

Copyright René Berthier  
Novembre 2011  
Tous droits réservés

# **Lire Stirner**



# **Lire Stirner**

Eric Vilain

Éditions du Cercle d'études libertaires – Gaston-Leval

2011



Le présent travail a pour objectif de faire le point sur les lectures que j'ai faites de Stirner au cours des trente dernières années, lectures entamées puis abandonnées plusieurs fois parce que le discours de l'auteur de *l'Unique* me paraissait incompréhensible, mais sans doute aussi parce que je me suis senti incapable de « rentrer » dans la pensée de cet auteur.

Aujourd'hui, je ne suis toujours pas certain d'y avoir réussi, d'ailleurs...

Ces différentes tentatives avortées m'ont cependant permis de parvenir à des conclusions que j'ai considérées comme provisoires pendant longtemps : Stirner n'a rien d'anarchiste ; il n'a rien d'un individualiste. Conclusion qui en surprendra sans doute plus d'un... mais que je tenterai d'explicitier.

J'étais également parvenu à une troisième conclusion, temporaire également mais maintenant elle aussi confirmée : la pensée de Stirner est totalement incompréhensible si elle n'est pas examinée à travers le filtre de la philosophie hégélienne et si elle n'est pas replacée dans le contexte très particulier des conflits survenus entre intellectuels allemands pour la succession de Hegel.

Le présent ouvrage n'a d'autre prétention que de proposer au lecteur l'état actuel de mes réflexions sur cette question.

E.V.

Cercle d'études libertaires – Gaston-Leval  
cel-gl@orange.fr



## Introduction. – Stirner, Socrate et Diogène

La lecture Stirner, et en particulier de *L'Unique* n'est pas aisée. Ce n'est pas un texte qui expose une thèse et qui, pour cela, propose une argumentation se développant au fur et à mesure de la lecture pour aboutir logiquement à une conclusion, à laquelle le lecteur adhère ou non, mais dont il saisit le sens de manière immédiate. Le *Manifeste communiste*, publié un an plus tard, est rempli d'indignations et de considérations morales, mais il est immédiatement lisible et aboutit à une conclusion que le lecteur comprend. Il en est tout autrement pour *L'Unique*, qui a recours à une rhétorique... unique.

C'est un discours codé, auquel probablement seuls les autres membres de la gauche hégélienne de l'époque étaient accoutumés, parce que ces auteurs n'écrivaient pas vraiment pour un public ; leurs écrits étaient en quelque sorte à usage interne. Ils écrivaient les uns pour les autres.

En Prusse, une loi avait un temps dispensé les livres dépassant trois cents pages d'être soumis à la censure, parce qu'on estimait qu'un livre d'un tel volume coûtait trop cher pour être lu par beaucoup de monde. Cette loi avait finalement été abrogée sous Frédéric-Guillaume IV. On dit que *L'Unique* était passé à travers les mailles de la censure parce que les censeurs n'y avaient rien compris. Pour être plus précis, il fut effectivement censuré... pendant deux jours, mais la censure fut levée parce que le livre fut déclaré « trop absurde pour être dangereux ». A n'en pas douter, l'écriture même de Stirner a été une des raisons pour lesquelles le livre n'a « vécu » qu'un an ou deux, puis est tombé dans l'oubli lorsque le « marché » de ce genre de livre – le petit cercle des intellectuels radicaux berlinois – a disparu parce qu'ils étaient passés à autre chose. La révolution de 1848 a achevé de balayer la problématique posée par Stirner.

Stirner adopte un style lui aussi unique pour un ouvrage philosophique – si tant est qu'il ait lui-même conçu le livre comme

un ouvrage philosophique. Il s'adresse directement au lecteur, l'interpelle, le tutoie sans chercher à argumenter. Il n'est pas dans le registre de la raison mais de l'interpellation. Il affirme mais n'éprouve pas le besoin d'expliquer, de démontrer. Il raconte en quelque sorte sa propre expérience intime, nécessairement unique. Ce n'est pas un raisonnement qu'il propose au lecteur mais l'exposé des modalités par lesquelles lui, Stirner, mais aussi le lecteur, se trouve aliéné par des représentations fausses, des préjugés profondément ancrés. Il somme le lecteur de prendre conscience de cette aliénation, afin de redevenir lui-même.

*L'Unique* est une sorte d'incantation quasi mystique dans laquelle Stirner réaffirme de manière obsessionnelle son Être intime à l'exclusion de tout ce qui ne lui est pas propre :

« On a toujours pensé devoir Me donner une destination située hors de Moi, si bien qu'on en est finalement venu à Me proposer de revendiquer l'humain parce que Je = homme. Tel est le cercle magique du christianisme. Le Moi de Fichte est aussi le même être en dehors du Moi, car chacun est Moi et si seul ce Moi a des droits, alors c'est lui "le Moi" et Je ne le suis pas. Cependant Je ne suis pas un Moi à côté d'autres Moi, mais le seul Moi : Je suis Unique. C'est pourquoi mes besoins, mes actes, bref tout en Moi est aussi Unique. Et ce n'est qu'en tant que ce Moi unique que Je m'approprie tout, seulement en tant que ce Moi que J'ai des activités et Me développe. Ce n'est pas en tant qu'homme que Je Me développe, ce n'est pas non plus l'homme que Je développe en Moi, mais c'est en tant que Moi que Je Me développe Moi-même. – Tel est le sens de l'Unique<sup>1</sup>. »

Le lecteur moyen tombant au hasard sur ce passage ne sera guère encouragé à poursuivre sa lecture. Essayons de commenter :

« On a toujours pensé devoir Me donner une destination située hors de Moi, si bien qu'on en est finalement venu à Me proposer de revendiquer l'humain parce que Je = homme. »

---

<sup>1</sup> *L'Unique*, éditions L'Âge d'homme, p. 392.

*Avertissement au lecteur* : Selon les circonstances, nous utilisons la traduction ancienne de Robert L. Reclaire parue aux éditions Stock ou celle plus récente de Pierre Galissaire et André Sauge parue aux éditions L'Âge d'homme.



C'est là une critique de l'humanisme qui veut inscrire l'individu à l'intérieur de la destinée humaine. Or Stirner fait dans *L'Unique* la critique de l'homme générique de Feuerbach, qu'il assimile à une réintroduction du religieux dans la philosophie, ce qu'il exprime en disant : « Tel est le cercle magique du christianisme. »

« Le Moi de Fichte est aussi le même être en dehors du Moi, car chacun est Moi et si seul ce Moi a des droits, alors c'est lui "le Moi" et Je ne le suis pas. »

Cette phrase est caractéristique du discours codé de Stirner car elle condense un pan entier de la philosophie de Fichte et prend pour acquis que le lecteur sache de quoi il s'agit. Selon Fichte, le fondement de l'expérience est l'activité pure et spontanée de l'ego qui, par l'intuition intellectuelle, peut être saisie par la conscience. C'est précisément parce que l'ego, le moi, appréhende son activité libre qu'il s'auto-affirme. Il va ainsi à la rencontre du non-moi, le non-ego, l'autre. La conscience est le résultat de cette rencontre active du moi et du non-moi, dans laquelle le moi et le monde se définissent et se réalisent réciproquement. C'est là un point de vue que partagera totalement Bakounine. Pour Stirner, au contraire, si l'autre est un « moi », alors je ne le suis pas :

« Cependant Je ne suis pas un Moi à côté d'autres Moi, mais le seul Moi : Je suis Unique.

« C'est pourquoi mes besoins, mes actes, bref tout en Moi est aussi Unique. »

« Et ce n'est qu'en tant que ce Moi unique que Je m'approprie tout, seulement en tant que ce Moi que J'ai des activités et Me développe. »

Dans la phrase suivante, Stirner récuse deux mouvements : celui qui va du générique au particulier et celui qui va du particulier au générique. Ce n'est pas en tant que j'appartiens au genre humain que je développe mon Moi ; et en tant que Moi, je ne cherche pas à développer ce qui en moi appartient à l'homme générique :

« Ce n'est pas en tant qu'homme que Je Me développe, ce n'est pas non plus l'homme que Je développe en Moi <sup>2</sup>... »

---

<sup>2</sup> Ailleurs, Stirner dit : « Ma tâche n'est pas de réaliser le concept général de l'humain, mais de Me suffire à Moi-même. C'est Moi qui suis Mon espèce, sans

Pour Stirner, c'est uniquement en moi-même que je trouve ce qui m'appartient en propre, c'est-à-dire ce qui est la partie constitutive de mon être :

« ...mais c'est en tant que Moi que Je Me développe Moi-même. – Tel est le sens de l'Unique. »

On comprend dès lors que celui qui entend trouver dans *L'Unique* des recettes se fourvoie complètement. Le livre est un appel à l'auto-analyse, c'est une injonction au lecteur pour qu'il se débarrasse de ses refoulements, de ses inhibitions... et de son surmoi.

Une question se pose alors : quelle relation puis-je avoir avec l'autre ? Stirner y répond en invitant le lecteur à accomplir la même démarche que lui :

« Pourquoi ne voulez-Vous pas avoir le courage de vous prendre Vous-mêmes absolument pour point central et objet essentiel ? (...) Tournez-Vous donc plutôt vers Vous-mêmes que vers vos dieux ou vos idoles. Tirez de Vous-mêmes ce qu'il y a en Vous, portez-le au jour et manifestez-Vous<sup>3</sup>. »

L'« égoïste » de Stirner doit être pris dans le sens de celui qui est parvenu à atteindre la plénitude de son égo désaliéné. L'autre, le Tu, existe bien puisque Stirner ne cesse de l'interpeller dans son livre. Mais Moi, Toi, Lui et tous les autres ne constituent pas un ensemble qu'on appellerait le genre humain, ou la société, mais un ensemble d'Uniques, dont les propriétés, c'est-à-dire ce qui constitue leur caractère propre, sont uniques. La relation d'un égoïste avec un autre égoïste, avec tous les autres égoïstes, puisqu'elle est débarrassée des préjugés, des frustrations, des fantasmes et des névroses, devient une relation dans laquelle n'existe plus aucune hiérarchie. Chaque Unique est égal aux autres dans son unicité.

La première implication d'un tel système est qu'il n'y a pas de principe unificateur : il n'existe qu'un ensemble de points de vue distincts entre lesquels n'existerait qu'une incommunicabilité quasi

norme, loi, ni modèle. » *L'Âge d'Homme*, p. 232.

<sup>3</sup> *L'Unique*, *L'Âge d'Homme*, p. 214.

totale si Stirner n'envisageait pas des rapprochements temporaires et circonstanciels entre égoïstes.

La seconde implication est que, en l'absence de droit régulant les relations entre individus – le droit faisant partie de ces fantômes qui aliènent l'individu – les rapports entre individus s'établissent inévitablement sur le mode de la confrontation permanente, du rapport de forces. Stirner s'écarte donc totalement de la problématique propre aux grands théoriciens du mouvement libertaire : Proudhon, Bakounine, Kropotkine, qui *tous* fondent leur pensée sur la nécessité d'établir un droit nouveau<sup>4</sup>. Stirner, lui, méconnaît toute prétention de l'autre à se réclamer d'un droit : « que M'importe, à Moi, son droit et ses prétentions ? » S'il tient son droit des autres, des hommes, et pas de moi, « il n'a pour moi aucun droit ». Le rapport à l'autre est un rapport essentiellement utilitariste : « sa vie, par exemple, ne M'importe qu'autant qu'elle a de valeur pour Moi ».

Cela vaut autant pour les « biens matériels » que pour son « droit sur le “sanctuaire de son être intime” » et pour ses divinités : « Ses biens, matériels et spirituels, sont Miens et J'en dispose comme propriétaire dans la mesure de mon pouvoir<sup>5</sup>. » Il n'y a pas, entre individus, de rapports juridiques, entendus comme normes sociales, il n'y a que des rapports de force.

Pour Stirner, tout ce qui peut *lier* les individus entre eux relève de la *religion*<sup>6</sup>. Cela ne signifie aucunement qu'il n'y a pas de possibilité de rapport entre Moi et les Autres, mais que ces rapports sont toujours conflictuels puisque le Mien et le Tien sont deux notions irréductibles. Ces rapports ne sauraient reposer sur le principe d'un projet commun. Ce sont des rapports sans illusion :

---

<sup>4</sup> Pour Proudhon, voir : René Berthier, « Etat, droit et légitimité », *L'Homme et la société* n° 123-127, 1997 ; Sophie Chambost *Proudhon et la norme, Pensée juridique d'un anarchiste*, Presses universitaires de Rennes, 2004.

Pour Kropotkine, voir *Law and Anarchism*, edited by Tom Holterman & Henc van Maarseveen, Black Rose Books, 1984.

Pour Bakounine, voir *loc. cit.*, « Etat, droit et légitimité ».

<sup>5</sup> *L'Unique*, L'Âge d'Homme, p. 289.

<sup>6</sup> Latin *religio* : « lien moral, obligation de conscience », « lien qui rattache l'homme à la divinité ».

c'est, dit Stirner, « en adoptant ce point de vue que Nous Nous entendrons le plus facilement entre Nous ».

Ce type de rapport est parfaitement exprimé :

« La dernière opposition, et la plus catégorique, celle d'individu à individu, va au fond au-delà de ce l'on nomme "opposition", sans toutefois retomber dans l'"unité" ou la concorde. En tant qu'Unique, Tu n'as plus rien de commun avec l'Autre et, partant, plus de séparation ni d'hostilité non plus. Tu ne cherches plus à avoir raison contre lui devant un tiers, et Vous ne vous trouvez ensemble sur aucun terrain commun, ni celui "du droit" ni aucun autre. L'opposition disparaît dans la ... séparation absolue ou l'unicité. On pourrait sans doute la considérer comme le nouvel élément commun ou une nouvelle égalité, mais celle-ci réside précisément ici dans l'inégalité, n'étant elle-même rien d'autre qu'inégalité, une égale inégalité, à vrai dire, seulement pour celui qui établit une "comparaison"<sup>7</sup>. »

Parler d'égal ou d'inégal n'a de sens que si on reconnaît l'autre, puisqu'on établit un critère d'évaluation, ce que Stirner récuse.

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 intellectuelle, l'entendement moderne, suscite dans l'être humain cette opposition qui fait de lui un amphibie en ce sens qu'il doit vivre désormais dans deux mondes qui se contredisent si bien que la conscience aussi se traîne maintenant dans cette contradiction et, projetée de-ci de-là, est incapable de trouver satisfaction pour elle-même ni ci ni là<sup>8</sup>. »

---

<sup>7</sup> *L'Unique, L'Âge d'Homme*, p. 254-255.

<sup>8</sup> *Esthétique, WW, XIII*, p. 82, cité par Jürgen-Eckardt Pleines, « La culture et l'éducation selon Hegel ».

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 » ; mais 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 <sup>9</sup>. »

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.

---

<sup>9</sup> On constatera que Hegel ne parle pas de « dépassement ». Ce passage sonne étonnamment « proudhonien » : dans sa *Théorie de la Propriété*, Proudhon avait rejeté la notion d'opposition des contraires au profit de leur équilibre.

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, poussant l'idée de sacré dans ses derniers retranchements.

◆ Adversaire du libéralisme, il sape les fondements de l'Etat pour mettre en place une pensée qui ressortit d'une forme extrême de libéralisme radical.

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'entraîne 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 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 »<sup>10</sup>. 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 »<sup>11</sup>.

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 »<sup>12</sup>... On peut évidemment dire la même chose de Stirner. 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. On peut dire également que dans les années 1840 en Allemagne, un monde était en train de s'effondrer. La pensée de Stirner s'apparente beaucoup au cynisme des philosophes grecs.

---

<sup>10</sup> Hegel, *Philosophie du droit, zusatz* au § 138.

<sup>11</sup> Cf. Hegel, *Histoire de la philosophie*, II, 43-45.

<sup>12</sup> Hegel, *Philosophie du droit, zusatz* au § 195.





## 1. – L'Allemagne de Stirner

### Les « libertés germaniques »

L'Allemagne, comme l'ensemble de l'Europe, vit dans les années 1840 dans un cadre politique et social défini par le Congrès de Vienne de 1815, puis celui d'Aix-la-Chapelle, tenu en 1818. Sous le haut patronage du chancelier autrichien Metternich et du tsar de Russie, l'Allemagne fut organisée en une Confédération germanique rassemblant trente-neuf Etats souverains sous la direction d'une Diète fédérale constituée par les représentants de ces États, dont les deux principaux étaient évidemment la Prusse et l'Autriche

La Russie, l'Autriche et la Prusse entendaient, après le reflux de la Révolution française et la chute de Napoléon, créer un nouvel ordre européen stable, conservateur. Toutes les manifestations de libéralisme étaient réprimées<sup>13</sup>. La politique de Metternich visait à créer un monde où il n'y aurait plus de nations mais seulement des États. Le sentiment national, très développé dans la jeunesse allemande, avait, pour une grande part, vu le jour sous l'occupation française. C'était l'époque où Fichte, chassé de l'université d'Iéna, fut accueilli à Berlin où il commença ses cours par son fameux *Discours à la Nation allemande*, dans lequel il annonçait la future grandeur de son pays.

Précisément, en Allemagne, le romantisme et l'exaltation patriotique se mariaient bien. Là comme ailleurs, le romantisme était né d'une réaction contre l'esprit du XVIII<sup>e</sup> siècle qui avait produit la Révolution française. A la Raison et à la logique de l'époque classique on donne la préférence à l'intuition et à la passion. A l'homme social dont se préoccupaient les philosophes des Lumières, les romantiques substituaient l'individu isolé. Alors que les Encyclopédistes méprisaient le passé et se préoccupaient de préparer un avenir meilleur, les romantiques se détournent de la vulgarité du présent et se réfugient dans un passé idéal.

En France, le romantisme s'était développé sur le terreau de la Révolution française ; en Allemagne il s'est développé par réaction

---

<sup>13</sup> Il convient de préciser que le libéralisme dont il est ici question est le mouvement politique opposé au monarchisme despotique.

contre la philosophie des Lumières. Les deux écoles n'ont donc pas du tout le même contenu politique. L'Allemagne du début du XIX<sup>e</sup> siècle est divisée en une quantité de royaumes et de principautés régis par des despotes qui font peser sur les paysans l'essentiel des charges féodales. La mode est alors à l'idéalisation du Moyen Age, considéré comme une époque de liberté. Le romantisme allemand faisait l'apologie de ce passé dans lequel prédominaient de prétendues « libertés germaniques », ce qui arrangeait bien les despotes et les junkers apeurés par la Révolution française.

Le livre de Germaine de Staël, *De l'Allemagne*, publié en 1840, contribua grandement à créer dans l'opinion européenne l'image d'une Allemagne passéiste, heureuse et libre ; l'auteur y idéalise les aspects les plus rétrogrades de la société allemande. C'est pour combattre cette fausse image que Heinrich Heine publia à Paris, en français, et sous le même titre, un livre destiné à montrer la misère et l'oppression subies par le peuple allemand, les effets du particularisme et du despotisme.

Après la chute de l'empire napoléonien, les libéraux allemands attendaient du roi de Prusse qu'il applique les promesses faites pendant l'occupation française ; or on assiste au contraire à une reprise en main de la réaction. Pendant l'intermède napoléonien, un début de réformes en profondeur avait été mis en œuvre pour liquider en Allemagne la propriété féodale de la terre, pour mettre en place un Etat constitutionnel bourgeois, émanciper les serfs, les juifs, abolir les privilèges des nobles dans l'armée, réorganiser les villes. Ce processus fut interrompu par la défaite de l'empereur, « l'exécuteur testamentaire de la Révolution française ».

Le romantisme allemand a un contenu particulier. Il n'évolua pas vers la contestation des institutions politiques et sociales mais devint le prolongement culturel, artistique et littéraire de la Sainte-Alliance qui avait battu Napoléon. Sa fonction réactionnaire s'accrut avec le temps pour atteindre son point culminant dans les années 40 avec l'avènement de Frédéric-Guillaume IV au trône de Prusse, précisément aux débuts de la période où les « Affranchis » se manifestent<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Les Affranchis, ou Hommes libres (*die Freien*) est un groupe de Jeunes hégéliens berlinois qui se réunissait chez Hippel, un café de la Friedrichstrasse.

Bakounine raconte trente ans plus tard l'ambiance qui régnait en Allemagne à cette époque romantique :

« La littérature créée par cette école fut le vrai règne des revenants et des fantômes. Elle ne supportait pas le grand jour, le clair-obscur était le seul élément où elle pût vivre. Elle ne supportait pas non plus le contact brutal des masses ; c'était la littérature des âmes tendres, délicates, distinguées, aspirant au ciel, leur patrie, et vivant comme malgré elles sur la terre. Elle avait la politique, les questions du jour, en horreur et en mépris ; mais lorsqu'elle en parlait par hasard, elle se montrait franchement réactionnaire, prenant le parti de l'Église contre l'insolence des libres penseurs, des rois contre les peuples, et de toutes les aristocraties contre la vile canaille des rues <sup>15</sup>. »

Cette période, dit encore Bakounine, est « riche en tendances, en écoles, idéaux et concepts qui se développent sous les formes les plus diverses, mais elle est dans une égale mesure pauvre en événements. Elle est tout entière remplie par l'esprit fantasque et les écrits incohérents du roi Frédérick-Guillaume IV... » Les libéraux prussiens, qui aspiraient à des réformes, savaient qu'ils n'avaient rien à attendre de Frédérick-Guillaume III, et attendaient l'avènement de son fils, qui monta sur le trône en 1840.

Ami des lettres et des arts, causeur intarissable, séduisant, Frédérick-Guillaume IV manque de bon sens, fait des promesses irréalisables, qu'il nie ensuite en toute bonne foi avoir faites, se grise de mots : « Mi savant, mi poète, atteint d'impuissance physiologique et de surcroît ivrogne, protecteur et ami des romantiques itinérants et des "pangermanisants", il fut, dans les dernières années de sa vie, l'espoir des patriotes allemands. Tout le monde espérait qu'il donnerait la Constitution <sup>16</sup>. »

Marx lui-même, dans une lettre à Ruge datée de mai 1843, évoque le roi, « nostalgique d'un grand passé plein de prêtres, de chevaliers et de serfs » et qui « délirait en vieil-allemand » <sup>17</sup>.

---

Stirner rejoint le groupe en 1841.

<sup>15</sup> Bakounine, *L'Empire knouto-germanique*, variante, Dieu et l'État 2. Champ libre, VIII, 139-140.

<sup>16</sup> Bakounine, *Etatisme et anarchie*, 1873, Champ libre, IV, p. 315.

<sup>17</sup> Marx, La Pléiade, III p. 342-343.

Le roi haïssait la France, la Révolution française et la philosophie du XVIII<sup>e</sup> siècle rationaliste. En outre, c'était un adepte de la philosophie historique du droit que Bakounine et Marx dénoncent alors avec la même vigueur.

L'école historique du droit, fondée par Gustav Hugo, justifiait la réaction en rattachant le pouvoir politique à la toute-puissance divine. S'opposant au droit rationnel hérité du siècle des Lumières, il développait le thème du droit découlant d'une longue évolution historique voulue par Dieu. L'Etat chrétien était voulu par Dieu, donc sacré, en opposition à l'Etat dérivant d'un contrat social. Le nouveau roi nomma Savigny, disciple de Gustav Hugo et représentant de l'école historique du droit, ministre pour les affaires législatives.

Marx, qui étudiait non pas la philosophie, comme on le croit souvent, mais le droit, fut un moment en 1836 l'élève de Savigny à l'université de Berlin. Franz Mehring, le biographe de Marx, dit que l'école historique du droit « défendait toute espèce de droit historique, pour la seule raison qu'il pouvait se prévaloir d'une origine historique ».

Marx définit ainsi cette école, dans *Argent, Etat, Prolétariat* :

« Une école de pensée qui justifie l'infamie d'aujourd'hui par l'infamie d'hier, une école qui qualifie de rébellion le moindre cri du serf contre le knout, dès l'instant que ce knout est un knout chargé d'années, héréditaire et historique, une école à laquelle l'histoire, comme le Dieu d'Israël à son serviteur Moïse, ne montre que son a posteriori, l'Ecole historique du droit aurait donc été capable d'inventer l'histoire allemande, si elle n'en était elle-même l'invention <sup>18</sup>. »

Marx avait condamné l'esprit réactionnaire de cette école dans un article de la *Gazette rhénane* paru en 1842. Il y disait notamment : « Si l'on peut, à bon droit, considérer la philosophie de Kant comme la théorie allemande de la Révolution française, on peut au même titre regarder le droit naturel de Hugo comme la théorie allemande de l'Ancien régime français <sup>19</sup>. » En 1842 également, Engels écrivit un article dans lequel il s'en prenait à cette école. « Il est temps, dit-

---

<sup>18</sup> Pléiade, III, p. 384.

<sup>19</sup> La Pléiade, III, p. 224.

il, de s'opposer fermement au continuel bavardage d'un certain parti à propos du développement historique, organique et naturel d'un État organique »<sup>20</sup>. Dans « La Réaction en Allemagne », Bakounine désigne en 1842 cette école comme l'un des principaux ennemis de la liberté.

Les premiers actes du roi soulevèrent les espoirs des libéraux : amnistie des « démagogues »<sup>21</sup>, punis après 1819 et 1830. Les patriotes se félicitaient de sa haine de la France. Les protestants étaient enchantés des effusions piétistes de ses discours. Les catholiques étaient charmés de ses bonnes dispositions envers Rome. Mais les bonnes paroles dont le roi avait saoulé tout le monde ne reçurent que peu d'application. Ses actes révélaient en réalité des préoccupations contraires aux promesses faites, puisqu'il appela Schelling à Berlin pour détruire l'influence de Hegel, dont on avait fini par pressentir que la pensée, derrière une forme conservatrice, décelait des germes d'une critique radicale.

« Vaniteux, ambitieux, inconscient, tourmenté et en même temps incapable de se contenir et d'agir, Frédéric-Guillaume IV était tout bonnement un épicurien, un noceur, un romantique ou un despote extravagant installé sur le trône. Comme un homme incapable d'accomplir quoi que ce soit, il ne doutait de rien. Il lui semblait que le pouvoir royal, à la mission divine duquel il croyait sincèrement, lui donnait le droit et la force de faire absolument tout ce qui lui venait à l'esprit et, contre toute logique et contre les lois de la nature et de la société, de réussir l'impossible, de concilier quand même l'inconciliable<sup>22</sup>. »

L'absence de réformes libérales provoqua un accroissement du nombre des opposants de toutes les nuances : bourgeoisie industrielle et commerçante de la Prusse rhénane qui ressemblait fort à celle de l'Angleterre et de France ; radicaux constitués pour une bonne part d'intellectuels formés dans les universités à la

---

<sup>20</sup> « Diary of a guest student », *Rheinische Zeitung*, May 10 and 24, 1842.

<sup>21</sup> C'est ainsi que la Sainte-Alliance désignait les intellectuels de tendance libérale et nationale.

<sup>22</sup> Bakounine, *Étatisme et anarchie*, Œuvres, Champ libre, IV, 315.

philosophie hégélienne<sup>23</sup>. Les désirs contradictoires du roi semaient la confusion dans les esprits. « Ainsi, dit Bakounine, il voulait que régnât en Prusse la plus complète liberté, mais en même temps que le pouvoir royal restât absolu et son arbitraire sans limites<sup>24</sup>. » En fait, ce que Frédéric-Guillaume IV entendait par « liberté allemande » n'était rien d'autre que l'obéissance enthousiaste au roi.

La Prusse de Frédéric-Guillaume IV était un pays essentiellement frustré de démocratie, déchiré entre le passé qu'il ne pouvait se résoudre à quitter et le futur dans lequel il n'osait pas s'engager. Cette frustration était amplifiée par le constat que, alors même que le retard économique avec l'Europe de l'Ouest commençait à se réduire, le retard politique s'accroissait. C'était en somme un pays déchiré qui fournissait un aliment idéal aux philosophes qui voulaient disserter sur le concept de contradiction.

En décembre 1841 Frédéric-Guillaume IV publie une ordonnance relative à la censure qui fournit à Marx l'occasion d'écrire une série d'articles parue en mai 1842 dans la *Gazette rhénane*. Bakounine écrira à son ami Ruge le 19 janvier 1843 : « L'interdiction qui a frappé les "Deutsche Jahrbücher" n'a surpris ici personne, dans la mesure où chacun de nous y était préparé comme à la conséquence indispensable d'une réaction qui nous menaçait depuis longtemps et qui éclatait alors au grand jour. » Les *Deutsche Jahrbücher* avaient publié un long article de Bakounine, *La Réaction en Allemagne*, qui constitue une des contributions de la gauche hégélienne à la critique politique du temps.

---

<sup>23</sup> La structure économique et sociale de la Confédération, sans compter l'Autriche, était en gros la suivante : a) Dans le Nord-Est se trouvaient des États agraires dans lesquels dominaient le système féodal et le despotisme ; b) En Prusse, les réformes introduites après l'écrasement de l'armée à Iéna avaient permis le développement du capitalisme dans l'industrie et dans l'agriculture ; c) L'influence française avait pénétré dans les États du centre et du Sud, essentiellement agricoles : pays de Bade, Wurtemberg, Hesse, Hanovre, Bavière, Saxe, dans lesquels régnait un libéralisme modéré mais sans base sociale profonde ; d) C'est en Rhénanie et en Westphalie que l'influence française a été la plus profonde.

<sup>24</sup> Bakounine, *Etatisme et anarchie*, Œuvres, Champ libre, IV, 315.

Le raidissement du pouvoir se manifeste également par une « interdiction professionnelle » avant la lettre : Bruno Bauer<sup>25</sup> est renvoyé de la faculté de théologie de l'université de Bonn en mars 1842. Et pour couronner le tout, Schelling est rappelé à Berlin pour contre-balancer l'influence hégélienne dans l'université. Son arrivée ne produisit tout d'abord pas de réaction : le vieux philosophe n'avait rien publié depuis 1809 et on ne connaissait pas sa « philosophie positive », expression qui désigne un courant représenté par Christian Hermann Weisse<sup>26</sup>, Immanuel Hermann Fichte junior<sup>27</sup>, Franz Xaver von Baader<sup>28</sup>, Anton Günther<sup>29</sup>, et par Schelling dans sa dernière période. Ce courant critiquait la philosophie de Hegel d'un point de vue conservateur et entendait subordonner la philosophie à la religion en déclarant que la révélation était la seule source de savoir « positif », tandis que toute philosophie qui se fondait sur le savoir rationnel était qualifiée de « négative ».

### **La Jeune Allemagne. – David Strauss**

Des deux groupes littéraires d'opposition qui se sont constitués entre 1830 et 1840 – la Jeune Allemagne et les Jeunes hégéliens – c'est le second, le plus récent, qui se montre le plus iconoclaste.

Le mouvement des Jeunes hégéliens commença en 1830 au moment de la Révolution de Juillet à Paris et s'effondra lors de la révolution de 1848. Son existence se situe donc dans l'intervalle de deux révolutions. La première, qui avait été un soulèvement contre

---

<sup>25</sup> Bruno Bauer (1808-1882). Philosophe issu de l'école de Hegel, critique de la religion, devient le chef de la gauche hégélienne. Il soutint que les mythes chrétiens étaient une invention des évangélistes. Ses écrits lui valurent d'être révoqué de son poste de professeur à Bonn. Marx s'attaqua violemment à lui dans *la Sainte Famille*.

<sup>26</sup> Christian Hermann Weisse (1801-1866) théologien protestant et philosophe, formé à l'école de Hegel dont il se détache pour se rapprocher de Schelling et de Fichte.

<sup>27</sup> Immanuel Hermann Fichte (1796-1879), fils de Johann Gottlieb.

<sup>28</sup> Franz Xaver von Baader (1765-1841), philosophe et théologien catholique mystique allemand, classé également parmi les théosophes.

<sup>29</sup> Anton Günther (1783-1863), philosophe catholique autrichien, condamné comme hérétique.

la politique réactionnaire de Charles X, avait soufflé un vent d'espoir dans l'Allemagne littéraire et intellectuelle.

« ...Lafayette, le drapeau tricolore, la Marseillaise... C'en est fait, je n'aspire plus au repos... Maintenant, je sais de nouveau ce que je veux, ce que je dois faire... Moi aussi, je suis fils de la révolution, et de nouveau je tends les mains sur les armes sacrées, sur lesquelles ma mère a prononcé les paroles magiques de sa bénédiction <sup>30</sup>... »

Arnold Ruge, le plus âgé des hommes qui allaient constituer le groupe des Jeune hégéliens, avait 28 ans en 1830. Feuerbach en avait 26, Stirner 24, David Strauss 22, Bruno Bauer 21. Cieszkowski, Karl Schmidt, Marx, Engels étaient des enfants. Peu d'entre eux survivront, intellectuellement et politiquement, à la révolution de 1848. Après avoir proclamé haut et fort la philosophie de l'action, les autres se retireront dans l'inaction ou dans une forme de pragmatisme opportuniste. Bakounine sera très sévère pour eux : ces « docteurs de l'école philosophique de Hegel », dira-t-il, malgré « le farouche révolutionnarisme qu'ils affichent dans le monde des idées abstraites, se sont révélés, en 1848 et 1849, non pas des révolutionnaires, mais en grande partie des réactionnaires » <sup>31</sup>.

Il est significatif que les deux « survivants » de ce mouvement soient Bakounine et Marx, qui manifestèrent leur abandon de la spéculation philosophique par leur départ de Berlin pour Paris : en 1842 pour le premier, en 1843 pour le second.

Le désir un peu naïf des jeunes intellectuels d'engager un débat théologique et culturel dans les années trente se heurta à une formidable coalition constituée de l'union de la religion et du pouvoir monarchique. Leur point de vue devint progressivement plus critique, à la fois vis à vis de l'Etat et vis à vis de la philosophie de Hegel qu'ils se donnèrent pour mission d'interpréter et dont ils entendirent dévoiler le sens ésotérique.

En 1835, deux événements marquants eurent lieu :

◆ Le congrès de Vienne avait mis en place des instances, qui furent constamment perfectionnées, destinées à contrôler et à briser

<sup>30</sup> H. Heine, *De l'Allemagne*, sixième partie, le réveil de la politique, p. 31.

<sup>31</sup> *Etatisme et anarchie*, Œuvres, Champ libre, IV pp. 313-314.



toute expression du libéralisme dans les Etats allemands. Les universités étaient placées sous surveillance policière, la presse était surveillée, les professeurs suspects de sympathie pour le libéralisme étaient surveillés par la police, l'édition de même. Dans ce cadre, une commission fut créée dans le Main pour dépister les activités révolutionnaires. En 1835, la Commission du Main condamna le mouvement de la Jeune Allemagne au motif qu'elle « attaquait la religion chrétienne et l'ordre social » – cette condamnation s'étendait naturellement aux Jeunes hégéliens.

◆ David F. Strauss publie *Das Leben Jesu* – la vie de Jésus – qui fut un véritable coup de tonnerre dans l'Allemagne intellectuelle. Strauss fait un examen critique des Ecritures Saintes. Il était venu à Berlin suivre les cours de Hegel peu avant la mort du philosophe, avait été l'élève à Tübingen d'un critique de l'Ancien Testament, F.C. Baur. Dès lors, et jusqu'à l'accession au pouvoir de Frédéric-Guillaume IV en 1840, les Jeunes hégéliens concentreront leur attention sur les conséquences théologiques de la métaphysique hégélienne. Après 1840, le débat religieux se transfère dans le domaine politique et social.

Pour Hegel, la question de l'historicité des Evangiles n'était pas un problème important ; il s'attachait surtout à faire une interprétation spéculative de leur contenu symbolique. Reprenant pour une grande part le point de vue hégélien selon lequel le développement de l'Esprit est le moteur de l'histoire, Strauss présente cependant les rapports de la religion et de la philosophie sous un jour nouveau. Le phénomène religieux n'est pas interprété du point de vue du Concept. La vie de Jésus est expliquée comme un mythe du peuple juif, une création collective et idéologique sans fondement matériel. Seule l'humanité, au cours de son développement, dit Strauss, donne une image complète de Dieu. Le Christ n'est pas un personnage historique. Les Evangiles sont l'expression imagée de faits produits par la conscience collective d'un peuple.

La parution de *La Vie de Jésus* accentua le fossé qui séparait les disciples de Hegel. Strauss eut à subir les attaques des théologiens luthériens aussi bien que celles des rationalistes et de ceux des

disciples de Hegel qui défendaient le point de vue de la réconciliation de la philosophie et de la religion. Son livre eut un retentissement considérable. C'est autour de son auteur que se constitue le groupe des Jeunes hégéliens. Un contemporain, Rudolf Haym, écrivit :

« Ce fut le *Das Leben Jesu* de Strauss qui emplit plusieurs de mes compagnons et moi-même d'attitudes hégéliennes et qui nous rendit de plus en plus désillusionnés par la théologie. L'ensorcellement que ce livre exerçait sur nous était indescriptible ; je n'ai jamais lu de livre avec tant de plaisir et de sérieux... C'était comme si des écailles tombaient de mes yeux et qu'une grande lumière éclatait sur mon chemin <sup>32</sup>. »

En 1839, Engels écrivit que *La vie de Jésus* avait fait de lui un « partisan enthousiaste de Strauss ». Bakounine avait, lui aussi, lu le livre, la même année, avec sensiblement le même résultat. Cela avait été, selon lui, la « manifestation la plus puissante de scepticisme ». Dans *La réaction en Allemagne*, Bakounine demande aux conciliateurs qui pensent que tout est calme et qui ne voient pas que la société est sapée par des forces souterraines : « N'avez-vous pas entendu parler de Strauss, Feuerbach, Bruno Bauer, et ne savez-vous pas que leurs œuvres sont dans toutes les mains ? Ce sont les artisans du travail souterrain de l'esprit. »

Strauss avait montré que l'Ancien Testament contenait l'essentiel du message du Christ et que les mythes juifs qui y étaient relatés préparaient le terrain du Nouveau Testament. Bauer, lui, se place sur un terrain totalement différent. Il considère ces deux sources comme deux moments différents ; il y a, dit-il, dans le Nouveau Testament un progrès par rapport à l'Ancien, ce sont deux étapes différentes dans le développement de l'Absolu. Bauer reproche à Strauss d'avoir négligé le rôle de la conscience dans la formation des mythes.

L'influence de l'œuvre de Strauss s'explique sans doute par le caractère particulier que prenait l'opposition au régime dominant en Allemagne. Ne pouvant se manifester ouvertement dans le domaine

---

<sup>32</sup> R. Haym, *Aus meinem Leben*, Berlin, 1902, cité par McLellan, *Les Jeunes hégéliens et Karl Marx*, Payot.

politique, elle s'était transférée dans le domaine philosophique et religieux. Jusqu'en 1840, les Vieux Hégéliens dominaient la scène. Ils tentaient de garder le juste milieu entre un luthérianisme fondamentaliste et ultra-orthodoxe et le radicalisme critique montant. Ils entendaient préserver l'idée de la réconciliation de la philosophie et de la religion. Le système de Hegel étant la dernière étape de la philosophie, il ne restait dès lors plus qu'à faire l'histoire de la philosophie. K. Rosenkranz écrivit « qu'ils devaient silencieusement reprendre les doctrines de Hegel, éviter tous les extrêmes et, sûrs que leur philosophie embrassait toute l'histoire du monde, qu'elle était définitive, et qu'elle réconciliait toutes les contradictions, ils croyaient qu'ils ne devaient pas se mêler aux luttes du moment : position d'un quiétisme positif<sup>33</sup>. »

La préoccupation des Jeunes hégéliens était au début essentiellement religieuse, ce qui explique l'impact du livre de Strauss, qui part d'un point de vue théologique. La religion, avec l'art et la littérature, était l'un des seuls domaines où existait une relative liberté de débat, jusqu'à l'accession au trône de Frédéric-Guillaume IV, en 1840, qui amena pour un temps un assouplissement de la censure en Prusse<sup>34</sup>.

C'est à ce moment que les Jeunes hégéliens se constituent véritablement en mouvement, lorsque les *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst* leur fournit un point de ralliement. C'est un mouvement formé par des fils de

---

<sup>33</sup> K. Rosenkranz, *Aus einem Tagebuch*, Leipzig, 1851. Cité par Michael Lowith : *De Hegel à Nietzsche*.

<sup>34</sup> On peut dire au crédit du roi qu'il tenta réellement d'assouplir la censure, mais qu'il se heurta à l'opposition féroce de son entourage et au sabotage systématique de l'administration et de la police, ce qui fait que toutes les mesures qu'il prit se retournèrent contre lui et aboutirent à mécontenter tout le monde. L'« affaire Herwegh » est significative. Bien que ce poète fût d'opinion radicale, le roi le reçut aimablement et lui déclara dans un accès d'épanchement sentimental : « Je veux que nous soyons des ennemis loyaux. » Or, le même jour, la police, à l'insu du roi, interdit la vente des œuvres d'Herwegh, qui crut à la duplicité du roi. Il s'en plaignit, en termes violents, dans une lettre adressée au souverain, qui fut publiée. La *Gazette de Leipzig*, qui l'avait imprimée, fut interdite en Prusse et Herwegh fut expulsé. (Source : P. Devinat, « Le mouvement constitutionnel en Prusse de 1840 à 1847 », *Revue historique*, tome 108, septembre-décembre 1911, Félix Alcan éditeur, p. 259.

bourgeois aisés ou d'industriels dont les parents peuvent payer les études<sup>35</sup>. Ils ont presque tous étudié la philosophie, sauf Marx, qui étudiait le droit. Hess et Ruge sont autodidactes. Ils entendent se consacrer à l'enseignement. Ils ne réaliseront pas leur projet car les emplois d'enseignant leur seront progressivement fermés à cause de leurs idées radicales. Leur situation d'intellectuels sans emploi et déclassés expliquera dans une large mesure leurs prises de positions ultérieures.

Il y eut donc une grande mobilisation contre Schelling – grande à l'échelle du bouillonnant petit monde intellectuel libéral et démocrate berlinois de l'époque. Tout ce petit monde est persuadé que la fin d'une époque est annoncée : on perçoit les premiers signes d'un bouleversement fondamental, de la destruction du monde ancien.

Schelling est en quelque sorte exhumé de sa retraite par le gouvernement prussien pour réconcilier la métaphysique et la Révélation, pour combattre la philosophie de Hegel dont la réaction a fini par comprendre qu'elle détenait, selon l'expression de Bakounine, les germes d'une « auto-décomposition de la culture moderne ». Les Jeunes hégéliens, qui avaient coutume de traiter le vieux philosophe de « renégat », de « prophète moisi », de « revenant éhonté » et autres « charlatan », firent campagne contre lui.

Avant de s'expatrier pour la France, Marx écrit le 3 octobre 1843 à Feuerbach pour lui demander sa collaboration aux *Annales Franco-allemandes* dans l'entreprise contre Schelling qui, dit-il, « a fait de la philosophie la science générale de la diplomatie. Attaquer Schelling, c'est donc attaquer indirectement toute politique et plus particulièrement la politique prussienne ». Feuerbach déclina l'offre, ne se sentant pas assez motivé pour répondre à l'invitation de Marx, mais il lui répond le 25 octobre que Schelling « actualise non la puissance de la philosophie, mais la puissance de la police, non la puissance de la vérité, mais la puissance du

---

<sup>35</sup> Les parents de Ruge étaient propriétaires terriens ; ceux de Hess et d'Engels industriels, Marx et Feuerbach étaient des fils d'hommes de loi aisés, le père de Stirner avait une fabrique de flûtes.

mensonge et de la duperie ». Démasquer Schelling, ajoute Feuerbach, est une nécessité non pas d'ordre scientifique mais politique.

Toutefois, attaquer le vieux philosophe n'était pas une mince affaire. Son prestige était immense et tous s'accordaient pour reconnaître l'importance de son apport à la philosophie. Heine avait fait en 1835 un portrait dans lequel il expliquait que Schelling avait aidé la philosophie à accomplir une « grande rotation »<sup>36</sup>. Marx montrera longtemps son attachement au philosophe, en particulier pour « la franche pensée de jeunesse de Schelling ».

La mobilisation de la gauche hégélienne révéla un curieux chassé-croisé concernant la paternité de quelques-unes des contributions de nos Jeunes hégéliens. Riazanov, qui édita les œuvres complètes de Marx et d'Engels, chercha à rabaisser le rôle de Bakounine dans la campagne contre Schelling en minimisant la portée de *La réaction en Allemagne*. Bakounine aurait fait un tournant décisif, dit-il, mais sous l'influence des deux brochures d'Engels :

« Seule la méconnaissance de ces rapports historiques a permis de surestimer le degré d'originalité et le caractère révolutionnaire de l'article de Bakounine... L'article de Bakounine était un écho de pensées qui lui étaient étrangères<sup>37</sup>. »

En somme, ne pouvant nier la portée de l'article de Bakounine, Riazanov conclut que les idées qui y sont développées ne sont qu'une pâle copie des idées d'Engels. Henri Arvon écrit à cette occasion que Riazanov « partage avec les exégètes marxistes le sort peu enviable d'avoir à tout juger par rapport à Marx et Engels<sup>38</sup> ».

Il est parfaitement ridicule de dire que Bakounine ait eu besoin de « s'inspirer » d'Engels. Schelling et sa philosophie positive faisaient l'objet d'une attaque généralisée de toute la gauche hégélienne, et cette dernière ne se limitait pas à Engels et à Marx, loin de là. Si on devait établir une filiation, il serait plus juste de dire que Bakounine

---

<sup>36</sup> *De l'Allemagne*.

<sup>37</sup> Cité par Jean Barrau, introduction à *La réaction en Allemagne*, éditions Spartacus.

<sup>38</sup> « Bakounine et la gauche hégélienne », *Bakounine, combats et débats*, Institut d'études slaves.

s'est inspiré de Bruno Bauer, le chef de file des Jeunes hégéliens, qui avait publié en 1841, *la Trompette du jugement dernier*, qualifié par H.A. Baatsch de « premier terme de la mort de la métaphysique »<sup>39</sup>. L'ironie de l'histoire, d'ailleurs, est que la première brochure d'Engels, anonyme, sera attribuée par les contemporains à... Bakounine ! Arnold Ruge écrivit ainsi à un ami en avril 1842 : « Je te recommande la lecture de la brochure [*il s'agit de Schelling et la révélation*] écrite par un Russe, Bakounine de nom, qui vit maintenant ici... » A l'inverse, *La réaction en Allemagne* sera attribué à sa publication à... Engels !

Dans le bouillonnement intellectuel qui marque les périodes de mutation historique, on peut difficilement réduire les influences réciproques en termes de copie d'Untel sur Untel. Bakounine et Engels ne sont pas des potaches qui ont rédigé un devoir. Ils faisaient partie du même milieu intellectuel dont ils subissaient l'influence au même degré. Il serait d'ailleurs plus conforme à la réalité de dire que tout le monde copiait sur tout le monde. Si Riazanov avait appliqué les principes d'analyse mêmes dont il se réclamait, il aurait évité d'adopter une attitude qui ne lui fait pas honneur.

On pourrait dire que la production des auteurs de la gauche hégélienne de l'époque se caractérise de trois manières :

- Ils n'écrivent pas tant pour un public que les uns pour les autres. C'est un discours codé.
- Ils disent souvent la même chose que Hegel, mais moins bien.
- Ils retiennent chacun un aspect partiel de la pensée de Hegel pour le pousser jusqu'à ses limites extrêmes.

### **Bruno Bauer**

Avant de devenir le chef de file des Jeunes hégéliens, Bruno Bauer avait été une sorte de porte-parole des hégéliens conservateurs qui trouvèrent en ce jeune théologien un allié talentueux dans leur défense de la théologie hégélienne orthodoxe<sup>40</sup>. Il fut convié par les

---

<sup>39</sup> Edition Aubier.

Vieux hégéliens à réfuter les thèses que Strauss développait dans sa *Vie de Jésus*.

Bauer avait suivi les cours de Hegel en 1828 et pendant dix ans soutint que la métaphysique hégélienne se trouvait au cœur de la tradition chrétienne. Le christianisme avait trouvé sa forme philosophique dans la pensée de Hegel, qui en était l'expression rationnelle ultime. Strauss, lui, avait donné un formidable coup de pied dans la fourmilière. Se trouvait radicalement remise en question l'image d'une philosophie qui jouait le rôle de soutien à la théologie luthérienne. Pour la jeune génération, la philosophie de Hegel apparaissait désormais comme la liquidation de l'orthodoxie chrétienne : si le Christ avait effectivement existé, ses attributs correspondaient à un mythe engendré par l'attente messianique des Juifs. L'humanité est son propre sauveur, c'est elle qui est le Christ.

Bruno Bauer défendit ses thèses orthodoxes dans les *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, alors surnommée la « Hegel Gazette ». Contre Strauss, il soutint que l'hégélianisme ne conduit pas à une nouvelle croyance religieuse mais fournit le fondement métaphysique du christianisme.

L'argumentaire des Vieux hégéliens n'apparaissait pas comme particulièrement convainquant aux yeux des luthériens orthodoxes. Pire, ces derniers n'étaient pas enthousiasmés par le « soutien » que les Vieux hégéliens leur apportaient. Les conservateurs protestants, à la tête desquels se trouvait Ernst Wilhelm Hengstenberg, voyaient dans les thèses de Strauss la confirmation de leurs soupçons contre la philosophie de Hegel : elle était athée et jacobine<sup>41</sup>. La *Vie de Jésus* était perçue par les opposants à Hegel comme l'aboutissement de sa pensée et, dans le débat, ils mettaient « Vieux » et « Jeunes » hégéliens dans le même sac.

---

<sup>40</sup> Le noyau des Vieux hégéliens était formé de G.A. Gabler, D.L. von Henning, H.G. Hotho, F. Förster, P. Marheineke, H.F. Hinrichs, K. Daub, K. Conradi, C. Schaller. Marheineke et Förster prononceront des éloges funèbres sur la tombe de Hegel.

<sup>41</sup> Lorsque plus tard Bakounine dira que la philosophie de Hegel se trouvait à mi-chemin entre l'idéalisme et le matérialisme, avait remis en cause l'Absolu et préparé le terrain à l'athéisme, il avait eu des prédécesseurs qui savaient de quoi ils parlaient...

Le débat entre Strauss et Bauer n'eut jamais lieu car le premier ne prit pas la peine de répondre au second, traitant celui-ci par le mépris. C'est ce qui explique sans doute que, toute sa vie, Bauer poursuivit Strauss de sa haine.

C'est David Strauss qui inventa, par analogie avec la France, la classification en gauche, centre et droite pour désigner les héritiers de Hegel. Cette méthode fut immédiatement adoptée. Dans l'esprit de Strauss, cette classification se limitait au domaine théologique : à droite se trouvaient ceux qui reconnaissaient l'unité de la nature divine et humaine de Jésus et la réalité des miracles (Bauer, Gabler, Goschel) ; à gauche ceux qui niaient ces deux croyances. Au centre, ceux qui soutenaient la divinité de Jésus mais suivaient Strauss pour le reste (Rosenkranz). La classification de Strauss, au moment où il l'a « inventée », ne s'appliquait pas au champ politique – Strauss était lui-même politiquement conservateur. Elu au Parlement de Wurtemberg en 1848, il mena une action si conservatrice que ses électeurs le contraignirent à démissionner de son mandat.

Les interprétations libérales, voire socialisantes de Hegel n'apparaîtront que plus tard, vers 1841, avec la publication des *Deutsche Jahrbücher* d'Arnold Ruge.

Selon l'expression même de Marx, la critique de la religion est la condition préliminaire de toute critique. Les Jeunes hégéliens, cherchant à quitter la spéculation sur l'interprétation de Hegel, s'étaient heurtés au pouvoir politique, en particulier à travers la critique de la religion. *La Trompette du Jugement dernier*, écrit par Bauer avec la collaboration de Marx, constitue une rupture radicale avec l'ordre établi. Mais ce livre est aussi une sorte de canular. Aux yeux du plus grand nombre, Hegel avait été le philosophe conservateur par excellence. Les jeunes intellectuels de l'époque ignoraient certains faits concernant le philosophe, qui les auraient rendus plus prudents dans leurs jugements, ce que Jacques D'Hondt appelle la « vie secrète » de Hegel. Celui-ci aurait été « jusqu'aux limites de l'audace contestataire et oppositionnelle ». Certes il n'a pas fait de prison, comme Arnold Ruge, il n'a pas été radié de son poste, comme Bruno Bauer, il n'a pas connu la misère, comme Stirner, mais il intervenait systématiquement en faveur des victimes de la répression et alla même clandestinement, la nuit, témoigner son



soutien à un détenu <sup>42</sup>. A la fin de sa vie, en un temps où il n'y avait pas de mouvement libéral en Prusse, Hegel était isolé, surveillé par la police, attaqué par ses collègues, en butte à l'opposition féroce des représentants du monde académique officiel comme Savigny et Schleiermacher. Pour cette raison Hegel ne fut jamais nommé à l'Académie royale des sciences. Il subissait un véritable harcèlement. En 1826, ses amis et étudiants lui remirent une médaille commémorant son anniversaire : la presse officielle de Prusse rapporta l'événement ; le roi de Prusse décréta alors qu'aucun événement privé de ce type ne serait désormais relaté dans la presse prussienne.

Quoique passant pour le théoricien de l'Etat prussien et de l'ordre établi, Hegel était tenu en suspicion par les autorités. On lui reprochait à la fois de recouvrir des idées réformatrices avec des formulations obscures et de cacher des idées irrégieuses derrière des professions de foi protestantes. Cela semble contradictoire avec l'image que le public peut avoir du philosophe. En effet, le lecteur d'aujourd'hui peut faire un contresens sur les positions de Hegel sur l'Etat.

Dans *L'Encyclopédie*, Hegel rappelle qu'il a établi dans un premier temps l'idée de liberté comme étant le but absolu et final de l'Etat, que la liberté et l'égalité sont la fin et le résultat ultimes de la constitution <sup>43</sup>. Il déclare également dans la *Philosophie du droit*, que l'Etat est « le tout éthique, la réalisation effective de la liberté » <sup>44</sup>. Pour comprendre le caractère relativement subversif de ce type de déclaration, il faut avoir à l'esprit que la Prusse vivait sous un régime despotique, semi-féodal et que l'instauration d'un Etat tel que le décrit Hegel aurait constitué une véritable révolution politique. La référence à la Révolution française se trouve implicitement présente dans de telles réclamations. En 1842, Bakounine s'exclame ainsi dans « La Réaction en Allemagne » : « Ne savez-vous pas que Napoléon, ce prétendu vainqueur des principes démocratiques, a, en digne fils de la Révolution, répandu

---

<sup>42</sup> Cf. Jacques D'Hondt, *Hegel en son temps*, Editions sociales, 1968.

<sup>43</sup> Cf. §§ 539-542, Vrin, p. 282 sq.

<sup>44</sup> § 258 add, p. 259, Vrin.

par toute l'Europe, de sa main victorieuse, ces principes égalitaires ? » Bakounine dira plus tard que c'est Bismarck qui réalisera le modèle d'Etat auquel aspirait Napoléon I<sup>er</sup> <sup>45</sup>.

Pourtant, Hegel avait donné des gages au pouvoir en place dans ses réflexions sur la constitution. Une constitution ne peut pas être imposée artificiellement. Elle est la conscience du Rationnel dans la mesure où il est développé dans un peuple, « car on ne fabrique pas une constitution ; il faut qu'intervienne le travail des siècles <sup>46</sup>... » Ainsi, la constitution que Napoléon donna aux Espagnols était rationnelle mais ne correspondait pas à la formation du peuple. Parfois se manifeste dans l'individu le besoin d'une meilleure constitution. Mais toute la masse peut ne pas être pénétrée d'une telle idée : cela n'arrive que plus tard. Hegel s'en sort par une pirouette : « la question : à qui, à quelle autorité organisée et selon quelle organisation, revient le pouvoir de *faire une constitution*, se confond avec celle-ci : qui doit faire l'esprit d'un peuple ? (...) C'est l'esprit immanent et l'histoire – l'histoire n'étant que *son* histoire – qui ont fait et qui font les constitutions <sup>47</sup> ». C'est une manière de rassurer la monarchie prussienne en renvoyant l'établissement d'une constitution à un temps historique indéterminé. S'abritant derrière l'esprit immanent, Hegel évite ainsi de prendre ouvertement position. Puisque c'est l'Histoire qui fait les constitutions, c'est là une question qui dépasse la volonté individuelle du philosophe – et du monarque prussien. Aux libéraux il semble dire : votre heure viendra quand les conditions seront mûres : la nature du vrai n'est-elle pas de percer « quand son temps est venu » ? « C'est pourquoi il ne se manifeste pas trop tôt et ne trouve pas un public sans maturité

---

<sup>45</sup> Napoléon Bonaparte est l'inventeur d'une conception nouvelle de l'Etat qui vise à « établir en Europe un despotisme nouveau, plus puissant et plus écrasant même que le despotisme monarchique absolu qui avait succédé (...) à la guerre de Trente Ans ; mais l'établir sans se laisser entraîner par aucune prédilection soit politique, soit religieuse, soit de classe, en tenant compte de tous les progrès scientifiques et industriels du siècle et en employant pour son édification tous les éléments réels et sérieux de la société moderne ». (Bakounine, *L'Empire knouto-germanique*, Œuvres, Champ libre, VIII, 486.)

<sup>46</sup> *Philosophie du droit*.

<sup>47</sup> Précis de l'*Encyclopédie*, § 540, Rem., Vrin, p. 284-285.

pour le recevoir »<sup>48</sup>. Aux conservateurs, en revanche, il semble dire : les temps ne sont pas près de changer, vous avez encore un sursis.

Mais Hegel déclare sans ambiguïté que l'absence de constitution est l'un des traits qui définissent les Etats despotiques<sup>49</sup>. Ces propos, tenus vers 1800, restent évidemment valables à l'avènement de Frédéric-Guillaume IV.

Le jeune Hegel s'était passionné pour la Révolution française. Il avait formé avec des camarades un club révolutionnaire. Il célébra tous les ans la prise de la Bastille. Mais il ne manqua pas de constater que l'Allemagne n'était pas une entité politique viable face à l'Empire napoléonien. « Il est devenu aujourd'hui plus évident que l'Allemagne n'est plus un Etat », écrit-il alors.

Le principe que les citoyens sont égaux devant la loi est vrai, dit Hegel mais, exprimée ainsi, cette proposition est une tautologie, car on énonce là simplement l'état légal en général, à savoir que les lois dominent. Pour Hegel la conception de la liberté comme participation de tous aux affaires de l'Etat est étroite, elle ne se retrouve pas dans la réalité : ce ne sont que des présuppositions abstraites. Puisque l'Etat est l'actualité de la liberté concrète, seul l'Etat peut garantir cette liberté. Le haut développement et la haute organisation des Etats modernes amènent en fait une inégalité concrète croissante entre les individus. Seul l'établissement de lois plus rationnelles peut amener une liberté d'autant plus solide que l'Etat est plus capable de l'assumer. En d'autres termes, plus l'Etat est fort, plus il y a de lois, plus grande est la liberté. La boucle est bouclée.

Ces propos peuvent être interprétés comme une légitimation de l'Etat prussien. En fait, il faut être prudent lorsqu'on affirme cela. Ce à quoi s'oppose Hegel, c'est un Etat dans lequel dominent précisément les « libertés allemandes », c'est-à-dire une société dans laquelle dominent une multitude de droits, exemptions, privilèges

---

<sup>48</sup> *Phénoménologie*, préface, p. 61.

<sup>49</sup> « Mis à part les Etats despotiques, c'est-à-dire dépourvus de constitution, aucun pays, en tant qu'unité politique, ne possède une constitution plus indigente que l'Empire allemand. » (« La constitution de l'Allemagne », avant-propos 1799-1801. Hegel, *Ecrits politiques*, « La Constitution de l'Allemagne », édition Champ libre, p. 25.)

privés : la « liberté allemande », dit-il, est « cette situation où ce n'étaient pas les lois, mais les mœurs qui unissaient une multitude en un peuple »<sup>50</sup>. Pour Hegel, le droit constitutionnel allemand est un *droit privé*. Cette multitude de droits « n'a pu constituer qu'une collection au lieu d'un système » :

« Les principes du droit public allemand ne peuvent donc pas être déduits de l'unité d'un concept politique, tel que celui de monarchie, d'aristocratie, de démocratie, etc. ; au contraire, ils énoncent simplement des réalités, car la possession est antérieure à la loi et n'est pas issue d'elle, mais c'est ce qui a été acquis qui, lui-même, est devenu le droit légal. Par son fondement juridique originel, le droit constitutionnel allemand est donc véritablement un droit privé et les droits politiques y sont une possession légale, une propriété<sup>51</sup>. »

Ce que Hegel décrit ici, c'est un régime politique fondé sur le droit féodal, mais par là il ne faut pas seulement entendre un droit qui bénéficie à une minorité de seigneurs féodaux privilégiés ; c'est un système où la vie de toute la population est régie par une multitude de droits coutumiers, qui varient d'une région à l'autre, d'une ville à l'autre, et qui touchent même les couches les plus modestes. Le droit féodal imprègne tout le tissu social.

On comprend dès lors que Hegel n'en est pas à réclamer un régime démocratique, mais un Etat à part entière qui remplace cette multiplicité de coutumes par une loi applicable à tous. Le régime monarchique est à ce titre la première forme d'Etat susceptible de réaliser ce projet en Allemagne.

Aussi Hegel s'intéresse-t-il moins à la forme que prendra l'Etat allemand qu'à l'existence même d'un Etat. Seules deux options sont alors envisageables : l'empire concentre tous les pouvoirs, ou alors un des Etats allemands devenu suffisamment fort s'impose aux autres. Et il n'y a guère que la Prusse pour assumer ce rôle. Le « réel » de l'Allemagne étant la Prusse, les formes politiques de la Prusse deviennent de ce fait le « rationnel ». C'est ce qui explique que Hegel écrive que « la constitution monarchique est donc celle de la raison développée ; toutes les autres constitutions appartiennent

---

<sup>50</sup> Hegel, *Ecrits politiques*, « La Constitution de l'Allemagne », édition Champ libre, p. 26.

<sup>51</sup> *Ibid.*

aux degrés inférieurs du développement et de la réalisation de la raison »<sup>52</sup>. Par « toutes les autres », il faut entendre les constitutions antérieures : féodales, aristocratiques. Quant à la constitution démocratique, elle vaut, pour l'Allemagne, ce que valait celle que Napoléon avait tenté d'imposer en Espagne : elle est rationnelle mais ne correspond pas à la formation du peuple allemand.

Par constitution, Hegel entend la détermination des droits, c'est-à-dire des libertés en général, et l'organisation de la réalisation de ces libertés. Seule la constitution qui est la « raison développée » – la monarchie – peut assurer ce rôle. Pourquoi réclamer une constitution lorsqu'on vit sous une monarchie absolue, la meilleure des constitutions où tous les moments du concept ont acquis leur libre existence ? L'unité de la nation ne se trouve pas dans une détermination résultant d'une majorité ; la liberté est assurée par la loi, qui garantit aussi l'égalité.

Hegel est tenu en suspicion par le monde officiel prussien. Il n'est pratiquement jamais invité à la cour. Vers la fin de 1831, lors de sa dernière invitation par le prince héritier, le futur Frédéric-Guillaume IV, ce dernier attaqua sa philosophie du droit, qui était enseignée par un des élèves du philosophe, Eduard Gans. Frédéric-Guillaume reprocha à Gans de vouloir transformer tous ses étudiants en républicains. Hegel n'osa pas répliquer à cette attaque directe : il déclara qu'il ignorait le contenu de l'enseignement de Gans (ce qui était invraisemblable<sup>53</sup>) et s'excusa. Cette anecdote est significative. Quelles que fussent les opinions intimes de Hegel, celui-ci était prêt à prendre des risques s'il avait une chance de s'en tirer, mais pas s'il n'en avait aucune. Il reste que les disciples de Hegel se recrutaient au sein de la fraction la plus libérale de la bourgeoisie, opposée au féodalisme et à l'absolutisme.

Au moment où apparaît le mouvement des Jeunes hégéliens, la signification profonde de l'œuvre de Hegel commençait seulement à être perçue et c'est précisément pour détruire l'influence de Hegel que Schelling est appelé à Berlin. Engels déclara alors : « le conservatisme de cette pensée est relatif, son caractère

---

<sup>52</sup> *Encyclopédie*, § 542, Vrin, p. 286.

<sup>53</sup> Le propre fils de Hegel suivait les cours de Gans...

révolutionnaire est absolu ». C'est Marx, semble-t-il, qui eut l'idée de réfuter par une farce le livre de Karl Philipp Fischer sur *l'Idée de divinité*<sup>54</sup>, mais il finit par se désintéresser du projet, désireux sans doute de ne pas trop s'engager avec Bauer, dont il allait rapidement se séparer.

Dans *la Trompette du jugement dernier*, Bruno Bauer développe l'idée d'un Hegel ésotérique et d'un Hegel exotérique. Cette distinction présentait l'avantage de permettre de retenir certains aspects de la pensée du philosophe en les présentant comme « ce qu'il avait réellement voulu dire », en évacuant le reste. Selon Bauer, les disciples de Hegel n'ont fait qu'arracher « le voile transparent dont le maître enveloppait parfois ses affirmations et découvert le système dans toute sa nudité »<sup>55</sup>. Bruno Bauer cherchait à démontrer que dans le domaine politique Hegel était « un plus grand révolutionnaire que tous ses élèves pris ensemble »<sup>56</sup>. Stirner, quant à lui, laisse judicieusement entendre qu'en sélectionnant soigneusement les citations – qui abondent dans le texte de Bauer – ce dernier pouvait faire dire ce qu'il voulait à Hegel : à propos de *La Trompette*, il dit : « ... nous ne saurions rien en critiquer sinon que l'auteur semble n'avoir pas eu à la disposition de sa mémoire tous les passages utilisables de l'œuvre hégélienne<sup>57</sup>... » La distinction établie par Bauer transfère dans le champ politique la distinction qu'avait faite David Strauss dans le champ théologique, entre une droite et une gauche hégélienne.

Bakounine va dans le sens de Bauer lorsqu'il indique, trente ans plus tard dans *Etatisme et Anarchie* (1873), que « le parti des hégéliens révolutionnaires se montra plus logique que Hegel lui-même et infiniment plus hardi ; il arracha à la doctrine hégélienne son masque conservateur et montra dans toute sa nudité l'implacable négation qui en constitue l'essence ». Le parti conservateur, au contraire, « trouvant dans la nouvelle doctrine philosophique la justification et la légitimité de tout ce qui existe, fit sien l'aphorisme

---

<sup>54</sup> *Idee der Gottheit*, Stuttgart 1839.

<sup>55</sup> Edition Aubier, p.71.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>57</sup> Stirner, « A propos de *la Trompette du jugement dernier* », in *Max Stirner*, Cahiers de philosophie, L'Age d'homme, p. 30.

bien connu de Hegel : “Tout ce qui est réel est rationnel”. Ce parti créa la philosophie dite officielle de la monarchie prussienne, déjà présentée par Hegel lui-même comme l’organisation politique idéale »<sup>58</sup>. Sur la fonction que le philosophe attribue à l’Etat prussien, on a vu que le point de vue de Bakounine mérite d’être nuancé.

*La Trompette* adopte le ton du conservateur le plus absolu pour démontrer que Hegel est en réalité un dangereux athée. Le but du livre est de faire ressortir, par des citations savamment choisies, l’aspect révolutionnaire de l’œuvre de Hegel, en ayant l’air de la critiquer. Ainsi, sur un ton faussement vertueux, le livre rend-il hommage à Heinrich Leo qui, du vivant même de Hegel, avait dénoncé le caractère subversif de sa philosophie, celui qui, « le premier, eut le courage d’entrer publiquement en lice contre cette philosophie impie, de l’accuser formellement et d’attirer l’attention des gouvernements chrétiens sur le danger pressant que cette philosophie fait peser sur l’Etat, sur l’Eglise et sur toute moralité ». Mais tout en faisant semblant d’attaquer Hegel sous le couvert de l’orthodoxie, le livre développe le propre point de vue de ses auteurs. Hans Martin Sass dit que *La Trompette* « donne le ton littéraire dans lequel se tiendront les discussions ultérieures dans le cabaret Hippel et aussi dans lequel seront rédigés les actes écrits qui suivront... »<sup>59</sup>.

*La Trompette du Jugement dernier* fut publié anonymement et, pendant quelque temps on crut réellement que son auteur était un tenant de l’orthodoxie, mais la supercherie fut bientôt mise à jour et G. Jung écrivit à Ruge : « Avez-vous lu la *Trompette* contre Hegel ? Si vous ne le savez pas encore, je peux vous dire, sous le sceau du secret, qu’elle est de Bauer et de Marx. J’ai ri de bien bon cœur en la lisant. »

Il existe de réelles similitudes de fond entre *La Trompette*, publié en 1841, et le texte que Bakounine écrit en 1842, *La Réaction en Allemagne*. Le lien entre *La réaction en Allemagne* et ce que Sass

<sup>58</sup> Bakounine, *Etatisme et anarchie*, Œuvres, Champ libre, IV 308.

<sup>59</sup> Hans Martin Sass : « Procès-verbaux d’émancipation. Bruno Bauer et Max Stirner », édition L’Âge d’homme, p. 16.

appelle « les actes de cette création théorique de groupe »<sup>60</sup> apparaît avec netteté lorsqu'on considère la structure interne des deux textes, qui sont bâtis sur le même modèle :

1.– Deux contraires inconciliables sont confrontés et « donnent aux actions et conflits leur modèle fondamental ». Sass ne parle évidemment ici que du texte de Bauer ;

2.– Ces oppositions tendent à s'exacerber et à se radicaliser ;

3.– On en est à la dernière phase de cette radicalisation ;

4.– Avec l'intensification des oppositions se développent aussi les contradictions internes.

Sass conclut que l'éclatement des contradictions aboutit « à la rupture du consensus et à la formation de positions théoriques à chaque fois authentiquement personnelles, au marxisme par exemple chez Marx et Engels, au conservatisme chez Bruno Bauer, à l'existentialisme chrétien chez Karl Schmidt et à la position de l'«Unique» ». On peut simplement regretter que le texte de Bakounine ait échappé à la perspicacité de H.M. Sass.

Il est possible que l'influence déterminante accordée par Bakounine à la négation dans la triade dialectique soit, du moins en partie, inspirée de Bauer. H.-M. Sass indique, dans l'article cité, que dans le modèle hégélien les deux côtés d'une opposition avaient raison d'une manière conditionnée, en étant médiatisés l'un avec l'autre. Dans le modèle de Bauer au contraire seul l'un des termes de l'opposition possède la vérité, mais ce terme est encore entaché d'erreur : « Seul le procès de purification permanente et d'autocritique élève finalement sa position à la hauteur et à la froideur de la liberté, de la raison, de la vérité émancipées pour elles-mêmes, – et en face se tient désormais tout le reste du monde condamné à périr et à se dessécher<sup>61</sup>. »

*La Trompette*, qui est truffée de citations de Hegel soigneusement choisies, insiste particulièrement sur le caractère critique, négatif, de la contradiction chez Hegel, ce qu'on retrouve également dans *La réaction en Allemagne*, où la contradiction dialectique tient une place déterminante : Bakounine y cite la *Logique* de Hegel, dans

---

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 19.



laquelle le philosophe fait « une étude si remarquable de la catégorie de la contradiction »<sup>62</sup>. Chez le révolutionnaire russe, cette contradiction n'est pas appelée à se résoudre par un « dépassement ». Le « négatif », qui représente le mouvement, est appelé à *détruire* le positif. C'est cette destruction qui produit alors une réalité nouvelle.

Pourtant si Bauer a pu influencer Bakounine, ce serait aller un peu vite que de faire Bakounine un disciple de Bauer. Ce dernier, au contraire de Bakounine, avait fini par se détourner de la vie pratique pour se vouer à la critique pure, la critique critique, qui est à elle-même sa propre fin, et qui ne vise pas à transformer le monde, contrairement à ce que suggère la XI<sup>e</sup> thèse sur Feuerbach, mais à éclairer sa situation historique. Bakounine et Bauer se trouvent déjà, par cela, aux antipodes l'un de l'autre. Quelle que soit, du point de vue hégélien, la « légitimité » de l'interprétation bakouninienne de la dialectique, on peut dire que Bakounine est plus conséquent que Bauer : si le négatif est le terme dynamique de la contradiction, il pousse nécessairement à l'action.

Si Bauer a tourné le dos à l'action, c'est qu'il lui manquait ce que Bakounine appelle dans son texte de 1842 un « principe pratique universel » un « principe qui embrasse en soi avec force les mille manifestations diverses de la vie spirituelle ». En d'autres termes, Bauer est incapable de concevoir que les manifestations de la vie spirituelle (l'idéologie) sont le reflet des manifestations de la vie concrète.

Dans *L'Unique*, Stirner cite un passage de Bauer où ce dernier dénie à la bourgeoisie tout idéalisme. Elle a, commente Stirner, « falsifié les conséquences idéales que Robespierre eût tirées de son principe ». Bauer ne voit dans la masse que « le produit le plus important de la Révolution, la foule abusée et déçue, que les illusions du progressisme politique et de tout le XVIII<sup>e</sup> siècle en général, dit "siècle des lumières", ont abandonné à un immense mécontentement »<sup>63</sup>.

Bauer oppose à l'émancipation de la masse la libération intérieure du moi ; de ce point de vue, il se rapproche de Stirner. Il

---

<sup>62</sup> Edition Spartacus, p. 93.

<sup>63</sup> *L'Unique*, L'Âge d'homme, p. 200-201.

va de soi que dans ce processus seul l'intellectuel critique parvient à s'émanciper car il porte en lui le principe de la science.

### **Schelling**

Schelling avait acquis une rapide célébrité dans sa jeunesse, au début du siècle. A vingt-huit ans, en 1802, il avait déjà beaucoup publié et était le philosophe de l'école romantique. Il avait cependant encore cinquante ans à vivre, pendant lesquels il ne publia que très peu. Il avait bâti sa renommée en grande partie sur son opposition à Fichte. La philosophie de la nature qu'il développait n'avait rien à voir avec la recherche expérimentale, avec ce qui pouvait à l'époque être considéré comme véritablement scientifique ; elle tournait résolument le dos à Descartes et Newton. Les références intellectuelles de Schelling devaient plutôt être cherchées dans la Renaissance, dans la tradition alchimique, voire la théosophie. La nature est une entité autonome parcourue par des forces opposées dont l'équilibre peut être constamment rompu, mais qui est constamment rétabli grâce à sa puissance infinie de rajeunissement. Tel est le schéma général de la pensée de Schelling, et le philosophe va en chercher des confirmations dans la science de son temps, en particulier dans la biologie et la chimie.

Odoïevski, un slavophile, évoquera cette période dans les années 1860 :

« Ma jeunesse, dira-t-il, appartient à cette époque où la métaphysique formait le fond de notre atmosphère spirituelle, comme le firent plus tard les sciences sociales. Nous croyions à la possibilité d'une théorie générale, à l'aide de laquelle il serait possible de reconstruire tous les phénomènes de la nature, comme de nos jours on croit à la possibilité d'une vie sociale qui donnerait satisfaction à tous les besoins de l'homme. Quoi qu'il en soit, à cette époque la nature tout entière ainsi que la vie humaine nous semblaient passablement claires, et ce n'est pas sans hauteur que nous regardions les physiciens, les chimistes, les utilitaristes qui se vautreient dans la matière grossière. Parmi les sciences de la nature, une seule nous semblait digne de l'attention du philosophe : l'anatomie, en tant que science de l'homme. (...) mais l'anatomie nous a conduits à la physiologie, science encore à ses débuts, et dont les premiers germes féconds apparurent chez Schelling (...). Pourtant nous y rencontrions à chaque pas des questions insolubles sans

l'aide de la physique et de la chimie, et, d'autre part, pas mal de choses dans Schelling semblaient obscures à qui ne connaissait pas les sciences naturelles <sup>64</sup>. »

Ces propos rendent bien compte de l'engouement qu'il y eut à cette époque, dans les milieux cultivés, pour une philosophie qui affirmait expliquer l'âme humaine et la nature en tant que manifestations d'un grand principe unitaire. Schelling est présenté comme le Christophe Colomb du XIX<sup>e</sup> siècle, qui a « dévoilé à l'homme une partie inconnue de son propre être, son âme, son esprit » <sup>65</sup>. Ces esprits cultivés, mais dénués de toute formation scientifique, pensaient sincèrement qu'avec quelques maigres connaissances ils allaient pouvoir percer les secrets de l'univers. C'est qu'à l'époque le concept de science n'avait pas le même contenu qu'aujourd'hui : la science par excellence était la philosophie. Rappelons-nous qu'en France même, il n'y a pas si longtemps, le baccalauréat de philosophie était celui qui permettait d'accéder à la faculté de médecine... Selon Schelling, l'esprit et la nature forment une unité, et ce principe paraissait à l'époque en mesure de résoudre les mystères du monde et de l'esprit, de trouver le sens caché de la vie. Incidemment, l'enthousiasme, le sentiment de libération spirituelle écartaient toute considération sur la réalité politique et sociale.

En Russie, la philosophie de Schelling n'était guère appréciée par le pouvoir, car elle portait en elle des germes de contestation de l'ordre, ce qu'exprime Kochelev dans ses souvenirs :

« La philosophie allemande – c'est-à-dire Kant, Fichte, Schelling, Oken, Goerres, etc., dominait dans le cénacle sans rivale. ... Les principes sur lesquels doivent être fondées toutes les connaissances humaines, formaient le sujet primordial de nos entretiens. La doctrine chrétienne ne nous paraissait bonne que pour les masses populaires, mais inacceptable pour nous, philosophes. Nous tenions Spinoza en estime particulière, et ses œuvres nous paraissaient de beaucoup supérieures à l'Évangile et aux autres Écritures sacrées <sup>66</sup>. »

---

<sup>64</sup> Cité par Benoît Hepner, *Bakounine et le panslavisme révolutionnaire*, p. 60.

<sup>65</sup> *Ibid.*

<sup>66</sup> Cité par Hepner, *Bakounine et le panslavisme révolutionnaire*, p. 62.

Or, le panthéisme de la première philosophie de Schelling rapprochait ce dernier de Spinoza. Le fondement de l'enseignement philosophique de Schelling était considéré comme un camouflage de « dépravation intellectuelle et morale », encore pire que la philosophie de Voltaire : l'enseignement de la philosophie de Schelling fut interdit en Russie, suivi de celui de toute philosophie, en 1826.

Arrivé à Berlin en juillet 1840, Bakounine assista aux cours de Schelling, aux côtés d'Engels et de Kierkegaard. Il s'entendit avec Werder, son professeur, sur des leçons particulières ayant pour objet la *Logique* de Hegel, des lectures de Fichte ou de Schelling. Il se rendit même chez Schelling avec une lettre d'introduction de Werder. La philosophie de la révélation déçut cependant Bakounine, qui se tourna alors vers l'économie politique... C'est sa rencontre avec Arnold Ruge qui le fera basculer dans la gauche hégélienne.

Alors que Schelling est appelé de Munich à Berlin pour détruire l'influence de Hegel, la jeune génération d'intellectuels formés à l'hégélianisme va réagir. Mais il fallut plusieurs mois avant que la mobilisation ne s'engage, et elle se fit *au nom de la défense de Hegel*. Engels fut en quelque sorte aux avant-postes de cette mobilisation. Il publia en décembre 1841 dans le *Telegraph für Deutschland* (n<sup>os</sup> 207-208) un article signé Frederich Oswald, « Schelling über Hegel » (Schelling sur Hegel) contre la philosophie positive. L'article commence ainsi :

« Demandez à quiconque à Berlin aujourd'hui où se trouve le champ où on se bat pour la domination de l'opinion publique allemande en politique et en religion, et s'il a la moindre idée du pouvoir de l'esprit sur le monde, il répondra que ce champ de bataille se trouve à l'Université, et en particulier dans l'amphithéâtre n<sup>o</sup> 6 où Schelling donne ses cours sur la philosophie de la révélation. »

Ne pouvant lutter ouvertement sur le terrain politique, ne pouvant par conséquent passer de la théorie à la pratique, les Jeunes hégéliens tournèrent la difficulté en transposant leur combat dans la littérature. Ils s'attaquèrent au conformisme, aux philistins et aux partisans du juste milieu. La littérature devint entre leurs mains une arme politique. Les « Philistins » étaient la cible privilégiée et

commune de toute la gauche hégélienne. Conciliateurs, ils se trouvent dans une situation inextricable. Alors que les réactionnaires purs tentent de toutes leurs forces de revenir au passé, les conciliateurs veulent maintenir le présent dans son état actuel. Mais il n'est pas possible de nier l'existence de la contradiction, hors de laquelle il n'y a pas de vie.

Chez Hegel, le conflit est la source du réel ; la dialectique présuppose la contradiction comme source de sa progression. Elle n'est pas « à prendre simplement comme une anomalie qui se rencontrerait seulement ici et là, mais est le négatif dans sa détermination essentielle, le principe de tout auto-mouvement », dit Hegel dans la *Science de la Logique*<sup>67</sup>. Les termes opposés s'appellent réciproquement et se nient. La vie naît de la négation de cette négation. La réalité possède en même temps l'être et le non-être. Le mouvement, dit Hegel, est « la contradiction dans son existence visible ».

Apôtres de l'immobilisme, les conciliateurs sont comme « le régime allemand d'aujourd'hui » dont parle Marx, qui est réduit « à se persuader qu'il croit encore à lui-même, et il exige que le monde partage son illusion. S'il croyait en sa propre nature, tenterait-il de la dissimuler sous l'apparence d'une nature étrangère et de trouver son salut dans l'hypocrisie et le sophisme<sup>68</sup> ? »

---

<sup>67</sup> Hegel, *Science de la logique*, Tome I<sup>er</sup>, 2<sup>e</sup> livre « La doctrine de l'essence », Vrin, p. 82.

<sup>68</sup> Marx, *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel*, Œuvres, Philosophie, La Pléiade, p. 386.

## 2. – Stirner et Marx

### La critique du communisme

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 à 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. Les intellectuels 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<sup>69</sup>. »

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

---

<sup>69</sup> *L'Unique*, édition Stock, p. 134.

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. »

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 châtimeut 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<sup>70</sup>. »

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,

---

<sup>70</sup> *L'Unique*, édition Stock, p. 304.

qui auront pour effet de « multiplier les moyens d'action de chacun et d'affermir sa propriété sans cesse menacée »<sup>71</sup>.

« 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<sup>72</sup>. »

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

---

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 370.



communauté va à l'encontre de mes intérêts, « je m'insurge contre elle et me défends »<sup>73</sup>.

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<sup>74</sup>. »

Or le travail crée une interdépendance entre les hommes : « Vous travaillez à me vêtir (tailleur), moi à vous amuser (poète dramatique, 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<sup>75</sup>. »

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<sup>76</sup>. »

---

<sup>73</sup> 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 »...

<sup>74</sup> *L'Unique*, édition Stock, p. 141.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>76</sup> *Ibid.* p. 142-143.

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 <sup>77</sup> ! »

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, pp. 146-147.

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 <sup>78</sup>. »

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. En cela, Stirner est bien un disciple de Hegel, dont l'Esprit se répand dans l'histoire en une multiplicité d'aspects ; et, dit-il, « nous y percevons sa joie et sa jouissance ». Chaque création de l'esprit dans l'histoire, dans laquelle il « avait trouvé sa satisfaction », devient une nouvelle matière pour son œuvre. « Dans cette activité joyeuse, il n'a affaire qu'à lui-même. » Dans cette production de lui-même, l'esprit est vivant et actif, il s'épanouit et parvient « à la jouissance et à la saisie de lui-même ». « L'esprit jouit alors de lui dans cette œuvre » (*La Raison dans l'histoire*). On pense alors à Bruno Bauer dans *La Trompette du jugement dernier* : « Hegel parle souvent de l'esprit du monde et il semble qu'il le tienne pour une puissance réelle. »

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

---

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 224.

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 ».

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 "ravageurs" 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"<sup>79</sup>. »

---

<sup>79</sup> Stock, p. 293.

Dans la première partie de ce raisonnement, au-delà du langage imagé, symbolique, on comprend que les travailleurs doivent s'organiser (« associations-nous »), exproprier les propriétaires fonciers, s'organiser pour cultiver le sol (« les “ravisateurs” forment une société »). Ce choix d'un langage qui nécessite en permanence un « décodage » est certes agaçant : pourquoi Stirner ne dit-il pas les choses simplement ? Parce qu'en réalité Stirner s'adresse à ses pairs intellectuels de la gauche hégélienne dont l'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*. Rappelons que son livre n'a réussi à passer la censure prussienne que parce qu'il était jugé incompréhensible.

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 pas considérer comme un programme des propositions qui concluent à leur échec.

*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, invectives et injures comprises.

Dans l'introduction au numéro des Cahiers de Philosophie – L'âge d'homme consacré à Stirner, Hans-Martin Sass évoque le processus de création collectif du groupe des Affranchis, dont les théories sont « particulièrement en rapport les unes aux autres à tel point que leurs écrits, essais et périodiques donnent l'impression d'être adressés aux membres du cercle plutôt qu'au reste de l'humanité ». Sass mentionne les contributions respectives du groupe : celle d'Engels (*Der Triumph des Glaubens*), de Stirner (*L'Unique et sa propriété*), de Marx-Engels (*La Sainte Famille*), de Karl Schmidt (*Das Verstandesthum und das Individuum*).

Les modèles formels de ces actes, dit encore H.-M. Sass, ont été fournis par deux écrits de Bauer, *La Bonne cause de la liberté et ma propre affaire* (1842) et *La Trompette du Jugement dernier* (1841). Bien que Bakounine n'ait pas formellement fait partie des Affranchis, on peut regretter que *La réaction en Allemagne* – texte antérieur à ceux d'Engels, de Stirner et de Schmidt – ne soit pas mentionné parmi les contributions à la critique philosophique de l'époque.

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 <sup>80</sup>. »

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 ! »

---

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 304.

Stirner et Proudhon s'accordent à critiquer chez les communistes de l'époque leurs appels 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'usufruitiers <sup>81</sup>. 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 <sup>82</sup>. »

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 veut dire qu'elle ne réalise pas dans la pratique les objectifs qui la légitiment en théorie et va plutôt dans le sens de Stirner

---

<sup>81</sup> Voir, par exemple, *Qu'est-ce que la propriété ?*, p. 83. [Note de Stirner.]

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 293.

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 <sup>83</sup>. »

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 <sup>84</sup>. »

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

---

<sup>83</sup> *Ibid.*, édition Stock, p. 138.

<sup>84</sup> *Ibid.*, pp. 138-139.



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 faite 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 <sup>85</sup>. »

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 <sup>86</sup>. »

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.

### ***L’Unique et l’Idéologie allemande***

Les années 1845 et 1846 sont capitales dans l’évolution de la pensée de Marx. Ces deux années-là, il se trouve confronté à deux ouvrages, dont il est incapable de saisir la portée. Il s’agit de *L’Unique et sa propriété* de Stirner et du *Système des contradictions économiques* de Proudhon, qui paraît peu après la publication de *L’Unique*. Au premier, il répondra par *L’Idéologie allemande* ; au second par *Misère de la philosophie*. Ces deux réponses sont également violentes, méprisantes, emplies de mauvaise foi.

---

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 140.

a) *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 qu'il 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.

L'illustration de notre propos se trouve dans un des rarissimes passages de *L'Idéologie allemande* où Marx argumente réellement contre Stirner. Stirner est en quelque sorte accusé d'être un idéologue, un idéologue *allemand*, par surcroît, qui se fourvoie dans une démarche propre à la tradition idéaliste allemande :

« Nous avons parlé plus haut de la conception allemande de la philosophie de l'histoire. Saint Max nous en offre un éclatant exemple. *L'idée spéculative, la représentation abstraite deviennent le moteur de l'histoire*, si bien que l'histoire est réduite à l'histoire de la philosophie. Encore son développement n'est-il pas conçu comme l'établissent les sources existantes, et encore moins comme le résultat de l'action des rapports historiques réels, mais seulement selon la conception exposée par les philosophes allemands modernes, particulièrement Hegel et Feuerbach. Et de ces exposés eux-mêmes, on ne retient que les éléments utilisables pour le but que l'on s'est proposé et que la tradition fournit à notre saint. Ainsi l'histoire se réduit à une histoire des idées telle qu'on se l'imagine, à une histoire d'esprits et de fantômes, et on n'exploite l'histoire réelle et empirique, fondement de cette histoire de fantômes, que pour qu'elle leur fournisse un corps ; on lui emprunte les noms dont on a besoin pour habiller ses fantômes d'une apparence de réalité. Au cours de cette expérience, notre saint d'ailleurs, oubliant souvent son rôle, écrit des histoires de fantômes sans travestissement aucun. Cette manière de fabriquer l'histoire se trouve chez lui sous la forme la plus candide, la plus naïve, la plus classique <sup>87</sup>. »

Ce développement ne nous semble pas compréhensible s'il n'est pas resitué dans le contexte. La première partie de *L'Idéologie allemande* est consacrée à l'exposé des principes généraux de la nouvelle conception matérialiste de l'histoire que Marx et Engels

---

<sup>87</sup> *L'idéologie allemande*, Editions sociales, 1968.

viennent de « découvrir ». Comme tout enfant qui a un nouveau joujou, ils veulent l'utiliser, voir s'il marche, et ils se font les dents sur Stirner, qui a fortement remis en cause le communisme.

L'histoire est celle du développement des forces productives. Les idées dominantes d'une époque sont le reflet du développement des forces productives, elles ne sont pas la cause du développement historique : « Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie mais la vie qui détermine la conscience. » Marx ne peut évidemment pas approuver que « *l'idée spéculative, la représentation abstraite deviennent le moteur de l'histoire* ». Ce que Marx dit ici de Stirner, il le dira peu après de Proudhon.

b) Commençons par dire quelque mots sur le livre de Proudhon, ce qui éclairera la réplique de Marx à Stirner.

Dans le *Système des contradictions économiques*, Proudhon pose la question : comment expliquer les mécanismes du système capitaliste alors même que tous ses rouages fonctionnent simultanément ? La méthode historique ne convient pas, dit-il, parce que se pose la question de savoir quand commencer. En outre, l'approche historique conduit à décrire des phénomènes sans en expliciter les mécanismes. Proudhon adoptera une méthode consistant donc à définir un certain nombre de *catégories* économiques : la valeur, la division du travail, le machinisme, la concurrence, les monopoles, etc., à partir desquelles il va tenter de fournir une image, un instantané du système. Ces catégories, qui se développent selon un ordre *logique*, et non chronologique, sous-tendent des rapports sociaux parcourus de contradictions. Le souci de Proudhon est donc moins de faire un exposé fidèle à l'observation que de proposer une *exposition logique* d'un système qui porte en lui des contradictions qu'aucun palliatif ne saurait surmonter. La méthode qu'il adopte dans le *Système des contradictions économiques* ne cherche pas à décrire les transformations historiques du capitalisme, de ses débuts à l'époque contemporaine, mais de l'interpréter pour en révéler la logique interne. Les catégories de l'économie politique étant en inter-relation simultanément, Proudhon choisit délibérément d'écarter, sans pour autant exclure, leur dimension historique pour retenir leur simultanéité, par la méthode inductive-déductive, c'est-à-dire une méthode parfaitement

scientifique. Son génie fut de l'appliquer pour la première fois à l'économie politique.

On trouve le même problème soulevé chez Hegel, qui s'est interrogé sur les questions de la méthode d'élaboration et de la méthode d'exposition, ou sur le problème du développement « selon le temps » et du développement « selon le concept » : pour Hegel, on pouvait appréhender un phénomène en l'abordant à partir de sa genèse historique ou à partir de sa genèse conceptuelle. Il n'est pas certain que Proudhon soit allé chercher la solution de la méthode d'exposition du *Système des contradictions* chez Hegel ; ce n'est probablement pas le cas, et cela ne change rien, car c'était une question tout à fait banale que la plupart des penseurs se sont posée depuis Platon jusqu'à Descartes et Rousseau. Cette approche n'apparaîtra – plus tard, vers 1860 – neuve à Marx que par suite de son ignorance des problèmes de méthode des sciences <sup>88</sup>.

---

<sup>88</sup> Marx a passé ses années de formation dans un milieu qui n'avait pas été touché par l'esprit scientifique du XIX<sup>e</sup> siècle. Sa thèse de doctorat – de droit, et non de philosophie comme on croit généralement – portait sur Epicure et Démocrite mais curieusement, ses sympathies vont à Epicure, alors que c'est Démocrite qui représente l'esprit scientifique. Cette thèse porte sur la philosophie de la nature, c'est-à-dire la physique, mais rien ne montre qu'elle a pu être écrite au XIX<sup>e</sup> siècle. La façon dont Marx aborde le système atomique des anciens rapproche au contraire beaucoup plus son travail de la vieille scolastique du Moyen Age que des découvertes contemporaines, au moment où les savants viennent de faire d'énormes progrès. L'atomistique, une simple conjecture depuis l'antiquité grecque, est devenue, dans les décades qui ont précédé la rédaction de la thèse de Marx, une science authentique. Dulong et Petit savent peser les atomes, faute de les voir. Avogadro est capable de déterminer la quantité relative de molécules contenue dans un flacon de gaz par rapport à un autre. La connaissance de l'extérieur de l'atome a fait des progrès considérables entre 1800 et 1840, et même, l'Anglais Prout, en 1815 fait une incursion à l'intérieur de l'atome, puisqu'il remarque que les poids atomiques des divers corps sont des multiples de ceux de l'hydrogène, ce qui le pousse à concevoir le principe de l'unité de la matière : là encore, il ne fait pas de doute que si Marx avait eu connaissance de cette théorie, il y aurait fait allusion. Supposons en effet qu'un étudiant présente un siècle après la thèse de Marx une thèse sur des atomistes de l'Antiquité : serait-il concevable qu'il ne dise pas au moins quelques mots sur les recherches contemporaines, et formule quelques réflexions, ne serait-ce qu'en passant, sur les rapports entre la matière et l'énergie ?

Marx reproche à Stirner *comme à Proudhon* d'en rester à la tradition de l'idéalisme philosophique. Proudhon distingue d'une part l'ordre des catégories de la pensée dans le processus de connaissance, d'autre part le processus réel de la genèse historique. Marx n'a pas tort de dire que « Proudhon vous donne l'ordre dans lequel les catégories économiques se rangent dans sa tête », mais en 1847, c'est chez lui une critique. En effet, il identifie à ce moment-là la démarche de Hegel à la création de concepts abstraits auxquels il aurait donné un caractère absolu et prêté une existence indépendante.

Selon Marx, Hegel aurait voulu construire le réel à partir de l'abstrait. Ce n'est pas aussi simple. Pour Hegel, la philosophie a pour contenu l'« idée en général », elle est la « connaissance spéculative », la pensée pure qui se prend elle-même pour objet. Hegel ne dit pas que l'idée est la réalité, il dit que la philosophie est ce qui permet d'appréhender le réel. Dans l'*Introduction à la Petite logique*, Hegel dit que « le contenu de la philosophie n'est autre chose que celui qui se produit dans le domaine de l'esprit vivant pour former le monde, le monde extérieur et le monde intérieur de la conscience ; en d'autres termes, (...) le contenu de la philosophie est la réalité même ».

Ce dont traite la philosophie, c'est la réalité. Hegel dit également dans la *Logique* que « la philosophie est ce qu'il y a de plus hostile à l'abstrait, elle ramène au concret ». Elle est le processus réflexif par lequel l'esprit saisit la réalité. Au contraire de la « conscience vulgaire », la philosophie tente de montrer la réalité non à travers ses manifestations transitoires ou passagères, mais dans ce qu'elle a d'essentiel. Elle « devra nécessairement son point de départ à l'expérience ». Marx semble avoir ignoré toutes ces réflexions de Hegel, au contraire de Proudhon. Dans le chapitre XI du *Système des contradictions*, l'auteur note que nul avant Hegel – qu'il qualifie de « Titan de la philosophie » –, n'avait « pénétré si profondément les lois intimes de l'être », nul n'avait « éclairé d'une si vive lumière les mystères de la raison » mais, ajoute-t-il, « on s'aperçut bien vite que cette logique même, son auteur n'avait pu la construire qu'en côtoyant perpétuellement l'expérience et lui empruntant ses matériaux ; que toutes ses formules suivaient l'observation, mais ne la précédaient jamais ». [*Je souligne.*] Il nous semble que malgré les

propos ironiques portés souvent sur la formation autodidacte de Proudhon, celui-ci ait plutôt bien compris Hegel. Mieux que Marx, oserions-nous dire...

On retrouve là – et ce n'est sans doute pas un hasard – le point de vue de Bakounine sur Hegel, dont le révolutionnaire russe avait fait une lecture *totalem* différente de Marx. Sans nous attarder sur cette question, Bakounine interprète Hegel *a)* comme un penseur qui a analysé les lois de la pensée humaine, et *b)* qui se trouve à mi-chemin entre idéalisme et matérialisme.

Le fait que Hegel adopte une démarche consistant à poser d'abord les concepts et à en déduire le réel ne signifie donc pas qu'il pense réellement que le concept, par l'entremise d'une puissance supérieure comme Dieu, par exemple, préexiste au réel : cela n'est qu'une *hypothèse de travail*. Hegel ne pense pas plus que le concept est la réalité que Rousseau ne pensait que les hommes s'étaient effectivement assis autour d'une table pour rédiger un « contrat social ». Il s'agit d'une simulation dont les concepts sont les différents éléments qui lui permettent de définir la réalité dans sa nudité, dénuée de tous les parasites accidentels qui ne participent pas effectivement à sa définition.

L'incompréhension totale de la démarche de Proudhon apparaît clairement dans une lettre de Marx à Annenkov :

« M. Proudhon, incapable de suivre le mouvement réel de l'histoire, vous donne une phantasmagorie qui a la présomption d'être une phantasmagorie dialectique. Il ne se sent pas le besoin de vous parler des XVII<sup>e</sup>, XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, car son histoire se passe dans le milieu nébuleux de l'imagination et s'élève hautement au-dessus des temps et des lieux <sup>89</sup>. »

Marx reproche donc clairement à Proudhon de ne pas aborder la question d'un point de vue *chronologique* (mais alors pourquoi s'arrêter au XVII<sup>e</sup> siècle ?) et de se maintenir dans l'abstraction (« le milieu nébuleux de l'imagination »). Il est reproché à Proudhon d'avoir, « par défaut de connaissances historiques » <sup>90</sup>, omis que les hommes, en développant leurs facultés productives, développent des

<sup>89</sup> Lettre de Marx à Pavel Annenkov, 28 décembre 1846.

<sup>90</sup> *Ibid.* C'est là un reproche qu'on ne peut certainement pas faire à Proudhon.

rapports entre eux. Proudhon ne voit pas « que les catégories économiques ne sont que des abstractions de ces rapports réels, qu'elles ne sont des vérités que pour autant que ces rapports subsistent. Ainsi, il tombe dans l'erreur des économistes bourgeois qui voient dans ces catégories économiques des lois éternelles et non des lois historiques, qui ne sont des lois que pour un certain développement des forces productives »<sup>91</sup>.

Ces reproches ne sont pas justifiés, parce que le projet de Proudhon n'est pas de faire l'*histoire* du système capitaliste. Ce qui ne l'empêche pas, lorsque cela est nécessaire à sa démonstration, de souligner le caractère historique des catégories économiques qu'il développe. Ces catégories sont d'autant moins figées dans le temps qu'elles sont parcourues de contradictions qui aboutiront à l'effondrement du « régime propriétaire ». Le *Système des contradictions économiques* a pour ambition de répondre au problème de l'ordonnement des catégories économiques, de « l'engendrement des concepts » :

« ... pour organiser en elle-même la production et la distribution des richesses, la société procède exactement comme la raison dans l'engendrement des concepts. D'abord elle pose un premier fait, émet une première hypothèse, la division du travail, véritable antinomie dont les résultats antagonistes se déroulent dans l'économie sociale, de la même manière que les conséquences auraient pu s'en déduire dans l'esprit en sorte que le mouvement industriel, suivant en tout la déduction des idées, se divise en un double courant, l'un d'effets utiles, l'autre de résultats subversifs, tous également nécessaires et produits légitimes de la même loi<sup>92</sup>... »

Il s'agit, dit encore Proudhon, de suivre « dans notre exposé cette méthode du développement parallèle de la réalité et de l'idée ». Mais la méthode de Proudhon n'est pas une analyse de la succession des catégories ; c'est un mode d'exposition d'un système dont tous les termes sont « inséparables et simultanés », donc en interaction permanente. Seule une théorie du système peut identifier ces relations.

---

<sup>91</sup> *Ibid.*

<sup>92</sup> *Système des contradictions économiques*, I, 137.

*Misère de la philosophie* sera la réponse de Marx à Proudhon, aussi hystérique, méprisante et prétentieuse que celle qu'il fit à Stirner.

Pendant dix ans, Marx ne produisit plus rien dans le domaine économique. Les propos désabusés sur l'économie politique qu'il tient à Engels, dans une lettre du 2 avril 1852, témoignent de son désarroi : « Ça commence à m'ennuyer. Au fond, cette science, depuis A. Smith et D. Ricardo, n'a plus fait aucun progrès, malgré toutes les recherches particulières et souvent extrêmement délicates auxquelles on s'est livré<sup>93</sup>. » Le 18 décembre 1857, Marx écrit encore à Engels pour lui dire qu'il abat un travail gigantesque et qu'il a hâte de se « débarrasser de ce cauchemar ».

Puis le 22 février 1858, Marx écrit à Lassalle une lettre dans laquelle il lui révèle que la situation se débloque. « Le travail dont il s'agit tout d'abord, c'est la critique des *catégories économiques* [*sic*], ou bien *if you like* [si tu veux], le système de l'économie bourgeoise présenté sous une forme critique. C'est à la fois un tableau du système, et la critique de ce système par l'exposé lui-même. »

Dans l'Introduction à la *Critique de l'économie politique*, Marx affirme maintenant que la méthode « scientifiquement correcte », est celle qui considère le concret comme « la synthèse de nombreuses déterminations, donc unité dans la diversité. C'est pourquoi le concret apparaît dans la pensée comme le procès de la synthèse, comme le résultat et non comme le point de départ, encore qu'il soit le véritable point de départ, et par suite aussi le point de départ de l'intuition et de la représentation<sup>94</sup>. »

Ainsi Marx découvre-t-il maintenant une méthode grâce à laquelle les « déterminations abstraites aboutissent à la reproduction du concret par la voie de la pensée »<sup>95</sup>. « La méthode de s'élever de

---

<sup>93</sup> Marx Engels, Lettres sur *le Capital*, éditions sociales, p. 51. Ce commentaire fait écho aux remarques de Proudhon sur les innombrables monographies qui n'expliquent finalement rien : « Oh ! Des monographies, des histoires : nous en sommes saturés depuis Ad Smith et J-B Say, et l'on ne fait plus guère que des variations sur leurs textes. » (*Système des contradictions économiques*, I, p. 50.)

<sup>94</sup> *Introduction générale à la critique de l'économie politique*, 1857.

<sup>95</sup> La Pléiade, I, p. 255.



l'abstrait au concret n'est pour la pensée que la manière de s'appropriier le concret, de le reproduire en tant que concret pensé. Mais ce n'est nullement là le procès de la genèse du concret lui-même. »

Est-il besoin d'insister sur le renversement spectaculaire du point de vue de Marx ? Celui-ci préconise maintenant avec un aplomb étonnant exactement ce qu'il reprochait à Proudhon de faire en 1846. Dans la préface et la postface du *Capital*, publié vingt ans après le *Système des contradictions*, Marx explique ce qu'il présente comme une innovation en matière de procédé d'exposition : la méthode qu'il avait hystériquement reprochée à Proudhon dans *Philosophie de la misère*.

*Quel rapport avec Stirner ?* Pas plus que pour le *Système des contradictions* en 1846, Marx n'était en mesure de comprendre *L'Unique* en 1845 parce que ce livre va trop à contresens du tour qu'a pris sa pensée à ce moment-là. Stirner ne pense aucunement que « l'idée spéculative, la représentation abstraite deviennent le moteur de l'histoire ». Il ne cherche pas à expliquer l'histoire et ne cherche aucunement à affirmer que « l'histoire est réduite à l'histoire de la philosophie ». L'homme auquel Stirner s'intéresse n'est pas un homme historique et n'a donc pas à fonder son devenir sur des « sources existantes » ou sur des « rapports historiques réels ». Comme Proudhon faisait de ses catégories économiques un « échafaudage » du système capitaliste, c'est-à-dire une *simulation*, l'égoïste de Stirner est une simulation, un modèle théorique de l'individu désaliéné – de la même manière que le « contrat social » n'est pas un contrat signé entre deux personnes mais une simple métaphore. Si Marx a raison d'accuser Stirner de décrire « des histoires de fantômes » ce sont des fantômes dont lui, Marx, ne peut imaginer l'existence, mais qui existent bel et bien : ceux qui se trouvent dans notre inconscient, ceux qui sont martelés dans notre esprit par l'idéologie dominante, dont Stirner tente de débarrasser l'individu.

### **Stirner, Marx et Feuerbach : la critique de l'humanisme**

Feuerbach affirme l'identité de la conscience de Dieu et de la connaissance de soi. L'espèce humaine donne à Dieu des attributs

dont elle est elle-même investie : amour, vouloir, sagesse. L'homme, dit Feuerbach, « se fait le but, l'objet des pensées de Dieu. Le mystère de l'incarnation est le mystère de l'amour de Dieu pour l'homme ; mais le mystère de Dieu n'est que le mystère de l'amour de l'homme pour lui-même. » Feuerbach, dit Marx, permit à l'homme de se réapproprier des formes qu'il attribuait à un être générique. En même temps il montre que l'Absolu des philosophes n'est que le refuge de la divinité. La religion, dit-on alors, n'est qu'un produit de la conscience humaine. Cette idée, commune à toute la gauche hégélienne, est attribuée à Feuerbach qui, selon Marx, introduisit une grande révolution dans la pensée.

C'est Feuerbach qui aurait mis un point final à la critique de la religion, condition de toute critique politique. Il a fondé « le vrai matérialisme et la vraie science en faisant, à juste raison, du rapport social de "l'homme à l'homme" le principe fondamental de la théorie »<sup>96</sup>.

Dans son empressement à attribuer à Feuerbach le mérite de ces grandes découvertes, Marx oublie (ou ignore) que Hegel lui-même affirme que les religions ont permis aux hommes d'exprimer « la conscience qu'ils ont de l'objet suprême ; elles sont donc l'œuvre suprême de la raison... » Plus explicitement encore, il déclare : « Si donc on pose la question : où faut-il chercher le divin ? On ne peut répondre autre chose que : le divin se rencontre principalement dans la production humaine »<sup>97</sup>. En cherchant encore plus loin, on trouvera que cette idée est tout entière contenue dans la pensée de Spinoza, qui affirme que dans les Ecritures il n'a « rien trouvé qui soit en désaccord, ni en contradiction avec l'intelligence ». Lorsque Spinoza déclare dans le *Traité théologico-politique* que « la connaissance de Dieu doit se puiser dans des notions communes, certaines et connues de tous », il ne fait qu'exprimer l'idée que Hegel reprendra presque deux siècles plus tard.

L'idée que la religion est un produit de la conscience humaine est donc un héritage de Hegel, mais c'est aussi un héritage de tout le mouvement philosophique issu de la Renaissance. Hegel avait parlé

---

<sup>96</sup> Marx, *Ebauche d'une critique de l'économie politique*, Pléiade, Economie II, p. 121.

<sup>97</sup> *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Idées, T. II, pp. 194-199.

en plusieurs occasions du christianisme comme d'une religion absolue. Mais il voulait dire que religion et philosophie avaient le même contenu, la seconde explicitant ce que la première ne pouvait saisir que par l'intuition. Dès lors, philosophie et religion ne s'opposent pas, elles traitent de la même réalité, vue sous deux optiques différentes. Comme Spinoza, Hegel veut montrer que la religion n'est pas étrangère à la raison, et il réfute les théologiens du surnaturel qui défendent l'idée d'une Révélation sans preuve philosophique.

La religion est une illusion, dit Feuerbach, mais c'est une illusion nécessaire : « Le progrès historique des religions consiste en ce que les dernières regardent comme subjectif ou humain ce que les premières contemplaient, adoraient comme divin. » C'est l'homme qui crée Dieu. Feuerbach ne cherchera pas détruire le christianisme mais à l'accomplir. C'est précisément sur cette question que se centre l'essentiel de la critique de Stirner contre Feuerbach, critique qui eut pour conséquence que Marx finit par prendre à son tour ses distances vis-à-vis de l'auteur de *L'Essence du Christianisme*.

La doctrine hégélienne, dit Feuerbach, affirme que la réalité est posée par l'Idée, qu'elle n'est que l'expression rationnelle de la doctrine théologique selon laquelle la Nature est créée par Dieu. Elle est le dernier soutien rationnel de la théologie. Contre Hegel, Feuerbach soutient le postulat anthropologique que « seul le rationnel est l'objet de raison », que « l'objet de la raison est *la raison objet à elle-même* »<sup>98</sup>. Bakounine soulignera que cette démarche peut conduire de nouveau à Dieu, à l'abstraction absolue. L'action abstractive de l'homme, dit-il dans *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme*<sup>99</sup>, ne rencontre plus qu'un seul objet, elle-même, mais « délivrée de tout contenu et privée de tout mouvement, faute de quelque chose à dépasser elle-même comme abstraction, comme être absolument immobile et absolument vide ». La « puissance d'abstraction se posant à elle-même comme objet » conduit naturellement à se concevoir comme l'âme de l'univers, comme Dieu.

---

<sup>98</sup> Ludwig Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, FM/Fondations, p. 125.

<sup>99</sup> Stock, p. 163.

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 »<sup>100</sup>. Pour parler avec minimum de pertinence d'un auteur auquel Marx consacre 300 pages de polémique, il vaut quand même mieux l'avoir lu...

« Un long article pourrait être consacré uniquement à l'analyse des procédés polémiques du Saint Max, de leur mesquinerie et de leur mauvaise foi. Ce ne serait pas tout à fait inutile, dans la mesure où la seule lecture du pamphlet marxien persuade celui qui n'a pas ouvert *l'Unique* et s'en est cru dispensé, par les abondantes citations que Marx en donne, de l'insondable bêtise et de l'ignorance crasse de Stirner. Pourtant, Marx, avant de se laisser entraîner à sa verve destructrice, avait dû redouter ce pieux adversaire<sup>101</sup>. »

En 1844, c'est l'humanisme inspiré de Feuerbach qui prédomine dans la pensée de Marx. Pendant un court moment, celui-ci 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<sup>102</sup> ! »

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-

<sup>100</sup> Emile Bottigelli, *Genèse du socialisme scientifique*, Editions sociales, p. 171.

<sup>101</sup> Daniel Joubert, *Marx versus Stirner*, L'Insomniaque, pp. 32-33.

<sup>102</sup> Marx, Lettre à Feuerbach, 11 août 1844.

même rien d'autre que la résolution et la transformation de la théologie en philosophie »<sup>103</sup> ? 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<sup>104</sup>, *L'Unique et sa propriété*, c'est-à-dire un an avant le *Système des contradictions économiques* de Proudhon qui provoqua une vigoureuse réaction de Marx. En une très courte période, donc, Marx va se trouver deux fois conduit à réagir contre des écrits qui, d'une façon ou d'une autre, le remettent en cause<sup>105</sup>.

Ainsi, Stirner reproche à Feuerbach de ne pas avoir détruit le sacré, mais seulement sa « demeure céleste », et de l'avoir « contraint à Nous rejoindre avec armes et bagages »<sup>106</sup>. 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 : ses efforts émancipateurs sont « pénétrés de théologie »<sup>107</sup>, 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 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-delà<sup>108</sup> ? »

---

<sup>103</sup> Feuerbach, *Manifestes philosophiques*, PUF, coll. Epiméthée p. 155.

<sup>104</sup> La date de référence pour la sortie de *L'Unique et sa propriété* varie. Le livre fut publié à Leipzig en 1845 mais l'ouvrage circulait en décembre 1844 et des copies en étaient accessibles avant cette date, puisque Moses Hess en avait eu une en novembre 1844, qu'il transmet ensuite à Engels.

<sup>105</sup> Sur les enjeux méthodologiques entre Proudhon et Marx, cf. René Berthier, *Etudes proudhoniennes. – L'Economie politique*, Editions du Monde libertaire. 2009.

<sup>106</sup> Stirner, *L'Unique et sa propriété*, édition L'Âge d'homme, p. 106.

<sup>107</sup> Edition L'Âge d'homme p. 105.

<sup>108</sup> Edition L'Âge d'homme, p. 106.

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 admettre que “notre être” Nous soit opposé, de telle sorte que Nous soyons divisés en deux Moi – l'un essentiel, l'autre inessentiel ? N'est-ce pas là retomber dans la triste misère de Nous voir bannis de Nous-mêmes <sup>109</sup> ? »

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 Joubert <sup>110</sup>.

« 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. Désormais, Marx allait s'efforcer, toutes affaires cessantes, de se disculper en se séparant de Feuerbach et en présentant Stirner comme un fantôme <sup>111</sup>. »

La critique stirnérienne de Feuerbach portera ses fruits. Marx rejettera en effet ces concepts dont l'idéalisme est trop apparent :

---

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>110</sup> « Karl Marx contre Max Stirner » in *Max Stirner*, Cahiers de philosophie – L'Âge d'homme, p. 188.

<sup>111</sup> *Ibid.*

l'homme total, l'humanisme réel, l'être générique, l'humanisme réel. 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 prit le relais de Stirner en développant sa critique de la science comme nouvelle théologie du temps. Marx modifiera radicalement son approche du problème du communisme, non sans avoir exorcisé ses démons de jeunesse par une attaque en règle contre Stirner, dans *l'Idéologie allemande*.

Faut-il ajouter que ce conflit n'est en rien l'expression de l'opposition entre marxisme et anarchisme ?

L'explication de Marx selon laquelle il avait voulu, en écrivant *l'Idéologie allemande*, faire un « règlement de comptes avec sa conscience philosophique d'autrefois » a été reprise sans aucun examen critique par la quasi-totalité des auteurs marxistes qui, par 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 »<sup>112</sup> ; Stirner a épousé une « chaste couturière » ; il a échoué dans le commerce de la crèmerie ; il a raté sa carrière universitaire. Marx révèle même l'adresse du café préféré de Stirner et le nom de la bibliothèque qu'il fréquente, toutes choses essentielles dans la réfutation des idées d'un penseur. Il s'agit bien d'un exorcisme de ses propres positions ou actes : 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<sup>113</sup>.

---

<sup>112</sup> *L'Idéologie allemande*, Editions sociales p. 143.

<sup>113</sup> En 1837 Stirner épousa Agnès Butz, la fille de sa logeuse, qui mourut en couches en 1838. En 1843 il épouse Marie Dähnhardt, une féministe qui faisait partie des « Freien ».

Personne, parmi les adversaires anarchistes de Marx, n'aurait osé parler de la

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 proluxe 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 »<sup>114</sup>. En somme, Mehring dit en termes élégants que *l'Idéologie allemande* est encore plus ennuyeux 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. Quant à la mise au placard du manuscrit – la thèse officielle occulte que les auteurs ont vainement tenté de le faire publier – elle s'explique simplement par le fait qu'aucun éditeur n'a voulu publier un livre aussi illisible et polémique.

On a dit de Stirner qu'il fut l'homme d'un seul livre. Ce n'est pas entièrement faux dans la mesure où c'est *l'Unique* qui l'a fait connaître, mais c'est faire peu de cas de ses autres écrits. L'homme a vécu ensuite dans la misère et il n'avait pas son Engels pour l'entretenir. Par ailleurs, il mourut à cinquante ans, ce qui laisse peu de temps pour produire une œuvre, si tant est qu'il en eût les possibilités matérielles.

Mais alors que Stirner en était encore à s'interroger sur le Moi, les jeunes intellectuels radicaux de Berlin étaient parvenus à l'idée que la philosophie de Hegel était arrivée au dernier terme de son évolution et que le problème désormais était plutôt de déterminer quelle forme et quel contenu ils allaient donner à leur action ; ils s'interrogent sur la *praxis*, terme qui allait devenir à la mode. C'est l'histoire qui tranchera le débat : trois ans après la publication de

---

« chaste Jenny von Westphalen », une vieille fille de l'aristocratie (selon les critères de l'époque) âgée de 29 ans et qui, pour cette même raison, eut le droit de procéder à une mésalliance avec un universitaire sans emploi d'origine juive. C'est la belle-mère qui paya le voyage de noces du jeune couple.

<sup>114</sup> Franz Mehring, *Vie de Karl Marx* – édition établie par Gérard Bloch, éditions Pie, p. 401. Seul le tome I est paru.



*l'Unique* éclate une révolution qui va embraser toute l'Europe, de laquelle Stirner se tiendra complètement à l'écart.

### **Stirner dénonce les illusions de l'idéalisme**

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, et 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<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, c'est aussi un courant qui entend 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.

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 »<sup>115</sup>.

Engels lui-même avait succombé aux thèses de Stirner. Le 19 novembre 1844, il écrivit à Marx, son tout nouvel ami, une lettre dans laquelle il l'informe que Stirner, leur ancien camarade du *Doktorklub*, venait de publier un livre qui fit beaucoup de bruit dans le cercle des Jeunes hégéliens.

Stirner, défini alors par Engels comme « le plus talentueux, autonome et courageux du groupe des Affranchis », n'était pas, dans la gauche hégélienne, un personnage mineur, et ses écrits ne se sont pas limités à ce livre. La valeur de son œuvre était reconnue par tous, même de ses adversaires, sauf évidemment de Marx, qui ne reconnaissait jamais la valeur d'un adversaire (et reconnaissait rarement la valeur de qui que ce soit d'ailleurs). Stirner avait fait de *La Trompette du Jugement dernier* de Bauer un compte rendu remarqué ; des articles de lui avaient été publiés dans la *Gazette rhénane* : « Le faux principe de notre éducation », « Art et religion », « L'Anticritique », qui avaient précédé *L'Unique*. Fait peu connu, il avait également écrit une étude sur *Les Mystères de Paris*.

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.

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 prend plus comme fondement l'homme abstrait de Feuerbach mais le prolétaire, l'ouvrier. Il s'agit de contester les aspects ambigus de l'humanisme de Feuerbach mais en conservant certaines valeurs et en les appuyant sur une base plus

---

<sup>115</sup> Hume, *Traité de la nature humaine*, Aubier, p. 316.

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 ». Engels pense qu'il est possible d'associer les thèses de Stirner au projet révolutionnaire que lui et Marx sont en train d'élaborer, mais il en critique l'étroitesse des perspectives :

« Cet égoïsme n'est que l'essence, devenue consciente d'elle-même, de la société actuelle et de l'homme de maintenant, le dernier argument que la société actuelle puisse nous opposer, la fine fleur de toute théorie au sein de la bêtise régissante <sup>116</sup>. »

Le livre de Stirner serait donc l'expression à la fois de la pensée dominante pour laquelle le repli sur soi est vécu comme la seule issue, et de la situation politique du moment où il n'y a aucune autre perspective que l'abstraction d'une auto-libération. Cependant, Engels ne rejette pas *l'Unique* en bloc. Il y a, pense-t-il, quelque chose à tirer des positions théoriques de Stirner à condition de n'y voir qu'une transition vers autre chose.

« Cet égoïsme, si insensé et en même temps si conscient de lui-même, en est arrivé à un tel point d'exacerbation qu'il ne saurait maintenir plus longtemps son caractère étroitement individuel, mais doit se transmuter sur-le-champ en communisme <sup>117</sup>. »

Il s'agit donc de « récupérer » la pensée de Stirner en élargissant sa perspective. Il faut reconnaître ce qu'il y a de vrai dans le principe de l'égoïsme :

« Et ce qui est vrai sans conteste, c'est que nous sommes d'abord obligés de faire nôtre une cause, d'en faire une cause égoïste avant même de pouvoir faire quoi que ce soit pour elle ; donc, sous ce rapport, c'est aussi 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 <sup>118</sup>. »

---

<sup>116</sup> Marx-Engels, *Correspondance*, t. I, Editions sociales, 1971, p. 345.

<sup>117</sup> *Ibid.*

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 346.

Il est cependant nécessaire de faire de la conviction que nous nous faisons, un incitatif à agir pour transformer le monde, collectivement. Aussi, Engels ajoute-t-il :

« Stirner a raison de rejeter “l’homme” de Feuerbach, du moins celui de *L’essence du christianisme* ; “l’homme” de Feuerbach est déduit de Dieu ; après avoir posé Dieu, Feuerbach a posé “l’homme”, et ainsi “l’homme” est encore, il est vrai, couronné de l’auréole théologique de l’abstraction. Pour aboutir à “l’homme”, c’est le chemin inverse qui est le vrai. Nous devons partir du Moi, de l’individu empirique en chair et en os, non pas pour en rester prisonnier comme Stirner, mais pour nous élever de là progressivement vers “l’homme”. Tant qu’il n’a pas comme fondement l’homme empirique, “l’homme” reste une figure fantomatique. Bref, nous devons prendre l’empirisme et le matérialisme pour point de départ, si nous voulons que nos pensées et plus particulièrement notre “homme” devienne une réalité vraie ; nous devons déduire le général du particulier, et non pas de lui-même ou à partir de rien à la Hegel <sup>119</sup>. »

Dans cette lettre, Engels se fait clairement l’écho de la critique stirnérienne de l’humanisme. Marx va réagir vigoureusement mais la lettre dans laquelle il s’explique est perdue. Par une lettre d’Engels datée du 20 janvier 1845 on comprend cependant que son ami était radicalement 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... »

C’est de ce dérapage d’Engels que date sa violente opposition, et celle de Marx, à Stirner, opposition qui ressemble plus à un exorcisme qu’à une réfutation. Marx comprend qu’il est temps de réagir. 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*.

---

<sup>119</sup> *Ibid.*

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

### **Philosophie de l'action**

La sensation provoquée par la parution de *l'Unique* fut de courte durée. C'est que le livre arrive au pire moment ; il est totalement décalé par rapport aux problèmes de l'époque, 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. Cette formule ne paraît innovante que pour les ignorants, car l'idée avait déjà été formulée en 1838 par Cieszkowski et était commune à toute la gauche hégélienne.

L'une des raisons pour lesquelles *L'Unique et sa propriété* est tombé aussi rapidement dans l'oubli tient sans doute au fait que le livre occulte totalement la problématique de la praxis au moment où tout le monde ou presque se pose la question du passage à l'action.

L'idée de praxis n'est d'ailleurs même pas absente chez Hegel lui-même. Dans la mesure où l'un des nœuds principaux de tout le système hégélien est formé par la contradiction et son développement immanent, la contradiction inclut de manière implicite la notion d'action. C'est la raison pour laquelle Bakounine définit Hegel comme « le plus grand philosophe de notre temps, le plus haut sommet de notre culture moderne envisagée du seul point de vue théorique ». Pour cette même raison, Hegel est « à l'origine d'une nécessaire autodécomposition de la culture moderne »<sup>120</sup>.

*La réaction en Allemagne*, dans laquelle se trouve cette opinion, est en quelque sorte le document dans lequel Bakounine annonce

---

<sup>120</sup> *La Réaction en Allemagne*, 1842.

son abandon de la philosophie au profit de l'action. En effet, la décomposition de la culture moderne contenue dans l'œuvre de Hegel s'accompagne du postulat d'un « nouveau monde pratique » :

« Un monde qui ne se réalisera en aucun cas par l'application formelle et l'extension de théories toutes prêtes mais seulement par une action spontanée de l'esprit pratique autonome. La contradiction est l'essence la plus intime, non seulement de toute théorie déterminée ou particulière, mais encore de la théorie en général ; et ainsi le moment où la théorie est comprise est aussi en même temps celui où son rôle est achevé. Par cet achèvement, la théorie se résout en un monde nouveau pratique et spontané <sup>121</sup>. »

Ces propos furent tenus deux ans avant les Manuscrits de 1844 dans lesquels Marx affirme que désormais la philosophie vise à transformer le monde, et pourraient être calqués sur un passage de la *Phénoménologie*, écrit en 1807, c'est-à-dire en pleine époque napoléonienne :

« L'esprit ne se trouve jamais dans un état de repos, mais il est toujours emporté dans un mouvement indéfiniment progressif... (...) ...ainsi l'esprit qui se forme mûrit lentement et silencieusement jusqu'à sa nouvelle figure, désintègre fragment par fragment l'édifice de son monde précédent ; l'ébranlement de ce monde est seulement indiqué par des symptômes sporadiques ; la frivolité et l'ennui qui envahissent ce qui subsiste encore, le pressentiment vague d'un inconnu sont les signes annonciateurs de quelque chose d'autre qui est en marche. Cet émiettement continu qui n'altérerait pas la physionomie du tout est brusquement interrompu par le lever du soleil qui, dans un éclair, dessine en une fois la forme du nouveau monde <sup>122</sup>. »

Le monde nouveau apparaîtra quand les conditions permettant son existence seront mûres : « Nous devons être persuadés que la nature du vrai est de percer quand son temps est venu, et qu'il se manifeste seulement quand ce temps est venu <sup>123</sup>. » C'est tout à fait dans cette optique hégélienne que se place Bakounine.

---

<sup>121</sup> Ce texte de Bakounine fut publié deux ans avant les Manuscrits de 1844 dans lesquels Marx affirme que désormais la philosophie vise à transformer le monde.

<sup>122</sup> *Phénoménologie*, Aubier, I, p. 12.

<sup>123</sup> *Phénoménologie*, Aubier, I, p. 61.

Mais Hegel affirme aussi que toute situation donnée est inexorablement amenée à être dépassée. La dialectique finit nécessairement par se poser en termes d'action. Ainsi le terrain a été préparé par Hegel lui-même. Si le philosophe ne doit pas chercher à construire un « au-delà chimérique »<sup>124</sup> mais se contenter de commenter et d'interpréter l'histoire pour en découvrir la rationalité, il reste que dans la mesure où la logique dialectique se donne comme une logique de la vie et du mouvement, elle introduit inévitablement le thème de la praxis. Dans le mouvement dialectique s'édifie la vie de l'esprit, requérant l'idée pratique. Se convertissant en idée pratique, l'idée trouve le chemin de l'action, le concept s'extériorise et façonne le monde. Tout en s'aliénant, l'esprit fait irruption dans l'histoire pour s'accomplir dans l'action. Hegel ne dit-il pas dans la *Logique* que le concept est l'impulsion ou la tendance à se réaliser soi-même ?

Si, pour Hegel, le concept est le moteur du réel (le « démiurge de la réalité, laquelle n'est que la forme phénoménale de l'idée », dit Marx dans la postface de 1873 au *Capital*), il se modifie dans l'histoire, il s'aliène dans la réalité. L'idée se convertit en pratique, en action. Le véritable être de l'homme, c'est son acte. « L'individu est en même temps seulement ce qu'il fait »<sup>125</sup> ; « l'être vrai de l'homme est bien plutôt son opération ; c'est en elle que l'individualité est effectivement réelle »<sup>126</sup>. Cette idée, on la retrouve aussi dans *La réaction en Allemagne* : « Tout homme n'est réellement que ce qu'il est dans le monde réel », phrase empruntée presque textuellement de Hegel.

Cieszkowski pense que l'histoire est composée de trois grandes périodes : celle de l'être, celle de la réflexion, elle de l'action. « Le pratique, chez Hegel, est encore absorbé par le théorique, il ne s'en est pas encore distingué, il est toujours considéré, pour ainsi dire, comme une émanation secondaire du théorique. Or sa destination propre et véritable est d'être un stade séparé, spécifique, voire même

---

<sup>124</sup> Préface à la *Phénoménologie*.

<sup>125</sup> *Phénoménologie*, Aubier, I, 257.

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 267.

le stade le plus haut de l'esprit <sup>127</sup>. » L'avenir, comme le passé et le présent, fait partie d'un tout organique et à ce titre il est connaissable par la synthèse de l'être et de la pensée, qui est la *praxis*, c'est-à-dire l'activité sociale considérée comme un tout. « La philosophie, dit Cieszkowski, est désormais sur le point d'être appliquée. » « L'action et l'intervention sociale supplanteront la véritable philosophie. » Cieszkowski est le premier du groupe de Jeunes hégéliens à exposer clairement que le pouvoir des idées à lui seul ne suffit pas.

On peut rapprocher ces prises de position de celles que prendra Marx six ans plus tard dans la *Critique de la philosophie du droit de Hegel* (1844), où il dira : « ...vous ne pouvez pas supprimer la philosophie sans la réaliser. » Avec Hegel, la philosophie arrive à sa fin, dit Cieszkowski. De même que l'art antique était proche de son déclin alors même que la Grèce admirait les œuvres de Phidias, la philosophie arrive à sa fin avec Hegel, qualifié pour la circonstance de « Phidias de la philosophie ». Mais Cieszkowski ne sera pas aussi catégorique que Marx : Hegel, dit-il en effet, « ... a pensé jusqu'au bout l'univers en général, et sans aller jusqu'à prétendre qu'il n'y avait plus aucune place après lui pour la recherche spéculative, il faut reconnaître qu'il a déjà découvert l'essentiel. La découverte de la méthode est véritablement la découverte de la pierre philosophale tant espérée. »

La philosophie va désormais perdre son caractère ésotérique ; son destin ultérieur sera de se vulgariser pour exercer son influence sur les « rapports sociaux de l'humanité » en vue de développer la vérité objective dans la réalité existante aussi bien que dans la vérité qui « se force elle-même ». Jusqu'à présent la philosophie était imparfaite car elle ne permettait d'expliquer l'histoire qu'après coup, elle ne pouvait contribuer à déterminer le futur. Selon Cieszkowski, on peut connaître le futur par l'intuition, par la connaissance ; mais la meilleure façon est la méthode, « vraiment pratique, appliquée, complète, spontanée, volontaire et libre, embrassant ainsi toute une sphère d'action », grâce à laquelle on pourra parvenir à la « connaissance spéculative du futur ». Il ne s'agit pas, précisons-le,

---

<sup>127</sup> *Prolégomènes à l'historiosophie*, Champ libre, p. 109.



de construire le futur dans ses détails, mais d'en déduire l'essence à partir de la connaissance du passé. Les positions de Cieszkowski étaient fondées sur le sentiment que la période qu'il vivait était une période de transition et de crise, sentiment partagé par presque tous les penseurs et hommes politiques de l'époque.

En réalité, il n'était pas besoin de l'influence d'un auteur particulier pour que cette idée se développe chez les héritiers de Hegel : elle était en quelque sorte inscrite dans l'air du temps. Le monde en mutation dont Hegel avait été le témoin suscita chez les philosophes le besoin d'une réflexion qui rende compte des contradictions et des crises, qui explique la société en train de mourir et celle qui naît. Ce n'est pas un hasard si la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle est celle des grandes doctrines, phénomène que Cieszkowski a subtilement analysé. Puisque la philosophie cède le pas à l'action, dit-il, alors peut se comprendre le « goût furieux, porté de nos jours jusqu'à la monomanie, d'édifier des systèmes sociaux et de construire la société a priori, mais ce goût n'est encore que le vague pressentiment d'une exigence qui n'est pas encore parvenue à la conscience claire ».

Les penseurs veulent apporter une réponse à l'angoisse des hommes en inscrivant le bouleversement des anciens modes de vie dans une rationalité, et en mettant en relief la cohésion inscrite dans ces bouleversements (« le lien du lien et du non lien », disait Hegel). Que ce soit les théories réactionnaires de Maistre ou de Bonald, les théories sociales de Saint-Simon, de Fourier, ou le positivisme d'Auguste Comte – ou même le marxisme et l'anarchisme – ces doctrines font toutes de l'humanité une réalité historique. De la reconnaissance de l'humanité comme réalité historique à la volonté de transformer le monde, il n'y a qu'un pas.

Dans la *Phénoménologie*, Hegel dit encore : « Le véritable être de l'homme, c'est plutôt son acte ; en lui l'individualité est actuelle et c'est lui qui dépasse les deux aspects de ce qui est présumé par l'opinion<sup>128</sup>. » S'opposant au dualisme kantien, qu'il accuse de favoriser l'immobilité, Hegel pense que « chaque action tend à dépasser une idée (subjective) et à la rendre objective (...) Toute

---

<sup>128</sup> *Op. cit.* p. 236.

activité est idée qui n'est pas encore, mais qui est dépassée comme subjective. » On trouve donc chez Hegel les prémisses de la théorie de la praxis qu'allaient développer ses continuateurs. Cette théorie se trouve d'ailleurs toute inscrite dans la dialectique, dans la mesure même où la contradiction est la racine de tout mouvement et de toute vie : le mouvement induit l'action.

### Marx attaque

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, et dogmatique, en plus...

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-même.

*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 négative que ce dernier fit à une 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 »<sup>129</sup>. Évoquant cette 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 polémique contre Bruno Bauer et, surtout, contre Max Stirner<sup>130</sup>. 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 y jouaient un rôle déterminant.

Les trois quarts du livre sont occupés par une critique du livre de Stirner, appelé pour l'occasion « saint Max ». Cette réfutation, plus

---

<sup>129</sup> Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, 1859.

<sup>130</sup> Les éditions de *L'Idéologie allemande* proposées, notamment par les Editions sociales, sont en général amputées de la partie polémique de l'ouvrage, la plus volumineuse, et ne donnent au lecteur que la première partie.

longue même que *l'Unique*<sup>131</sup>, 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'Économie. 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 souris<sup>132</sup>. »

Les historiens marxistes du marxisme, lorsqu'ils abordent *l'Idéologie allemande*, font en général simplement état de la 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<sup>133</sup>. »

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...

---

<sup>131</sup> 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. »

<sup>132</sup> Pléiade, I, p. 274.

<sup>133</sup> Emile Bottigelli, *Genèse du socialisme scientifique*, pp. 169-170.

### 3. – Stirner et les autres

#### Proudhon-Stirner

Cité vingt fois dans *L'Unique*, Proudhon subit les attaques de Stirner dans sa croisade contre toute tentative de faire revenir la morale par la fenêtre après avoir expulsé la religion par la porte. Le Français fait partie de ces hommes qui se sont présentés pour combattre la religion au nom de la Morale afin de « détrôner l'Être suprême au profit d'un – autre être suprême ».

« Ainsi Proudhon <sup>134</sup> n'hésite pas à dire : “Les hommes sont destinés à vivre sans religion, mais la morale est éternelle et absolue ; qui oserait aujourd'hui attaquer la morale ?” Les moralistes ont tous passé dans le lit de la Religion, et après qu'ils se sont plongés jusqu'au cou dans l'adultère, c'est à qui dira aujourd'hui en s'essuyant la bouche : “La Religion ? Je ne connais pas cette femme-là <sup>135</sup> !” »

Morale et religion, pour Stirner, sont des termes équivalents : « il s'agit toujours d'un être suprême » <sup>136</sup>.

C'est encore au nom de la critique morale que Stirner s'en prend à la formule : « La propriété c'est le vol. » Car, dit-il, « 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” » <sup>137</sup>. On ne peut être plus éloigné du point de vue de Proudhon, qui n'aborde en rien la question de la propriété d'un point de vue moral. Pour le Bisontin, la propriété est une impossibilité logique. Lorsqu'il dit que la propriété est « impossible », il ne veut évidemment pas dire qu'elle n'existe pas, mais qu'elle ne remplit pas la fonction pour laquelle on la justifie. C'est pour lui un phénomène transitoire, qui n'a existé dans l'histoire de l'humanité qu'en de brèves périodes – idée qu'il développe notamment dans *Théorie de la propriété*. En outre, ce n'est pas tant la propriété que Proudhon condamne que

---

<sup>134</sup> *Note de Stirner* : Proudhon : *De la création de l'ordre*, p. 36.

<sup>135</sup> *L'Unique*, Stock, p. 57.

<sup>136</sup> *Ibid.*

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 92.

l'appropriation par une minorité de la valeur produite par le travail collectif des ouvriers. C'est en cela que consiste le vol.

C'est encore au nom de la critique d'une autre fiction – celle du Peuple – que Stirner s'en prend à Proudhon. « Si vous parlez d'un Peuple, il faut aussi parler d'un prince, car pour être, pour vivre et pour faire de l'histoire le Peuple doit, comme tout ce qui agit, avoir une *tête*, un "chef". C'est ce que Proudhon exprime en disant : "Une société pour ainsi dire acéphale ne peut vivre"<sup>138</sup>. »

Pour appuyer son propos, Stirner fait appel à une petite phrase de Proudhon hors de son contexte. En effet, le passage de la *Création de l'ordre* cité par Stirner évoque les réformes introduites par Moïse : « sous le rapport de la production et de la distribution des richesses, sa législation fut peut-être la plus parfaite de l'ancien monde », dit Proudhon, qui ajoute : « malheureusement le réformateur n'avait rien fait pour l'organisation politique ». L'absence de centralisation politique, de division des pouvoirs et d'administration firent qu'on eut affaire à « une société pour ainsi dire acéphale, ne pouvant vivre », dominée par la théocratie. C'est pour cette raison, dit Proudhon, que le peuple créa une royauté, mais « le malheur voulut ensuite que les rois ne sussent ni dominer ni exterminer le sacerdoce »<sup>139</sup>. La situation à laquelle Proudhon fait référence est strictement limitée à une période donnée de l'Antiquité, alors que Stirner cite Proudhon en attribuant à son propos une validité actuelle.

Si Stirner saisit la distinction que fait Proudhon dans *Qu'est-ce que la propriété* entre propriété et possession, il ne semble pas en comprendre toutes les implications :

« Celui qui n'a que l'usage d'un champ n'est évidemment pas propriétaire de ce champ ; celui-là l'est moins encore qui doit, ainsi que le veut Proudhon, abandonner de ce produit tout ce qui ne lui est pas strictement nécessaire ; seulement, il est propriétaire du tantième qui lui reste. »

Stirner semble comprendre que l'usufruitier du champ, propriétaire d'une fraction du produit de son travail, doit abandonner

---

<sup>138</sup> *Ibid.* p. 271.

<sup>139</sup> *Création de l'ordre dans l'humanité*, 2<sup>e</sup> édition, Garnier frères, 1849, p. 377.

l'autre partie, ce qui n'est pas dans le propos de Proudhon. Ainsi, Stirner commente : « 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. » Or c'est précisément ce que Proudhon préconise. C'est donc à tort que Stirner accuse Proudhon de ne nier que « telle ou telle propriété, et non *la* propriété »<sup>140</sup>.

Stirner ne pense d'ailleurs pas que cette association en vue de s'approprier collectivement la terre, dont il évoque l'extension « au point de finir par embrasser l'humanité entière », puisse fonctionner, car « 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 ». Aux yeux de Stirner, Proudhon veut faire croire que c'est la Société – encore une abstraction – qui est « l'unique propriétaire de droits imprescriptibles ». C'est donc envers la société que le propriétaire est coupable de *vol*. En retirant au propriétaire actuel la terre qu'il détient, la société ne se rend donc pas coupable de vol : « elle ne fait que rentrer en possession de son bien et user de son droit ». Stirner récuse totalement cet argument :

« 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”<sup>141</sup>. »

La doctrine de Proudhon, comme celle des communistes auxquels Stirner l'assimile, ne serait que la continuation du « principe d'amour, de sacrifice, de dévouement à une généralité abstraite ». Proudhon et les communistes, ennemis de l'égoïsme, sont des « hommes religieux, des visionnaires, subordonnés et

---

<sup>140</sup> *L'Unique*, Stock, p. 293.

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 294.

asservis à une généralité, à une abstraction quelconque (Dieu, la Société, etc.). »

La critique stirnérienne de Proudhon ne saurait être prise au sérieux ; elle est trop déformée par les lunettes hégéliennes que l'auteur de *l'Unique* a chaussées. Elle rejoint celle qu'il fait de tous les auteurs qui s'en réfèrent à des abstractions, des fantômes, ceux qui ne réduisent pas la grille de lecture du monde à l'existence de l'individu. Les démarches respectives des deux hommes se trouvent à l'opposé l'une de l'autre.

Si Stirner semble avoir eu quelque connaissance de l'œuvre alors publiée de Proudhon, ce dernier n'a pu connaître la pensée de Stirner que par ouï-dire. Le peu de références qu'il fait de Stirner laisserait plutôt à penser que le livre, ou ce qu'on a pu lui dire du livre – il ne connaissait pas l'allemand – ne l'a pas marqué.

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-il encore. Le développement physique et intellectuel de l'homme est étroitement lié à la société, dont il est « perpétuellement débiteur ». C'est là un point de vue totalement partagé par Bakounine. Comme Bakounine, Proudhon pense que l'état primitif de l'homme est la misère physique et intellectuelle.

Selon Proudhon, « 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, Proudhon 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 morale »<sup>142</sup>. L'homme est « partie intégrante d'une existence collective », c'est donc « par abstraction » qu'il « peut être considéré

---

<sup>142</sup> Proudhon, *Justice*, I, 325.



à l'état d'isolement »<sup>143</sup>. Mais en disant cela, peut-être Proudhon donne-t-il sans s'en rendre compte la clé permettant de comprendre *L'Unique* dont l'« Egoïste » pourrait n'être qu'une *hypothèse de travail*.

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 »<sup>144</sup>. 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 »<sup>145</sup>.

Soucieux de garantir la « personne » (l'individu ?) contre le communisme (« la forme commune ») Proudhon n'est peut-être pas si éloigné que cela de l'association des égoïstes de Stirner.

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.

---

<sup>143</sup> *Ibid.*, 323.

<sup>144</sup> Proudhon, *Idée générale de la révolution*, Marcel Rivière, p. 191.

<sup>145</sup> *Ibid.*, 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.

Le premier point pourrait être rapproché de l'« association des égoïstes » de Stirner, mais la perspective est évidemment tout autre. Il ne faut cependant pas déduire que Proudhon voit dans la société l'unique détermination des comportements humains. 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 complexe <sup>146</sup>.

### Bakounine-Stirner

Engels semble très soucieux d'attribuer à Bakounine l'influence de Stirner. Dans son *Ludwig Feuerbach* <sup>147</sup>, écrit en 1888, il déclare, à propos de Stirner, que « Bakounine lui doit beaucoup » :

« 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

---

<sup>146</sup> 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*, Marcel Rivière, 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.)

<sup>147</sup> Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, 1888, Editions sociales.

*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 1845 dans le livre *l'Unique et sa propriété*. Stirner a donc un droit assez bien fondé au titre de père de l'anarchisme »<sup>148</sup>. Le livre de Stirner est présenté comme « l'utopie d'un petit-bourgeois en révolte » ; Plekhanov ajoute : « Dans ce sens, on peut dire qu'il a exprimé le dernier mot de l'individualisme bourgeois. » Il dénie même aux théoriciens de l'anarchisme le droit de citer les références auxquelles ils ont puisé. Stirner, dit-il, a « mené à leur terme ses théories individualistes » – ce qui entérine l'idée que l'anarchisme est un individualisme : « A côté de lui, Proudhon, que Kropotkine, comme tous les anarchistes d'aujourd'hui, prend pour le père de l'anarchisme, n'est qu'un Philistin collet-monté »<sup>149</sup>. »

Pourtant, à aucun moment Marx ne parle de Stirner dans la réponse qu'il fit au *Système des contradictions économiques* de Proudhon<sup>150</sup>...

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

---

<sup>148</sup> Plekhanov, *Anarchismus und sozialismus*, 1894, chapitre III.

<sup>149</sup> *Ibid.*

<sup>150</sup> Pierre Hauptmann ne parle pas non plus de Stirner dans son ouvrage *Proudhon, Marx et la pensée allemande* (Presses universitaires de Grenoble).

alors devenus de purs “uniques”, tellement uniques que deux d’entre eux ne peuvent se supporter. »

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, Engels, qui succomba 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<sup>e</sup> Internationale des anarchistes et qu’il leur faut des justifications théoriques pour expulser, une fois de plus<sup>151</sup>, 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<sup>152</sup>. 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. Une grande partie des délégués ouvriers anglais, hollandais et italiens, scandalisés par ce comportement, se retirèrent. Cependant, les socialistes ne se sentaient pas encore assez forts, et ils ne firent voter aucune mesure sur la question parlementaire et les alliances avec les partis gouvernementaux. C’est au congrès de Zurich, 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

---

<sup>151</sup> « Une fois de plus », parce que Marx et Engels avaient déjà, en 1872, exclu de l’AIT la quasi-totalité du mouvement ouvrier.

<sup>152</sup> Ce divorce sera définitivement consommé en 1896 lorsque les social-démocrates allemands réussissent enfin à exclure définitivement les anarchistes de la II<sup>e</sup> Internationale.

accepté, insiste : « 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 directe) en vue des intérêts du prolétariat et de la conquête des pouvoirs publics. »

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 ; mais elle marginalisait également nombre de socialistes opposés au parlementarisme, et ceux pour qui l'action parlementaire pouvait être envisagée, mais 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 Pelloutier<sup>153</sup>... 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 organisé<sup>154</sup>. » L'orateur ne croyait pas si bien dire.

---

<sup>153</sup> 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 ». Alors que les social-démocrates ne cessèrent de tenter d'exclure les anarchistes, ces derniers firent des tentatives répétés pour unifier le mouvement ouvrier.

<sup>154</sup> *Anarchisme et syndicalisme, Le congrès anarchiste international d'Amsterdam*. – Introduction d'Ariane Miéville et Maurizio Antonioli. Nautilus-Éditions du Monde libertaire.

### John Henry Mackay réhabilite Stirner

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 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 <sup>155</sup>. » 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 ? Celui-ci mourra effectivement dans la misère). 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 choie et caresse le chien qui lui rend un

---

<sup>155</sup> Thomas Riley, *L'œuvre littéraire de John Henry Mackay*, Editions des Amis d'E. Armand, 1950.

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 institutions ?). Felder découvre toutes les contraintes que son appartenance à une collectivité 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 de l'un 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 Stirner <sup>156</sup>. »

---

<sup>156</sup> *Ibid.*

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 sociale. Accomplir son individualité, dans l'esprit de l'auteur, apparaît comme une tâche surhumaine : seuls les plus forts peuvent y parvenir. Il est significatif que sous la plume d'Emile Armand, l'individualiste soit présenté comme une personnalité « batailleuse, arrogante, méprisante » – traits de caractères qui ne sont pas, dans son esprit, négatives, loin de là. Les anarchistes individualistes qui s'affirment les héritiers de Stirner ne sont pas loin d'être des partisans d'un élitisme de la force et de la puissance. Cette dérive se trouvera en particulier chez ces individualistes qui adhèrent à l'éphémère parti communiste qui se créa en France à l'initiative d'anarchistes, et qui se transforma en décembre 1919 en « Fédération communiste des soviets » – dont il est inutile de préciser qu'elle ne fut pas reconnue par Moscou...

Nombre de militants libertaires connus pour leur intransigeance à défendre l'individu se convertissent – momentanément pour la plupart – en partisans de la dictature du prolétariat, parmi lesquels André Lorulot, Emile Armand, Mauricius et Charles-Auguste Bontemps, ce dont aucun ne se vantera par la suite. Lorulot écrira que « la dictature de fer du prolétariat » sera une « dictature des élites sur les brutes »<sup>157</sup>, montrant par là une vision essentiellement élitiste et méprisante pour les masses. Ce qui vaudra le commentaire suivant de Gaston Leval :

« Cela nous rappelle un manifeste signé vers 1922 par des personnalités du mouvement individualiste français, parmi lesquelles figuraient Manuel Dévaldès et André Lorulot, personnalités qui se déclaraient, sans y adhérer, favorables au régime bolchévique, alors en train d'assassiner la Révolution russe, et attaquaient Sébastien Faure qui menait campagne contre cet assassinat<sup>158</sup>... »

---

<sup>157</sup> Cf. J. Maitron, *Le Mouvement anarchiste en France*, Paris, 1975 Maspero, t. II, p. 41.

<sup>158</sup> Gaston Leval, « la Crise permanente de l'anarchisme ».



Stirner, dont on ne peut même pas dire qu'il avait été oublié par le mouvement anarchiste dans la mesure où personne jusqu'à présent n'avait songé à l'y inscrire, se trouva donc introduit dans le « panthéon » anarchiste en grande partie par les anarchistes Engels et Plekhanov. 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 <sup>159</sup>.

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 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 – qui se sont attaqués à la religion et à l'Etat, lorsqu'il affirme que Stirner était "fondamentalement socialiste et souhaitait la révolution sociale" <sup>160</sup>. »

---

<sup>159</sup> Cf. Daniel Joubert, « Karl Marx contre Max Stirner », dans *Max Stirner, études, documents*, L'Âge d'Homme, p. 184.

<sup>160</sup> *Loc. cit. Stirner*, L'Âge d'Homme, note, p. 185.

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 anarchiste »<sup>161</sup>. 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 ainsi 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, lorsque le révolutionnaire russe décrit le contexte intellectuel 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 russes<sup>162</sup>. »

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 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

---

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 186.

<sup>162</sup> Bakounine, *Etatisme et anarchie*, Œuvres, Champ libre, IV, p. 316.

réfractaire Stirner, ce théoricien de la violence <sup>163</sup>, 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 révolte <sup>164</sup>. »

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. Ce que Stirner désigne par l'« au-delà de nous » ou « au-delà intérieur » <sup>165</sup> 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 remis en cause par la raison.

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 succomber... Stirner entravait, en sapant les fondements théoriques

<sup>163</sup> *Sic*. Cette affirmation, que nous ne partageons aucunement, n'engage évidemment que son auteur

<sup>164</sup> « Max Stirner », Victor Roudine. – *Max Stirner*, les Editions libertaires.

<sup>165</sup> « Bien plus, toujours l'essence suprême a été conçue dans ce double au-delà, au-delà intérieur et au-delà extérieur ; car, d'après la doctrine chrétienne, "l'esprit de Dieu" est aussi "notre esprit" et "habite en nous". » *L'Unique*.

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 »<sup>166</sup>, qui disparaîtra de la circulation après avoir écrit *l'Unique* en 1844. 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.

### 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 de Venise sur le centenaire de la mort de Bakounine, contribution dans laquelle il présente Stirner comme le « père spirituel » de Bakounine<sup>167</sup>. 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

---

<sup>166</sup> Jean Barraué, introduction à *La réaction en Allemagne*, éditions Spartacus.

<sup>167</sup> Giorgio Penzo, « La rivolta in Stirner e Bakunin », *Bakunin cent'anni dopo*, Atti del convegno internazionale di studi bakuniniani, Edizioni Antistato, 1977, pp. 287-306.

pensée des deux auteurs. Selon Penzo, une nouvelle dimension de l'homme trouve sa représentation dans l'égoïsme, qui serait le dépassement du théisme et de l'athéisme. 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. Ce n'est

qu'à trois paragraphes de la fin de l'article qu'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 1844, 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 Deuxième mémoire sur la 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*. Tout au plus en a-t-il entendu parler. *Le Système des contradictions économiques* date de 1846 et 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 le révolutionnaire russe ne deviendra anarchiste que trente 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 »<sup>168</sup>. 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 »<sup>169</sup>. »

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 »<sup>170</sup>. »

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 »<sup>171</sup>.

---

<sup>168</sup> Bakounine, *Lettre à un Français sur la crise actuelle*, 1870.

<sup>169</sup> Stirner, « Réponse à Feuerbach, Szeliga, Hess », *Œuvres, L'Âge d'Homme*, p. 432.

<sup>170</sup> Bakounine, *Lettre à un Français. Conséquences du triomphe prussien pour le socialisme*, août-septembre 1870.

<sup>171</sup> Bakounine, *L'Empire knouto-germanique*, 1871, *Œuvres*, VIII, Champ libre.

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 s'agit de la capacité de l'individu, par un travail conscient sur lui-même, de se dégager des déterminismes sociaux qui pèsent sur lui afin de parvenir à la contestation de l'ordre dominant. 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 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 <sup>172</sup> :

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 moment de la liberté, négatif, 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 <sup>173</sup>. »

---

<sup>172</sup> *Ibid.* pp. 173 sq.

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 174.



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 <sup>174</sup>. »

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 nature <sup>175</sup>. » 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 » <sup>176</sup>. 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 <sup>177</sup>.

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

---

<sup>174</sup> *Ibid.*

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>176</sup> *L'Empire Knouto-germanique et la révolution Sociale*. Suite. Dieu et l'Etat. 4, novembre 1870 - avril 1871.

<sup>177</sup> *Ibid.*

« 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 <sup>178</sup>... »

Malheureusement, Penzo ne cite pas ses références, mais on peut aisément deviner que l'auteur de l'article a été chercher l'idée chez Henri Arvon, qui consacre beaucoup d'efforts à tenter de démontrer que le révolutionnaire russe est un croyant qui ne veut pas se l'avouer <sup>179</sup>. 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 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 n'a de sens que social. La liberté strictement individuelle s'appelle privilège. Les nihilistes sont des exploiters qui nient aux exploités leur pleine qualité d'hommes. 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 des 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 hommes <sup>180</sup>. » 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

---

<sup>178</sup> Giorgio Penzo, « La rivolta in Stirner e Bakunin », *Bakunin cent'anni dopo*, Atti del convegno internazionale di studi bakuniniani, Edizioni Antistato, 1977, p. 292.

<sup>179</sup> Cf. *Bakounine, Absolu et révolution*, Cerf.

<sup>180</sup> Bakounine, *L'Empire knouto-germanique*, VIII 180-181.

« cherche la liberté et la morale des individus en dehors de la solidarité sociale »<sup>181</sup>.

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 remettre en cause le bien-fondé de la notion « d'anarchisme individualiste ». Il existe chez Bakounine, comme chez Proudhon, 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 souvent dans le mouvement anarchiste.

Les sources des principaux éléments qui constituent la philosophie de l'individu de Bakounine doivent être cherchées tout 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 toujours 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 Crusoé, 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 robinonnades, 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 que l'homme était une parcelle de la nature. L'anthropologie de Feuerbach remettait radicalement en cause le point de vue théocentrique qui prédominait alors. Bakounine

---

<sup>181</sup> *Ibid.*, VIII 192.

reconnaît à Feuerbach un rôle déterminant dans la critique de l'idéalisme hégélien, mais il 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 le révolutionnaire russe, 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 réelles <sup>182</sup>. »

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 encore <sup>183</sup>. » 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'humanité <sup>184</sup>. »

---

<sup>182</sup> Bakounine, *L'Empire knouto-germanique*, VIII, 206. (Cf. également VIII, 41 : « La vie domine la pensée et détermine la volonté. » Egalement : VIII, 205-207.)

<sup>183</sup> Marx, Pl. III, 1059.

<sup>184</sup> Bakounine, *L'Empire knouto-germanique*, VIII, 217.

Etonnante similitude de vues, qui provient en ligne directe de leur lecture commune de Feuerbach. Celui-ci écrit en 1850 dans *La Révolution et les sciences naturelles* que le corps est à la base de la pensée et que « la nourriture de l'homme est la base de la culture et de l'état d'esprit de l'homme (...) L'homme est ce qu'il mange »<sup>185</sup>. Mais tout cela est à mettre en relation avec le *système des besoins* de Hegel :

« Par cette dépendance mutuelle dans le travail et dans la satisfaction des besoins, l'égoïsme subjectif se transforme en contribution à la satisfaction des besoins de tous les autres, en médiation du particulier par l'universel, dans un mouvement dialectique tel qu'en gagnant, produisant, et jouissant pour soi, chacun gagne et produit en même temps pour la jouissance des autres<sup>186</sup>. »

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.

### **Individualisme et idéalisme chez Bakounine**

Bakounine assimile systématiquement individualisme, idéalisme et pensée religieuse dans sa critique de la pensée bourgeoise. L'absence totale de référence à Stirner dans l'œuvre du révolutionnaire russe est sans doute une indication que Bakounine ne connaissait pas son œuvre. La seule occurrence du nom de Stirner chez Bakounine se trouve, on l'a vu, dans une énumération de

---

<sup>185</sup> Notons cependant le jeu de mots : « Der Mensch ist was er ißt » signifie « l'homme est ce qu'il mange », mais « Der Mensch ist was er ist » signifie « l'homme est ce qu'il est ».

<sup>186</sup> *Principes de la philosophie du droit*, Vrin, § 199.

membres de la gauche hégélienne qu'il désigne comme des nihilistes.

Selon le point de vue idéaliste, dit Bakounine, l'homme est produit d'abord comme un être immortel et libre, qui finit par devenir un esclave. L'homme en lui-même n'a pas besoin de la société, et s'il y entre c'est à la suite d'une chute originelle, ou parce qu'il oublie ou perd la conscience de son immortalité et de sa liberté. La liberté individuelle n'est pas le produit historique de la société, elle lui préexiste. L'homme est complet en lui-même, il n'existe dans l'absolu qu'en dehors de la société. Etant libre antérieurement à la société et en dehors d'elle il la rejoint par un acte volontaire, une sorte de contrat, instinctif, tacite ou délibéré.

L'individu a si peu besoin de la société que celle-ci est une entrave à la plénitude de son être, à sa liberté parfaite. Puisque l'âme immortelle est infinie par essence, elle est donc parfaite, autosuffisante. Seuls les êtres transitoires, limités et finis peuvent se compléter les uns les autres. L'infini n'a pas besoin d'être complété.

Un être infini ne peut reconnaître à ses côtés un autre être infini, égal à lui-même, encore moins un être supérieur à lui. Tout autre être infini limiterait sa propre infinité et le transformerait en être fini et déterminé. En reconnaissant un être infini en dehors d'elle-même, l'âme immortelle se reconnaît donc comme être fini, elle tombe dans la matière.

La théologie place Dieu au-dessus de l'âme immortelle et infinie. Dieu est en quelque sorte une infinité supérieure, la suprême infinité absolue. Pour compenser cette infinité, la théologie a créé la fiction de Satan, qui exprime la révolte d'un être infini contre l'infinité supérieure, absolue. Satan, c'est la révolte sublimée de l'homme contre Dieu, c'est l'homme se révoltant contre Dieu mais qui ne veut pas l'admettre. De même que Satan s'est révolté contre l'infinité supérieure de Dieu, les reclus du christianisme, trop humbles pour se révolter contre Dieu, se rebellent contre l'infinité égale des hommes, contre la société.

Selon la théorie idéaliste, l'homme est un être foncièrement asocial et contradictoire. Il est asocial parce que son âme étant immortelle, et sa liberté infinie, il vit dans une société qui résulte de la chute originelle. Mais ayant voulu savoir, s'humaniser, il a dû

quitter sa solitude originelle et s'organiser. La contradiction fondamentale de l'homme est donc qu'étant intérieurement infini, il est extérieurement dépendant. Dans sa chute, l'individu doit s'organiser avec d'autres pour préserver non son âme mais son corps. Il sacrifie une part de sa liberté en formant une société. C'est à partir de ces prémisses qu'est apparue la formule selon laquelle ma liberté s'arrête où commence celle des autres. Juste en apparence, dit Bakounine, cette formule contient en germe la théorie du despotisme idéaliste, fondée sur l'affirmation que l'homme n'est réellement libre qu'en dehors de la société.

La théorie matérialiste affirme au contraire que la liberté de l'individu étant le produit historique de la société, elle est la conséquence du développement collectif de l'humanité. La liberté des autres est une *condition* de ma propre liberté.

Les pensées des hommes ne sont que les pensées du monde qui les entoure. Ils croient qu'ils pensent par eux-mêmes, mais ils ne font que reproduire avec d'infinies modifications les schémas sociaux dominants. Voilà, dit Bakounine, les causes de la lenteur du développement historique. L'homme étant un animal social, son humanisation est progressive avec le développement de la société, laquelle précède la parole et la pensée.

La personnalité de l'homme apparaît grâce aux efforts collectifs de la société. Celle-ci, loin de diminuer, de limiter la liberté, en est au contraire la racine. La liberté ne se situe pas au début, mais à la fin de l'histoire. La véritable émancipation des individus est le vrai, le grand but de l'histoire. On mesure mieux les attaques de Bakounine contre les « faux frères socialistes »<sup>187</sup> qui prétendent que l'homme peut être libre en dehors de la société :

« Risible est la conception des individualistes de l'école de Jean-Jacques Rousseau et des mutualistes proudhoniens qui croient que la société résulte d'un libre contrat d'individus absolument indépendants les uns des autres et s'intégrant dans des rapports et dans une dépendance réciproque uniquement en vertu de conditions convenues entre eux. Comme si les uns et les autres étaient tombés du ciel en apportant avec eux et la parole et la volonté, et la pensée, dons naturels

---

<sup>187</sup> Bakounine, « Trois conférences faites aux ouvriers du val de Saint-Imier », 1871, Œuvres, Champ libre, VII, p. 227.

et complètement détachés de toute origine terrestre, c'est-à-dire sociale<sup>188</sup>. »

Bakounine dit de Rousseau qu'il est en apparence l'écrivain le plus démocratique du XVIII<sup>e</sup> siècle, mais qu'il couve en lui le « despotisme impitoyable de l'homme d'Etat »<sup>189</sup>. Sa théorie du contrat social contient en elle l'absolutisme d'Etat, bien qu'elle semble à première vue libérale. Avant l'établissement du « contrat », les individus sont sensés avoir joui de la liberté illimitée. En réalité, dit Bakounine, cette liberté naturelle n'est que la totale dépendance de l'homme aux influences hostiles du monde extérieur. Si l'homme était libre, quel besoin avait-il de s'associer ?

Les lois de la société ne doivent pas être confondues avec les lois politiques et juridiques. La société est le mode d'existence naturel de la collectivité humaine. Elle fonctionne par tradition, habitudes, non par les lois. Les lois qui gouvernent la société sont inconscientes.

Les théories absolutistes aboutissent à nier la société : pour elles il n'y a de place que pour l'Etat qui finit par absorber la société. Pour les libéraux, l'Etat est créé par la volonté libre et consciente des hommes : les absolutistes attribuent sa création à l'intervention divine. Mais dans les deux cas, l'Etat domine la société et l'absorbe.

La théorie du contrat libre de l'école individualiste aboutit au même résultat : il n'y a pas de société avant le contrat puisque cela présupposerait l'existence de relations individuelles et une limitation réciproque des intérêts des individus. Cela contredirait donc la liberté dont ceux-ci jouissaient avant la conclusion du contrat. Cela reconnaîtrait également l'existence d'un contrat en tant que fait naturel antérieur au contrat libre.

Mais, demande Bakounine, qu'est donc cette société qui se constitue à la suite de ce contrat ? La pure et logique réalisation de ce contrat, avec toutes ses tendances implicites, ses conséquences législatives et pratiques c'est l'Etat.

« C'est au nom de cette fiction qui s'appelle tantôt l'intérêt collectif, le droit collectif ou la volonté et la liberté collectives, que les

---

<sup>188</sup> *Ibid.*, p. 338.

<sup>189</sup> Bakounine, *L'Empire knouto-germanique*, Œuvres VIII, Champ libre, p. 139.



absolutistes jacobins, les révolutionnaires de l'école de J.-J. Rousseau et de Robespierre proclament la théorie menaçante et inhumaine du droit absolu de l'Etat <sup>190</sup>... »

Il est significatif que la critique de l'individualisme conduit Bakounine, insensiblement mais nécessairement, à la critique de l'Etat. Ceux qui ignorent les lois naturelles et sociales de la solidarité et de l'interdépendance humaines pensent qu'il est possible et désirable de parvenir à l'indépendance absolue des individus : une telle idée signifie en pratique la disparition de toute société. La liberté individuelle absolue est une notion métaphysique qui ressortit de l'idéalisme et équivaut à la non-existence absolue. Tout homme, même le plus intelligent et le plus fort, est à la fois producteur et produit. La liberté de chaque homme n'est que l'effet renouvelé d'une grande masse d'influences physiques, intellectuelles et morales auxquelles cet homme est soumis par son entourage et son environnement.

Echapper à cette influence au nom de quelque liberté transcendante ou divine, au nom d'une liberté autosuffisante et égoïste, c'est vouloir le non-être, la mort. Ainsi la liberté des masses ne signifie pas la négation des influences naturelles que subissent les individus et les groupes ; ce que nous voulons, dit Bakounine, c'est seulement supprimer les influences factices, les privilèges.

L'acquis collectif de la création continue qui se réalise au sein de la société ne doit plus être détourné par une minorité. L'exemple du « sot savant » donné dans la lettre à *La Liberté* du 31 juillet 1869 illustre parfaitement le propos :

« Il arrive très souvent qu'un ouvrier fort intelligent est forcé de se taire devant un sot savant qui le bat, non par l'esprit, qu'il n'a pas, mais par l'instruction, dont l'ouvrier est privé, et qu'il n'a pu recevoir, lui, parce que, pendant que sa sottise se développait scientifiquement dans les écoles, le travail de l'ouvrier l'habillait, le logeait, le nourrissait et lui fournissait toutes les choses, maîtres et livres nécessaires à son instruction. »

---

<sup>190</sup> Bakounine, *L'Empire knouto-germanique*, Œuvres VIII, Champ libre, p. 165.

Le développement de l'individu ne peut se faire que par la restitution à la société de son travail collectif. La finalité de l'homme en tant qu'être individuel et social est l'humanisation progressive par le développement de la solidarité. La destruction des fantasmes de l'idéalisme philosophique et religieux est une condition indispensable à la réalisation de cet objectif. Si sur ce dernier point Bakounine et Stirner semblent d'accord, on voit cependant la distance qui sépare les deux hommes. Loin d'être insensible à la question de l'individu, Bakounine fait de son épanouissement une finalité – une finalité qui ne peut se réaliser que dans et par la société.

### **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. On a beau dire que l'anarchisme est « pluriel » ou multiforme, il arrive un moment où il faut appliquer le principe de non-contradiction. 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 à strictement parler.

Réhabilitant l'égoïsme, Stirner ne réhabilite-t-il pas ainsi la « nature humaine » déchu 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* <sup>191</sup>. »

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 « les choses appartiennent à celui qui sait les prendre et les affirmer siennes, jusqu'à ce qu'elles lui soient reprises, de même que la liberté appartient à qui *la prend* <sup>192</sup>. ». 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 véritable fondateur de la théorie du contrat social qu'on 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-même <sup>193</sup>. »

---

<sup>191</sup> Cité par Pierre Hauptmann, *la Philosophie sociale de Proudhon*, p. 116, PUG.

<sup>192</sup> Edition L'Âge d'homme, p. 294.

<sup>193</sup> *Leviathan*. I, xi, p. 96, éd. Sirey.

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 se retiendra cependant pas d'objecter que l'accord conclu peut Nous être un jour à nouveau à charge et limiter notre liberté ; on dira que Nous aboutirons aussi, finalement, à ce que "chacun doit sacrifier une partie de sa liberté pour l'amour du bien général". Seulement, le sacrifice ne se ferait absolument pas plus "pour le bien général" que Je n'ai conclu l'accord par amour pour lui ou pour n'importe quel autre homme. Bien plutôt, Je n'y ai consenti que pour mon propre profit, par intérêt personnel. Pour ce qui est de sacrifice, Je ne "sacrifie" que ce qui n'est pas en mon pouvoir, c'est-à-dire que Je ne sacrifie rien du tout <sup>194</sup>. »

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 conception théologique du pouvoir et définissent le politique comme une rationalité. Selon R.-L. Reclaire, 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

---

<sup>194</sup> Edition L'Âge d'homme, p. 349.

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<sup>195</sup> ». Le contrat n'est pas un fait historique, il est une catégorie logique utile à la démonstration : les choses se passent « comme si »<sup>196</sup>.

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 premier de l'homme n'est pas l'isolement ou la solitude, mais la société », dit-il. « La société est notre *état naturel*<sup>197</sup>. » 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'individualité<sup>198</sup>, cette-dernière 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 forte, suivant la plénitude de ses pouvoirs, à devenir une *autorité* pour ses membres

---

<sup>195</sup> Œuvres complètes, La Pléiade, III, p. 139.

<sup>196</sup> Il en est de même dans le *Capital* de Marx, où l'auteur prend comme *hypothèse* l'existence de deux classes antagonistes, et deux seulement, pour déduire toutes les conséquences de cette hypothèse. De nombreux disciples de Marx ont pris cela pour argent comptant, montrant qu'ils n'avaient pas compris sa méthode d'exposition, alors même qu'il s'en explique dans la préface et dans la postface de 1873 de l'ouvrage.

<sup>197</sup> Edition L'Âge d'homme, p. 342.

<sup>198</sup> « 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*.)

et à établir des limites. Elle exige et ne peut qu'exiger des "esprits étroits de sujets" car elle ne subsiste que par cette *sujétion*. » Stirner ajoute :

« Elle exige que ses membres n'aillent pas *au-delà* ni ne s'élèvent *au-dessus* d'elle, mais qu'ils "restent dans les limites de la légalité", c'est-à-dire ne se permettent pas plus qu'elle ne leur permet, elle et sa loi<sup>199</sup>. »

Stirner est en fait moins préoccupé de sa liberté que de son individualité<sup>200</sup>. Il invite à distinguer si c'est « ma liberté ou mon individualité qui est limitée par une société donnée ». Dans le premier cas, il s'agit alors d'une « *réunion*, convention ou association ». Dans le cas contraire, « c'est mon individualité qui est menacée dans son existence ». J'ai alors affaire « à un *pouvoir en soi*, un pouvoir *au-dessus de Moi*, quelque chose qui M'est inaccessible, que Je peux certes regarder avec étonnement, adorer, vénérer, respecter, mais ni maîtriser ni consommer et ce, parce que *Je Me résigne*. Il existe grâce à ma *résignation*, à ma *négation de Moi-même*, à ma lâcheté dite – *humilité*. Mon humilité fait son courage et sa domination se fonde sur ma soumission. » Stirner ajoute : « Relativement à la *liberté*, Etat et association ne présentent pas de différence essentielle<sup>201</sup>. »

La réhabilitation de l'égoïsme par Stirner pourrait être interprétée comme une réhabilitation de la « nature humaine » déchu 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

---

<sup>199</sup> Edition L'Âge d'homme, p. 343.

<sup>200</sup> La traduction de l'édition Stock parle d'*individualité* là où celle de l'édition L'Âge d'homme parle de *particularité*. Nous avons conservé le mot *individualité* lorsque cela nous paraissait plus pertinent. Nous avons, en quelques occasions, préféré la version de l'édition Stock lorsqu'elle nous semblait plus « parlante ». Il y a quelques erreurs regrettables dans la version de l'édition L'Âge d'homme, en particulier page 231 une confusion entre Fichte et Feuerbach : « Le mot de Feuerbach : "le Moi est tout" semble en complète harmonie avec ce que J'avance. » Or le texte allemand parle bien de Fichte : « Wenn Fichte sagt: „Das Ich ist Alles“, so scheint dies mit meinen Aufstellungen vollkommen zu harmonieren. » L'édition Stock ne fait pas l'erreur.

<sup>201</sup> Edition L'Âge d'homme, p. 343.

nombre de penseurs du XVII<sup>e</sup> et du XVIII<sup>e</sup> 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 me dit, au contraire, que Je dois être un homme parmi “mes semblables les hommes” (“Question juive”, p. 60) et que Je dois respecter en eux mes semblables. Nul n'est pour Moi une personne respectable, pas même mon semblable, mais simplement, comme tout autre être, un *objet*, pour lequel J'ai de la sympathie ou non, intéressant ou inintéressant, sujet utilisable ou inutilisable <sup>202</sup>. »

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 <sup>203</sup>. »

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. Les uns tâchent de se rendre utiles à ses intérêts, les autres emploient la flatterie pour le gagner. C'est la source et le fondement de tout le

---

<sup>202</sup> Stirner, *L'Unique et sa propriété*, édition L'Âge d'homme, p. 347.

<sup>203</sup> Pierre Nicole, *le Traité de la charité et de l'amour-propre*, dans *Essais de morale*, Paris, 1675.

commerce qui se pratique entre les hommes, et qui se diversifie en mille manières <sup>204</sup>. »

Pour Stirner, l'association est un outil qui multiplie la force naturelle de l'individu, elle « n'est que ton instrument, ou l'épée avec laquelle Tu aiguisés et augmentes ta force naturelle. Elle existe par et pour Toi, alors que la société Te revendique pour elle et existe aussi sans Toi. Bref, la société est *sacrée*, l'association *Ton bien propre* – la société se sert de Toi, Tu Te sers de l'association <sup>205</sup>. »

Parlant de son prochain, Stirner déclare :

« Si je puis l'utiliser, je me mets d'accord et m'unis avec lui, afin de renforcer mon pouvoir par cet accord et de faire plus, grâce à notre force commune, qu'une seule force isolée ne pourrait faire. Dans cette action commune, je ne vois absolument rien d'autre qu'une multiplication de ma force et je ne la fais durer qu'aussi longtemps qu'elle est Ma force multipliée. Mais, ainsi, c'est une association <sup>206</sup>. »

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 que mon aliment, même si Je suis, Moi aussi, utilisé et consommé par Toi. Nous n'avons entre Nous qu'un rapport, celui de *l'utilité*, de la mise en valeur et de l'avantage <sup>207</sup>. »

Un tel point de vue se rapproche plutôt de 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 préfère « avoir à compter sur l'intérêt personnel des hommes que sur leurs “services charitables”, leur pitié, leur compassion, etc <sup>208</sup>. »

---

<sup>204</sup> Pierre Nicole, *Essais de morale*, 1709, II, p. 385, cité par Dominique Weber, « Le commerce d'amour-propre selon Pierre Nicole », *Astérian* n° 5.

<sup>205</sup> Edition L'Âge d'homme, pp. 348-349.

<sup>206</sup> *Ibid.*, p. 347.

<sup>207</sup> *Ibid.*, p. 334.

<sup>208</sup> *Ibid.*, p. 346.



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 trafic <sup>209</sup>. »

Pour Marx, « la science proprement dite de cette théorie 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 <sup>210</sup>.

---

<sup>209</sup> Marx, *L'Idéologie allemande*, Pléiade, Philosophie, p. 1297.

<sup>210</sup> *Ibid.*

## 4. – Le dernier hégélien ?

### Un développement de la conscience de soi de Hegel

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 il se rend finalement compte que le maître avait souvent déjà dit la même chose, et mieux <sup>211</sup>. 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 » <sup>212</sup>.

On peut dire la même chose de Stirner. Son « individualisme » n'est sans doute qu'un développement de la conscience de soi de Hegel. Pour Hegel, la conscience de soi a maintenant « saisi le concept de soi » : 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 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 soi-même : « ...l'individualité est en elle-même la réalité effective... »

---

<sup>211</sup> 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...

<sup>212</sup> Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Idées I, 168, note.

Ce qui fait dire à Hegel :

« 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 <sup>213</sup>. »

Remarque qui vaut aussi pour le reste de la gauche hégélienne : la radicalité du discours de Stirner cache mal à la fois la simple reproduction de la pensée de Hegel et les objections qu'il avait par avance formulées contre certaines dérives interprétatives de sa pensée.

Pour Bakounine, qui connaissait certainement Hegel beaucoup mieux que Marx, l'œuvre du philosophe d'Iéna est, avec celle de Kant, une tentative de contenir et de dépasser toutes les philosophies antérieures. En cela elle constitue un immense pas en avant, une contribution de la pensée allemande grâce à laquelle « l'esprit humain est arrivé à la connaissance parfaite de ses procédés » <sup>214</sup>. Les « métaphysiciens modernes » échouèrent dans leur tentative de concilier Dieu, ce « fantôme créé par la faculté abstractive de l'homme », et le monde réellement existant. Leurs efforts pour résoudre les contradictions qui se multipliaient dans leur pensée furent gigantesques, dit Bakounine ; mais leurs peines ne furent pas perdues : « Ils ne découvrirent point, il est vrai, l'Absolu, mais ils contribuèrent immensément à la découverte de la nature et des lois de la pensée humaine <sup>215</sup>. »

L'histoire de la philosophie serait donc celle de l'évolution de la pensée humaine vers la négation progressive, inévitable (et inconsciente chez de nombreux philosophes) de l'idéalisme, dont Hegel serait le dernier maillon avant le grand saut, ce que Bakounine appelle le *salto mortale* vers le matérialisme. Pour Bakounine, l'œuvre de Hegel est une tentative de décrire la genèse des formes de

---

<sup>213</sup> Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Aubier, I, pp. 322-323.

<sup>214</sup> Bakounine, *Théologie politique de Mazzini*, Fragment B, Œuvres, Champ libre I, p. 113.

<sup>215</sup> *Ibid*, fragment M, Œuvres Champ libre, I, note page 160.

la conscience et de la connaissance. Le simple survol du plan de la *Phénoménologie de l'Esprit*, qui est l'histoire du développement de l'Esprit naissant et des degrés successifs de la connaissance, suffirait à justifier le point de vue de Bakounine.

### Filiation avec Hegel ?

Des centaines de pages ont été écrites sur Stirner pour montrer qu'il ne valait pas la peine d'être lu. Peu nombreux sont les travaux qui l'inscrivent dans une continuité avec la philosophie de Hegel <sup>216</sup>. Pour David McLellan, Stirner est le dernier des hégéliens <sup>217</sup>. Pour Engels, une fois revenu de son égarement stirnérien, il est celui par qui le processus de décomposition de l'hégélianisme s'est achevé <sup>218</sup>. Pour Franz Mehring, Stirner est le dernier rameau de la philosophie de Hegel. Henri Arvon, quant à lui, le définit comme « le dernier maillon de la chaîne hégélienne » <sup>219</sup>. C'est d'ailleurs une opinion que partageait Stirner lui-même <sup>220</sup>. D'autres poussent jusqu'à faire le parallèle entre *l'Unique* et *Mein Kampf* <sup>221</sup>. Il y a enfin ceux qui le classent tout simplement comme fou. On voit donc que l'éventail des interprétations de la pensée de Stirner est vaste...

---

<sup>216</sup> Quelques exceptions :

- Kurt Mautz (1911-2000), *Die Philosophie Max Stirners im Gegensatz zum Hegelschen Idealismus*. Berlin 1936.

- Lawrence Stepelevich, « Philosophical Egoism: Whither Hegelianism », Oct.-Dec. 1985 issue of *Journal of The History of Ideas*, Vol. 46, No. 4.

- Widukind De Ridder, *Max Stirner, Hegel and the Young Hegelians: A reassessment, History of European Ideas*, Volume 34, Issue 3, September 2008, Pages 285-297.

- Karl Löwith, *De Hegel à Nietzsche*. Löwith récuse l'idée que *L'Unique* soit l'œuvre d'un excentrique et affirme que le livre est l'aboutissement logique du système historique hégélien.

<sup>217</sup> David McLellan, *Les Jeunes hégéliens et Karl Marx*, Payot, 1972.

<sup>218</sup> F. Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, Editions sociales.

<sup>219</sup> Henri Arvon, *Aux Sources de l'Existentialisme : Max Stirner* Paris, 1954.

<sup>220</sup> M. Stirner, « A propos de la Trompette du Jugement dernier », *Marx Stirner*, édition L'Âge d'homme, 1979.

<sup>221</sup> « La conscience déformée de l'idéologie ne permet pas de voir que dans *L'Unique* aussi bien que dans *Mein Kampf* la "façade" est le fond. » (Hans G. Helms, « Max Stirner : le langage de l'idéologie », in *Max Stirner*, L'Âge d'homme, p. 105).

Curieusement, ceux qui reconnaissent la filiation hégélienne de la pensée de Stirner semblent peu intéressés à creuser la question. A cela on peut avancer deux hypothèses :

◆ Tout d'abord les auteurs qui, pour une raison ou une autre, sont féroce­ment opposés à Stirner n'ont pas nécessairement la compétence pour argumenter leur point de vue en se fondant sur la philosophie de Hegel : on comprend aisément qu'un spécialiste des maladies mentales convaincu que Stirner est fou n'ait pas bénéficié d'une formation hégélienne dans son cursus à l'académie de médecine.

◆ Il y a ensuite les raisons politiques : il est convenu que le marxisme doit beaucoup à Hegel – alors même que la compétence de Marx ne fasse pas l'unanimité sur cette question <sup>222</sup>. Introduire un disciple de Hegel dans le jeu pourrait contribuer à remettre en question la filiation, plus convenue que réelle, entre Hegel et Marx.

La plupart des commentateurs ne sont pas de formation philosophique mais des spécialistes de science politique ou des historiens, et leur approche de Stirner s'en ressent. La pensée de Stirner est examinée dans son contexte historique ou social, ou dans ses rapports avec d'autres pensées politiques. Il n'y a pas d'effort fait pour « entrer » dans son système et tenter de le comprendre. David McLellan, auteur de *Les Jeunes hégéliens et Karl Marx*, enseigne les sciences politiques et ne s'intéresse à Stirner que dans ses relations avec Marx. Son analyse de l'hégélianisme de Stirner se limite au constat que *L'Unique* est un « produit de son temps », qu'il a « largement perdu de son intérêt » <sup>223</sup> – opinion qu'on peut appliquer à toutes les productions de la gauche hégélienne, mais McLellan n'estime nécessaire de le préciser que pour Stirner dont le livre, dit-il, est « en grande partie un amalgame de clichés

---

<sup>222</sup> Cf. Kostas Papaioannou, *De Marx et du marxisme*, Gallimard, 1983.

<sup>223</sup> McLellan, *op. cit.*, p. 186. Il est surprenant de trouver ce genre de propos sous la plume d'un intellectuel. Tout auteur, toute pensée est un produit de son temps. « Chaque philosophie est la philosophie de son époque », lit-on dans *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, « un anneau de la chaîne du développement de l'Esprit ; elle ne peut donc satisfaire que les intérêts qui correspondent à son temps ». Mais ce seul constat ne suffit à écarter un auteur comme objet d'étude. Dans l'affaire, McLellan se montre fort peu « hégélien ».

courants »<sup>224</sup> – constat qu'on pourrait également faire pour la production de Marx à la même époque.

On est en droit de s'interroger sur la capacité de McLellan à pointer du doigt les « clichés courants » dans la mesure où il semble lui-même fort peu connaître Hegel. Ainsi, dans son ouvrage cité, il affirme que « Hegel avait divisé l'histoire du monde en trois périodes : l'Orientale, la Gréco-Romaine et la Germano-Chrétienne ». C'est là une grossière erreur, car Hegel avait désigné *quatre* périodes ; l'Orientale, la Grecque, la Romaine et la Germano-Chrétienne. La différence est d'importance, puisque c'est *précisément* là-dessus que porte la critique de Hegel faite par August von Cieszkowski, qui est l'« ancien » du groupe des Jeunes hégéliens et le véritable « inventeur » de la philosophie de la praxis. Cieszkowski reproche en effet au philosophe de ne pas respecter la dialectique en trois temps qui divise, selon lui, l'histoire en passé, présent et futur<sup>225</sup>. Or cette distinction sera essentielle dans la gauche hégélienne.

Le manque d'approche philosophique de l'œuvre de Stirner, l'évacuation quasi-totale de toute réflexion sur sa filiation hégélienne rend sa pensée quelque peu inintelligible – et cette remarque vaut *particulièrement* pour les milieux anarchistes, qui n'ont, à notre connaissance, jamais exploré le lien existant entre l'auteur de *L'Unique* et Hegel.

La formation intellectuelle de Stirner aussi bien que la lecture de *L'Unique* montrent pourtant une évidente familiarité avec l'œuvre du philosophe d'Iéna.

De 1819 à 1826 Stirner fréquenta le lycée d'Imhof dont le recteur était George Andreas Gabler (1786-1853), qui assura la chaire de philosophie à l'université de Berlin à la mort de Hegel en 1831. Stirner entra à l'université aussitôt après le lycée et, au contraire de Strauss, Marx et Engels, il assista aux cours de Hegel sur l'histoire de la philosophie, la philosophie de la religion et sur la philosophie de l'esprit subjectif. Il suivit également les cours du théologien hégélien Marheineke sur la dogmatique, la théologie et le

---

<sup>224</sup> *Ibid.*, 193.

<sup>225</sup> August von Cieszkowski, *Prolégomènes à l'historiosophie*, Champ libre.

symbolisme chrétien. Sans ressources, Stirner dut quitter Berlin et s'installa chez des parents à Erlangen et s'inscrivit à l'université de cette ville. Il suivit les cours du philosophe hégélien Christian Kapp. Feuerbach se trouvait lui aussi à l'université d'Erlangen ; il n'y a aucun élément permettant d'affirmer que les deux hommes se soient rencontrés. Stirner retourna à Berlin en 1832. Il y suivit les cours du philosophe hégélien Karl L. Michelet sur Aristote.

La connaissance que Stirner avait acquise de la pensée de Hegel dépasse de *très loin* celle des autres membres du groupe des « Affranchis », à l'exception de Bruno Bauer. C'est à cette époque qu'il se lia d'amitié avec Bruno Bauer dont les brillantes critiques des Écritures saintes et de la vie universitaire berlinoise avaient fait le chef de file du groupe.

La réticence à rapprocher Stirner et Hegel vient peut-être de deux constats :

### **Premier constat**

Stirner ne parle pas de dialectique dans *l'Unique*. La « surdétermination » du marxisme sur la philosophie hégélienne a donné à l'idée de dialectique une importance primordiale dans la mesure où la doctrine marxiste se légitime philosophiquement par sa « récupération » de la dialectique hégélienne, ou de la « méthode dialectique ». Ce fétichisme de la dialectique, omniprésent chez les disciples, est pourtant absent chez Marx... qui n'en parle pratiquement pas. En fait, lorsqu'on réduit à l'essentiel tout le galimatias des marxistes après Marx sur la question, le qualificatif de « dialectique » sert simplement à désigner un processus qui évolue et se transforme, ou des phénomènes qui sont en interaction. Et on ajoute « matérialiste » pour faire plus « scientifique ».

L'imagerie traditionnelle attribue à Hegel un rôle prépondérant dans la formation de la structure et des concepts fondamentaux du marxisme. La connaissance de Hegel, dit-on, est indispensable pour comprendre la théorie marxiste de l'histoire. On a coutume de considérer aujourd'hui, après Engels, que Marx a conservé la *méthode* de Hegel, en la « renversant » certes, et qu'il en a rejeté le *système* – sans s'interroger sur le fait que les deux sont peut-être indissociables.

Jusqu'à ce qu'il nous livre ses réflexions méthodologiques liées au problème du mode d'exposition dans la préface et la postface au *Capital*, les développements de Marx sur Hegel ne dépassent guère celui de commentaire des positions de Feuerbach, à ceci près qu'il remplace l'homme générique par le prolétaire – et il ne parle pas de dialectique.

Dans ses œuvres de jeunesse, Marx considère la *Logique*, à laquelle il ne fait que quelques allusions dans tous ses travaux, avec dédain : c'est une mystification. En ces années quarante où il écrit ses seuls textes philosophiques, Marx a bien déclaré son intention de se livrer à une « confrontation avec la dialectique de Hegel et la philosophie en général »<sup>226</sup>, mais en 1844 il est surtout occupé à vanter les mérites de Feuerbach, de ses découvertes et de sa « véritable révolution dans la théorie ».

A l'examen, on constate :

1.– Dans les écrits de jeunesse, les seuls où il traite de philosophie, Marx rejette catégoriquement Hegel, méthode et système confondus ;

2.– Ce n'est que plus tard, en 1858, qu'il semble « redécouvrir » Hegel lorsqu'il écrit à Engels qu'il a accidentellement feuilleté la *Logique*<sup>227</sup>, ce qui lui aurait grandement servi, dit-il, dans la méthode d'élaboration de la théorie du profit ;

3.– En 1865 Marx fait une nouvelle allusion à Hegel. Son enthousiasme pour Feuerbach s'est refroidi. Il ne vante plus « la sobriété de la philosophie feuerbachienne » opposée à « l'ivresse spéculative de Hegel »<sup>228</sup> ; il dit maintenant que, « comparé à Hegel, Feuerbach est bien pauvre »<sup>229</sup>. Dans une lettre à Engels du 24 avril 1867, il avoue que le « culte de Feuerbach » dont il a pu faire preuve dans le passé était un peu ridicule.

4.– En 1873 de nouveau, Marx se revendique de Hegel : prenant la défense du philosophe contre ceux qui le traitent de « chien

---

<sup>226</sup> « Manuscrits parisiens », La Pléiade, II, 6.

<sup>227</sup> Pour l'anecdote, l'exemplaire de la *Logique* que Marx aurait « accidentellement » feuilleté avait appartenu à... Bakounine !

<sup>228</sup> *La Sainte Famille*, La Pléiade, Philosophie, p. 564.

<sup>229</sup> Lettre sur Proudhon du 21 janvier 1865, La Pléiade, Economie I, p. 1452.



crevé », il écrit dans la postface au *Capital* : « Aussi me suis-je déclaré disciple de ce grand penseur, et, dans le chapitre sur la théorie de la valeur, j'allais même jusqu'à flirter çà et là avec son style particulier »<sup>230</sup>.

Mais on a l'impression que Marx ne s'est déclaré disciple de Hegel que pour se démarquer de ceux qui l'attaquent ; quant au fait de « flirter » avec son style, cela indiquerait plutôt que la référence faite au philosophe reste tout à fait superficielle.

La vraie question semble être en réalité : la référence à Hegel n'est-elle pas un enjeu, permettant de lier le marxisme à la philosophie allemande, et autorisant les affirmations, qu'on retrouve fréquemment sous la plume des fondateurs du socialisme dit scientifique, sur la supériorité du prolétariat allemand, héritier direct de la philosophie allemande ?

La thèse de Kostas Papaioannou jette une lumière originale sur le poids réel de l'influence hégélienne chez Marx. Voici, en résumé, son point de vue : la pensée de Marx est étrangère aux problèmes que pose l'ontologie hégélienne. Il n'y a pas chez Marx de critique réelle de la philosophie spéculative de Hegel. Les quelques brèves allusions à la *Logique* parsemées dans son œuvre « ne sauraient en aucun cas être tenues pour une véritable profession de foi ». La réflexion philosophique de Marx dans les années quarante ne portait pas sur la *Logique* mais sur la *Phénoménologie* et « était destinée à exalter les “découvertes” de Feuerbach ».

En 1844, Feuerbach est le héros de Marx et d'Engels. Les deux hommes vantent ses mérites car il a « démoli vieille dialectique et vieille philosophie ». C'est à la lumière des « grandes actions » de Feuerbach que Marx critique la philosophie spéculative de Hegel : les quelques rares pages qu'il lui a consacrées, dit K. Papaioannou, « étant bien plus des commentaires des ouvrages anti-hégéliens de Feuerbach qu'une critique directe de la doctrine ontologique de Hegel lui-même ». Papaioannou ajoute qu'il existe un « mur d'incompréhension et de refus » entre Marx et les problèmes

---

<sup>230</sup> La Pléiade, I, p. 1633.

auxquels avait voulu répondre Hegel dans sa philosophie spéculative. Marx n'aurait eu de la *Science de la Logique* qu'une connaissance superficielle, de seconde main. S'appuyant sur un commentaire particulièrement obscur de Hegel par Marx dans la *Contribution à la critique de l'économie politique*<sup>231</sup>, Papaioannou écrit : « Qui reconnaîtrait la *Logique* dans ce brouillon confus et presque illisible ? »... « Faut-il ajouter que ces phrases (feuerbachiennes s'il en fut) que l'on cite avec une ferveur toute religieuse, ne méritent pas d'être prises au sérieux ? »... « En règle générale, tout ce que le jeune Marx dit à propos de la *Logique* hégélienne porte trop grossièrement la marque de Schelling pour qu'on puisse s'y attarder »<sup>232</sup>. En conclusion, l'auteur indique qu'il est impossible de se fonder sur des textes tels que *l'Ébauche* pour faire de Marx un critique de la philosophie hégélienne, et que Marx n'a fait que se livrer à une « parodie spirituelle », puis à une « caricature douteuse » de la méthode hégélienne.

Lorsque Marx répliqua au *Système des contradictions économiques* de Proudhon, il le fit au nom de la philosophie hégélienne dont il accuse le Français de ne rien connaître. Il est vrai que Proudhon ne parlait pas l'allemand, qu'il était un autodidacte et qu'il n'avait qu'une connaissance fragmentaire du philosophe allemand par ce qu'a pu lui en dire Marx, Karl Grün et Bakounine, qui ont voulu l'initier. De toute évidence, Proudhon a mieux profité des leçons de Bakounine et, peut-être, de Grün, que de celles de Marx, car la méthode d'exposition adoptée par le *Système des*

---

<sup>231</sup> On trouve dans cet ouvrage des propos qui ressemblent plus à des commentaires approximatifs de potache qu'à un examen réel de la pensée du philosophe, comme le montre le passage suivant : « Hegel a, dans sa *Logique*, bloqué tous ces esprits ensemble et conçu chacun d'eux d'abord comme négation, c'est-à-dire comme aliénation (*Entäusserung*) de la pensée humaine, puis comme négation de la négation, c'est-à-dire comme suppression de cette aliénation, comme expression *réelle* de la pensée humaine ; mais ensuite, comme cette négation de la négation n'a pas encore pu se dégager de l'aliénation, ou bien elle la rétablit dans son aliénation ou bien elle entretient commerce avec soi-même à l'intérieur de l'aliénation pour l'être vrai de ces esprits fixes. » Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, 1859. Pour la traduction de Maximilien Rubel, cf. Marx, *Œuvres Economie II, La Pléiade*, p. 139 note a.

<sup>232</sup> *Op. cit.*, pp. 159-161.

*contradictions économiques* pourrait parfaitement se réclamer de Hegel, ce que Marx ne semble pas voir.

Citant la *Logique*, où Hegel parle de la méthode <sup>233</sup>, Marx s'en prend à l'utilisation que fait Proudhon de catégories économiques, par analogie avec celles du philosophe :

« Ainsi, qu'est-ce donc que cette méthode absolue ? L'abstraction du mouvement. Qu'est-ce que l'abstraction du mouvement ? Le mouvement à l'état abstrait. Qu'est-ce que le mouvement à l'état abstrait ? La formule purement logique du mouvement ou le mouvement de la raison pure. En quoi consiste le mouvement de la raison pure ? A se poser, à s'opposer, à se composer, à se formuler comme thèse, antithèse, synthèse, ou bien encore à s'affirmer, à se nier, à nier sa négation.

« Comment fait-elle, la raison, pour s'affirmer, pour se poser en catégorie déterminée ? C'est l'affaire de la raison elle-même et de ses apologistes <sup>234</sup>. »

Marx se pose en donneur de leçons de philosophie allemande dans une réfutation qui n'en est pas une. « Quelle pensée, quelle philosophie pourrait résister à un tel jeu de questions et de réponses ? », commente Papaioannou <sup>235</sup>. Or justement, Proudhon a recours à la seule méthode d'exposition qui permet de rendre compte de manière cohérente du fonctionnement du système capitaliste. En 1847, dans *Misère de la Philosophie*, Marx croit réfuter, au nom de Hegel, l'emploi d'une méthode à laquelle il aura recours vingt ans plus tard, au nom de Hegel, dans le *Capital* !

On voit donc que la question des sources hégéliennes de la pensée de Marx mérite au moins d'être posée, voire remise en question et qu'elle ne se réduit pas aux simplismes réducteurs qu'Engels propose dans son *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*.

---

<sup>233</sup> « La méthode est la force absolue, unique, suprême, infinie, à laquelle aucun objet ne saurait résister ; c'est la tendance de la raison à se reconnaître elle-même en toute chose. »

<sup>234</sup> Marx, *Misère de la philosophie*.

<sup>235</sup> *Op. cit.* p. 165.

Il reste que la question de la « dialectique » reste pour la postérité de Marx un élément essentiel de toute démarche philosophique. Toute pensée qui ne s’y réfère pas est donc suspecte, et, pour le moins, ne peut se réclamer d’une filiation avec Hegel.

### Second constat

*L’Unique* est constitué de deux parties et contrevient donc à tout ce qu’un lecteur est en droit d’attendre d’un texte se réclamant d’une proximité quelconque avec l’hégélianisme, qui doit, pense-t-on, respecter la forme trinaire de la thèse/antithèse/synthèse. Un auteur ne respectant pas cette règle non dite est par conséquent inévitablement suspect de rompre avec l’hégélianisme. Or la forme binaire du plan de *L’Unique* présente une analogie certaine avec celle de *L’Essence du Christianisme* de Feuerbach, elle aussi binaire, mais dont personne ne conteste la filiation avec Hegel.

Cependant, la lecture de *L’Unique* fournit de nombreuses preuves de la familiarité de Stirner avec la pensée de Hegel, en particulier la *Phénoménologie de l’Esprit*, *L’Encyclopédie des sciences philosophiques* et la *Philosophie du droit*. Des citations directes qu’il fait de ces ouvrages ou des passages dans lesquels ces œuvres apparaissent en filigrane, il ressort que son livre est le résultat de recherches approfondies. Il n’est pas possible, comme le fait McLellan, de réduire *L’Unique* à un « amalgame de clichés courants ». Parlant de lui-même à la troisième personne, Stirner « ne présente son livre que comme l’expression souvent maladroite et incomplète de ce qu’il voulut ; ce livre est l’œuvre laborieuse des meilleures années de sa vie... »<sup>236</sup>.

Stirner est parfaitement conscient que la philosophie de Hegel pose explicitement la question de l’action. Il arrivera un moment, dit le philosophe, où la recherche de l’Absolu s’achèvera : « De l’Absolu, il faut dire qu’il est essentiellement *Résultat*, c’est-à-dire qu’il est à la fin seulement ce qu’il est en vérité ; en cela consiste proprement sa nature qui est d’être réalité effective<sup>237</sup>. » Que

---

<sup>236</sup> *Die Philosophischen Reactionäre, Kleine Schriften*, cité par R.-L. Leclaire, introduction à *L’Unique*. Stock, p. XVIII.

<sup>237</sup> Hegel, *Phénoménologie de l’esprit*, Aubier, I, Préface, p. 19.

l'Absolu soit un *résultat* et qu'il ait vocation à être une *réalité effective* ne laisse pas de doute.

Hegel pensait que la philosophie était parvenue au terme d'un achèvement. Il dit de lui-même qu'il conclut une période qui avait commencé à Descartes. Dans la division en périodes qu'il a faite de l'histoire de la philosophie, son système se place après le monde antique, après l'ère chrétienne jusqu'à la Réforme, à la fin de la troisième époque qui va de Descartes à Hegel, précisément, et qui trouve son dernier accomplissement – selon Hegel lui-même – dans la philosophie chrétienne. Il ne s'agit pas là d'un achèvement provisoire, d'une étape : l'histoire de l'Esprit est définitivement close. La réconciliation du terrestre et du divin est accomplie.

C'est ainsi que Stirner écrit dans « A propos de la *Trompette du Jugement dernier* » :

« Le besoin avide de positif s'empara de ceux qui reçurent l'ordre de l'esprit universel de poursuivre dans le détail l'œuvre de Hegel, ce à quoi celui-ci même les encourageait, en conclusion par exemple à son *Histoire de la Philosophie* : “Je souhaite que cette histoire de la Philosophie puisse contenir pour vous une invitation à saisir l'esprit du temps qui, en nous, se trouve à l'état naturel et à le tirer de sa naturalité, c'est-à-dire de son renfermement et de sa léthargie pour le produire au jour et – *chacun à son lieu* – pour le mettre au jour en le rendant conscient”<sup>238</sup>. »

Cette exhortation de Hegel citée par Stirner figure dans l'avant-dernier paragraphe de *l'Histoire de la philosophie*, juste avant qu'il ne remercie ses étudiants pour avoir assisté à ses cours. Hegel ajoutait cependant que « la manière dont l'actualité séculière et empirique peut bien se sortir de son déchirement, la manière dont elle peut bien se façonner, lui est laissée et ce n'est pas là l'affaire et l'intérêt pratique *immédiat* de la philosophie ».

Stirner commente : Hegel a « étendu le ciel de la liberté au-dessus du présent, il pouvait certes bien désormais s'en “remettre” à lui de décider s'il voulait diriger son regard indolent vers les hauteurs et ainsi y mettre du sien ». Ses disciples, eux, faisaient

---

<sup>238</sup> Stirner, « A propos de la *Trompette du Jugement dernier* », édition L'Âge d'homme p. 26.

partie de cette « actualité empirique » et « il leur fallait, eux qui avaient reçu en premier l'illumination, lui apporter leur concours ». « Ce que Hegel avait défait en grand et en gros, ils ont pensé reconstruire en détail ; car lui-même ne s'était pas partout expliqué sur le particulier et était souvent, dans le détail, aussi obscur que le Christ. L'obscurité est favorable aux secrets propos : elle prête à de multiples interprétations<sup>239</sup>. » Ce jugement peut bien entendu s'appliquer à Stirner lui-même...

Ce passage est important pour comprendre la démarche de Stirner et la nature du lien qui le rattache à Hegel. La philosophie de Hegel est un tout, qui se voulait complet, absolu<sup>240</sup>. Il est par conséquent difficile d'ajouter à quelque chose qui se veut total. Mais Hegel lui-même disait que la philosophie n'est toujours que celle de son temps. Dans le même esprit, il disait également qu'il n'y a pas *des* philosophies mais seulement *la* philosophie, c'est-à-dire une recherche permanente de la vérité et du savoir et que les systèmes philosophiques dans leur succession ne sont que des étapes dans cette recherche.

Stirner a parfaitement conscience que la postérité de Hegel voulait poursuivre son œuvre « en détail ». D'une certaine manière, elle ne pouvait poursuivre l'œuvre de Hegel *que* dans le détail. Stirner décrit exactement ce que les membres du club des Affranchis vont faire : extraire du système hégélien un aspect particulier et le développer comme un tout.

Les membres du groupe des Affranchis n'ont pas tous pris le même point de départ : pour Bruno Bauer ce fut la Philosophie de la religion ; pour Marx la *Philosophie du droit*. Pour Stirner, ce fut incontestablement la *Phénoménologie*, et en particulier le dernier chapitre sur le savoir absolu, au moment où le savoir achève son

---

<sup>239</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>240</sup> Ce qui laisse quelque doute sur la démarche éclectique d'Engels qui entend dissocier chez Hegel la méthode du système pour ne retenir que la méthode, et encore, en la « renversant ». Rappelons qu'en philosophie l'éclectisme consiste à picorer dans chaque système les éléments qu'on estime « bons » et à rejeter le reste. Victor Cousin, le chef de file de cette école, fut accusé par Bakounine de cuisiner un « plat métaphysique », une « vinaigrette philosophique » qui a « condamné plusieurs générations de suite à une indigestion de cerveau ».

trajet à travers les fausses formes de connaissance. Ces jeunes gens ont bien opéré des ruptures avec la pensée de Hegel, dit Jacques D'Hondt, mais ce furent des ruptures *parcellaires*, ce qui suggère que la connaissance qu'avaient les Jeunes hégéliens du philosophe était sélective. Sans doute n'ont-ils retenu de lui que ce qui leur était *accessible* ou ce qui les *intéressait personnellement*. « Les Jeunes hégéliens ont dû choisir, chacun à sa façon, ce dont ils désiraient hériter <sup>241</sup>. » Cette attitude les aurait conduits à négliger l'un des caractères fondamentaux de l'hégélianisme, l'encyclopédisme – carence dont Jacques D'Hondt ne semble pourtant pas accuser Engels – ce qui est guère surprenant.

L'invitation de Hegel à ses élèves de « saisir l'esprit du temps » pour le « produire au jour » est d'une certaine manière un appel à l'action. Il convient de souligner que les élèves auxquels il s'adresse vont pour une bonne part occuper des fonctions dans l'université ou dans l'administration. Ils se trouveront par conséquent en situation – peut-être – d'intervenir concrètement, selon l'expression de Hegel, « chacun à son lieu » – c'est là, pensons-nous, l'explication de cette précision.

Mais le philosophe que Stirner cite précise cependant que ce n'est pas l'affaire de la philosophie que d'intervenir dans « l'actualité séculière ». La formulation est ambiguë – ambiguïté que Stirner lui-même souligne. Il est possible que ce soit une simple mesure de prudence de la part de Hegel, qui enseigne dans un pays qui reste autocratique, soumis à la censure et à la répression étatique.

C'est ce qui explique que certains textes de Hegel ne furent pas publiés de son vivant. Jacques D'Hondt écrit <sup>242</sup> que des aspects importants de la pensée politique ou religieuse du philosophe n'étaient pas connus de ses contemporains. Parlant des Jeunes hégéliens, il déclare qu'une « grande partie de la vie, de l'œuvre, et donc de la pensée de Hegel leur était inaccessible ». Il cite les « commentaires de la Bible où Hegel considère les dogmes et les

---

<sup>241</sup> Jacques D'Hondt, « Ce que les “Jeunes hégéliens” savaient de Hegel », *Bulletin de la Société américaine de philosophie de langue française*, automne 1997, Vol. IX, n° 2.

<sup>242</sup> *Ibid.*

croyances comme issus de l'imagination des peuples s'exerçant dans des conditions déterminantes » – ce qui ressemble fort aux démarches de David F. Strauss et de Bruno Bauer, présentées comme innovantes... Bruno Bauer, ajoute Jacques D'Hondt, « n'a pas lu la *Vie de Jésus*, rédigée par Hegel dans un esprit très peu orthodoxe ». Ce n'est pas par hasard que ces textes soient restés inédits : « Hegel s'abstint lui-même de les publier, par prudence, sans toutefois jamais les détruire, et donc en les gardant secrets. »

« Il était impossible, à l'époque de Hegel, d'exprimer certaines opinions. Aurait-il mieux valu qu'il se tût complètement plutôt que d'"accommoder" quelque peu ses propos ? Aurait-il mieux valu qu'il ne se cachât pas sous l'anonymat <sup>243</sup> ? »

Lorsque Hegel précise, quelque trente ans avant que les Jeunes hégéliens ne se fassent connaître, que l'intervention dans « l'actualité séculière et empirique » – c'est-à-dire dans la société du temps – n'est pas l'intérêt de la philosophie, on peut penser que c'est une formule dictée par la prudence. Cette formule n'exclut d'ailleurs pas que l'intervention soit *autre* que philosophique. Par ailleurs, en disant que l'intervention ne présente pas un intérêt *immédiat*, Hegel n'exclut pas toute forme d'intervention, *un jour*.

Hegel, dit Stirner, n'est donc pas entré dans le détail <sup>244</sup>. Sans nier que ce n'était sans doute pas là le rôle que le philosophe s'assignait, on ne peut pas non plus exclure que celui-ci estimait nécessaire d'être prudent. Stirner lui-même accrédite cette hypothèse : dans *L'Unique*, il évoque « l'autocrate de toutes les R... », craignant sans doute de citer explicitement la Russie. Ailleurs, abordant la question de l'insurrection, il croit nécessaire de préciser :

« Pour m'assurer contre une accusation criminelle, je fais remarquer au surplus expressément que j'emploie le mot "révolte" à cause de son

---

<sup>243</sup> *Ibid.*

<sup>244</sup> « En bien des domaines les Jeunes hégéliens se sont séparés de Hegel, plus nettement les uns que les autres, et ils ont développé leurs propres doctrines personnelles, à partir des siennes. » Jacques D'Hondt, *loc. cit.*



sens *étymologique*, donc pas dans le sens limité où l'entend et l'interdit le code pénal<sup>245</sup>. »

La censure et les foudres du « code pénal » sont donc une réelle « actualité empirique » à laquelle Stirner ne veut pas se confronter...

A l'examen, *L'Unique*, paradoxalement, ne constitue aucunement une attaque violente contre Hegel. Le philosophe y est mentionné dix-sept fois et, sans que Stirner adhère à ses thèses, il faut voir dans le livre plutôt un commentaire critique. *L'Unique* est bien plus une critique virulente de Feuerbach (mentionné vingt-neuf fois), critique qui est dans une large mesure faite au nom de Hegel. La *Phénoménologie de l'esprit* se trouve en filigrane dans *L'Unique* et lui sert de point de départ. Stirner poursuit en quelque sorte l'interrogation de Hegel sur le devenir de la conscience après qu'elle a traversé les étapes qui la conduisent au savoir absolu.

Et au-delà de la critique de Feuerbach, c'est à celle de l'ensemble des Jeunes hégéliens que Stirner s'en prend. La publication de *L'Unique* été perçue comme une bombe parmi les hégéliens radicaux de Berlin, car elle plaçait d'emblée son auteur comme un ferme opposant au communisme, à l'humanisme, aux réformateurs, aux philosophes critiques, c'est-à-dire à tout ce que le groupe représentait<sup>246</sup>.

Marx ne fut pas le seul à répondre à *L'Unique*. D'autres s'empressèrent de le faire également : Bruno Bauer, Arnold Ruge, Moses Hess, Szeliga et Feuerbach lui-même joignirent leurs forces pour combattre Stirner. La révolution de 1848 balaya toute cette agitation.

Selon Hegel, la voie vers le savoir conduit à la conscience de soi : c'est là un thème typiquement stirnérien. L'homme stirnérien est celui qui est conscient de lui-même, qui s'est débarrassé des scories apportées dans son esprit par les catégories factices telles que l'Etat, la religion, la loi, l'Humanité – ce qu'il appelle des *Spuken*, des

---

<sup>245</sup> *L'Unique*, édition L'Âge d'homme, p. 352.

<sup>246</sup> Le livre « explosa comme un obus dans les rangs de ses anciens frères d'armes », écrit Sydney Hook (*From Hegel to Marx. Studies in the Intellectual development of Karl Marx*, 1994).

spectres. L'homme stirnérien s'est débarrassé des ses auto-limitations.

Avec Stirner, l'hégélianisme a accompli la tâche de libérer le Soi de la domination d'idées reçues et auto-imposées.

« Le problème que se pose la *Phénoménologie* n'est donc pas le problème de l'histoire du monde, mais le problème de l'éducation de l'individu singulier qui doit nécessairement se former au savoir en prenant conscience de ce que Hegel nomme sa substance <sup>247</sup>. »

C'est la problématique de Stirner.

Confrontés au problème d'ajouter au système philosophique de Hegel qui se voulait comme un absolu, les Jeunes hégéliens se trouvèrent face à des options limitées, comme l'exprima Friedrich Förster dans son éloge funèbre du philosophe prononcé le 16 novembre 1831 : à la mort d'Alexandre, dit-il, il n'y eut pas de successeur à son trône ; les satrapes ne surent que diviser l'héritage. Ils firent, comme l'avait dit Stirner, des ajouts de détail. Mais une autre option s'ouvrait à eux : puisque la philosophie était un bloc complet auquel on ne peut rien ajouter, comme le deviendra plus tard celle de Marx aux yeux de Lénine <sup>248</sup>, ils concluront à la nécessité de la mettre en pratique – un point sur lequel Stirner ne les suivra pas.

Hegel veut « arracher le genre humain de sa captivité dans le sensible, le vulgaire et le singulier » et « diriger son regard vers les étoiles » <sup>249</sup>. Stirner veut arracher l'individu de sa captivité dans le sacré, les chimères et les concepts sans contenu.

Pendant il n'est pas tout à fait exact de dire que *L'Unique* n'est pas un appel à l'action. C'est un appel à l'action – *sur soi-même*.

---

<sup>247</sup> *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit*, J. Hippolyte Aubier, 1946, p. 16.

<sup>248</sup> *Matérialisme et empiriocriticisme* : « On ne peut retrancher aucun principe fondamental, aucune partie essentielle de cette philosophie du marxisme coulée dans un seul bloc d'acier, sans s'écarter de la vérité objective, sans verser dans le mensonge bourgeois et réactionnaire. » (Editions du Progrès, p. 461.)

<sup>249</sup> *Phénoménologie de l'esprit*, introduction, p. 10, Aubier.

### **Dieu, religion, morale, famille, société**

Dieu, religion, morale, famille, société : tout est remis en question par Stirner qui voit dans ces concepts des « fantômes », des illusions dont la fonction est au fond d'exercer un contrôle social sur la population, contrôle social dont les agents d'exécution sont « les soldats, les fonctionnaires de tout acabit, juges, pédagogues, etc., bref toute la “machine de l'État” »<sup>250</sup>. A Feuerbach qui voit dans Dieu le prolongement de l'essence humaine, Stirner répond que c'est là une illusion, un déplacement de problème.

« *Le sacrilège concentre ses forces contre toute crainte de Dieu, car la crainte de Dieu lui enlèverait tout empire sur ce dont il laisserait subsister le caractère sacré. Que ce soit le Dieu ou l'Homme qui exerce en l'Homme-Dieu la puissance sanctifiante, que ce soit à la sainteté de Dieu ou à celle de l'Homme que nous adressions nos hommages, cela ne change en rien la crainte de Dieu : l'Homme devenu “Être suprême” sera l'objet de la même vénération que le Dieu, Être suprême de la religion *sensu strictiori* ; tous deux exigent de nous crainte et respect*<sup>251</sup>. »

C'est pourtant peut-être aller un peu loin que d'attribuer à la critique de Stirner l'effondrement de la métaphysique dont Hegel lui-même, si on en croit Bakounine, a été un des agents. En effet, la contradiction fondamentale de l'œuvre de Hegel, selon Bakounine, est qu'elle ne va pas jusqu'au bout de l'idéalisme et qu'elle contient des éléments qui, en définitive, vont aboutir à la contestation radicale de celui-ci. Nul autant que Hegel n'a porté à ce pauvre Absolu des coups aussi rudes, « car à mesure qu'il l'a édifié, il l'a démolé par sa dialectique impitoyable, de sorte que bien plus qu'Auguste Comte, on peut le considérer comme le vrai père de l'athéisme scientifique moderne<sup>252</sup>... »

Bakounine a-t-il raison de dire que « Hegel au moins, ne parle jamais de Dieu, il parle seulement de l'Absolu » ? Littéralement, c'est une erreur : Hegel se réfère constamment à Dieu et se proclame ouvertement protestant. Dans les *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, le philosophe déclare que Dieu est le seul et unique objet

<sup>250</sup> *L'Unique*, Stock, p. 137.

<sup>251</sup> *L'Unique*, Stock, p. 217.

<sup>252</sup> Bakounine, « L'Internationale et Mazzini », Champ libre, I 42.

de la philosophie. Pourtant, en affirmant que « le contenu de la philosophie et de la religion est le même »<sup>253</sup>, il suggère que la philosophie n'est autre chose qu'une théologie rationnelle. Hegel identifie totalement la voix de la raison avec la foi ; son protestantisme consiste à se représenter la liberté comme le développement et le parachèvement conceptuel du principe luthérien de la certitude religieuse. La foi repose sur le « témoignage de l'esprit ». C'est une foi raisonnable, mais reste-t-elle luthérienne lorsqu'elle détruit l'opposition radicale que Luther avait établie entre foi et raison ?

Le témoignage de l'esprit de l'homme est compris dans « la formation ordinaire de sa conscience et de son entendement temporels ; par là la vérité retombe dans les déterminations et les conditions de la finité »<sup>254</sup>. Mais le vrai, l'idée en tant que telle ne se dévoile qu'en s'épurant dans la démarche qui conduit à la science, en se dépouillant de la gangue du sensible. L'intelligence seule, dans ce dernier stade, appréhende le vrai, abstraction faite de toute manifestation sensible, de toute représentation. Le protestantisme de Hegel conduit à « l'intelligence et à la culture universelle » : « Nos universités et nos écoles sont notre Eglise » dit-il. (Bakounine, plus tard, inversera les termes, en disant que l'université est devenue l'Eglise de la science bourgeoise<sup>255</sup>...)

Dans la philosophie, la pensée se saisit comme pensée. La pensée spéculative dégage le contenu rationnel d'une pensée qui n'est pas suffisamment libérée du poids de l'image et du sensible. Ce qui semble être chez Hegel une justification de la religion chrétienne peut ainsi être interprété comme une remise en question.

Bakounine dit d'ailleurs que si Hegel a tenté de replacer sur leur trône les idées divines, il s'y est pris « d'une manière si peu polie qu'il a définitivement tué Dieu ; il a enlevé à ces idées leur couronne divine en montrant, à qui savait lire, comment elles ne furent jamais rien qu'une pure création de l'esprit humain courant à travers toute

---

<sup>253</sup> *Encyclopédie*, § 573.

<sup>254</sup> *Ibid.*

<sup>255</sup> Bakounine, « Les Endormeurs ».

l'histoire à la recherche de lui-même »<sup>256</sup>. En somme, il attribue à Hegel l'initiative d'une démarche critique qui traditionnellement revient à Feuerbach<sup>257</sup>.

Hegel affirme le caractère chrétien de sa philosophie, mais celle-ci est fondée sur l'affirmation de la base historique de la religion chrétienne. Si on est obligé de justifier conceptuellement la foi (au lieu de la considérer comme une grâce) n'est-ce pas parce que les formes subsistantes de la religion n'ont plus de valeur ? Erdmann, dans son *Histoire de la philosophie de Descartes à Hegel*, se demande ainsi si la prépondérance du point de vue historique sur le point de vue systématique n'est pas un symptôme d'usure de l'esprit philosophique. L'originalité des propos de Marx et de la gauche hégélienne sur la « fin de la philosophie » apparaît donc quelque peu entamée.

Les hommes d'Eglise eux-mêmes expliquent la doctrine chrétienne par des motifs moraux ou par l'histoire extrinsèque. La vérité du christianisme est traitée sur le seul plan subjectif et historique. La réflexion critique, présentée comme le « juge absolu » devant lequel la vérité de la religion doit défendre sa cause, fait irruption dans la religion. La religion devient philosophie de la religion. Or, en faisant de la religion un moment de la culture au même titre que les autres formes culturelles – une phase du devenir de l'Esprit – Hegel lui fait perdre son caractère privilégié, il la laïcise en quelque sorte. Il avait effectivement préparé le terrain de sa dissolution. La sécularisation du christianisme pourrait bien signifier pour Hegel non pas une trahison de ses origines mais sa réalisation positive. S'il est un peu exagéré, comme le fait Bakounine, d'affirmer que Hegel est le « père de l'athéisme moderne », il reste qu'il a contribué dans une mesure non négligeable à séculariser la religion.

Proudhon avait parfaitement compris cette évolution de la religion : dans son *Système des contradictions*, il fait remarquer que

---

<sup>256</sup> *L'Empire knouto-germanique*, Œuvres Champ libre, VIII p. 134.

<sup>257</sup> Cf. Hegel : « L'homme peut donc mieux connaître Dieu par lui-même que par le moyen de la nature. Ce qu'il produit par lui-même manifeste le divin plus que ne le fait la nature. » (*Leçons sur l'histoire de la philosophie*, p. 200.)

« les vrais ennemis de la religion, ceux qui dans les temps travaillèrent le mieux à sa ruine, furent toujours ceux qui l'interprétaient avec le plus de zèle, lui cherchant un sens philosophique, et s'efforçant de la rendre *raisonnable*<sup>258</sup>... »

Ce n'est pas Dieu qui est l'ennemi, c'est la société. En effet, Dieu n'est qu'une création de l'esprit humain, une image déformée de l'homme, une illusion au même titre que toutes les autres illusions que crée la société pour maintenir l'individu dans le respect des normes : le Peuple, la Patrie, la Famille, le Bien public, l'Humanité, la Vérité, la Liberté, la Loi, l'Honneur, la Justice, l'Ordre... toutes ces choses, et avec elles Dieu, ne sont que les formes différentes qu'adopte la société. « Nous ne manquons pas de catalogues de ces idées sacrées dont l'homme doit regarder une ou plusieurs comme sa mission », dit Stirner<sup>259</sup>.

### **L'anti-individualisme de Hegel**

Le milieu 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 nouveau<sup>260</sup> ? »

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

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

---

<sup>258</sup> Proudhon, *Philosophie de la misère*, Collection anarchiste, tome II, p. 290.

<sup>259</sup> *L'Unique*, Stock, p. 91.

<sup>260</sup> 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. »

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.

Hegel avait à sa manière évoqué le rôle que l'individu pouvait tenir dans de telles périodes historiques. Nous vivons, dit-il dans la préface de la *Phénoménologie*, 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 :

« Du reste, il n'est pas difficile de voir que notre temps est un temps de gestation et de transition à une nouvelle période ; l'esprit a rompu avec le monde de son être-là<sup>261</sup> et de la représentation qui a duré jusqu'à maintenant ; il est sur le point d'enfouir ce monde dans le passé, et il est dans le travail de sa propre transformation<sup>262</sup>. »

En un temps de grands bouleversements, nous vivons une époque dans laquelle la singularité est « devenue d'autant plus insignifiante, 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<sup>263</sup>. »

L'Esprit 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

---

<sup>261</sup> L'« être-là » est l'être déterminé, effectif. Lorsque Hegel parle de l'« Esprit », il ne faut pas nécessairement imaginer un petit bonhomme caché dans les nuages qui se prend pour le bon Dieu. On peut considérer que c'est une convention, une catégorie logique qu'on peut remplacer par « l'Histoire » ou « la marche de l'Histoire » sans que cela ne modifie sensiblement le sens du texte. Le lecteur croyant peut à la rigueur remplacer « Esprit » par « Dieu », mais on peut penser que si Hegel lui-même ne le fait pas, c'est qu'il a ses raisons.

<sup>262</sup> *Phénoménologie de l'Esprit*, Aubier, T. I, Préface, p. 12.

<sup>263</sup> *Ibid.*, I, p. 62.

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 »<sup>264</sup>. L'individu n'a d'objectivité que « comme membre de l'Etat »<sup>265</sup> ; en effet, « l'Etat est la réalité effective de la liberté concrète »<sup>266</sup>. Là encore, 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 »<sup>267</sup>. L'individu de Hegel est un « individu universel »<sup>268</sup> 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. Stirner prend systématiquement le contre-pied de Hegel et ainsi se définit encore par rapport à lui.

L'anti-individualisme de Hegel se fonde sur un rejet catégorique de l'individualisme de la philosophie des Lumières, qui se

---

<sup>264</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>265</sup> Hegel, *Philosophie du Droit*, Vrin, p. 258.

<sup>266</sup> *Ibid.* p. 260.

<sup>267</sup> Hegel, *Encyclopédie*, XI p. 3.

<sup>268</sup> Hegel, *Philosophie du Droit*, 372.



caractérise par le fait que « l'homme est laïque vis-à-vis de soi-même en tant que métaphysicien »<sup>269</sup>. 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 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<sup>270</sup>. »

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. » Ce commentaire pourrait concerner Stirner.

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.

Peut-être Hegel avait-il pressenti la « déviation » particulière que Stirner fit subir à sa pensée lorsqu'il élaborait le concept de « belle âme ». Dans la *Phénoménologie*, la belle âme est « le savoir que l'esprit a de soi-même dans sa pure unité transparente, – la conscience de soi qui sait comme étant l'esprit ce pur savoir de la

---

<sup>269</sup> Hegel, *Traité d'histoire de la philosophie*, III 506-518.

<sup>270</sup> *Ibid.*, III 518.

*pure concentration en soi-même*, – non pas seulement l'intuition du divin, mais l'intuition de soi du divin »<sup>271</sup>. « 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 »<sup>272</sup>. »

La belle âme est un état de bonne conscience qui s'isole dans la pureté de ses intentions et qui se heurte à la réalité contre laquelle elle est impuissante, mais qu'elle voudrait transformer. C'est une forme extrême, et pour tout dire suicidaire, de « conscience malheureuse », c'est-à-dire de conscience qui ne parvient jamais à se faire reconnaître comme conscience individuelle, qui se pense comme conscience de soi libre mais qui ne parvient jamais à s'insérer dans le monde réel.

La belle âme se définit surtout par son extrême idéalisme ; elle se croit absolument singulière et pense être seule contre tous : elle a le sentiment de se battre contre le monde entier. Sa principale angoisse est d'avoir à salir sa superbe intériorité par l'action. La belle âme de Hegel se refuse au monde réel. Elle refuse de s'aliéner dans l'être concret, préférant subsister dans l'être pur et se cantonner au registre des intentions. Hegel dit que la belle âme est « disloquée jusqu'à la folie et se dissipe en consommation nostalgique »<sup>273</sup>. Un psychanalyste dirait qu'elle est névrosée.

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.

« 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

---

<sup>271</sup> Hegel, *Phénoménologie*, Aubier II, 299.

<sup>272</sup> *Ibid.* 187.

<sup>273</sup> *Ibid.*, p. 197.

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<sup>274</sup>. »

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 » :

« ...dans cette pureté transparente de ses moments elle devient une malheureuse *belle âme*, comme on la nomme, sa lumière s'éteint peu à peu en elle-même, et elle s'évanouit comme une vapeur sans forme qui se dissout dans l'air<sup>275</sup>. »

On retrouve la thématique stirnérienne qui a fondé sa cause « sur rien », qui a développé une pensée aussi radicale qu'elle fut impuissante dans l'action, et dont l'œuvre fulgurante, aussitôt oubliée, « s'évanouit comme une vapeur sans forme qui se dissout dans l'air ».

### **Stirner individualiste ?**

Stirner n'avait aucunement l'intention de créer une école et ne se plaçait en aucune manière dans une perspective « anarchiste » : son œuvre est avant tout un commentaire 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'État. Cela inclut beaucoup de monde. Max Nettlau s'avance beaucoup en affirmant que Stirner était socialiste et « souhaitait la révolution sociale »<sup>276</sup>. Certains auteurs se sont efforcés de montrer que Stirner avait un programme social, mais qu'il n'a pas pu le développer. 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 qui n'est pas la même chose – ce que nous serions tentés de traduire aujourd'hui par « égotiste ». En disant que

---

<sup>274</sup> *Ibid.*, II, p. 189.

<sup>275</sup> *Ibid.*, II, p. 189.

<sup>276</sup> Max Nettlau, *Histoire de l'anarchie*, la Tête de feuilles, p. 69.

« 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 »<sup>277</sup>. 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 est le sacré, et avant tout la société en ce qu'elle a de 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<sup>e</sup> 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 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 » :

« 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

---

<sup>277</sup> Hegel, *Précis de l'Encyclopédie des sciences humaines*, Vrin, p. 240.

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 <sup>278</sup>. »

Sans doute beaucoup d'individualistes « stirnériens » ont occulté ce passage de *l'Unique*. L'association 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-même <sup>279</sup>. »

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 élégie 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 !” <sup>280</sup>. »

« 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

---

<sup>278</sup> Traduction Stock, p. 366.

<sup>279</sup> Traduction Stock, p. 367.

<sup>280</sup> Stock, p. 193.

l'autocrate de toutes les R<sup>281</sup>..., je ne jouirais pas de la liberté absolue. Mon *individualité*, au contraire, je n'entends 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<sup>282</sup>. »

On est loin des affirmations de cet anarchiste qui affirmait lors du congrès d'Amsterdam, en 1907, 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<sup>283</sup> ! »

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 : 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 »<sup>284</sup>. 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

---

<sup>281</sup> Il s'agit du tsar, que Stirner ne désigne pas nommément à cause de la censure.

<sup>282</sup> Traduction Stock.

<sup>283</sup> Stock, p. 194.

<sup>284</sup> Stock, p. 186.

« l'aspiration vers une liberté déterminée implique toujours la perspective d'une nouvelle domination »<sup>285</sup>.

Si on avait des doutes sur la perspective de Stirner, il les balaise 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 »<sup>286</sup>. 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* »<sup>287</sup>. »

Voilà qui répond aux auteurs qui pensent que Stirner a un projet politique ou social. 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 ! ». Revenir à soi-même, c'est *devenir* soi-même, un individu débarrassé de toutes les entraves qui, dans son inconscient, l'empêchent de parvenir à la

---

<sup>285</sup> Stock, p. 189.

<sup>286</sup> Stock, p. 377.

<sup>287</sup> *Ibid.*

conscience désaliénée. Un individu débarrassé aussi de ses *frustrations*. Stirner appelle les victimes de la « négation de soi »<sup>288</sup> à une véritable démarche psychanalytique. Il fait d'ailleurs une remarquable description du refoulement sexuel et de la mélancolie :

« Où porter les regards sans rencontrer les victimes de la négation de soi ? Voici, assise en face de moi, une jeune fille qui, depuis dix ans déjà peut-être, fait à son âme de sanglants sacrifices. Sur un corps épanoui s'incline une tête mortellement fatiguée et les joues pâles trahissent la lente hémorragie de la jeunesse. Pauvre enfant, que de fois les passions ont-elles dû venir battre contre ton cœur, les vives forces de la jeunesse réclamer leurs droits ! Quand ta tête se tournait et retournait sur le doux oreiller, de quels frissons l'éveil de la nature secouait tes membres, comme le sang gonflait tes veines et quelles ardentes images donnaient à tes yeux cet éclat voluptueux ! Mais alors le fantôme de l'âme et de sa béatitude t'apparaissait et tu prenais peur, tes mains se joignaient, ton œil tourmenté se tournait vers le ciel et tu priais !<sup>289</sup> »

Ce passage décrit parfaitement le phénomène du refoulement sexuel et le poids du sur-moi représenté par les interdits religieux.

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

---

<sup>288</sup> Edition L'Âge d'homme, p. 129. La traduction de Stock parle plus platement de « renoncement ».

<sup>289</sup> Edition L'Âge d'homme, p. 130. Pour ce passage, nous avons préféré la traduction des éditions L'Âge d'Homme à celle de Stock. Qu'on en juge :

« 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

« Mais soudain, à ton chevet se dressait un fantôme : l'Âme, le salut éternel ! » (Stock, pp. 73-74.)



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 »<sup>290</sup>. On revient toujours à Hegel.

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. »

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 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.

---

<sup>290</sup> Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques – la Science de la logique*, Vrin, p. 589.

## Conclusion

Mon individualité est ce qui reste de moi une fois qu'on m'a débarrassé de tout ce que j'ai en commun avec les autres. L'individu est ce qui indivisible – unique. Je ne suis en tant qu'individu ni homme ni femme, puisque l'humanité entière est composée pour moitié d'hommes, pour moitié de femmes <sup>291</sup>. En tant qu'individu je ne suis ni blanc, ni noir, etc. puisque d'innombrables individus partagent cette caractéristique. De même je ne suis ni chrétien, ni athée, ni musulman pour cette même raison. Une fois qu'on a ôté de moi tout ce que je puis avoir de commun avec d'autres, on a Moi, en tant qu'individu.

La question qui se pose est : puis-je réellement parvenir à la conscience de moi-même comme individu ? En tant que personne appartenant à une culture, à une société, à un milieu social, jusqu'à quel point puis-je « élaguer » ce que j'ai de commun avec d'autres pour parvenir à la part indivisible de moi-même ?

Un tel travail paraît difficile, voire impossible. Il implique une dose surhumaine d'introspection, de remises en cause. A l'évidence, le seul moyen qui permettra de parvenir, ne serait-ce que de manière approchante, à cet objectif est la psychanalyse, dont *L'Unique* pourrait être une préfiguration. Ce qui nous porte à croire que l'individu de Stirner, ou l'Égoïste, n'est qu'une hypothèse de travail.

En tout cas, on est en droit de se demander si l'Unique de Stirner n'est pas lui aussi un fantôme, une illusion, une entité sacralisée de plus, à côté du Droit, de la Famille, de la Patrie, de la Justice, etc.

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 le fait de militants marxistes – Engels, Plékhanov – qui avaient intérêt, pour leurs besoins politiques propres, à cette « intronisation ».

---

<sup>291</sup> D'où l'erreur de ceux (*celles*, plutôt) qui veulent créer le mot « individue » pour distinguer les individus mâles des individus femelles. C'est là une totale incongruité philosophique. Dans cette logique, il faudrait aussi distinguer « une personne » et « un person »...

Son identification comme penseur anarchiste est apparue à une période de décadence du mouvement libertaire 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. Ils se sont repliés d'abord sur le petit groupe affinitaire 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*. Dès lors, l'introduction d'une pensée individualiste était facile. 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 contre-sens 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 les grands théoriciens de l'anarchisme – Proudhon, Bakounine, Kropotkine, ont tous inscrit dans leur pensée une *théorie de l'individu* qui s'insère dans une doctrine globale mais n'en constitue aucunement le point central. Par ailleurs, tous ces auteurs ont particulièrement insisté sur la nécessité du respect de l'individu et de la liberté individuelle et ont souligné qu'un régime ne saurait être qualifié de socialiste s'il n'inscrit pas cette donnée dans son programme.

L'anarchisme – ou pour être plus précis, le socialisme libertaire – se veut une doctrine qui fournit des outils de réflexion pour comprendre la société, qui fournit également les éléments de solution pour construire autre chose à la place. La société ne peut s'analyser et se comprendre à travers la seule grille de lecture de l'individu. Il est significatif que la vision individualiste réduise la montée du nazisme en Allemagne à une « orgie anti-individualiste »,

telle que la définit Thomas Riley. C'est tout de même quelque peu réducteur.

Il n'y a rien de moins « anarchiste » que les propos de Stirner lorsqu'il affirme :

« 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 en 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 propriété <sup>292</sup>. »

Cependant, la pensée de Stirner ne mérite pas, contrairement à ce que pense Emile Bottigelli et d'innombrables auteurs de plus grande envergure <sup>293</sup>, d'être écartée d'un revers de main. Il reste parfaitement légitime que toute personne se préoccupe de

<sup>292</sup> *L'Unique...*

<sup>293</sup> Voici ce que dit Bernd A. Laska dans « Max Stirner, encore et toujours un dissident » (« Max Stirner – Dissident geblieben », *Die Zeit*, 27 janvier 2000) :

*Edmund Husserl* « parle par exemple, dans un passage isolé, de la "puissante tentation" que représente *L'Unique* – et ne l'évoque pas une seule fois dans ses écrits ».

*Carl Schmitt* « bouleversé par sa lecture lorsqu'il était jeune, n'en dit pas un mot jusqu'au jour où, en 1947, dans la détresse et l'abandon d'une cellule de prison, Stirner vient à nouveau le "hanter" ».

*Max Adler*, « le théoricien de l'austro-marxisme, eut toute sa vie, dans le plus grand secret, une discussion avec *L'Unique*. »

*Georg Simmel* « se détourna instinctivement de son "étrange espèce d'individualisme". »

*Rudolf Steiner* « qui fut à ses débuts un publiciste rationaliste engagé, s'enthousiasma spontanément pour Stirner mais, voyant vite que celui-ci le "conduisait à l'abîme", il se tourna vers la théosophie. »

*Jürgen Habermas* fut conduit à « anathématiser, en termes frénétiques, "l'absurdité de la frénésie stirnérienne" et à ne plus jamais évoquer celui-ci par la suite, même lorsqu'il traite du jeune-hégélianisme. »

*Theodor Adorno*, qui « devait se voir, sur la fin de sa carrière de penseur, "ramené au point de vue" – pré-stirnérien – "du jeune-hégélianisme", nota un jour de manière obscure que Stirner était celui qui avait véritablement "vendu la mèche", mais on ne trouve pas un seul mot sur lui dans toute son œuvre. »

préserver son *individualité*, mais cette démarche relève, dirions-nous, d'une autre discipline, la psychanalyse. Nous pensons que Giorgio Penzo a raison, cette fois, 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 philosophique <sup>294</sup>. »

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 "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 que devraient méditer 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.

---

<sup>294</sup> Giorgio Penzo, *Max Stirner*, Marietti, Turin, 1971, p. 19.

## Post scriptum

### Stirner, Nietzsche, Freud et Onfray

Ce travail était achevé lorsque j’entrepris de lire le *Crépuscule d’une idole*, le livre de Michel Onfray sur Freud<sup>295</sup>. J’avais eu initialement l’intention de dire quelques mots sur Stirner et Nietzsche en faisant appel aux travaux d’Albert Lévy<sup>296</sup>, de Bernd A. Laska<sup>297</sup>, mais ma méconnaissance de la pensée de Nietzsche m’en a finalement dissuadé.

Le livre d’Onfray m’a révélé un curieux parallèle entre les rapports Nietzsche-Freud et les rapports Stirner-Nietzsche.

La thèse du *Crépuscule d’une idole* est que Freud a tout fait pour occulter ce qu’il devait à Nietzsche. « Freud fait de Nietzsche l’homme à abattre », dit Michel Onfray. Freud affirme avoir élaboré ses théories tout seul, sans avoir subi aucune influence ni de Nietzsche ni de Schopenhauer – puis il a trouvé dans ces auteurs des confirmations à ses découvertes. « Freud a donc lu Schopenhauer, mais n’a jamais été influencé par ses théories, même là où elles sont semblables ; et puis Freud n’a pas lu Nietzsche pour éviter d’être influencé par lui ! » Freud, affirme Onfray, « découvre tout à partir de son seul génie, il dispose de la grâce, rien ni personne ne saurait l’influencer ».

Or on retrouve le même processus chez Nietzsche, qui affirme ne rien savoir de Stirner.

Les ressemblances entre les deux auteurs furent pourtant timidement soulignées dans les années 1890, bien que Nietzsche ne mentionne jamais Stirner. L’affaire n’alla pas très loin car tout le monde pensait, déjà à cette époque, que *L’Unique* ne valait pas la

---

<sup>295</sup> Michel Onfray, *Le crépuscule d’une idole, l’affabulation freudienne*, Grasset, 2010.

<sup>296</sup> *Stirner et Nietzsche*.

<sup>297</sup> Ce *post scriptum* est largement inspiré du texte de Bernd A. Laska : « *La crise initiale de Nietzsche. Un nouvel éclairage de la question “Nietzsche et Stirner”* », paru en allemand dans *Germanic Notes and Reviews*, vol. 33, n. 2, Fall/Herbst 2002, pp. 109-133 « Nietzsches initiale Krise ».

peine d'être lu et que c'était une incongruité que de comparer les deux auteurs. Les rares auteurs qui traitent des relations qui pourraient exister entre les deux pensées ne considèrent pas que la chose mérite d'être développée. Au mieux, on s'étonne du silence de Nietzsche concernant Stirner. Curt Paul Janz, qui a écrit une biographie de Nietzsche en trois volumes, consacre une demi-page à la question. Pourtant, Janz évoque dans l'ouvrage un certain Markay (sans prénom), qui est de toute évidence John Henri Mackay, qui a réédité *L'Unique* en 1890.

La question des rapports entre Stirner et Nietzsche revint sur le devant de la scène au tournant du siècle. On supposa, sans le prouver, que Nietzsche avait connu Stirner. On sait, cependant, que Nietzsche a connu Eduard Mushacke, un ancien Jeune-hégélien qui avait fréquenté le cercle des Affranchis dans les années quarante et qui avait été un ami de Stirner. On sait également que Nietzsche a étudié attentivement deux auteurs, Hartmann et Lange, qui mentionnent Stirner.

La question du rapport à Stirner reparut « en négatif », si on peut dire, lorsque Nietzsche commença à être connu par un public large : on s'étonna que l'auteur de *L'Unique* ne fût jamais mentionné. Puis elle rebondit lorsque Eduard von Hartmann accusa Nietzsche d'avoir plagié Stirner sur la question de la « nouvelle morale ». C'est alors que *L'Unique* fut réédité par Paul Lauterbeck, en 1893 et que son auteur connut un regain d'intérêt.

Précision qui pourrait intéresser le débat engagé par Michel Onfray : Hartmann, qui connut un grand succès entre 1870 et 1880, avait publié en 1869 une *Philosophie de l'Inconscient* qui connut douze éditions. Sur les 700 pages du livre, seules trois sont consacrées à Stirner, ce qui est singulier de la part d'un auteur qui s'est dit stirnérien, mais qui voulait « dépasser » Stirner.

Nietzsche fit en 1874 une critique du livre de Hartmann, et en particulier des pages consacrées à Stirner – sans jamais le mentionner nommément, ce qui est tout de même surprenant.

Hartmann et Lauterbach se distinguent en ceci que le premier était anti-nietzschéen et utilisait Stirner contre Nietzsche, tandis que le second, sans être stirnérien, n'avait réédité Stirner que pour mettre

Nietzsche en avant. Nietzsche, selon lui, était celui qui avait triomphé de Stirner...

Quelques auteurs purent s'étonner de l'absence totale de mention à Stirner dans l'œuvre de Nietzsche ; on continua cependant de penser que l'auteur de *L'Unique* ne valait tout simplement pas la peine d'être cité. Selon un témoignage datant de 1890 mais faisant référence à une conversation qui eut lieu vingt ans auparavant, Nietzsche ne mentionna le nom de Stirner, en privé, qu'une seule fois et regretta l'avoir fait, demandant à son interlocutrice, Ida Overbeck, d'oublier le fait.

Adolf Baumgartner, qui fut un temps proche de Nietzsche, raconte, vingt-cinq ans après les faits, qu'il avait sur le conseil du philosophe emprunté *L'Unique* à la bibliothèque de l'université de Bâle, en 1874. Nietzsche aurait en outre déclaré : « C'est la chose la plus conséquente que nous ayons. »

La sœur de Nietzsche fit de gros efforts pour tenter d'accréditer l'absence de rapport entre la pensée de Stirner et celle de Nietzsche. Bernd A. Laska suggère que son zèle dans ce domaine était motivé par « sa connaissance secrète du rôle de Stirner dans le développement de la pensée de Nietzsche ».

L'opinion la plus autorisée sur la question des rapports éventuels entre Stirner et Nietzsche, faute de preuve formelle, est celle de Franz Overbeck, qui fut un ami de Nietzsche : il affirme que ce dernier a lu *L'Unique*, mais qu'il ne faut en tirer aucune conclusion. C'est là, semble-t-il, le dernier mot de l'affaire.

Bernd A. Laska suggère que Nietzsche a lu *L'Unique* en octobre 1865. Il se fonde, assez justement me semble-t-il, sur le parallèle avec d'autres penseurs – de Marx à Habermas – qui l'ont « rencontré » au début de leur carrière philosophique, rencontre qui s'accompagna ensuite d'une crise. Or Nietzsche subit précisément à cette date une crise, lui aussi, liée à une intense mais courte relation qu'il entretenait avec le (vieux) Jeune-hégélien Eduard Mushacke, chez qui il séjourna deux semaines, et... qui avait été un ami de Stirner. On sait par ailleurs que Nietzsche était alors fasciné par la période historique correspondant à 1840-1848.

« Il n'est guère pensable que Mushacke n'ait pas parlé à un Nietzsche à la fois intéressé et compétent de son ami Stirner ; qu'il



n'ait pas eu “L'Unique” dans sa bibliothèque et que Nietzsche n'ait pas dévoré là cet ouvrage », écrit Laska.

Il existe deux autres analogies surprenantes entre Nietzsche et Freud quant à l'attitude qu'ils eurent envers la généalogie de leurs pensées respectives.

En 1885, « quelques jours avant ses vingt-neuf ans », raconte Michel Onfray, Freud écrit à sa fiancée qu'il avait « détruit les traces de quatorze années de travail, de réflexion et de méditation ; il a brûlé ses journaux, ses notes, ses correspondances, tous les papiers sur lesquels il avait noté ses commentaires scientifiques ; il a mis le feu aux manuscrits de ses travaux pourtant rares ; il ne reste plus rien, il exulte... »

Nietzsche fut lui aussi frappé par cette tentation incendiaire, à propos d'un texte qu'il écrivit sur sa crise de 1865 et sur les deux années qu'il passa à Leipzig, *Rückblick auf meine zwei Leipziger Jahre* (Rétrospective sur mes deux années à Leipzig). « Nietzsche n'en voulut pas moins le brûler plus tard, ce que sa sœur parvint à l'empêcher de faire. Il est toutefois notoire qu'il a livré aux flammes les “journaux pleins d'inquiétude et de mélancolie de cette époque” – octobre et novembre 1865 –, au cours de laquelle il avait craint de sombrer dans la folie. » (Laska)

Les deux auteurs sont également soucieux de leur postérité.

« Crois-tu vraiment, écrit Freud à un ami, qu'un jour, sur cette maison, on lira sur une plaque de marbre qu'ici, le 24 juillet 1895, le système du rêve fut révélé au Dr Freud ? »

Laska, quant à lui, cite une lettre que Nietzsche écrivit à Eduard Mushacke : « Il y a cent ans aujourd'hui, l'étudiant W. Goethe s'inscrivait à l'Université. Nous avons le modeste espoir que, lorsque cent années auront à nouveau passé, on se souviendra aussi de notre inscription. »

Dans ce très rapide survol du texte de Bernd A. Laska, auquel je n'apporte que quelques commentaires qui ne prétendent aucunement à l'originalité, il n'a évidemment pas été question d'aborder sur le fond l'éventuelle influence de Stirner sur Nietzsche. Il n'a pas non

plus été question d'évoquer sur le fond l'ensemble des thèses d'Onfray sur Freud, stimulantes, mais dont la méthodologie générale me semble fondée sur l'idée d'une homologie entre la vie d'un auteur et sa pensée, ce qui me paraît contestable : les détails de la vie d'un penseur peuvent certes éclairer son œuvre, ils ne suffisent pas pour évaluer le fond de cette pensée. Par ailleurs, les motivations de Michel Onfray répondent manifestement au besoin de régler ses comptes avec Freud, ce qui me paraît parfaitement légitime, mais ne concerne au fond que Michel Onfray lui-même. Son livre n'est pas à proprement parler une biographie de Freud mais le récit des rapports (malheureux) de Michel Onfray lui-même avec la psychanalyse, et ne peut de ce fait avoir de valeur universelle : tout le monde n'a pas eu de rapports aussi négatifs avec cette discipline.

Je me suis contenté d'évoquer la question de l'occultation de Nietzsche par Freud, de Stirner par Nietzsche, parce que le parallèle entre ces deux « couples » m'est apparu surprenant. Cette double occultation tendrait à confirmer l'idée, effleurée dans *Lire Stirner*, d'une filiation entre Stirner et Freud. Il ne s'agit pas de dire que le second s'est inspiré du premier mais qu'il y a une cohérence entre leurs démarches.

Dans la mesure où la psychanalyse est un outil qui permet à l'individu de trouver son désir, de s'assumer et d'assumer sa vie sans avoir besoin de maître ou de Dieu (ou le moins possible), de révéler à l'individu ses croyances conscientes et inconscientes, son individualité – concept plus essentiel chez Stirner que celui d'individu –, et de lui ouvrir l'accès à ce qui fait sa réalité propre sans idoles, on peut dire que la psychanalyse est d'une certaine manière l'aboutissement du stirnérisme, mais aussi de l'hégélianisme tel que le concevait Bakounine : la recherche des processus de la pensée humaine.



**INTRODUCTION. – STIRNER, SOCRATE ET DIOGÈNE 7****1. – L'ALLEMAGNE DE STIRNER ..... 17***Les « libertés germaniques »..... 17**La Jeune Allemagne. – David Strauss..... 23**Bruno Bauer..... 30**Schelling..... 42***2. – STIRNER ET MARX ..... 46***La critique du communisme ..... 46**L'Unique et l'Idéologie allemande..... 57**Stirner, Marx et Feuerbach : la critique de l'humanisme.. 65**Stirner dénonce les illusions de l'idéalisme..... 73**Philosophie de l'action..... 77**Marx attaque..... 82***3. – STIRNER ET LES AUTRES ..... 85***Proudhon-Stirner ..... 85**Bakounine-Stirner ..... 90**John Henry Mackay réhabilite Stirner..... 94**La « révolte » chez Stirner ..... 100**Individualisme et idéalisme chez Bakounine..... 109**L'idole Egoïste ..... 114***4. – LE DERNIER HÉGÉLIEN ? ..... 122***Un développement de la conscience de soi de Hegel..... 122**Filiation avec Hegel ? ..... 124**Premier constat..... 127**Second constat..... 132**Dieu, religion, morale, famille, société..... 139**L'anti-individualisme de Hegel..... 142**Stirner individualiste ? ..... 147***CONCLUSION..... 154****POST SCRIPTUM ..... 158***Stirner, Nietzsche, Freud et Onfray ..... 158*

