le plaisir, la seule chose qui soit mauvaise est la douleur. Le bonheur est ainsi défini comme une somme de plaisirs ²⁶.

²⁶ Une étude sur le caractère sensualiste de la pensée de Stirner mériterait d'être tentée. Dans *l'Unique*, on trouve le verbe « jouir » 34 fois ; le mot « jouissance » 38 ; « désir » revient 70 fois ; « joie » 26 ; « plaisir » 32 fois.

« Tout plaisir d'un esprit cultivé est interdit aux ouvriers au service d'autrui ; il ne leur reste que les plaisirs grossiers, toute culture leur est fermée. Pour être bon chrétien, il suffit de *croire*, et croire est possible en quelque situation qu'on se trouve ; aussi les gens à convictions chrétiennes n'ont-ils en vue que la piété des travailleurs asservis, leur patience, leur résignation, etc. Les classes opprimées purent à la rigueur supporter toute leur misère aussi longtemps qu'elles furent chrétiennes, car le Christianisme est un merveilleux étouffoir de tous les murmures et de toutes les révoltes.

Toute la pensée de Hume est fondée sur le rejet de la valeur absolue des principes de vertu et de justice. Ce sont des « conventions humaines » qui obéissent à la logique de l'intérêt. S'il existe des règles dans la société, elles ne sont qu'un moyen de satisfaire la passion fondamentale de l'égoïsme. La paix sociale est assurée par la limitation de l'égoïsme de l'un par la considération de celui de l'autre : « C'est uniquement de l'égoïsme de l'homme et de sa générosité limitée, en liaison avec la parcimonie avec laquelle la nature a pourvu à la satisfaction de ses besoins, que la justice tire son origine »²⁷.

Nous avons évoqué la tentation à laquelle Engels lui-même avait succombé. Le 19 novembre 1844, il écrit à son tout nouvel ami une lettre dans laquelle il l'informe que Stirner, leur ancien camarade du *Doktorclub*, venait de publier un livre qui faisait beaucoup de bruit dans le cercle des jeunes hégéliens. Stirner y est défini comme « le plus talentueux, autonome et courageux du groupe des Affranchis ».

A la même époque, Marx achève la rédaction de *la Sainte Famille*, ouvrage dans lequel il veut se monter plus feuerbachien que Feuerbach. Marx et Engels se réfèrent encore à l'humanisme, mais à un humanisme qui ne se réfère plus à l'homme abstrait de Feuerbach mais au prolétaire, à l'ouvrier. L'objectif d'Engels est de « renverser » *l'Unique et sa propriété*, un peu comme ils « renverseront » plus tard la dialectique hégélienne, en contestant les aspects ambigus de l'humanisme de Feuerbach mais en conservant certaines valeurs et en les appuyant sur une base plus ferme, sur le réel. Engels veut « prendre l'homme empirique comme fondement de l'homme », il veut « partir du moi, de l'individu empirique en chair et en os pour nous élever progressivement vers l'homme ». Il écrit ainsi à Marx :

Mais il ne s'agit plus aujourd'hui *d'étouffer* les désirs, il faut les *satisfaire*. La Bourgeoisie, qui a proclamé l'évangile de la *joie de vivre*, de la jouissance matérielle, s'étonne de voir cette doctrine trouver des adhérents parmi nous, les pauvres ; elle a montré que ce qui rend heureux, ce n'est ni la foi ni la pauvreté, mais l'instruction et la richesse : et c'est bien ainsi que nous l'entendons aussi, nous autres prolétaires ! »

²⁷ Hume, *Traité de la nature humaine*, Aubier, p. 316.

« C'est par égoïsme, abstraction faite d'éventuels espoirs matériels, que nous sommes communistes, et c'est par égoïsme que nous voulons être des hommes et non de simples individus²⁸. »

La réponse de Marx à cette proposition d'Engels est perdue, mais on comprend par une lettre d'Engels, datée du 20 janvier 1845, que Marx était vigoureusement opposé à cette démarche. Engels, gêné, avoue qu'il s'est laissé emporter : « Je me trouvais encore sous le coup de l'impression que venait de me faire le livre, mais maintenant que je l'ai refermé et que j'ai pu y réfléchir davantage, j'en arrive aux mêmes conclusions que toi... »

Proudhon se place dans une perspective si radicalement différente de celle de Stirner qu'il faudra bien, à un moment, définir lequel des deux est « anarchiste ». « L'homme n'est homme que par la société », dit Proudhon dans *Qu'est-ce que la propriété ?*, écrit en 1840. « L'homme isolé ne peut subvenir qu'à une très petite partie de ses besoins ; toute sa puissance est dans la société et dans la combinaison intelligente de l'effort universel. » Hors de la société, l'homme pourrait être considéré comme un « meuble incommode et inutile », dit encore Proudhon. Le développement physique et intellectuel de l'homme est étroitement lié à la société, dont il est « perpétuellement débiteur ».

La perspective change. « La sociabilité dans l'homme, devenant justice par réflexion, équité par engrènement de capacités, ayant pour formule la liberté, est le vrai fondement de la morale, le principe et la règle de toutes les actions. » En 1858, il affirme qu'« avant son immersion dans la société (...), circonscrit dans son égoïsme, borné à la vie familiale, l'individu ne sait rien de la loi morale²⁹. L'homme est « partie intégrante d'une existence collective », c'est donc « par abstraction » qu'il « peut être considéré à l'état d'isolement »³⁰ « Immergé dans la société », l'homme « relève de cette haute

²⁸ Marx-Engels, Correspondance, T. I, Éditions sociales, pp. 340-348.

²⁹ *Justice*, I, 325.

³⁰ *Justice*, I, 323.

puissance, dont il ne se séparerait que pour tomber dans le néant ». Proudhon pense que l'état primitif de l'homme est la misère, physique et intellectuelle : « Hors de la société, l'homme croupirait éternellement dans la brutalité et la misère. » Rejoignant les utilitaristes, il écrit que les hommes ont une tendance naturelle à se grouper « pour leur plus grand intérêt, et le plus complet essor de leur liberté »³¹.

Adversaire farouche de Rousseau, Proudhon reproche au contrat social de négliger les rapports économiques pour ne retenir que les rapports politiques. Celui qui a disserté sur les origines de l'inégalité entre les hommes oublie que c'est la propriété qui est la cause de cette inégalité. Aussi le contrat social de Rousseau n'est-il rien d'autre que « l'alliance offensive et défensive de ceux qui possèdent contre ceux qui ne possèdent pas », c'est une « coalition des barons de la propriété, du commerce et de l'industrie contre les déshérités du prolétariat », un « serment de guerre sociale »³². Rousseau consacre l'abdication de l'homme entre les mains de l'Etat, alors que le véritable contrat social doit laisser le contractant libre, mais aussi ajouter à sa liberté. Il ne peut en aucun cas être un accord entre un citoyen et le gouvernement : son seul fondement légitime est la force collective des groupes humains. Il convient donc de « trouver une forme d'association qui défende et protège, de toute la forme commune, la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous, n'obéisse qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant »³³.

Le contrat social de Proudhon présente les caractéristiques suivantes :

1. Il est l'acte par lequel deux ou plusieurs individus conviennent d'un échange se garantissant certains biens ou services mais où chacun reste indépendant.
2. Il embrasse l'universalité des citoyens et de leurs rapports, faute de quoi il n'est pas un contrat social mais spécial.

³¹ Cité par Hauptmann, p. 102.

³² *Idée générale de la révolution*, Rivière, p. 191.

³³ *Idée générale*, p. 189.

3. Il doit donner à chacun plus de bien-être et de liberté.
4. Il est librement débattu
5. Il doit servir de base à l'organisation économique et à l'organisation politique.

Il ne faut cependant pas déduire que Proudhon fait dans le « tout social » et qu'il voit dans la société l'unique détermination des comportements humains. Il affirme au contraire « l'identité de la souveraineté individuelle et de la souveraineté collective »³⁴. Si les théoriciens de l'anarchisme ne peuvent en aucun cas être qualifiés d'individualistes, leur doctrine contient une théorie de l'individu qui s'insère dans un ensemble doctrinal plus complexe³⁵.

L'anti-individualisme de Hegel

Le milieu intellectuel qui avait formé les esprits des intellectuels de cette époque les avait naturellement portés à s'interroger sur l'avenir du monde dans lequel ils vivaient. Ainsi Tocqueville : « On sent que l'ancien monde finit : mais quel sera le nouveau³⁶ ? »

Quel pouvait être la place de l'individu dans cette période de

³⁴ Cité par Haubtmann, p. 98.

³⁵ Proudhon ne répugne pourtant pas à l'occasion de faire de l'égoïsme un facteur positif du comportement humain : « Il est ridicule de vouloir soumettre les masses humaines, au nom de leur propre souveraineté, à des lois auxquelles leurs instincts répugnent : il est d'une saine politique, au contraire, il est juste et vraiment révolutionnaire de leur proposer ce que cherche leur égoïsme, et qu'elles peuvent acclamer d'enthousiasme. » (*Idée générale de la révolution*, p. 225.) Par un curieux retournement de situation, Proudhon justifie maintenant la propriété par l'apologie de l'égoïsme : « La propriété est l'égoïsme idéalisé, consacré, investi d'une fonction politique et juridique. Il faut qu'il en soit ainsi parce que jamais le droit n'est mieux observé qu'autant qu'il trouve un défenseur dans l'égoïsme et dans la coalition des égoïsmes. » (*ibid.* p. 228.)

³⁶ Lettre à Eugène Stoffels, 28 avril 1850 : « On sent que l'ancien monde finit ; mais quel sera le nouveau ? Les plus grands esprits de ce temps ne sont pas plus en état de le dire que l'ont été ceux de l'Antiquité de prévoir l'abolition de l'esclavage, la société chrétienne, l'invasion des barbares, toutes ces grandes choses qui ont renouvelé la face de la Terre. »

transformation rapide et violente ? Feuerbach, Bruno Bauer, Stirner, Moïse Hess s'étaient posé la question : comment rendre l'homme maître de son destin, alors que ce qu'il crée lui échappe, se dérobe à son pouvoir et, en fin de compte, le subjuge ?

Il faut conserver à l'esprit que la Révolution française était un souvenir encore vivant dans les mémoires. Lorsque Proudhon évoque en 1852 les événements de 1793, il écrit que cette « grande déviation » a été « expiée déjà par *cinquante-sept ans* de bouleversements stériles ». La Révolution française restait le symbole sanglant de la fin d'un monde ; et le monde nouveau qui s'organisait péniblement mettait à nu, amplifiait les contradictions, les conflits nés de la gestation de ce monde nouveau qui écrasait les habitudes, les comportements anciens. L'individu, perdu dans ces bouleversements, n'avait plus de place. Dans un monde en transformation violente, les systèmes de valeurs s'effondrent et le sentiment de solitude accable l'individu : c'est le sentiment d'aliénation, que Max Stirner a si bien décrit.

Dans la préface à la *Phénoménologie*, Hegel avait à sa manière évoqué le rôle que l'individu pouvait tenir dans de telles périodes historiques. Nous vivons, dit-il, une époque où l'universalité de l'Esprit est fortement consolidée : en d'autres termes, la marche de l'histoire dominée par l'Esprit laisse peu de place à des variations impulsées par les initiatives individuelles. La singularité est « devenue d'autant plus insignifiante à une époque dans laquelle l'Universalité tient à toute son extension et à toute la richesse acquise ». « C'est pourquoi la participation qui dans l'œuvre totale de l'esprit revient à l'activité de l'individu peut seulement être minime. »

L'Esprit, qui est le moteur de l'Histoire, s'est consolidé et tend à devenir universel, c'est-à-dire que ce que l'époque contient de potentialités va se réaliser, l'Histoire va réaliser une œuvre qui dépasse les volontés individuelles. Dans de telles circonstances, l'individu ne peut que tenter d'occuper la place qui lui est assignée par l'Esprit, il doit « s'oublier le plus possible » : il doit « faire et devenir ce qui lui est possible ». « On doit d'autant moins exiger de lui qu'il doit peu attendre de soi et réclamer pour soi-même ».

L'individu et le Moi que Stirner remet à l'honneur n'était pas particulièrement en vogue dans la gauche hégélienne, éminemment morale, au moment où l'humanisme prenait un tour social. Le système hégélien lui non plus ne laissait pas beaucoup de place à l'individu, défini dans la *Phénoménologie* comme « l'esprit incomplet »³⁷. L'individu n'a d'objectivité que « comme membre de l'Etat »³⁸ ; en effet, « l'Etat est la réalité effective de la liberté concrète »³⁹. Là encore, par conséquent, on peut définir la pensée de Stirner comme une réaction contre le système hégélien, réaction qui prend le parti-pris opposé. Selon Hegel, le principe essentiel est l'Esprit, ou l'Absolu, qui sont l'essence véritable et commune de l'homme. On ne peut comprendre les particularités extérieures des hommes, ou leur individualité, qu'à partir de cette « universalité intérieure ». L'époque des Lumières, ne reconnaissant que le point de vue fondamental de « l'homme et l'humanité », a conduit à renoncer à la connaissance de Dieu ou de l'Absolu, alors que seul l'Esprit « fait de l'homme un homme »⁴⁰. L'individu de Hegel est un « individu universel »⁴¹ qui trouve sa liberté dans l'adhésion au bien qui lui est indiqué par les lois de l'Etat. Significativement, ce problème est développé dans l'exposé de la « moralité » des *Principes de la philosophie du Droit*. Le mal, dit Hegel, se produit lorsque l'individu suit sa volonté particulière au lieu de faire ce qui est demandé par la volonté universelle.

L'anti-individualisme de Hegel se fonde sur un rejet catégorique de l'individualisme de la philosophie des Lumières, qui se caractérise par le fait que « l'homme est laïque vis-à-vis de soi-même en tant que métaphysicien »⁴². Cette pensée « se tourne contre tout le domaine des idées reçues et des pensées fixées », elle « détruit tout ce qui est figé et se donne la conscience de la liberté pure ». D'un certain point de vue, on peut dire que Stirner opère, contre Hegel, un retour à la

³⁷ *Phénoménologie de l'Esprit*, 26-27.

³⁸ *Philosophie du Droit*, p. 258.

³⁹ *Ibid.* p. 260.

⁴⁰ *Encyclopédie*, XI p. 3.

⁴¹ *Philosophie du Droit*, 372.

⁴² *Traité d'histoire de la philosophie*, III 506-518.

philosophie des Lumières : ce que Hegel en dit, il aurait pu le dire de Stirner :

« Cette activité idéaliste a comme fondement la certitude que ce qui est, – ce qui est valable en soi, – est l'essence de la conscience de soi ; que les concepts (entités particulières qui dominent la conscience de soi actuelle) du bien et du mal, de la puissance, de la richesse, les idées fixes de la foi en Dieu et de son rapport avec le monde, de son gouvernement, des devoirs de la conscience de soi vis-à-vis de lui, – que tout cela n'est pas la vérité (un en-soi) en dehors de la conscience de soi ⁴³. »

L'esprit conscient de soi de la philosophie des Lumières, dit Hegel, n'accepte pas ces formes – le bien, le mal, etc., « à l'honnête manière qui laisse ces idées comme elles sont une fois pour toutes ». Le résultat nécessaire de la conscience de soi est l'athéisme et le matérialisme. « Ce mouvement négatif fait écrouler toute détermination qui présente l'Esprit comme un au-delà de la conscience de soi. » « Toute tradition, tout ce qui imposé par l'autorité disparaît. »

Les témoignages des contemporains de la jeunesse de Bakounine – bien avant qu'il ne devienne anarchiste – concordent pour le présenter comme une sorte d'animateur de la jeunesse dorée intellectuelle de la fin des années 1830 en Russie. Pourtant, son apport ne s'est pas limité aux délectations intellectuelles puisqu'il a, semble-t-il, introduit dans la langue russe un néologisme, le mot *prekrasnodusie*, qui est la traduction littérale du mot allemand *Schönseligkeit*, ou maladie de la belle-âme. C'est là un terme directement hérité du vocabulaire hégélien.

Ce néologisme que le jeune Bakounine apporte à la langue russe servait, selon Annenkov, à caractériser « de nobles mais fragiles désaveux de la société moderne par la pensée ou le jugement individuel ». C'est aussi à Bakounine que revient la « propagation de cet idéalisme suprême, purissime en même temps que pudibond, qui se détournait avec horreur du tapage mondain tout en confondant

⁴³ *Traité d'histoire de la philosophie*, III 518.

sous la seule dénomination commune de phénomènes primaires de l'esprit subjectif tout ce qui l'empêchait, lui, l'idéaliste, de s'occuper tranquillement des destinées et vocations de l'humanité »⁴⁴.

Cet « idéalisme extrême » n'est en fait que la description des manifestations de cette maladie de la belle-âme dont la définition que donne Annenkov est quelque peu confuse. C'est sans doute à Novalis que pensait Hegel en écrivant ces pages sur la belle-âme : or, Novalis avait transposé la philosophie de Fichte dans son romantisme. Novalis et Fichte faisaient justement partie des lectures de Bakounine avant qu'il ne soit initié à Hegel par Stankevitch au début de 1837.

Dans une large mesure, les successeurs de Hegel ont pris un aspect particulier de la pensée du maître, dont la philosophie constitue un corpus extrêmement vaste et complexe, et ont développé cet aspect-là en tentant d'en faire un ensemble complet et cohérent. Or, sur l'ensemble des aspects particuliers en question, le maître avait souvent déjà à peu près tout dit, et mieux, que les élèves. Précisément, le concept de « belle âme » pourrait parfaitement s'appliquer à Stirner.

Dans la *Phénoménologie*, la belle âme est « le savoir que l'esprit a de soi-même dans sa pure unité transcendante, – la conscience de soi qui sait comme étant l'esprit ce pur savoir de la pure concentration en soi-même, – non pas seulement l'intuition du divin, mais l'intuition de soi du divin »⁴⁵. « Se contempler soi-même est son être-là objectif, et cet élément objectif consiste dans l'expression de son savoir et de son vouloir comme d'un universel. Grâce à cette expression, le soi obtient validité et l'action devient opération accomplissante »⁴⁶. »

En d'autres termes, pour préserver son universalité, la belle-âme se livre à la contemplation de soi-même, de sa pureté originelle, elle s'ensevelit dans son propre concept. La belle-âme refuse la médiation qui pourrait souiller le pour-soi. Elle se refuse à l'action, qui pourrait la limiter. La conscience de soi se retire dans son intériorité la plus profonde : toute extériorité en tant que telle disparaît.

⁴⁴ *Bakounine et les autres*, p. 52.

⁴⁵ *Phénoménologie.*, II, 299, Aubier.

⁴⁶ *Ibid.* 187.

« La conscience vit dans l'angoisse de souiller la splendeur de son intériorité par l'action et l'être-là, et pour préserver la pureté de son cœur elle fuit le contact de l'effectivité et persiste dans l'impuissance entêtée, impuissance à renoncer à son soi affiné jusqu'au suprême degré d'abstraction, à se donner la substantialité, à transformer sa pensée en être et à se confier à la différence absolue. L'objet creux qu'elle crée pour soi-même a rempli donc maintenant de la conscience du vide. »

Il reste la conscience du vide intérieur du moi pur. Dans le dédain du monde extérieur, la belle-âme s'est perdue pour avoir voulu se trouver, et elle s'anéantit. Elle devient « objet sans essence », elle « s'évanouit comme une vapeur sans forme qui se dissout dans l'air »⁴⁷. On retrouve la thématique stirnérienne qui a fondé sa cause « sur rien » et qui développe une pensée aussi radicale qu'elle fut impuissante dans l'action.

La « révolte » chez Stirner

Le seul rapprochement apparent qu'on pourrait faire entre l'auteur de *l'Unique* et le révolutionnaire russe concerne le concept de « révolte » qu'évoque Engels avec mauvaise foi. D'autres, plus ignorants, reprennent l'idée en toute bonne foi – supposons-nous – comme par exemple Giorgio Penzo dans sa contribution au colloque sur le centenaire de la mort de Bakounine, contribution dans laquelle il présente Stirner comme le « père spirituel » de Bakounine⁴⁸. Le « père spirituel » semble être, pour Penzo, quelqu'un à qui on attribue arbitrairement une filiation avec un autre auteur, en dépit de toute influence effective dûment constatée, simplement parce que se présentent certaines analogies dans la pensée des deux auteurs. Selon Penzo, une nouvelle dimension de l'homme trouve sa représentation dans l'égoïsme, qui est le dépassement du théisme et de l'athéisme.

⁴⁷ *Ibid*, II, p. 189.

⁴⁸ Giorgio Penzo, « La rivolta in Stirner e Bakunin », *Bakunin cent'anni dopo*, Atti del convegno internazionale di studi bakuniniani, Editioni Antistato.

Dans l'égoïsme de Stirner, il s'agit de « l'indépendance existentielle du moi par rapport à toute dépendance à l'objet externe dans lequel la liberté de l'individu singulier peut se perdre ».

Parvenus à la moitié de l'article, on s'aperçoit qu'il n'a pas encore été question du point de vue de Bakounine. Or ce dernier ne cesse de répéter à travers toute son œuvre que l'individu vit dans un environnement social qui le détermine ; qu'il n'a donc d'existence indépendante que dans les limites déterminées par sa vie dans la société ; que l'environnement matériel (les objets externes) que l'homme façonne par son travail fixe aussi des limites (« objectives ») ; et enfin que les limites constituées par l'environnement social et matériel peuvent être reculées par l'action collective des hommes, ce qui, alors, accroît le champ dans lequel peut s'exercer la liberté des individus. On ne peut imaginer un point de vue plus opposé à celui de Stirner.

Le pivot de l'argumentation de Penzo se situe dans la distinction qu'il établit entre la thématique de la révolte et celle de la révolution. Pour n'avoir pas compris cela, dit-il, Marx et Engels sont passés à côté du « noyau de la pensée philosophique stirnérienne, et par conséquent du noyau philosophique de l'anarchisme ». Liées à ces deux notions se trouvent respectivement rattachées celles d'association (*Verein*) et de société (*Gesellschaft*). La révolution « mord » sur un terrain social, elle présuppose la reconnaissance de lois face auxquelles on adopte une attitude critique ; la révolte au contraire s'épuise uniquement dans un acte intérieur ; c'est « une prise de position du sujet par rapport à l'objet, sans préoccupation de modifier l'objet. » Dans la révolte on veut éliminer la « sanctité » de l'objet – Etat, Eglise, Lois – en laissant tel quel l'objet. Il s'agit de modifier la relation entre le sujet et l'objet, non l'objet lui-même, en laissant intacte sa « sanctité ». De même, l'association représente un horizon où le moi peut trouver un champ idéal, demeurer dans son état d'authenticité, c'est-à-dire un état de pure révolte. Dans la société, au contraire, le moi tombe dans un état d'aliénation. Parvenus à trois paragraphes de la fin de l'article on en vient enfin à Bakounine :

« Sous un tel angle de vues, l'anarchisme de Stirner prend un sens tout nouveau. Et alors, si on dit que Stirner peut être

considéré comme le père spirituel des grands esprits anarchistes, et en premier lieu de Bakounine, on doit à mon avis chercher à lire Bakounine sous cet éclairage philosophique. Et même, c'est précisément là qu'on doit rechercher la racine de la polémique historique entre marxisme et anarchisme. »

Affirmer que Stirner, dont le livre est publié en 1845, est le « père spirituel » de l'anarchisme (reprenant ainsi l'argument de Plékhanov), est une incongruité chronologique. Proudhon a commencé à écrire en 1839. *Qu'est-ce que la propriété ?* date de 1840. Il écrit le 2^e mémoire sur le propriété en 1841. *L'Avertissement aux propriétaires* date de 1842 ; *De la création de l'ordre* de 1843. Proudhon, qui ne lisait pas l'allemand, ne peut pas avoir lu *l'Unique*. Le *Système des contradictions économiques* date de 1846 ne doit rien à Stirner, pas plus que la *Solution du problème social* publié en 1848, texte lié aux événements d'une révolution à laquelle Stirner ne prit aucune part. Quelques-unes des œuvres majeures de Proudhon ont été publiées avant la sortie de *l'Unique*. Quant à Bakounine, son premier texte politique publié date de 1842. Ce texte – *la Réaction en Allemagne* – s'inscrit certes dans le courant de la Gauche hégélienne, mais lorsque paraît *l'Unique*, Bakounine avait depuis plusieurs années radicalement rejeté la philosophie pour se consacrer à l'action politique, mais ne deviendra anarchiste que quarante ans plus tard, et selon une genèse qui ne doit absolument rien à Stirner. Quant à la racine de la « polémique historique » entre marxisme et anarchisme, elle est déjà largement présente dans les divergences entre Proudhon et Marx ; enfin, les divergences de Marx avec Stirner n'entrent aucunement dans le registre « marxisme contre anarchisme ».

Une lecture même superficielle de l'œuvre de Bakounine révèle que le mot « révolte » peut prendre chez lui deux sens.

1. – Le sens de soulèvement spontané et épidermique d'une masse de gens sous la poussée d'une situation extérieure intolérable. Sur cette question Bakounine est très clair. La « disposition révolutionnaire dans les masses ouvrières », dit-il (il ne parle donc pas de « disposition à la révolte ») ne dépend pas « d'un plus ou moins grand degré de misère et de mécontentement », mais de la

« foi ou de la confiance que les masses ouvrières ont dans la justice et dans la nécessité du triomphe de leur cause » – autrement dit, la conscience de classe. Le mécontentement, ajoute Bakounine, « n'a produit que bien rarement des révolutions »⁴⁹. Donc : la révolte en elle-même est stérile ; les masses, quand elles se soulèvent, ne le font pas pour assurer l'indépendance essentielle de leur moi individuel mais pour se libérer de la misère, et quand elles se soulèvent, elles sont animées par le sentiment de la justice et du droit. Autant d'idées que Stirner considérerait comme une nouvelle figure du divin. L'égoïste de Stirner « n'adhère pas à la conscience du péché, pas plus qu'à la conscience du droit, à la conscience des droits universels de l'homme »⁵⁰. »

Bakounine dit ailleurs que « le sentiment ou la conscience du droit est dans l'individu l'effet de la science théorique, mais aussi de son expérience pratique de la vie. »

Selon Bakounine, l'homme s'émancipe de la pression de son monde extérieur – matériel et social – par son action collective et organisée, pas seulement, comme le pense Penzo, en « modifiant le rapport de relation entre le sujet et l'objet sans toucher à l'objet lui-même ». La liberté de l'homme, dit Bakounine, c'est « la domination sur les choses extérieures, fondée sur l'observation respectueuse des lois de la nature. » « Il domine les choses par la science, et par le travail ; quant au joug arbitraire des hommes, il le renverse par les révolutions », que Bakounine appelle aussi « révoltes politiques »⁵¹.

2. – Mais la notion de révolte chez Bakounine a aussi un sens moins « politique », moins empirique pourrait-on dire, que celui de soulèvement brutal et désordonné de masses populaires. La révolte, dans cette seconde acception, fait effectivement partie de l'appareil conceptuel de Bakounine, comme étape vers la conscience révolutionnaire. Il est significatif que Penzo n'en fasse même pas mention, alors qu'il avait là une occasion toute trouvée de faire un rapprochement au moins formel avec la révolte chez Stirner. Sans

⁴⁹ *Lettre à un Français sur la crise actuelle*, 1870.

⁵⁰ Stirner, « Réponse à Feuerbach, Szeliga, Hess », *Œuvres*, L'Âge d'Homme, p. 432.

⁵¹ *L'Empire knouto-germanique*, 1871.

doute le danger était trop grand de glisser de la thématique de la révolte (que Penzo attribue à Bakounine) à la thématique de la révolution (qu'il lui nie).

Bakounine affirme en effet que la liberté, telle que la conçoivent les matérialistes, est une chose éminemment sociale, dont le développement est constitué de trois moments ⁵² :

1.– Le développement des facultés humaines par l'éducation, l'instruction scientifique et la prospérité matérielle, choses qui ne peuvent être données que par le travail collectif de la société tout entière. Ce premier élément est appelé « positif ».

2.– « Le second élément ou moment de la liberté est négatif. C'est celui de la révolte de l'individu humain contre toute autorité divine et humaine, collective et individuelle ». Penzo aurait pu, s'il l'avait connu, utiliser ce second élément pour appuyer sa thèse, car il présente d'évidentes analogies de forme avec le point de vue qu'il attribue à Stirner. Bakounine distingue tout d'abord la révolte contre l'autorité de Dieu, puis la révolte contre l'autorité des hommes. Mais il distingue aussi entre l'autorité légalisée par l'Etat et la révolte contre la société. La révolte contre la société est beaucoup plus difficile que la révolte contre l'Etat. « La tyrannie sociale, souvent écrasante et funeste, ne présente pas le caractère de violence impérative, de despotisme légalisé et formel qui distingue l'autorité de l'Etat ⁵³. »

La tyrannie sociale est plus insidieuse : « elle domine les hommes par les coutumes, par les mœurs, par la masse des sentiments, des préjugés et des habitudes. » (...) « Elle enveloppe l'homme dès la naissance (...) et forme la base même de sa propre existence individuelle ; de sorte que chacun en est en quelque sorte le complice contre lui-même. » (*Je souligne.*) « Il en résulte, que pour se révolter contre cette influence que la société exerce naturellement sur lui, l'homme doit au moins en partie se révolter contre lui-même ⁵⁴. »

⁵² Cf. Œuvres, VIII 173 sq.

⁵³ *L'Empire knouto-germanique*, Œuvres, VIII, 174.

⁵⁴ *Ibid.*

3.– La révolte n'est cependant qu'une phase du développement de la liberté, une phase nécessaire parce qu'il est nécessaire de savoir contre quoi on s'oppose, et indispensable de connaître les limites de cette opposition. Si l'Etat n'est pas la société mais une forme historique passagère, la société elle, est antérieure et survit à chaque individu : « Une révolte contre la société serait donc aussi impossible pour l'homme qu'une révolte contre la nature⁵⁵. » Il est difficile d'être plus éloigné de Stirner.

Cependant, l'homme peut se libérer de ses déterminismes sociaux par l'usage de cet « instrument d'émancipation intellectuelle qu'on appelle la critique, sans laquelle il ne peut y avoir de révolution morale et sociale complète ».

L'« individu isolé et absolu des idéalistes » est une fiction, dit encore Bakounine, pareille à celle de Dieu, représentant « un *abstractum* vide de tout contenu et incompatible avec une réalité quelconque », et aboutit au Néant.

Malgré les affirmations de Penzo, on peut difficilement nier que l'anarchisme (celui de Bakounine en tout cas) se trouve lié aux problèmes qui « concernent la société dans ses divers développements historiques ». Penzo s'efforce de montrer que le problème du politique trouve son explication dans la philosophie, qui se révèle elle-même dans la théologie, c'est-à-dire dans la « problématique » de la mort de Dieu, qui est, dit-il, avant tout stirnérienne.

« Bakounine est de l'avis (*sic*) que les concepts de solidarité, d'égalité et de liberté se rapprochent beaucoup de l'idéal chrétien. Toutes les invectives anarchistes d'inspiration athée sont accompagnées de motifs bibliques et religieux... »

Penzo malheureusement ne cite pas ses références. Bakounine a constamment associé la critique du religieux à la critique du politique ; il n'a jamais considéré que la critique de la religion était achevée, et pense que le pouvoir politique détient pour une part une

⁵⁵ *L'Empire knouto-germanique*, VIII 175.

certaine détermination religieuse. C'est là un point que Bakounine a en commun avec Stirner. Cela ne suffit pas pour faire de Stirner un anarchiste, ni de Bakounine un stirnérien. L'article de Penzo semble bien n'être qu'une tentative de récupération cléricale de Bakounine.

Selon Bakounine, la liberté strictement individuelle s'appelle privilège, elle n'a de sens que social. Les nihilistes sont des exploiters qui nient aux exploités leur pleine qualité d'homme. La révolte bakouninienne n'est qu'une étape dans le développement de la volonté de liberté de l'homme ; elle trouve sa consécration dans la conscience de la nécessité de l'action collective de la classe exploitée. L'individu humain que préconisent les idéalistes est « un être parfaitement immoral » : « c'est l'égoïsme personnifié, l'être antisocial par excellence. Puisqu'il est doué d'une âme immortelle, il est infini et complet en lui-même ; donc il n'a besoin de personne, pas même de Dieu, à plus forte raison n'a-t-il pas besoin d'autres hommes⁵⁶. »

Cet individualisme-là conduit tout droit à l'exploitation, qui est le « corps visible », et au gouvernement, qui est « l'âme du régime bourgeois » ; c'est là la conséquence de la « doctrine bourgeoise « qui cherche la liberté et la morale des individus en dehors de la solidarité sociale »⁵⁷.

Bakounine n'est pas un individualiste, loin de là. Il est significatif qu'à aucun moment, il n'envisage la possibilité de « tourner » l'individualisme dans un sens anarchiste et cette simple constatation devrait à elle seule suffire à s'interroger sur le bien-fondé de la notion « d'anarchisme individualiste ». Il existe chez Bakounine une philosophie de l'individu, c'est-à-dire une réflexion sur la place de l'individu dans le monde social, sur la genèse de l'individualité humaine, et sur ses limites. Cette réflexion est d'autant plus intéressante qu'elle se détache radicalement des conceptions métaphysiques sur la question qu'on trouve habituellement dans le mouvement anarchiste.

Les sources des principaux éléments qui constituent la philosophie de l'individu de Bakounine doivent être cherchées tout

⁵⁶ *L'Empire knouto-germanique*, VIII 180-181.

⁵⁷ *Ibid.*, VIII 192.

d'abord dans la critique de certains auteurs français des Lumières, notamment Rousseau, dont la notion de contrat social est perçue comme le fondement idéologique de l'Etat. C'est également chez Rousseau que Bakounine va chercher les éléments qui lui permettront de développer une critique virulente de l'individualisme, considéré comme un pilier de la société d'exploitation. L'idée de l'individu isolé, combattue par Bakounine, ne pouvait se former que dans une société atomisée, ou en voie d'atomisation. Cette idée, qui s'exprime dans les récits du type Robinson Crusoe, suggère que l'état d'individu est naturel, et en appelle à un âge d'or situé dans le passé, alors qu'elle n'est que le produit de l'histoire présente. L'individu, selon Bakounine, ne peut au contraire se développer qu'en société et, aux robinsonades, il oppose l'idée que les hommes qui s'isolent volontairement de la société, comme les ermites, deviennent rapidement des abrutis.

Ce qui préoccupe Bakounine dès le départ est l'individu humain, réel, vivant, historique. A la suite de Feuerbach, les hégéliens de gauche avaient affirmé le postulat selon lequel l'homme est une parcelle de la nature. L'anthropologie de Feuerbach remettait radicalement en cause le point de vue théocentrique qui prédominait alors. Bakounine reconnaît à Feuerbach un rôle déterminant dans la critique de l'idéalisme hégélien, mais ne le considère que comme une étape dans le processus de dépassement de l'hégélianisme. Comme Marx, Bakounine déclare que c'est la vie qui détermine la conscience, non la conscience qui détermine la vie. Il n'y a pas, dit Bakounine, de « créations spontanées et pures de notre esprit ». Toutes les représentations humaines ne sont au départ que de simples constatations de faits naturels ou sociaux.

« Dans les développements pratiques de l'humanité, aussi bien que dans la science proprement dite, les faits accomplis précèdent toujours les idées, ce qui prouve encore une fois que le contenu même de la pensée humaine, son fond réel, n'est point une création spontanée de l'esprit, mais qu'il lui est donné toujours par l'expérience réfléchie des choses réelles⁵⁸. »

⁵⁸ *L'Empire knouto-germanique*, VIII, 206) (Cf. également VIII, 41 : « La vie domine la pensée et détermine la volonté. » Également : VIII, 205-

La démarche des deux grands adversaires de la Première Internationale est étonnamment semblable, pour la simple raison qu'ils étaient issus du même sérail hégélien et à la même époque, à cette différence près que les positions « humanistes » de Marx n'ont été publiées qu'en 1927 pour la *Contribution à la critique de la Philosophie du droit de Hegel*, et en 1932 pour *l'Idéologie allemande* dans la langue originale, alors que les positions de Bakounine étaient, sinon connues, du moins publiées depuis longtemps.

Ainsi, dans *l'Idéologie allemande*, Marx déclare que la première présupposition de toute l'histoire des hommes est naturellement l'existence d'individus humains vivants. « Or, pour vivre il faut avant tout manger et boire, se loger, se vêtir, et maintes choses encore⁵⁹. » Bakounine, qui ne pouvait pas avoir lu cet ouvrage, reprend de même : « C'est la question de la nourriture, la grande question de l'économie sociale, qui constitue la base réelle de tous les développements postérieurs de l'humanité⁶⁰. » Étonnante similitude de vues. Le développement de l'individu humain est donc conditionné aux circonstances matérielles qui lui permettent de vivre. La théorie de l'individu de Bakounine va consister à montrer que celui-ci ne peut vivre et se développer qu'en société, qu'il n'y a pas d'individu pur, en tant que catégorie abstraite, comme le conçoivent les métaphysiciens qui placent un concept vide à la place de l'homme concret.

Il ne suffit pas, cependant, d'affirmer que l'homme est en même temps partie de la nature et de la société. Bakounine dira que la société elle-même est une partie de la nature, et que l'homme, modifiant la nature par son travail, c'est la nature qui se modifie elle-même.

Stirner individualiste ?

Stirner n'avait aucunement l'intention de créer une école et ne se plaçait en aucune manière dans une perspective « anarchiste » : son

207.

⁵⁹ Pl. III, 1059.

⁶⁰ *L'Empire knouto-germanique*, VIII, 217.

œuvre est avant tout une critique de la philosophie de Hegel. Est-il anarchiste ? La question devra être posée. Les critères sur lesquels Max Nettlau discernait le « label » sont sujets à caution : il fallait être antimarxiste, contre la religion et l'Etat. Cela inclut beaucoup de monde. Max Nettlau s'avance beaucoup en affirmant que Stirner était socialiste et « souhaitait la révolution sociale »⁶¹. Certains auteurs se sont efforcés de montrer que Stirner avait un programme social, mais qu'il n'a pas pu le développer. Stirner lui-même dira qu'il n'était pas contre le socialisme. Mais à la vérité, ce n'était pas là sa préoccupation essentielle.

Ce serait également une erreur de qualifier Stirner d'individualiste, à strictement parler, car il se définit lui-même comme « Egoïste », ce que nous serions tentés de traduire aujourd'hui par « égotiste ». En disant que « l'expression de la conscience de soi c'est Moi = Moi », Hegel signifiait qu'elle est sans réalité : la conscience de soi étant son propre objet, on tourne en rond, « il n'y a pas de différence entre lui et elle »⁶². Hegel avait sans doute pressenti les développements de Stirner, qui ne pose même pas l'équation Moi = Moi, mais Moi = Rien : « J'ai fondé ma cause sur rien ». Bakounine ne se trompait sans doute pas en parlant de nihilisme (*nihil* = rien en latin).

La forme souvent peu compréhensible du discours stirnérien envisagé en dehors de son contexte hégélien a sans doute encouragé certains lecteurs à limiter l'interprétation de sa pensée à un individualisme. Or sa pensée va bien au-delà de cela. L'individualiste est celui qui affirme son moi contre la société. Or l'adversaire principal de Stirner n'est pas tant la société que le sacré. Ce n'est donc pas le moindre paradoxe que les anarchistes individualistes qui se sont réclamés de lui ont fini par sacraliser le Moi. Ainsi, lors de la 5^e séance du congrès anarchiste d'Amsterdam, en 1907, H. Croiset, développant un stirnérisme fort mal digéré, résuma la position des individualistes : « Ma devise, c'est : Moi, moi, moi... et les autres ensuite ! » Pauvre Stirner. Croiset précisa : « L'organisation a pour résultat fatal de limiter, toujours plus ou moins, la liberté de l'individu. » Or cette question ne préoccupe pas particulièrement

⁶¹ Max Nettlau, *Histoire de l'anarchie*, la Tête de feuilles, p. 69.

⁶² Hegel, *Précis de l'encyclopédie des sciences humaines*, Vrin, P. 240.

Stirner, qui préconise justement l'association. Cette dernière, reconnaît-il, est de toute façon une forme de limitation de la liberté, mais ça ne le gêne pas outre mesure : « Sous le rapport de la *liberté*, il n'y a pas de différence essentielle entre l'État et l'association », dit-il :

« Pas plus que l'État n'est compatible avec une liberté illimitée, l'association ne peut naître et subsister si elle ne restreint de toute façon la liberté. On ne peut nulle part éviter une certaine limitation de la liberté, car il est impossible de s'affranchir *de tout* : on ne peut pas : voler comme un oiseau pour la seule raison qu'on le désire, car on ne se débarrasse pas de sa pesanteur ; on ne peut pas vivre à son gré sous l'eau comme un poisson, car on a besoin d'air, c'est là un besoin dont on ne peut s'affranchir, et ainsi de suite. La religion, et en particulier le Christianisme, ayant torturé l'homme en exigeant de lui qu'il réalise le contre-nature et l'absurde, c'est par une conséquence naturelle de cette impulsion religieuse extravagante que l'on en vint à élever au rang d'idéal la *liberté en soi*, la *liberté absolue*, ce qui était étaler au plein jour l'absurdité des vœux impossibles. »

Sans doute beaucoup d'individualistes « stirnériens » ont occulté ce passage de *l'Unique*. L'association, dit encore Stirner, procure « une plus grande somme de liberté », elle peut être « considérée comme “une nouvelle liberté” ». On est loin de la caricature d'individualisme issue d'une lecture mal assimilée de Stirner. Dans l'association, on échappe « à la contrainte inséparable de la vie dans l'Etat ou la société ». « L'État est l'ennemi, le meurtrier de l'individu, l'association en est la fille et l'auxiliaire ». L'Etat est un esprit, il est en dehors de moi tandis que l'association est mon œuvre, elle n'est pas « une puissance spirituelle supérieure à mon esprit ».

« Le but de l'association n'est pas précisément la liberté, qu'elle sacrifie à l'individualité, mais cette individualité elle-même⁶³. »

⁶³ Voici la citation complète : « L'association, procurant une plus grande somme de liberté, pourra être considérée comme “une nouvelle liberté” ; on

On ne peut être plus clair : dans l'association, je ne réalise pas ma *liberté* mais mon *individualité*. Ce qui intéresse Stirner, c'est donc avant tout *l'individualité*, entendue comme l'ensemble des éléments subjectifs qui constituent la personnalité de l'individu, l'individu lui-même étant la personne concrète.

« La liberté est et demeure une aspiration, une élegie romantique, un espoir chrétien d'avenir et d'au-delà ; l'individualité est une réalité, qui *d'elle-même* supprime toute entrave à la liberté, pour autant qu'elle vous gêne et vous barre la route. » La liberté ne vous enseigne pas ce que vous êtes vous-mêmes, dit Stirner, tandis que l'individualité « vous rappelle à vous, elle vous crie : “Reviens à toi !” ». »

« Qu'une société, l'État, par exemple, restreigne ma *liberté*, cela ne me trouble guère. Car je sais bien que je dois m'attendre à voir ma liberté limitée par toutes sortes de puissances, par tout ce qui est plus fort que moi, même par chacun de mes voisins ; quand je serais l'autocrate de toutes les R⁶⁴ ..., je ne jouirais pas de la liberté absolue. Mon *individualité*, au contraire, je n'entends

y échappe, en effet, à la contrainte inséparable de la vie dans l'État ou la Société ; toutefois, les restrictions à la liberté et les obstacles à la volonté n'y manqueront pas, car le but de l'association n'est pas précisément la liberté, qu'elle sacrifie à l'individualité, mais cette individualité elle-même. Relativement à celle-ci, la différence est grande entre État et association. L'État est l'ennemi, le meurtrier de l'individu, l'association en est la fille et l'auxiliaire ; le premier est un Esprit, qui veut être adoré en esprit et en vérité, la seconde est mon œuvre, elle est née de Moi. L'État est le maître de mon esprit, il veut que je croie en lui et m'impose un *credo*, le *credo* de la légalité. Il exerce sur Moi une influence morale, il règne sur mon esprit, il proscrie mon Moi pour se substituer à lui comme mon *vrai moi*. Bref, l'État est sacré, et en face de moi, l'individu, il est le véritable homme, l'esprit, le fantôme. L'association au contraire est mon œuvre, ma créature ; elle n'est pas sacrée et n'est pas une puissance spirituelle supérieure à mon esprit. ».

⁶⁴ Il s'agit du tsar, que Stirner ne désigne pas nommément à cause de la censure. En fait, son livre passa la censure sans problème, les censeurs n'y ayant rien compris...

pas la laisser entamer. Et c'est précisément à l'individualité que la société s'attaque, c'est elle qui doit succomber sous ses coups. »

On est loin des affirmations de cet anarchiste à Amsterdam affirmant que l'organisation limite la liberté de l'individu : « Une société à laquelle je m'attache, dit Stirner, m'enlève bien certaines libertés ; mais en revanche elle m'en assure d'autres. Il importe de même assez peu que je me prive moi-même (par exemple, par un contrat) de telle ou telle liberté. Par contre, je défendrai jalousement mon individualité. » « La Liberté n'existe que dans le royaume des songes ! L'Individualité, c'est-à-dire ma propriété, est au contraire toute mon existence et ma réalité, c'est moi-même », dit encore Stirner. *L'individualité, c'est-à-dire ma propriété*. On n'est pas dans un registre politique mais dans un registre introspectif : « Cherchez-vous vous-mêmes ! », « Reviens à toi ! »

Stirner affirme l'unicité absolue non pas tant de l'être physique de l'homme que de sa structure psychologique propre. Stirner préfigure ici l'éthique kirkegaardienne, la morale nietzschéenne et l'existentialisme de Sartre. Surtout, il anticipe sur toutes les hypothèses de la psychanalyse, et s'il faut à tout prix chercher une clé pour comprendre Stirner, c'est dans cette direction qu'il faut se tourner plutôt que dans la recherche d'un quelconque fondement politique à sa pensée.

Stirner réclame le droit de l'individualité à s'affirmer en dépit de tout contexte social, même contraignant : l'état de liberté est un rêve, un fantôme, « tout ce que je puis faire, c'est le désirer et y – rêver ». Les chaînes de la réalité peuvent m'infliger les plus cruelles meurtrissures, « mais je demeure mon bien propre ». La lutte pour la liberté a toujours été fallacieuse, car il s'agit toujours d'une liberté déterminée, comme par exemple la liberté religieuse, la liberté politique ou civile. Or « l'aspiration vers une liberté déterminée implique toujours la perspective d'une nouvelle domination ».

Si on avait des doutes sur la perspective de Stirner, il les balaie lui-même lorsqu'il fait la différence entre révolution et insurrection. La révolution « consiste en un bouleversement de l'ordre établi, du *status* de l'État ou de la société, elle n'a donc qu'une portée *politique* ou *sociale*. La seconde entraîne bien comme conséquence inévitable le même renversement des institutions établies, mais là n'est point

son but, elle ne procède que du mécontentement des hommes ; elle n'est pas une levée de boucliers, mais l'acte d'individus qui s'élèvent, qui se redressent, sans s'inquiéter des institutions qui vont craquer sous leurs efforts ni de celles qui pourront en résulter ». La révolution a en vue un régime nouveau, tandis que l'insurrection « nous mène à ne plus nous *laisser régir* mais à nous régir nous-mêmes et elle ne fonde pas de brillantes espérances sur les "institutions à venir" ». L'insurrection est « mon effort pour me dégager du présent qui m'opprime ».

« En somme, mon but n'étant pas de renverser ce qui est, mais de m'élever au-dessus de lui, mes intentions et mes actes n'ont rien de politique ni de social ; n'ayant d'autre objet que moi et mon individualité, ils sont *égoïstes*. »

Le point de départ de Stirner est la conscience individuelle ; son problème n'est pas l'émancipation sociale de l'individu ou d'un groupe d'individus mais son émancipation psychologique. La société nous inculque des idées, des préjugés, une éducation, une culture qui nous asservissent. Elle nous fait croire à des valeurs – la Justice, le Droit, la Morale etc. – qui écrasent l'individu. Cette gangue idéologique nous empêche de percevoir notre Moi, de connaître et de formuler nos désirs. C'est ainsi qu'il faut comprendre, selon nous, son cri : « Reviens à toi ! ». La démarche stirnérienne vise à débarrasser l'individu de toutes les entraves qui, dans son inconscient, l'empêchent de parvenir à la conscience de lui-même. C'est une véritable démarche psychanalytique. Stirner fait d'ailleurs une remarquable description du refoulement sexuel et de la mélancolie :

« En face de chez moi habite une jeune fille qui depuis tantôt dix ans offre à son âme de sanglants holocaustes. C'était jadis une adorable créature, mais une lassitude mortelle courbe aujourd'hui son front, et sa jeunesse saigne et meurt lentement sous ses joues pâles.

« Pauvre enfant, que de fois les passions ont dû frapper à ton cœur, et réclamer pour ton printemps une part de soleil et de joie ! Quand tu posais ta tête sur l'oreiller, comme la nature en éveil

faisait tressaillir tes membres, comme ton sang bondissait dans tes artères ! Toi seule le sais, et toi seule pourrais dire les ardentes rêveries qui faisaient s'allumer dans tes yeux la flamme du désir. »

Il n'y a rien au-dessus du Moi. La Famille, l'Etat, le Droit, la Société sont des « fantômes », ce sont des médiations qui n'ont d'existence que dans nos illusions, et toutes ces illusions relèvent du sacré. La seule réalité est l'immédiateté, l'immanence. Le moi doit se libérer de ce conditionnement séculaire qui lui fait croire qu'il a vocation à devenir altruiste, à faire partie de ceux que Stirner appelle les « braves gens ». La désacralisation de toutes les médiations : Etat, société, lois, etc. abolit la notion de « prochain » « Ne cherchez pas dans l'abnégation une liberté qui vous prive de vous-mêmes, mais cherchez-vous vous-mêmes, devenez des égoïstes. »

Ni Proudhon ni Bakounine n'évacuent une réelle réflexion sur l'individu : mais il s'agit d'une réflexion qui situe l'individu dans la société. Celle-ci peut être oppressive et l'individu peut alors légitimement déterminer ses modalités de résistance. Bakounine dit d'ailleurs qu'il est beaucoup plus difficile de résister à la société que de résister à l'Etat. Proudhon et Bakounine disent que la société est une *condition* de la liberté – une liberté qu'il faut certes conquérir. Pour Bakounine, la liberté est la conscience de la nécessité ; Hegel dit que « la liberté a la nécessité pour présupposition »⁶⁵.

On revient toujours à Hegel.

La critique de l'humanisme

Un certain nombre de points de rencontre entre marxisme et anarchisme font que la genèse du premier peut difficilement s'expliquer sans l'intervention du second, n'en déplaise aux sectaires des deux bords. Le premier de ces points de rencontre est la critique de l'humanisme faite par Stirner. Un auteur marxiste, Emile Bottigelli, a pu déclarer que « Max Stirner est un auteur dont on parle

⁶⁵ *Encyclopédie des sciences philosophiques – la Science de la logique*, Vrin, p. 589.

à l'occasion mais qu'on ne lit plus », mais il n'explique pas pourquoi Marx a consacré, dans *l'Idéologie allemande*, 300 pages de polémique contre Stirner après qu'il a publié *l'Unique et sa propriété*.

En 1844, c'est l'humanisme qui prédomine dans la pensée de Marx, dont Ludwig Feuerbach est le maître à penser. Pendant un court moment, Marx ne parlera qu'avec enthousiasme des « grandes actions », des « découvertes de celui qui a donné un fondement philosophique au socialisme ».

« L'unité entre les hommes et l'humanité, qui repose sur les différences réelles entre les hommes, le concept du genre humain ramené du ciel de l'abstraction à la réalité terrestre, qu'est-ce sinon le concept de société ⁶⁶ ! »

Ainsi peut-on lire dans *les Manuscrits de 1844* que « le communisme n'est pas en tant que tel le but du développement humain », signifiant par là que le but, c'est l'Homme. Marx, avec les post-hégéliens, pensait alors que la philosophie était la vérité de la religion : elle était la religion réalisée. Feuerbach ne disait-il pas en particulier que « la philosophie moderne est issue de la théologie – elle n'est en elle-même rien d'autre que la résolution et la transformation de la théologie en philosophie » ⁶⁷ ? Cet enthousiasme, manifeste dans les *Manuscrits de 1844* et dans *la Sainte Famille*, fournira à Stirner l'aliment d'une critique de fond, dans un livre publié en 1845, *L'Unique et sa propriété*, c'est-à-dire un an avant le *Système des contradictions économiques* de Proudhon qui, lui aussi, remettra Marx en cause. En une très courte période, donc, Marx va se trouver sérieusement secoué.

A la même époque, Marx achève la rédaction de *la Sainte Famille*, ouvrage dans lequel il veut se monter plus feuerbachien que Feuerbach.

Stirner reproche à Feuerbach de ne pas avoir détruit le sacré, mais seulement sa « demeure céleste », et de l'avoir « contraint de Nous rejoindre avec armes et bagages ». Non seulement, pense Stirner, la

⁶⁶ Marx, Lettre à Feuerbach, 11 août 1844.

⁶⁷ *Manifestes philosophiques*, p 155.

philosophie n'a retiré de la religion que son enveloppe sacrée, elle ne peut se développer jusqu'au bout et s'accomplir qu'en tant que théologie : Feuerbach a édifié son système sur « une base totalement théologique », dit Stirner, qui affirme que l'homme générique de Feuerbach est une forme nouvelle du divin et qu'il reproduit la morale chrétienne.

Stirner commente :

« Avec l'énergie du désespoir, Feuerbach porte la main sur le contenu global du christianisme, non pas pour le rejeter, mais pour le faire sien, pour tirer de son ciel en un ultime effort, ce christianisme longtemps désiré et inaccessible, et le conserver éternellement en sa possession. N'est-ce pas là une dernière tentative désespérée, une tentative du tout pour le tout, où s'exprime en même temps la nostalgie chrétienne, cette aspiration à l'au-delà⁶⁸ ? »

Au moment où Marx s'efforce de montrer que la suppression de la philosophie est la réalisation de la philosophie, Stirner démontre que « la philosophie ne peut vraiment se développer jusqu'au bout et s'accomplir qu'en tant que théologie, celle-ci étant le lieu de son dernier combat ». Ce Dieu, qui est esprit, dit Stirner, Feuerbach l'appelle « notre essence ».

« Pouvons-nous accepter cette opposition entre “notre essence” et *nous*, et admettre notre division en un moi essentiel et un moi non essentiel ? Ne sommes-nous pas ainsi de nouveau condamnés à nous voir misérablement bannis de nous-mêmes ? »

L'être générique de l'homme, l'homme générique emprunté à Feuerbach donnait, selon Marx, un fondement philosophique au communisme. Il s'agissait là d'une réalité en devenir, de l'essence réalisée d'une existence aliénée de l'homme réconcilié avec la communauté. Or Stirner montre que cet homme générique n'est qu'une nouvelle forme du divin, qu'il ne fait que reproduire la morale

⁶⁸ Œuvres, *l'Unique*, p. 106.

chrétienne ; la philosophie, dit-il encore, est un mensonge : son rôle est socialement religieux.

Stirner n'était pas, dans la gauche hégélienne, un personnage mineur, et ses écrits ne se sont pas limités à *l'Unique*. La valeur de son œuvre était reconnue par tous, même de ses adversaires, sauf évidemment de Marx. Engels lui-même a failli succomber, puisqu'il proposa à Marx de réviser leurs hypothèses et d'adopter les bases de Stirner pour démontrer la nécessité du communisme. Le 19 novembre 1844, Engels écrit à son tout nouvel ami une lettre dans laquelle il l'informe que Stirner, leur ancien camarade du *Doktorclub*, vient de publier un livre qui fait beaucoup de bruit dans le cercle des jeunes hégéliens. Stirner y est défini comme « le plus talentueux, autonome et courageux du groupe des Affranchis ». Ce n'est donc pas un inconnu qui développe une *critique du système communiste en tant qu'avatar de l'aliénation religieuse*, (c'est là un thème commun à toute la critique anarchiste du communisme) et qui met en relief la faille de ce système.

L'objectif est de « renverser » *l'Unique et sa propriété* – un peu comme ils « renverseront » la dialectique hégélienne –, de contester les aspects ambigus de l'humanisme de Feuerbach en conservant certaines valeurs en les appuyant sur une base plus ferme, sur le réel. Engels veut « prendre l'homme empirique comme fondement de l'homme », il veut « partir du moi, de l'individu empirique en chair et en os pour nous élever progressivement vers l'homme ». Et il ajoute :

« C'est par égoïsme, abstraction faite d'éventuels espoirs matériels, que nous sommes communistes, et c'est par égoïsme que nous voulons être des hommes et non de simples individus ⁶⁹. »

La réponse de Marx est perdue mais on comprend par une lettre d'Engels, datée du 20 janvier 1845, qu'il s'est fâché tout rouge. Marx était vigoureusement opposé à cette démarche. Engels, contrit, avoue qu'il s'est laissé emporter : « Je me trouvais encore sous le coup de

⁶⁹ Marx-Engels, Correspondance, T. I, Éditions sociales, pp. 340-348.

l'impression que venait de me faire le livre, mais maintenant que je l'ai refermé et que j'ai pu y réfléchir davantage, j'en arrive aux mêmes conclusions que toi... »

C'est de ce dérapage manqué d'Engels que date sa violente opposition, et celle de Marx, à Stirner, opposition qui ressemble plus à un exorcisme qu'à une réfutation. Sans la critique de Stirner, qui a eu l'effet d'un « coup de pied au cul » philosophique sur Marx, on ne sait pas ce que le marxisme serait devenu. Sans doute une vague critique sociale sans originalité.

Marx accusera le coup de la critique stirnérienne par une violente attaque contre Stirner, qui occupera 300 pages dans *l'Idéologie allemande*.

En somme, Stirner porte un coup fatal au Marx des Manuscrits de 1844. La pensée de Marx prendra désormais une toute autre direction. Il est significatif que certains marxistes d'aujourd'hui, qui veulent donner à la pensée de Marx une touche « humaniste », soient contraints de se référer aux Manuscrits de 1844 qui sont en réalité des textes « pré-marxistes ».

La critique de Stirner portera : Marx rejettera en effet ces concepts dont l'idéalisme est trop apparent : l'homme total, l'humanisme réel, l'être générique.

En juillet et août 1845, Marx passe un mois et demi en Angleterre. Avec Engels il visite Londres et Manchester. Il lit beaucoup, sur l'économie : le libre échange, l'histoire bancaire, l'or, les prix, la loi de la population, etc. Il découvre la réalité ouvrière, notamment par la visite des *slums*, les bidonvilles. Il ne pense pas encore à remettre en cause l'humanisme en tant que tel, mais à développer un humanisme « réel ».

De retour à Bruxelles au début de septembre, quelques mois après la parution de *l'Unique*, il apprend la parution à Leipzig, dans un même recueil, d'un texte de Bruno Bauer, *Caractéristique de Feuerbach*, qui est une réponse à la *Sainte Famille*, et dans lequel Marx est traité de dogmatique, et un texte de Stirner, *L'Anticritique*, réponse aux *Derniers philosophes* de Moses Hess, mais aussi à Szeliga, c'est-à-dire l'élite de la gauche hégélienne. Marx, qui ne voulait plus être caractérisé de « philosophe », se fait accuser d'en être un.

Stirner se taille un succès auprès de l'intelligentsia allemande et certains hégéliens de gauche se rallient à son point de vue. Pour Marx, c'est trop, aussi va-t-il s'efforcer de réaliser trois objectifs :

- se disculper et disculper le communisme de l'accusation d'être un leurre religieux ;
- prendre ses distances avec Feuerbach ;
- discréditer Stirner.

Jusqu'alors, Marx n'avait pas saisi l'importance de *l'Unique et sa propriété* et n'avait eu que de vagues projets de réfutation. Il comprend maintenant qu'il ne peut plus éviter de régler ses comptes – avec Stirner, mais aussi avec lui-même⁷⁰.

L'Idéologie allemande fut terminé à la fin de l'année 1846.

S'y trouvent donc mêlées des opinions favorables à Proudhon datant d'avant la réponse que ce dernier fit à la proposition de collaboration de Marx et d'autres, défavorables, qui datent d'après, voire des passages retravaillés. Ainsi, Proudhon y est soit le communisme incarné, soit un personnage incapable d'aller au fond d'une question. Proudhon est appelé à la rescousse contre Stirner parce qu'il est rigoureux, s'appuie sur des faits historiques et ne fait pas preuve de sentimentalité. Mais en même temps Marx nous explique que « toutes les démonstrations de Proudhon sont fausses ».

Cependant, Proudhon n'est pas la principale cible du livre.

L'Idéologie allemande constitue une étape déterminante dans l'évolution de la pensée de Marx et d'Engels. C'est un livre assez volumineux dans lequel ils définissent pour la première fois les fondements de leur conception matérialiste de l'histoire. De ce livre, Marx dira qu'il avait eu pour objet de « régler nos comptes avec notre conscience philosophique d'autrefois »⁷¹. Évoquant cette

⁷⁰ Les éditions de *l'Idéologie allemande* proposées, notamment par les éditions sociales, sont en général amputées de la partie polémique de l'ouvrage, la plus volumineuse, et ne donnent au lecteur que la première partie.

⁷¹ *Contribution à la critique de l'économie politique*, 1859.

période, Engels déclara en 1885 que Marx avait déjà « tiré de ces bases une théorie matérialiste de l'histoire qui était achevée dans ses grandes lignes, et nous nous mêmes en devoir d'élaborer dans le détail et dans les directions les plus diverses notre manière de voir nouvellement acquise ». A vrai dire, l'exposé de la toute nouvelle théorie matérialiste de l'histoire n'occupe qu'une petite partie du livre, au début, le reste étant consacré à polémiquer contre Bruno Bauer et, surtout, contre Max Stirner. Proudhon n'y est évoqué qu'en passant. C'est donc une œuvre essentiellement polémique, et si les auteurs entendaient régler leurs comptes avec leur conscience philosophique, on peut dire que Feuerbach, Bruno Bauer et surtout Max Stirner jouaient un rôle déterminant dans ladite conscience philosophique.

Les trois quarts du livre sont occupés par une critique du livre de Stirner, appelé pour l'occasion « saint Max ». Cette réfutation, plus longue même que *l'Unique*⁷², occupa Marx pendant neuf mois, et pendant un an ce dernier s'agita à mobiliser ses amis et à chercher un éditeur. L'enjeu devait être important car Marx abandonna pendant ce temps ses travaux économiques, dont on aurait pu penser qu'ils étaient plus urgents. Dans une lettre à Leske, en août 1846, il écrit : « J'avais momentanément interrompu mon travail à l'Economie. Il me semblait en effet très important de publier d'abord un écrit polémique contre la philosophie allemande et contre le socialisme allemand, qui lui fait suite, avant d'aborder des développements positifs. » Plus tard, il feindra de ne pas se préoccuper de la publication du livre. En 1859, il écrit en effet : « Dans le fond, nous voulions faire notre examen de conscience philosophique. [...] Nous avons atteint notre but principal : la bonne intelligence de nous-mêmes. De bonne grâce, nous abandonnâmes le manuscrit à la critique rongeuse des souris⁷³. »

Les historiens marxistes du marxisme, lorsqu'ils abordent *l'Idéologie allemande*, font en général simplement état de la

⁷² Franz Mehring, dans sa biographie de Marx, écrit : « Engels a dit plus tard, de mémoire, que la critique de Stirner à elle seule n'était pas moins longue que le livre de Stirner lui-même. »

⁷³ Pléiade, I, 274.

polémique contre Stirner et Bruno Bauer, sans se donner la peine d'expliquer le contenu de cette polémique, ni en quoi elle a été une étape dans la formation de la pensée de Marx. Emile Bottigelli dit ainsi, en parlant de Stirner et de Bauer :

« Ces écrivains exerçaient une certaine influence sur des milieux où Marx et Engels pouvaient faire entendre leur voix. Il fallait que ces intellectuels, que les deux fondateurs du socialisme scientifique entendaient convaincre de la vérité du communisme, soient soustraits aux entreprises de spéculation philosophiques où les entraînaient Bauer et ses amis ⁷⁴. »

On n'en saura pas plus, sinon qu'il ne sert à rien d'entrer dans le détail, puisque la pensée de l'un est oubliée et que celle de l'autre est l'objet de conversations entre personnes qui ne l'ont pas lu – attitude scientifique s'il en est... On ne saura donc pas pourquoi Marx a consacré tant d'efforts à polémiquer contre un auteur qu'on ne lit plus.

La critique stirnérienne de l'humanisme portera ses fruits. Marx rejettera en effet ces concepts dont l'idéalisme est trop apparent : l'homme total, l'humanisme réel, l'être générique. Mais il ne renonce pas à l'essentiel de la démarche de Feuerbach. Il ne fera que transposer de la philosophie à la science ce que Feuerbach avait fait passer de la théologie à la philosophie ; sur ce point on peut dire que Bakounine prend le relais de Stirner en développant sa critique de la science comme nouvelle théologie du temps.

Il serait cependant simpliste de considérer que ce conflit est en quoi que ce soit l'expression de l'opposition entre marxisme et anarchisme.

L'explication de Marx selon lequel il avait voulu, en écrivant *l'Idéologie allemande*, faire un « règlement de comptes avec sa conscience philosophique antérieure » a été reprise sans aucun examen critique par la quasi-totalité des auteurs marxistes qui, par

⁷⁴ *Genèse du socialisme scientifique*, p. 169-170.

ailleurs, n'ont en général fait aucun examen critique de l'argumentation de Marx contre Stirner.

Curieux règlement de comptes avec sa conscience philosophique, où les procédés polémiques les plus bas, la mauvaise foi et la mesquinerie évoquent plutôt un règlement de comptes personnel et où la violence du ton ressemble surtout à une tentative d'exorciser ses propres positions antérieures. La « réfutation » que fait Marx de Stirner consiste en de nombreuses attaques personnelles ordurières : « il s'est tant de fois enivré à en rouler sous la table »⁷⁵ ; Stirner a épousé une « chaste couturière » ; il a échoué dans le commerce de la crèmerie (p. 394) ; il a raté sa carrière universitaire (pp. 208, 404). Marx révèle même l'adresse du café préféré de Stirner et le nom de la bibliothèque qu'il fréquente, toutes choses passionnantes dans la réfutation des idées d'un penseur. Nous avons déjà suggéré que Marx procédait par exorcismes de ses propres positions ou actes : il s'agit bien de cela : le futur auteur du *Capital* fut lui-même condamné à l'âge de 17 ans pour ivresse et tapage nocturne et échoua dans ses ambitions universitaires.

Franz Mehring, l'historien marxiste, semble un peu écœuré lorsqu'il parle du livre de Marx. C'est, dit-il, une « ultra-polémique, encore plus prolixue que la *Sainte Famille* dans ses chapitres les plus arides, et les oasis sont beaucoup plus rares dans ce désert, si même elles n'y font pas complètement défaut. Lorsque s'y manifeste la pénétration dialectique des auteurs, à chaque fois elle dégénère aussitôt en coupages de cheveux en quatre et en querelles de mots parfois tout à fait mesquins »⁷⁶. En somme, Mehring dit en termes élégants que *l'Idéologie allemande* est encore plus emmerdant que la *Sainte Famille*. L'« examen de conscience philosophique » avancé par Marx pour expliquer la rédaction de *l'Idéologie allemande* est un argument a posteriori et n'a aucun sens à l'examen du caractère violemment polémique de l'ouvrage.

On a dit de Stirner qu'il fut l'homme d'un seul livre. Lorsque *L'Unique et sa propriété* paraît en 1845, il fait sensation mais cette sensation sera vite oubliée. Le livre arrive au pire moment ; il est

⁷⁵ Editions sociales p. 143.

⁷⁶ Franz Mehring, *Vie de Karl Marx* – édition établie par Gérard Bloch, éditions Pie, p. 401. Seul le tome I est paru.

complètement décalé par rapport aux problèmes de l'époque : les jeunes philosophes ont dépassé les interrogations de la philosophie et se posent une question que Stirner évacue complètement : comment passer à l'action. La célèbre phrase des « Thèses sur Feuerbach » (1845) de Marx : « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières, il importe maintenant de le transformer », n'est qu'une banalité pour l'époque et pour le cercle de la gauche hégélienne ; l'idée avait déjà été formulée en 1838 par Cieszkowski (« L'action et l'intervention sociale supplanteront la véritable philosophie »).

On considérait alors que la philosophie de Hegel était parvenue au dernier terme de son évolution et que le problème désormais pour les disciples du philosophe était plutôt de déterminer quelle forme et quel contenu ils allaient donner à leur action. Pendant que les jeunes intellectuels s'interrogent sur la *praxis*, terme qui allait devenir à la mode, Stirner en est encore à s'interroger sur le Moi. C'est l'histoire qui tranchera le débat : trois ans après la publication de *l'Unique* éclate une révolution qui va embraser toute l'Europe, de laquelle Stirner se tiendra complètement à l'écart.

La critique du communisme par Stirner

La critique du communisme faite par Stirner est une critique toute théorique, mais c'est une critique qui, comme celle de l'humanisme, va avoir une influence déterminante sur l'évolution de la pensée de Marx. En effet, Stirner accuse le communisme d'être, comme l'humanisme, un avatar du religieux. La remise en cause de « l'être générique » de Feuerbach, comme celle du communisme, est à l'origine de l'opposition de Marx contre l'auteur de *l'Unique*.

L'industrie était peu développée à Berlin et les organisations ouvrières n'étaient qu'embryonnaires. Les métiers artisanaux dominaient, mais sur trois artisans un seul était salarié. Ce sont les intellectuels qui ont commencé à formuler des revendications à la place des ouvriers, et ceux d'entre eux, nombreux, qui avaient perdu leur emploi ou n'en trouvaient pas à cause de leurs idées libérales dans la Prusse despotique avaient tendance à s'identifier au

prolétariat à peine naissant. Stirner les désigne sous le terme de « vagabonds de l'esprit » :

« Tout vagabondage déplaît d'ailleurs au bourgeois, et il existe aussi des vagabonds de l'esprit, qui, étouffant sous le toit qui abritait leurs pères, s'en vont chercher au loin plus d'air et plus d'espace. Au lieu de rester au coin de l'âtre familial à remuer les cendres d'une opinion modérée, au lieu de tenir pour des vérités indiscutables ce qui a consolé et apaisé tant de générations avant eux, ils franchissent la barrière qui clôt le champ paternel et s'en vont, par les chemins audacieux de la critique, où les mène leur indomptable curiosité de douter. »

Ces intellectuels déclassés sont également des prolétaires, dit Stirner : « Ces extravagants vagabonds rentrent, eux aussi, dans la classe des gens inquiets, instables et sans repos que sont les prolétaires. » Stirner lui-même s'identifie à ces prolétaires, et lorsqu'il parle d'eux, il dit souvent « nous ».

Devant la cuisine embaumée du château, « je trouve mon pain sec terriblement amer ». Qu'y a-t-il derrière la « soif de liberté » ? De quoi veut-on être libéré ? « Ce que tu veux, c'est plutôt la liberté de jouir d'une bonne table et d'un bon lit ». Les hommes m'accorderont-ils cette « liberté » ? On ne peut attendre cela de leur amour du prochain, car ils pensent tous que « chacun est pour soi-même le prochain ». Aussi, pour jouir de ce que tu ne possèdes pas, « il n'y a pas d'autre moyen que d'en faire ta – propriété ! » Ce que tu veux, ce n'est pas la liberté d'avoir toutes ces belles choses, ce que tu veux ce sont ces choses elles-mêmes : « Tu veux les appeler tiennes et les posséder comme ta propriété. » Là se trouve la légitimation de la reprise individuelle chère à certains anarchistes du début du siècle.

Si, dans le schéma de Stirner, la société n'existe plus, si les rapports sociaux se trouvent dépouillés de toute médiation, les relations des hommes entre eux se transforment en relation de puissance à puissance. Hobbes, un des fondateurs de l'individualisme politique, accordait à l'Etat la fonction de régulateur empêchant à la société de verser dans la guerre civile, alors que l'Egoïste ne doit rien

attendre de « l'autorité quelconque chargée de partager les biens au nom de la communauté » : il dit : « Mets la main sur ce dont tu as besoin, prends-le. C'est la déclaration de guerre de tous contre tous. Moi seul suis juge de ce que je veux avoir. » Stirner ajoute même : « L'acte de mettre la main sur un objet, de s'en emparer, n'est nullement méprisable ; il est purement le fait de l'égoïste conscient et conséquent avec lui-même ».

Il ajoute :

« La plèbe ne cessera d'être la plèbe que du jour où elle prendra. Elle n'est plèbe que parce qu'elle a peur de prendre et peur du châtement qui s'ensuivrait. Prendre est un péché, prendre est un crime ; – voilà le dogme, et ce dogme à lui seul suffit pour créer la plèbe : mais la plèbe si la plèbe reste ce qu'elle est, à qui la faute ? A elle d'abord, qui admet ce dogme, et à ceux-là ensuite qui, par "égoïsme" (pour leur renvoyer leur injure favorite), veulent qu'il soit respecté. »

Et Stirner précise : « Si les hommes parviennent à perdre le respect de la propriété, chacun aura une propriété. » Alors pourront se conclure des alliances entre individus, des associations égoïstes, qui auront pour effet de « multiplier les moyens d'action de chacun et d'affermir sa propriété sans cesse menacée ».

« L'égoïsme exige la réciprocité (donnant, donnant), il ne fait rien pour rien, et s'il offre ses services, c'est pour qu'on les – achète. »

On comprend donc que la « plèbe » – disons le prolétariat – doit cesser d'avoir un respect religieux pour la propriété et s'emparer de celle-ci. Stirner préconise une société fondée sur l'association (qu'il oppose à la communauté – comme Proudhon...), une nouvelle organisation du travail fondée sur la coopération. « Il faut que la plèbe apprenne à se procurer ce qu'il lui faut ». On ne peut donc pas absolument dire que chez Stirner il n'y a aucune perspective sociale, en ce sens que les égoïstes doivent s'associer et que cette association est amenée à se substituer à la société. On ne peut pas non plus dire

qu'il n'y ait pas de perspective révolutionnaire dans la mesure où Stirner reconnaît que « les pauvres ne deviendront libres et propriétaires que lorsqu'ils s'insurgeront, se soulèveront, s'élèveront ». Mais cela suffit-il pour définir Stirner comme anarchiste ? Les ambiguïtés de la pensée stirnérienne étaient suffisamment importantes pour que Stirner lui-même rectifie, tardivement, le tir. Dans *l'Anticritique*, publié postérieurement à *l'Unique*, il se défend d'avoir professé un individualisme dans le sens vulgaire du mot et affirme ne pas être « dirigé contre les socialistes » mais contre la sacralisation du socialisme.

Stirner rejette l'idée des communistes selon lesquels « la communauté doit être propriétaire ». Il rejette également l'idée de possession (opposée à la propriété). Le capitalisme, en fait, ne garantit que la possession : « Jusqu'à présent on n'était que possesseur, on ne s'assurait la jouissance d'une parcelle qu'en laissant les autres jouir de la leur ». Stirner estime que tout lui appartient : « Je suis propriétaire de tout ce dont j'ai besoin et dont je puis m'emparer. » Alors que le socialiste dit : la société me donne ce dont j'ai besoin, l'Egoïste dit : je prends ce qu'il me faut. Et si la communauté va à l'encontre de mes intérêts, « je m'insurge contre elle et me défends »⁷⁷.

Le communisme est désigné comme une doctrine par laquelle la valeur de l'individu est définie par son statut de travailleur : « C'est le travail qui fait notre dignité et notre — égalité. »

« Le travail fait cependant notre unique valeur ; le travailleur est en nous ce qu'il y a de meilleur, et si nous avons une signification dans le monde, c'est comme travailleurs. Que ce soit donc d'après notre travail qu'on nous apprécie, et que ce soit notre travail qu'on évalue. »

Or le travail crée une interdépendance entre les hommes : « Vous travaillez à me vêtir (tailleur), moi à vous amuser (poète dramatique,

⁷⁷ L'ironie de l'histoire est que Stirner définit précisément le mot d'ordre des anarchistes communistes à partir des années 1880: « A chacun selon ses besoins »...

danseur de corde, etc.). » Les droits de l'un sont fondés sur ce qu'il fait pour satisfaire les besoins de l'autre, non par ce qu'ils sont intrinsèquement. Le communiste « ne te regarde nullement comme un homme tout court, mais comme un travailleur humain ou un homme qui travaille ».

« Si tu étais un “fainéant”, il ne reconnaîtrait pas en toi l'homme, il y verrait un “homme paresseux” à corriger de sa paresse, et à catéchiser pour le convertir à la croyance que le travail est la “destination” et la “vocation” de l'homme. »

Stirner fait justement remarquer que « si l'ouvrier de fabrique doit se tuer à travailler pendant douze heures et plus par jour, qu'on ne parle plus pour lui de dignité humaine ! » L'ouvrier n'est pas maître de son art, il ne fabrique pas un tout. Par la parcellisation du travail, l'ouvrier « est ravalé au rang de machine, c'est un forçat et ce ne sera jamais un artiste ».

« Son œuvre, considérée en elle-même, ne signifie rien, n'a aucun but en soi, n'est rien de définitif ; c'est le fragment d'un tout qu'un autre emploie — en exploitant le producteur. »

Jusqu'à présent, les ouvriers, à qui tout plaisir d'un esprit cultivé est interdit, sont étouffés. « Les classes opprimées purent à la rigueur supporter toute leur misère aussi longtemps qu'elles furent chrétiennes, car le Christianisme est un merveilleux étouffoir de tous les murmures et de toutes les révoltes. Mais il ne s'agit plus aujourd'hui d'étouffer les désirs, il faut les satisfaire. » Or, dit Stirner, « ce qui rend heureux, ce n'est ni la foi ni la pauvreté, mais l'instruction et la richesse : et c'est bien ainsi que nous l'entendons aussi, nous autres prolétaires ! ».

Le communisme, selon Stirner, n'apporte pas de perspective aux prolétaires car, pensant que ce sont les biens matériels et spirituels qui font de nous des hommes, il regarde comme essentiel que nous puissions acquérir ces biens sans que rien nous fasse obstacle, afin d'être hommes. « La Bourgeoisie rendait la production libre, le Communisme force à la production et n'admet que les producteurs, les artisans. Il ne suffit pas que les professions te soient ouvertes, il

faut que tu en pratiques une. » L'acquisition de ces biens ne fait nullement de nous des hommes. En effet, « le principe du travail supprime évidemment celui de la chance et de la concurrence. Mais il a également pour effet de maintenir le travailleur dans ce sentiment que l'essentiel en lui est le "travailleur" dégagé de tout égoïsme ; le travailleur se soumet à la suprématie d'une société de travailleurs, comme le bourgeois acceptait sans objection la concurrence. » L'homme devient le serviteur d'un « dispensateur de tout bien ». La société devient un « nouveau maître, un nouveau fantôme, un nouvel "être suprême" qui nous impose "service et devoir" ».

« Que la société n'est pas un "moi" capable de donner, de prêter ou de permettre, mais uniquement un moyen, un instrument dont nous nous servons — que nous n'avons aucun devoir social, mais uniquement des intérêts à la poursuite desquels nous faisons servir la société — que nous ne devons à la société aucun sacrifice, mais que si nous sacrifions quelque chose ce n'est jamais qu'à nous-mêmes — ce sont là des choses dont les Socialistes ne peuvent s'aviser : ils sont "libéraux", et, comme tels, imbus d'un principe religieux ; la Société qu'ils rêvent est ce qu'était auparavant l'État : — sacrée ! »

L'« égoïste » travaille pour lui-même « pour satisfaire son désir. Que son œuvre se trouve être utile aux autres et même à la postérité, cela n'enlève point à son travail son caractère égoïste ».

D'après les Communistes, dit Stirner, la même somme de travail donne droit à la même somme de jouissance. Contre le communisme, Stirner affirme le principe de jouissance. « Non, ce n'est pas une somme égale de travail, mais une somme égale de jouissance qui seule te donne droit à cette somme de jouissance. Jouis, et tu auras le droit de jouir. Mais si après avoir travaillé tu te laisses ravir la jouissance — "ce n'est que justice". »

« Emparez-vous de la jouissance, et elle vous appartiendra de droit ; mais quelle que soit l'ardeur de vos désirs, si vous ne la saisissez pas, elle restera le "droit bien acquis" de ceux dont elle est le privilège. Elle est leur droit, comme elle eût été votre droit si vous la leur aviez arrachée. »

Quant au principe communiste selon lequel « la terre appartient à celui qui la cultive », Stirner le balaie d'un revers de main. La terre, dit-il, « appartient à celui qui sait la prendre ou qui ne se la laisse pas enlever. S'il s'en empare et la fait sienne, il aura non seulement la terre, mais encore le droit à sa possession. C'est là le droit égoïste, qui peut se formuler ainsi : “Je le veux, donc c'est juste”. »

Cette position de principe vient de ce que le droit humain est toujours un droit accordé. Stirner refuse donc de se tenir sur le terrain du droit, qui est toujours celui de la force – ce qui n'empêche pas le droit d'être... un « fantôme ».

« Voilà où on en arrive lorsqu'on fait du fantôme Société une personne morale. Ce que l'homme peut atteindre, voilà, au contraire, ce qui lui appartient : c'est à Moi que le monde appartient. Et que dites-vous d'autre, lorsque vous déclarez que « le monde appartient à tous ? Tous, c'est Moi, Moi, et encore Moi. Mais vous faites de “Tous” un fantôme que vous rendez sacré, de sorte que “Tous” devient le redoutable maître de l'individu. Et c'est à son côté que se dresse alors le spectre du “Droit”. »

En combattant l'égoïsme, Proudhon et les communistes se placeraient, selon Stirner, dans la continuation du principe chrétien, du principe d'amour, de sacrifice, de dévouement à une généralité abstraite. Ils consacrent doctrinalement ce qui existe en fait depuis longtemps, l'incapacité de l'individu à être propriétaire. Etant des ennemis de l'égoïsme, les communistes sont des chrétiens, ou, d'une façon plus générale, des hommes religieux, « des visionnaires, subordonnés et asservis à une généralité, à une abstraction quelconque (Dieu, la Société, etc.) ». Proudhon également se rapproche des chrétiens en ce qu'il nomme Dieu le propriétaire de la terre, montrant ainsi « qu'il ne peut se délivrer de l'idée qu'il doit exister quelque part un propriétaire ; il conclut en définitive à un propriétaire, qu'il place seulement dans l'au-delà ». Pour Stirner, « Le propriétaire, ce n'est ni Dieu ni l'Homme (la “Société humaine”), c'est — l'Individu ».

« Si nous voulons nous approprier le sol, au lieu d'en laisser l'aubaine aux propriétaires fonciers, unissons-nous, associons-nous dans ce but, et formons une société qui s'en rendra propriétaire. Si nous réussissons, ceux qui sont aujourd'hui propriétaires cesseront de l'être. Et de même que nous les aurons dépossédés de la terre et du sol, nous pourrons encore les expulser de mainte autre propriété, pour en faire la nôtre, la propriété des ravisseurs. Les "ravisisseurs" forment une société que l'on peut s'imaginer croissant et s'étendant progressivement au point de finir par embrasser l'humanité entière. Mais cette humanité elle-même n'est qu'une pensée (un fantôme) et n'a de réalité que dans les individus. Et ces individus pris en masse n'en useront pas moins arbitrairement avec la terre et le sol que ne le faisait l'individu isolé, ledit "propriétaire". »

Dans la première partie de ce raisonnement, au-delà du langage imagé, symbolique, on comprend que les travailleurs doivent s'organiser (« associons-nous »), exproprier les propriétaires fonciers, s'organiser pour cultiver le sol (« les "ravisisseurs" forment une société »). Ce choix d'un langage qui nécessite en permanence un « décodage » est certes agaçant : pourquoi diable Stirner ne dit-il pas les choses simplement ? Parce qu'en réalité Stirner ne s'adresse pas aux ouvriers, aux travailleurs mais à ses pairs intellectuels de la gauche hégélienne.

On pourrait cependant considérer qu'il y a là une vague ébauche d'un « programme » révolutionnaire. Mais la seconde partie du raisonnement contredit cette hypothèse : les expropriateurs, dit-il, ne feront pas différemment que les anciens propriétaires. On n'a jamais vu un programme affirmant : « Il faut faire ceci et cela, mais de toutes façons on n'y arrivera pas ». On ne peut guère considérer comme un programme des propositions qui concluent à leur échec.

Stirner ne s'adresse pas aux prolétaires : rappelons que son livre n'a réussi à passer la censure prussienne que parce qu'il était jugé incompréhensible. *L'Unique*, comme toute la production de la gauche hégélienne, est à usage interne : les intellectuels de ce mouvement écrivaient les uns pour les autres, un peu comme le faisaient les situationnistes avec lesquels ils ont beaucoup de points communs, injures comprises. Leur objectif est de faire étalage du brio de leurs

raisonnements. Stirner ne s'adresse pas aux prolétaires (il n'y en a presque pas) mais aux intellectuels qui pensent pour les prolétaires. Aucun ouvrier ou paysan de l'époque n'aurait été capable de comprendre *l'Unique*.

En abolissant la propriété personnelle, le communisme met l'individu sous la dépendance accrue d'autrui, en l'occurrence la communauté.

« Bien qu'il soit toujours en lutte ouverte contre l'État, le but que poursuit le Communisme est un nouvel "État", un *status*, un ordre de choses destiné à paralyser la liberté de mes mouvements, un pouvoir souverain supérieur à moi ; il s'oppose avec raison à l'oppression dont je suis victime de la part des individus propriétaires, mais le pouvoir qu'il donne à la communauté est plus tyrannique encore. »

Stirner reconnaît que la société que le communisme se propose de fonder ressemble beaucoup à l'association telle qu'il l'entend : il s'agit de réaliser le « bien pour tous ». Mais quel est ce bien ? Y a-t-il un seul et même bien pour tous ? « Nous voilà ramenés précisément au point où commence la tyrannie de la religion. » Si la Société a décidé que le vrai bien est « la jouissance honnêtement acquise par le travail » alors que « tu préfères, toi, les délices de la paresse, la jouissance sans le travail, la Société, qui veille au "bien de tous", se gardera d'étendre sa sollicitude à ce qui pour toi est le bien ».

La communauté est une aliénation de l'individualité. Quand l'homme considère la communauté comme un besoin, elle finit par lui imposer ses lois, les lois de la société. « Toute religion est un culte de la société. » C'est pourquoi on ne peut espérer détruire la religion sans détruire au préalable la société. Or « c'est précisément à l'heure du communisme que ce principe passe au méridien » : c'est, dit Stirner, « l'apothéose de l'Amour-Etat ! »

La critique que fait Stirner du communisme ressemble étrangement à celle qu'en fait Proudhon, en particulier dans l'insistance des communistes de l'époque à faire appel à la sensibilité, à l'amour du prochain, « confondant sans cesse les choses

de la raison avec celles du sentiment », selon les termes de Proudhon lui-même.

Mais par ailleurs, la critique stirnérienne de Proudhon se rapproche plutôt de celle qu'en fait Marx. Il lui est en particulier reproché de combattre la religion au nom de la morale, c'est-à-dire de détrôner un Être suprême pour en introniser un autre : « Que vous parliez de la Religion ou de la Morale, il s'agit toujours d'un être suprême ; que cet être suprême soit surhumain ou humain, peu m'importe, il en est en tout cas un être au-dessus de moi. » Le moral n'est que l'autre face du religieux. « Comme si le règne de la Moralité n'était pas la domination absolue du sacré, une "Hiérarchie" ! »

L'analyse proudhonienne de la propriété, selon Stirner, est également le résultat d'une approche morale : « C'est parce que le vol lui paraît a priori abominable que Proudhon croit flétrir la propriété en disant que "la propriété, c'est le vol" ». Or Stirner récuse l'explication de la propriété par le vol. Il conteste l'idée du socialiste français selon laquelle la Société est le possesseur primitif et l'unique propriétaire de droits imprescriptibles, et que c'est à son détriment que le propriétaire actuel a commis un vol. En retirant au propriétaire actuel ce qu'il détient comme lui appartenant, la société ne commet donc pas un vol, « elle ne fait que rentrer en possession de son bien et user de son droit ».

« Proudhon ne veut pas entendre parler de propriétaires, mais bien de possesseurs ou d'usufruitiers⁷⁸. Qu'est-ce à dire ? Il veut que nul ne puisse s'approprier le sol, mais en ait l'usage. [...] Proudhon ne nie donc que telle ou telle propriété, et non la propriété. »

Stirner attribue à Proudhon l'idée que la propriété n'est pas un fait, mais « une fiction, une idée » engendrée par le Droit. Ce n'est pas exact et en tout cas la question est beaucoup plus complexe chez Proudhon : lorsque ce dernier dit que la propriété est « impossible », il va plutôt dans le sens de Stirner.

⁷⁸ Voir, par exemple, *Qu'est-ce que la propriété ?*, p. 83. [Note de Stirner.]

L'opposition de Stirner au socialisme et au communisme se fonde sur l'opposition à l'idée que la société puisse être l'expression de « tous ».

« Qui est cette personne que vous nommez “tous” ? — C'est la “Société” ! — A-t-elle donc un corps ? — Nous sommes son corps. — Vous ? Allons donc ! Vous n'êtes pas un corps ; toi, tu as un corps, et toi aussi, et ce troisième là-bas également ; mais vous tous ensemble vous êtes des corps, et non un corps. Par conséquent, la Société, en admettant que ce soit quelqu'un, aurait bien des corps à son service, mais non pas un corps unique, lui appartenant en propre. Comme la “Nation” des politiciens, elle n'est qu'un Esprit, un fantôme, et son corps n'est qu'une apparence. »

Les socialistes veulent faire de tous des « gueux » afin de rendre tout égoïsme impossible : si personne n'a rien, tous auront. « Supprimons donc la propriété personnelle. Que nul ne possède plus rien, que chacun soit un — gueux. Que la propriété soit impersonnelle, qu'elle appartienne à la — Société. » Le libéralisme politique entérine une situation où la liberté personnelle est censée garantir chaque individu contre les autres individus, où les personnes sont égales, mais, précise Stirner, « ce qu'elles possèdent n'est pas égal » : « Le pauvre a besoin du riche comme le riche du pauvre ; le premier a besoin de la richesse du second, et celui-ci du travail du premier ; si chacun a besoin de l'autre, ce n'est toutefois pas de cet autre comme personne, mais comme fournisseur, comme ayant quelque chose à donner, comme détenant ou possédant quelque chose. C'est donc ce qu'il a qui fait l'homme. Et, par leur avoir, les hommes sont inégaux. »

Ainsi se constitue un « propriétaire suprême » devant qui nous devenons tous des « gueux » : « désormais toute distinction s'efface, tous étant des gueux, et la Société communiste se résume dans ce qu'on peut appeler la “gueuserie” générale ». Le prolétaire ayant réalisé la « société » qu'il désire, effaçant toute différence entre riche et pauvre, le mot « gueux » deviendra « un titre aussi honorable qu'est devenu le titre de “bourgeois” grâce à la Révolution ». Pour

Stirner, le socialisme est « un vol fait à la “personnalité” au profit de l’“humanité” » : « On ne laisse à l’individu ni le droit de commander ni le droit de posséder : l’État prend l’un, la Société prend l’autre. »

Lorsque Stirner constate que les défavorisés tentent de découvrir la société telle qu’elle doit être, on trouve des échos de la critique du socialisme utopique par Proudhon :

« La société actuelle présentant les inconvénients les plus choquants, ceux qui ont le plus à en souffrir, c’est-à-dire les membres des régions inférieures de la société, en sont aussi le plus frappés, et ils croient pouvoir attribuer tout le mal à la société elle-même ; aussi se donnent-ils pour tâche de découvrir la société telle qu’elle doit être. »

Néanmoins Stirner oriente ses réflexions dans un tout autre sens ; en effet, il poursuit :

« On reconnaît là l’illusion, vieille comme le monde, qui fait que l’on commence toujours par rejeter la faute commise sur un autre que soi-même ; dans le cas présent, on incrimine l’État, l’égoïsme des riches, etc., alors que c’est bien notre faute s’il y a un État et s’il y a des riches. »

L’Etat, la société, sont selon les termes mêmes de Stirner, un « fantôme », un « esprit », une « apparence » et ne peuvent être tenus pour responsables des maux dont on leur attribue la responsabilité. C’est nous qui sommes responsables.

Bakounine-Stirner

Engels semble très soucieux d’attribuer à Bakounine l’influence de Stirner. Dans son *Ludwig Feuerbach*⁷⁹, écrit en 1888, il déclare, à propos de Stirner, que « Bakounine lui doit beaucoup » :

⁷⁹ *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande* (1888), Editions sociales.

« Et finalement vint Stirner, le prophète de l'anarchisme actuel – Bakounine lui doit beaucoup – qui dépassa la “conscience de soi” souveraine à l'aide de son “unique” souverain. »

Plus loin, il ajoute : « Stirner reste une curiosité même après que Bakounine l'eut amalgamé avec Proudhon et qu'il eut baptisé cet amalgame “anarchisme”. »

Pourquoi Engels se sent-il obligé de ressusciter Stirner plus de quarante ans après la publication de *l'Unique*, qui eut deux années de succès puis tomba complètement dans l'oubli ?

Il est pour le moins curieux que les marxistes se soient montrés acharnés à présenter Stirner comme « anarchiste » et à lui accorder la prééminence sur Proudhon. Ainsi Georges Plékhanov affirma en 1894 que Proudhon est « très peu » anarchiste dans ses premiers écrits, qu'il n'y consacre « que quelques pages ». Lorsqu'il exposa sa doctrine anarchiste en 1848, « la besogne avait déjà été faite par l'Allemand Max Stirner en 1846 dans le livre *l'Unique* et sa propriété. Stirner a donc un droit assez bien fondé au titre de père de l'anarchisme »⁸⁰. Fait significatif, à aucun moment Marx ne parle de Stirner dans la réponse qu'il fit au *Système des contradictions économiques* de Proudhon⁸¹.

En 1889, Engels revient encore sur la question lorsqu'il écrit à Max Hildebrand :

« Stirner a revéçu grâce à Bakounine qui était d'ailleurs aussi à Berlin à la même époque et qui, au cours de logique de Werder, était assis sur un banc, devant moi, avec quatre ou cinq Russes. L'anarchie ingénue, à laquelle Proudhon ne prêtait que son sens étymologique (c'est-à-dire : absence du pouvoir d'Etat) n'aurait jamais conduit aux doctrines anarchistes actuelles, si Bakounine n'y avait injecté une bonne dose de “révolte” stirnérienne. A la suite de quoi les anarchistes sont alors devenus de purs “uniques”, tellement uniques que deux d'entre eux ne peuvent se supporter. »

⁸⁰ *Anarchismus und sozialismus*, 1894.

⁸¹ Pierre Hauptmann ne parle pas non plus de Stirner dans son ouvrage *Proudhon, Marx et la pensée allemande* (Presses universitaires de Grenoble).

Engels ne dit en somme rien d'autre que ceci : Stirner a influencé Bakounine, puisqu'ils étaient à Berlin à la même époque.

Ce n'est pas l'ignorance qui pousse Engels à mettre Stirner et Bakounine dans le même panier. Il est parfaitement en mesure de se rendre compte que le second n'a jamais été disciple du premier. Il se garde d'ailleurs bien de dire que c'est au contraire lui qui, à l'époque, a failli succomber à l'argumentation de Stirner. Si, en 1888, après la mort de Marx, Engels fait cet amalgame, c'est parce que les social-démocrates se sont mis en tête de débarrasser la II^e Internationale des anarchistes et qu'il leur faut des justifications théoriques pour expulser, une fois de plus⁸², de l'Internationale, la substance du mouvement ouvrier de l'époque...

Le divorce définitif entre anarchistes et socialistes date de 1880 en France, et il va rapidement s'étendre à toute l'Europe. Pourtant, nombre d'anarchistes s'obstinent à se sentir attachés à la grande famille du socialisme et continuent de vouloir participer aux congrès de l'Internationale. Ainsi, en 1889 et en 1891, ils voulurent participer aux congrès de Paris et de Bruxelles, mais leur présence donna lieu à de violentes contestations, et ils furent expulsés sous les huées. Une grande partie des délégués ouvriers anglais, hollandais et italiens, scandalisés par ce comportement, se retirèrent. Ne se sentant cependant pas encore assez forts, les socialistes ne firent voter aucune mesure sur la question parlementaire et les alliances avec les partis gouvernementaux. C'est au congrès de Zürich, en 1893, qu'ils crurent s'en tirer en faisant voter une motion qui disait notamment que « toutes les chambres syndicales seront admises au prochain congrès ; aussi les partis et groupements socialistes qui reconnaissent la nécessité de l'organisation des travailleurs et de l'action politique ». Un amendement proposé par August Bebel, et accepté, en rajoute une louche : « Par action politique, il est entendu que les partis ouvriers emploient tous leurs efforts à utiliser les droits politiques et la machinerie législative (corps législatif, législation

⁸² « Une fois de plus », parce que Marx et Engels avaient déjà, en 1872, exclu de l'AIT la quasi-totalité du mouvement ouvrier.

directe) en vue des intérêts du prolétariat et de la conquête des pouvoirs publics. »

Si cette résolution, qui exige des socialistes qu'ils emploient « tous leurs efforts » à l'action parlementaire, rendue de ce fait obligatoire, renvoyait à la marge les anarchistes, elle marginalisait également nombre de socialistes opposés au parlementarisme, mais aussi ceux pour qui l'action parlementaire n'était qu'une option parmi d'autres, ainsi que ceux qui en avaient fait l'expérience et ne la jugeaient pas concluante.

Les anarchistes, expulsés par la porte, revinrent par la fenêtre en 1896, au congrès de Londres... en tant que délégués de syndicats. Sur les quarante-trois délégués ouvriers français, vingt étaient des anarchistes notoires, dont Emile Pouget et Fernand Pelloutier⁸³... Malatesta, qui vivait alors à Londres, fut d'une aide précieuse pour les syndicalistes anarchistes français. Il fallut trois jours de bataille, que les socialistes gagnèrent de justesse, pour que passe une résolution excluant des congrès futurs les groupements, même corporatifs, qui n'acceptaient pas la nécessité du parlementarisme. Le rapport introductif du congrès anarchiste d'Amsterdam, tenu en 1907, dira : « La majorité voulait en finir avec les anarchistes ; elle ne se doutait pas qu'elle venait d'éloigner d'elle, à jamais, le prolétariat organisé⁸⁴. » L'orateur ne croyait pas si bien dire.

Si nous avons fait un détour par les congrès socialistes de la fin du siècle, c'est pour montrer que l'assimilation faite par Engels, en 1889, entre Bakounine et Stirner ne relève pas d'une préoccupation particulièrement philosophique mais politique : désigner

⁸³ Cette situation était tout sauf spontanée ou le fait du hasard. En effet, c'est Fernand Pelloutier et Augustin Hamon qui eurent l'idée d'organiser une délégation « syndicalo-anarchiste » au congrès de Londres. Ils eurent l'aide de Malatesta, qui vivait à Londres et connaissait les milieux syndicalistes, et de Cornelissen en Hollande. Ce dernier rédigea pour l'occasion un texte intitulé « Le communisme révolutionnaire. Projet pour une entente et pour l'action commune des Socialistes révolutionnaires et des Communistes anarchistes ».

⁸⁴ *Anarchisme et syndicalisme, Le congrès anarchiste international d'Amsterdam*. – Introduction d'Ariane Miéville et Maurizio Antonioli. Nautilus-Éditions du Monde libertaire.

l'anarchisme à la vindicte des socialistes. D'autant qu'à la même époque, un certain John Henry Mackay, prussien malgré son nom, est en train de rééditer les œuvres de Stirner et mène une campagne très active de réhabilitation de cet auteur qui trouvera, en France un défenseur en la personne de l'anarchiste individualiste Emile Armand. Celui-ci en fera une lecture particulièrement élitiste et peu philosophique.

Le « plus conséquent et le plus radical » des individualistes radicaux de la littérature allemande, Mackay publia ses principaux ouvrages à partir de 1890. Il meurt à Berlin en 1933 « au moment où les chemises brunes s'emparaient de la ville pour y perpétrer la plus grande orgie anti-individualiste qui se soit jamais déroulée dans l'histoire de l'Allemagne ⁸⁵. » Mackay reprochait à la renommée de ne pas l'avoir reconnu et se considérait comme « le seul responsable du soudain accès à la célébrité de ce grand philosophe individualiste pré-nietzschéen que fut Max Stirner ». Il se considérait également comme le seul littérateur allemand important représentatif de l'individualisme absolu (école littéraire qui ne devait pas, par ailleurs, être pléthorique).

Die letzte Pflicht (les Derniers devoirs) met en scène Albert Schnell, un maître d'école timide (Stirner a été maître d'école et était très effacé) venu rendre ses derniers devoirs à Karl Bergman, un vieil ami de leur période universitaire, un raté, qui vient de mourir dans la misère (l'autre face de Stirner ?). Le personnage du mort sature les pages du roman. Schnell rencontre le Dr Hertwig.

« ... le Dr Hertwig a sondé Schnell et s'est rendu compte que Bergmann s'est servi du timide maître d'école comme d'une nourriture pour son moi, comme un maître choyé et caresse le chien qui lui rend un culte », dit Emile Armand, qui ajoute : « Au-dessus de tout ce déchet trône (...) la personnalité de l'individualiste égoïste, batailleuse, arrogante, méprisante ».

Der Schwimmer (le nageur) met en scène Franz Felder, un garçon doué pour la natation et pris en charge par un club (l'Etat et ses

⁸⁵ Thomas Riley, *L'œuvre littéraire de John Henry Mackay*, Editions des Amis d'E. Armand, 1950.

institutions ?). Felder découvre toutes les contraintes que son appartenance au club lui impose – l’abandon de son individualité aliénée par les idéaux patriotiques, la prise en charge par le groupe. En grandissant, il tente, explique Emile Armand, d’« affirmer son “moi”, plaçant son intérêt personnel, égoïste, au-dessus de l’intérêt du Club », ce qui déclenche « un conflit entre cette Société et ce membre individuel assez hardi et orgueilleux pour considérer ses intérêts comme supérieurs à ceux du Club ». Felder quitte son club, passe d’un club à l’autre sans trouver de satisfaction, découvrant sa dépendance l’égard de son entourage. Il finit par participer aux compétitions en tant que « nageur individuel » et découvre « qu’il n’était pas assez égoïste et ne possédait pas assez d’indépendance d’esprit » face au groupe. Considéré comme un renégat par ses camarades, il finit pas se rendre compte du sacrifice que comportait la réalisation de son individualisme. Incapable de surmonter le conflit né de son désir d’être indépendant et de conserver l’affection et le respect du groupe, Felder se suicide – en se noyant.

« *Der Schwimmer* est une œuvre presque unique en son genre. Elle est l’un des rares romans qui ont été publiés se rattachant directement aux idées individualistes extrêmes, basées sur la philosophie anarchiste, c’est-à-dire le rejet absolu de l’intervention de l’Etat. Contrairement à l’opinion populaire, l’Anarchisme ne consiste pas en la négation pure et simple de l’Etat, mais lui nie le droit d’empiéter sur la “souveraineté de l’individu”. L’anarchisme est le résultat conséquent de toute évolution individualiste extrémiste. De la première à la dernière ligne, *Der Schwimmer* est centré sur *l’Unique et sa propriété*, où Max Stirner a magnifiquement exposé les idées de l’égoïsme individualiste : *Der Schwimmer* est le commentaire de l’ouvrage de Max Stirner⁸⁶. »

Comme tous les personnages que Mackay met en scène, Felder est présenté comme un être faible incapable de se mesurer au monde qui l’entoure. Ecrasés par la société, les personnages de Mackay n’ont pas l’envergure psychologique, la force morale de vaincre la pression

⁸⁶ Th. Riley.

sociale. Accomplir son individualité, dans l'esprit de l'auteur, apparaît comme une tâche surhumaine : seuls les plus forts peuvent y parvenir.

Stirner, qui n'était pas jusqu'alors une référence pour l'anarchisme, se trouva introduit dans le « panthéon » anarchiste en grande partie par Engels. Mackay avait d'ailleurs rencontré Engels et lui avait demandé en 1891 de lui permettre de consulter le manuscrit de *l'Idéologie allemande*, qui, rappelons-le, n'avait pas été publié. Engels refusa, affirmant que les souris y avaient fait trop de dégâts. C'était un prétexte, évidemment, puisqu'il avait envisagé en 1883 de publier le livre, mais y avait renoncé à la demande de Bernstein parce qu'une des fractions du parti aurait pu se sentir visée par les attaques de Marx ⁸⁷.

Une minorité d'anarchistes a pu, par la suite, se réclamer de Stirner, mais ce phénomène demeure plutôt une curiosité. L'anarchisme des années 1870, issu pour une part des idées de Proudhon et développé par Bakounine, n'y fait aucune référence. En outre, Stirner était totalement opposé à Proudhon et tout porte à croire qu'il aurait été encore plus opposé aux idées de Bakounine. Quant à Kropotkine, l'allergie qu'il éprouvait envers la philosophie allemande en général, et à celle de Hegel et des hégéliens en particulier, est bien connue. Kropotkine était avant tout un savant, passionnément attaché à la méthode inductive-déductive, et totalement imperméable aux splendeurs de la dialectique.

Sur le fond, nous partageons totalement le point de vue de Daniel Joubert, qui écrit à propos de Stirner :

« ... on ne saurait oublier que son œuvre est avant tout une critique de l'hégélianisme et que sa critique des avatars de la religion s'acharne contre l'idée de liberté : Stirner n'est certainement pas un libertaire ! Il est encore moins un socialiste, et Max Nettlau, l'Hérodote de l'Anarchie, s'est encore trompé dans sa tentative impérialiste de récupération, au profit de l'anarchisme, de tous ceux – à l'exception de Marx et Engels –

⁸⁷ Cf. Daniel Joubert, « Karl Marx contre Max Stirner », dans *Max Stirner, études, documents*, L'Age d'Homme, p. 184.

qui se sont attaqués à la religion et à l'Etat, lorsqu'il affirme que Stirner était "fondamentalement socialiste et souhaitait la révolution sociale"⁸⁸. »

D. Joubert ajoute également, à propos de l'opposition entre Marx et Stirner, qu'il faut « renoncer à présenter cette affaire comme un premier épisode de la lutte éternelle entre Marxisme et Anarchisme, puisque Marx n'était pas plus marxiste que Stirner n'était anarchiste⁸⁹. » N'en déplaise à Engels, la filiation entre Stirner et Bakounine n'est pour ainsi dire jamais admise par les auteurs qui ont étudié sérieusement la question.

On constate que dans les huit gros volumes des œuvres de Bakounine parues aux éditions Champ libre, Stirner n'est mentionné qu'une seule fois, dans une énumération, lorsqu'il décrit l'atmosphère intellectuelle de l'Allemagne des années quarante :

« Docteur en philosophie [*il s'agit de Marx*], on peut dire qu'il fut déjà à Cologne, aux environs de 1840, l'âme et la figure centrale de cercles très en vue d'hégéliens progressistes, avec lesquels il publia une revue d'opposition que le gouvernement ne tarda pas à interdire. Faisaient également partie de ce milieu les frères Bruno Bauer et Edgar Bauer, Max Stirner et, ensuite à Berlin, le premier cercle de nihilistes allemands qui, par leur cynisme logique, laissaient loin derrière eux les farouches nihilistes russes⁹⁰. »

On ne trouvera chez Bakounine aucune autre mention explicite à Stirner. Rien, dans ce passage, n'indique une communauté de vues entre les deux hommes. Notons au passage que Bakounine assimile la gauche hégélienne, et parmi elle Stirner, à des nihilistes, ce qui n'est pas chez lui un compliment. On ne sait pas ce que Bakounine pensait de Stirner. Ils se sont croisés chez des amis communs, pendant la révolution de 1848 et, paraît-il, la stature du révolutionnaire russe a beaucoup impressionné l'Allemand mais, si on considère le

⁸⁸ Loc. cit. *Stirner*, l'Âge d'Homme, note, p. 185.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 186.

⁹⁰ *Etatisme et anarchie*, IV 316.

bouillonnement des projets qu'avait Bakounine à l'époque et l'absence totale d'implication de Stirner dans les événements, il est peu probable que le premier ait même fait attention au second. On n'a aucune idée de ce que fit Stirner pendant la révolution de 1848 qui secoua toute l'Allemagne. « ...Le réfractaire Stirner, ce théoricien de la violence⁹¹, a-t-il été pris dans les remous de la révolution de 1848 ? On le perd de vue à cette période. Nature méditative, il ne pouvait opposer à la vie qu'une résistance passive, il n'avait point l'étoffe d'un militant, bien qu'il fit sienne la doctrine de la révolte⁹². »

Bakounine ne se privait pas de critiquer les auteurs avec lesquels il n'était pas d'accord, ne serait-ce qu'en quelques phrases condensées. Son silence à l'égard de Stirner est donc surprenant. Par ailleurs, Bakounine n'était pas non plus homme à cacher son accord avec quelqu'un dont il partageait, même partiellement, les vues.

On peut avancer quelques hypothèses pour expliquer ce silence :

– Bakounine considérait Stirner comme trop négligeable pour qu'il vaille la peine de le réfuter nommément. A cela s'ajoute le fait qu'il a pris très rapidement ses distances avec la philosophie allemande, idéaliste et impuissante dans l'action. Du point de vue qui était celui de Bakounine, Stirner était un représentant typique de la philosophie allemande dont il s'était détaché.

– Il est certain que Bakounine, pas plus que Marx, ne pouvait comprendre la portée de certaines intuitions de Stirner qui est, à bien des égards, un précurseur de Freud. Nous avons évoqué l'étonnante description qu'il fait du refoulement sexuel. Ce que Stirner désigne par l'« au-delà en nous » ressemble étrangement au surmoi de Freud. Le surmoi est l'ensemble des codes de valeurs inculquées à l'enfant et qui ne peuvent que très difficilement être remises en cause par la raison.

⁹¹ *Sic.* Cette affirmation n'engage évidemment que son auteur.

⁹² « Max Stirner », Victor Roudine. – *Max Stirner*, les Editions libertaires.

Stirner se place sur un plan totalement différent de celui de Marx et de Bakounine. Ses intuitions fulgurantes se situent en dehors du niveau de compréhension des deux hommes. Marx avait, malgré son incompréhension de Stirner, des raisons *politiques* pour s'attaquer à lui : c'était un concurrent dangereux, puisque même Engels a failli se faire avoir... Stirner entravait, en sapant les fondements théoriques du communisme et en l'accusant d'être un nouvel avatar du religieux, le projet de Marx de constituer un pôle d'opposition au despotisme prussien. Bakounine n'avait pas les mêmes raisons de s'opposer à Stirner. Rien n'indique qu'il ait même lu *l'Unique et sa propriété*, car il avait quitté l'Allemagne en 1842, trois ans avant la parution du livre qui, par ailleurs, n'eut pas un succès de longue durée.

Bien que cela ne constitue pas une démonstration sur la question des rapports théoriques éventuels entre les deux hommes, et qu'il ne faille pas en faire un principe général d'analyse, on imagine mal quelle affinité peut lier Bakounine et « ce jeune homme toujours correct dans sa tenue, réservé, peu liant, écoutant beaucoup et parlant peu, porté sur l'ironie et non exempt d'une certaine trace de pédantisme » (Jean Barraqué), qui disparaîtra de la circulation après avoir écrit *l'Unique* en 1845. Stirner finira sa vie misérablement après avoir fait fondre la dot de sa femme dans une entreprise commerciale malheureuse – une crèmerie –, après avoir écrit une pesante *Histoire de la réaction* et fait deux séjours en prison pour dettes. De Bakounine à Stirner, il est difficile de concevoir des destins plus différents.

Conclusion sur Stirner

Stirner est-il anarchiste ? Pour ce qui nous concerne, la réponse est clairement non. Cependant, ce « non » mérite d'être explicité.

L'introduction de Stirner dans les rangs des « penseurs anarchistes » a été tardive, sa promotion à ce statut a été dans une large mesure le fait de militants marxistes – Engels, Plékhanov – qui avaient intérêt, pour leurs besoins politiques propres, à cette « promotion ».

Son identification comme penseur anarchiste est apparue à une période de décadence du mouvement lorsque certains militants, constatant ce qu'ils estimaient être les dégâts du *principe même*

d'organisation après la fin de l'AIT, ont préconisé la décentralisation maximale, se sont repliés d'abord sur le petit groupe d'affinités supposé être le garant de l'absence de bureaucratisation (d'« autorité »), puis sur l'individu, après quoi on n'a plus rien à décentraliser. La notion de fédéralisme, développée par Proudhon puis par Bakounine, faisant la synthèse de la décentralisation et de la coordination nécessaire à toute action de masse, disparaît comme notion opérationnelle. Après cela, il n'est plus question de parler d'organisation. Il y a donc un *abandon du principe fondateur de l'anarchisme* comme théorie de l'organisation. La dérive atteindra son point culminant avec la tentative d'assassinat de Malatesta par un militant anarchiste qui reprochait au vieux révolutionnaire italien de préconiser l'organisation...

Les militants qui développeront l'idée de l'« anarchisme individualiste » en se fondant sur Stirner feront selon nous un contresens sur sa pensée, laquelle ne relève ni de l'anarchisme ni de l'individualisme. Le simple fait de lier ces deux termes est une absurdité dans la mesure où accoler un épithète à l'anarchisme aboutit à la réduction de celui-ci au contenu de cet épithète, alors qu'il est une doctrine globale qui inclut, *entre autres choses*, une théorie de l'individu⁹³.

Si on définit l'anarchisme comme une doctrine qui fournit une base de réflexion pour comprendre la société dans laquelle nous vivons, mais qui fournit également les éléments de solution pour construire autre chose à la place, nous estimons que ces éléments-là

⁹³ On pourrait faire la même remarque pour l'anarcho-syndicalisme. Cependant, l'anarcho-syndicalisme peut s'interpréter de deux manières :

a) Il est simplement la forme organisationnelle sous laquelle se manifeste l'anarchisme et n'entre pas en contradiction avec la doctrine de celui-ci.

b) Il est une doctrine à part entière, éventuellement concurrente avec l'anarchisme, et la présence du terme « anarcho » dans sa dénomination n'est qu'accessoire : dans une large mesure, les termes « anarcho-syndicalisme » et « syndicalisme révolutionnaire » se confondent.

L'organisation anarcho-syndicaliste espagnole CNT déclarait que le syndicalisme révolutionnaire était le moyen, le communisme libertaire l'objectif.

ne se trouvent pas chez Stirner, que ce n'est même pas sa préoccupation :

« Notre désir de délivrer le monde des liens qui entravent sa liberté n'a pas sa source dans notre amour pour lui, le monde, mais dans notre amour pour nous ; n'étant ni par profession ni par "amour" les libérateurs du monde, nous voulons simplement enlever la possession à d'autres et le faire nôtre ; il ne faut pas qu'il reste asservi à Dieu (l'Église) et à la loi (l'État), mais qu'il devienne *notre propriété*. Quand le monde est à nous, il n'exerce plus sa puissance *contre* nous, mais *pour* nous. Mon égoïsme a intérêt à affranchir le monde, afin qu'il devienne – ma propriété⁹⁴. »

Cependant les réserves que nous formulons sur le qualificatif d'anarchiste appliqué à Stirner ne signifient pas qu'il faille écarter sa pensée d'un revers de main. Il reste néanmoins parfaitement légitime que toute personne se préoccupe de préserver son *individualité*, mais cette démarche relève, dirions-nous, d'une autre discipline, la psychanalyse. Nous pensons que Giorgio Penzo a raison lorsqu'il dit :

« Il me paraît possible d'affirmer que la problématique de Stirner va bien au-delà de l'univers intellectuel et de la période historique où elle vit le jour, et qu'elle annonce une dimension nouvelle du philosophique⁹⁵. »

Stirner a prévenu ses contemporains contre la vénération des idoles, même là où on les attend le moins ; il a montré que les institutions se figent, nous asservissent à des codes. En affirmant qu'il n'a fondé sa cause sur rien, peut-être nous montre-t-il qu'aucune cause ne vaut qu'on se perde pour elle et que les raisons pour lesquelles on le fait ne sont peut-être pas celles qu'on croit : on ne se sacrifie pas pour des idoles (la Liberté, le Parti, la Cause) mais pour soi-même. L'homme n'est « "appelé" à rien ; il n'a pas plus de

⁹⁴ *L'Unique...*

⁹⁵ Giorgio Penzo, *Max Stirner*, Marietti, Turin, 1971, p. 19.

“devoir” que de “vocation” que n’en ont une plante ou un animal ». « Pour l’égoïste, seule son histoire a une valeur, parce qu’il ne veut développer que lui et non le plan de Dieu, les desseins de la Providence, la liberté, etc. (...) Il vit sa vie sans se soucier que l’humanité en tire perte ou profit. » En suggérant qu’il n’y a de société que pour et par l’individu – tandis que Proudhon et Bakounine affirment qu’il n’y a d’individu que dans la société –, Stirner propose un thème de réflexion sur lequel devraient plancher tous les tenants d’idéologies prétendument altruistes qui ont conduit à l’horreur concentrationnaire. Or les zélateurs de la doctrine de celui qui consacra 300 pages à réfuter Stirner tomberont dans tous les pièges dénoncés par *l’Unique* : le culte de la personnalité, la raison d’Etat, le culte du Parti, la transformation de la doctrine en religion.

LE PARADOXE STIRNER	1
Stirner et Feuerbach	5
L'idole Egoïste	10
L'anti-individualisme de Hegel	21
La « révolte » chez Stirner	26
Stirner individualiste ?	34
La critique de l'humanisme	40
La critique du communisme par Stirner.....	49
Bakounine-Stirner.....	60
Conclusion sur Stirner	69