

L'Association Culturelle Joseph Jacquemotte

présente

Marx, à mesure

***Une anthologie commentée des écrits
de Marx et d'Engels***

par

Le Cercle d'Etude des Marxismes

Fascicule 6

Présentation générale

Le CEDM a entrepris de constituer une anthologie commentée des écrits de Marx et d'Engels.

Le projet s'inscrit dans le cadre des activités de formation de l'Association Culturelle Joseph Jacquemotte : il s'adresse à quelque public désireux de se mettre à l'étude des textes qui constituent l'apport de Marx et d'Engels et d'autres qui, au nom du marxisme, s'en réclament.

Une anthologie

Le principe d'un recueil ne réclame aucun commentaire spécial. Les ouvrages de ce genre sont légion dans l'univers des apprentissages. Leur avantage est d'offrir un éventail d'extraits significatifs d'une œuvre.

Les écrits de Marx et d'Engels se prêtent particulièrement à ce traitement, en raison de leur ampleur et de leur chronologie propre. Du reste, les recueils n'ont pas manqué. Ainsi dans le domaine de l'édition francophone, les *Morceaux choisis* édités en 1934, aux éditions Gallimard par H. Lefebvre et N. Gutermann ou les deux tomes des *Pages de Karl Marx pour une éthique socialiste*, par Maximilien Rubel en 1970, chez Payot. Aujourd'hui toutefois, les ouvrages de ce genre sont devenus plutôt rares. Excepté les publications en français des Editions du Progrès, de Moscou, d'accès difficile, on ne compte pratiquement plus en édition courante que le recueil de Kostas Papaioannou intitulé *Marx et les marxistes*, dans la collection *Tel* de Gallimard.

Cette situation de pénurie, aggravée par la crise, puis la disparition des Editions sociales, suffit à justifier l'utilité de la présente publication.

Une anthologie commentée

Ces ouvrages ont en commun de proposer un assemblage de courts extraits regroupés par thèmes.

Nous avons choisi une autre méthode.

D'abord l'ampleur plutôt que la brièveté : en effet, il importe à nos yeux de respecter au plus juste le rythme des argumentations. Les coupures, supposons-les pertinentes, seront accomplies de sorte à préserver les articulations du raisonnement dans l'écrit complet.

Ensuite le commentaire plutôt que la citation brute : c'est évidemment le plus délicat. Nous aurons de ce point de vue un double souci.

Un souci de forme : celui de permettre à la fois une lecture cursive des extraits et une consultation des commentaires. De préférence aux notes de bas de page, nous avons choisi un regroupement des remarques en fin de document, chacune se trouvant annoncée dans le corps du texte étudié par un soulignement en gras et par une référence numérique.

Un souci de rigueur : nous veillerons à accompagner au plus près ces analyses par une bibliographie des ouvrages où sont construites et débattues les questions qu'elles soulèvent et par des annexes qui donnent accès à des documents périphériques indispensables à la compréhension.

Enfin nous avons opté pour une présentation chronologique en échelonnant les écrits dans l'ordre de leur élaboration par leur(s) auteur(s). Ce choix garantit, à nos yeux, que l'on respecte, dans chaque contexte particulier, le processus même de la recherche, ses tâtonnements, ses rectifications, ses avancées.

Une anthologie commentée pour une étude collective des écrits de Marx et d'Engels

Insistons sur la dimension pédagogique de l'entreprise, laquelle ne souhaite qu'offrir un outil de travail pour la formation au marxisme et aux théories qui s'en réclament ou qui s'y réfèrent. Le segment « à mesure » dans le titre général indique que les textes se succéderont dans l'ordre chronologique de leur écriture par Marx et Engels. Mais c'est aussi une manière de dire notre souhait d'« y aller à mesure » dans un rapport d'apprentissage en groupe, en évaluant les savoirs et les apports de chacun(e) en ces matières.

Pour servir cet objectif, la publication se fera sous la forme de fascicules d'ampleur variable. Ce dispositif souple et évolutif nous semble le mieux approprié à l'usage auquel ces pages sont destinées. Il présente l'avantage d'enregistrer à la commande tous les ajustements, toutes les modifications qui s'imposeront dans le cours du travail collectif. L'électronique permet de modifier sans peine chacune des versions qui seront ainsi référencées et datées selon leur dernière mise au point. Chaque tirage sera reproduit sur le site Internet de l'ACJJ.

Sommaire

Le présent fascicule, intitulé « **Rupture (3), Contre Stirner** », est le deuxième des trois fascicules que nous consacrons à *L'Idéologie allemande*. Il contient les **six cahiers** suivants :

1. **L'idéologie allemande**, paginé IA de 1 à 3
2. **Saint Max : les enjeux**, paginé SME de 1 à 4
3. **Un résumé analytique de *L'Unique et sa propriété***, paginé RAU de 1 à 8
4. **Saint Max : la polémique**, paginé SMP de 1 à 51
5. **Annexe : Stirner, éléments de biographie**, paginé SB de 1 à 3
6. **Table générale**

1. L'idéologie allemande

A partir de 1845, la rencontre entre Marx et Engels commence à produire ses pleins effets. Durant le mois d'août, les deux amis voyagent en Angleterre où ils rencontrent les dirigeants de la Ligue des Justes (qui est en crise) ainsi que la gauche du mouvement chartiste. Au retour, ils entreprennent la rédaction de *L'idéologie allemande*. A n'en pas douter, l'ouvrage témoigne de leur prise de conscience de l'abîme qui sépare la réalité (anglaise) de la lutte des classes et les pitoyables débats qui agitent l'univers philosophique allemand.

Ils se trouvent tous deux engagés dans un processus de conquête de l'hégémonie dans le mouvement ouvrier. Leurs cibles sont les mêmes qui étaient déjà visées dans *La Sainte Famille*. En gros, ce sont les jeunes hégéliens (« ces moutons qui se prennent pour des loups ») et la dimension « anarchiste » du mouvement en la personne de Proudhon et surtout celle de Stirner, dont *L'Unique* vient de paraître à l'automne 1844. Mais il faut ajouter cette fois une évolution importante, c'est la rupture de Marx avec l'humanisme feuerbachien et, sauf ses liens particuliers avec Hegel, avec la démarche philosophique elle-même, remplacée par une approche de nature scientifique. Désormais, la pensée et l'action politiques doivent se régler non plus sur des idéaux teintés de religiosité ou sur des concepts désincarnés et dégagés de l'Histoire (comme la catégorie de Genre humain) mais sur la compréhension en rigueur des processus à l'œuvre dans le réel.

L'importance de cet écrit dans la formation intellectuelle de Marx et l'élaboration de ce qui deviendra le marxisme ? C'est Marx lui-même qui en donne toute la mesure dans un texte important de 1859, la préface de sa *Contribution à la critique de l'économie politique* où, après avoir évoqué son parcours intellectuel, il livre, dans un exposé très condensé, les principes fondateurs de ce qui prendra le nom de matérialisme historique :

« Mes recherches aboutirent à ce résultat que les rapports juridiques - ainsi que les formes de l'État - ne peuvent être compris ni par eux-mêmes, ni par la prétendue évolution générale de l'esprit humain, mais qu'ils prennent au contraire leurs racines dans les conditions d'existence matérielles dont Hegel, à l'exemple des Anglais et des Français du XVIII^e siècle, comprend l'ensemble sous le nom de « société civile », et que l'anatomie de la société civile doit être cherchée à son tour dans l'économie politique. J'avais commencé l'étude de celle-ci à Paris et je la continuai à Bruxelles où j'avais émigré à la suite d'un arrêté d'expulsion de M. Guizot. Le résultat général auquel j'arrivai et qui, une fois acquis, servit de fil conducteur à mes études, peut brièvement se formuler ainsi : dans la production sociale de leur existence, les hommes entrent en des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté, rapports de production qui correspondent à un degré de développement déterminé de leurs forces productives matérielles. L'ensemble de ces rapports de production constitue la structure économique de la société, la base concrète sur laquelle s'élève une superstructure juridique et politique et à laquelle correspondent des formes de conscience sociale déterminées. Le mode de production de la vie matérielle conditionne le processus de vie social, politique et intellectuel en général. Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être; c'est inversement leur être social qui détermine leur conscience. À un certain stade de leur développement, les forces productives matérielles de la société entrent en contradiction avec les rapports de production existants, ou, ce qui n'en est que l'expression juridique, avec les rapports de propriété au sein desquels elles s'étaient mues jusqu'alors. De formes de développement des forces productives qu'ils étaient ces rapports en deviennent des entraves. Alors s'ouvre une époque de révolution sociale. Le changement dans la base économique bouleverse plus ou moins rapidement toute l'énorme superstructure. Lorsqu'on considère de tels bouleversements, il faut toujours distinguer entre le bouleversement matériel - qu'on peut constater d'une manière scientifiquement rigoureuse - des conditions de production économiques et les formes juridiques, politiques, religieuses, artistiques ou philosophiques, bref, les formes idéologiques sous lesquelles les hommes prennent conscience de ce conflit et le mènent jusqu'au bout. Pas plus qu'on ne juge un individu sur l'idée qu'il se fait de lui-même, on ne saurait juger une telle époque de bouleversement sur sa conscience de soi; il faut, au contraire, expliquer cette conscience par les contradictions de la vie matérielle, par le conflit qui existe entre les forces productives sociales et les rapports de production. Une formation sociale ne disparaît jamais avant que soient développées toutes les forces productives qu'elle est assez large pour contenir, jamais des rapports de production nouveaux et supérieurs ne s'y substituent avant que les conditions d'existence matérielles de ces rapports soient écloses dans le sein même de la vieille société. C'est pourquoi l'humanité ne se pose jamais que des

problèmes qu'elle peut résoudre, car, à y regarder de plus près, il se trouvera toujours que le problème lui-même ne surgit que là où les conditions matérielles pour le résoudre existent déjà ou du moins sont en voie de devenir. À grands traits, les modes de production asiatique, antique, féodal et bourgeois moderne peuvent être qualifiés d'époques progressives de la formation sociale économique. Les rapports de production bourgeois sont la dernière forme contradictoire du processus de production sociale, contradictoire non pas dans le sens d'une contradiction individuelle, mais d'une contradiction qui naît des conditions d'existence sociale des individus; cependant les forces productives qui se développent au sein de la société bourgeoise créent en même temps les conditions matérielles pour résoudre cette contradiction. Avec cette formation sociale s'achève donc la préhistoire de la société humaine. »

Il poursuit en évoquant, sans le nommer, le manuscrit (« deux forts volumes ») de *l'Idéologie allemande* :

« Friedrich Engels, avec qui, depuis la publication dans les *Deutsch-Französische Jahrbücher* de sa géniale esquisse d'une contribution à la critique des catégories économiques, j'entretenais par écrit un constant échange d'idées, était arrivé par une autre voie (comparez sa Situation des classes laborieuses en Angleterre) au même résultat que moi-même, et quand, au printemps de 1845, il vint lui aussi s'établir à Bruxelles, nous résolûmes de travailler en commun à dégager l'antagonisme existant entre notre manière de voir et la conception idéologique de la philosophie allemande; en fait, de régler nos comptes avec notre conscience philosophique d'autrefois. Ce dessein fut réalisé sous la forme d'une critique de la philosophie post-hégélienne. Le manuscrit, deux forts volumes in-octavo, était depuis longtemps entre les mains de l'éditeur en Westphalie lorsque nous apprîmes que des circonstances nouvelles n'en permettaient plus l'impression. Nous abandonnâmes d'autant plus volontiers le manuscrit à la critique rongeuse des souris que nous avions atteint notre but principal, voir clair en nous-mêmes. »

Pour sa part, Engels écrit en 1885, dans sa *Contribution à l'histoire de la Ligue des communistes* :

A Manchester, je m'étais rendu compte, de la façon la plus nette, que les faits économiques, auxquels les historiens n'ont, jusqu'à nos jours, attribué qu'un rôle secondaire, quand ils leur en attribuaient un, constituent, du moins dans le monde moderne, une force historique décisive ; qu'ils forment le fondement sur lequel s'élèvent les actuels antagonismes de classe ; que ces antagonismes de classe, dans les pays où la grande industrie en a favorisé le plein épanouissement, donc notamment en Angleterre, constituent à leur tour la base de la formation des partis politiques, des luttes de parti, et par conséquent de toute l'histoire politique. Non seulement Marx avait abouti à la même idée, mais, dès 1844, il l'avait généralisée dans des *Deutsch-Französische Jahrbücher* et exposé qu'en somme ce n'est pas l'Etat qui conditionne et règle la société bourgeoise, mais la société bourgeoise qui conditionne et règle l'Etat, qu'il faut donc expliquer la politique et l'histoire par les conditions économiques et leur évolution, et non inversement. Lorsqu'en été 1844 j'allai voir Marx à Paris, nous constatâmes notre complet accord dans toutes les questions théoriques ; et c'est de cette époque que date notre collaboration. Quand nous nous retrouvâmes à Bruxelles au printemps 1845, Marx avait déjà, sur les principes ci-dessus, complètement construit sa théorie matérialiste de l'histoire, et nous nous mîmes à développer par le détail et dans les directions les plus diverses notre nouvelle conception.

Mais cette découverte, qui bouleverse la science historique et qui est, comme on le voit, essentiellement l'œuvre de Marx, et dont je ne puis m'attribuer qu'une très faible part, était d'une importance directe pour le mouvement ouvrier de l'époque. Le communisme chez les Français et les Allemands, le chartisme chez les Anglais, n'avaient plus l'air de quelque chose de purement accidentel qui aurait pu tout aussi bien ne pas exister. A dater de ce moment, ces mouvements se présentaient comme un mouvement de la classe opprimée des temps modernes, le prolétariat, comme les formes plus ou moins développées de la lutte historiquement nécessaire du prolétariat contre la classe dirigeante, la bourgeoisie ; comme les formes de la lutte de classe, mais différentes de toutes les anciennes luttes de classe par ce point spécial : la classe opprimée actuelle, le prolétariat, ne peut réaliser son émancipation sans émanciper en même temps toute la société de la division en classes, sans l'émanciper par conséquent des luttes de classe. Par communisme, on n'entendait plus la construction, par un effort

d'imagination, d'un idéal social aussi parfait que possible, mais la compréhension de la nature, des conditions et des buts généraux adéquats de la lutte menée par le prolétariat.

Mais notre intention n'était nullement de chuchoter, au moyen de gros volumes, ces nouveaux résultats scientifiques aux oreilles du monde *savant*. Au contraire. Tous deux, nous étions déjà profondément engagés dans le mouvement politique, nous comptions un certain nombre de partisans parmi les intellectuels, dans l'Ouest de l'Allemagne notamment, et nous étions largement en contact avec le prolétariat organisé. Nous avions l'obligation de donner à notre conception une base scientifique. Mais il ne nous importait pas moins de gagner à notre conviction le prolétariat européen, à commencer par celui d'Allemagne. Dès que nous eûmes tout tiré au clair, nous nous mîmes à l'ouvrage¹.

L'Idéologie allemande est un ouvrage à la fois théorique et polémique. **Théorique** : cela veut dire qu'il s'efforce de produire des concepts et d'ébaucher des analyses. **Polémique** : il en résulte que certaines formulations sont un peu abruptes. Le mélange de ces deux styles constitue la relative difficulté de cet écrit qui est, sous bien des aspects, **un écrit fondateur**.

Marx écrit d'ailleurs à son éditeur W. Leske (qui lui a consenti une importante avance sur un volume consacrée à la critique de l'économie politique) le 1^{er} août 1846. Il explique le retard de son manuscrit en affirmant qu'il convient d'abord de faire le ménage sur le plan théorique avant d'exposer son « économie » : « Il m'a paru très important de faire précéder mon exposé positif par un ouvrage polémique contre la philosophie allemande et le socialisme allemand antérieurs. C'est nécessaire pour préparer le public allemand au point de vue de mon économie diamétralement opposé à ce qu'a été jusqu'ici la science allemande ». Le texte de *L'idéologie allemande* est ainsi présenté **comme le fondement théorique de l'œuvre à venir**.

Marx et Engels ont échoué à faire paraître le manuscrit de *L'Idéologie Allemande*. Weydemeyer avait espéré que deux communistes fortunés de ses relations, Julius Meyer et Rudolph Rempel, financeraient l'édition, mais le projet n'a pas abouti.

C'est en 1888, au moment où il rédige son ouvrage *Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande* qu'Engels se souvient du manuscrit de 1845 dont il va extraire les onze « thèses sur Feuerbach ».

L'œuvre entière sera publiée pour la première fois en 1932 à la fois par l'institut Marx-Engels-Lénine de Moscou et par Landshut et Mayer à Leipzig.

Nous consacrons à *L'Idéologie allemande* **trois fascicules distincts**.

Le premier, intitulé « **L'adieu à Feuerbach** » a fait l'objet du fascicule 5 : il a présenté les pages les plus couramment commentées: ce sont les développements consacrés à Feuerbach et à l'exposé des premières bases théoriques du matérialisme historique.

Le deuxième que voici, intitulé « **Contre Stirner** » est tout entier consacré aux relations entre Marx et Stirner.

Le troisième, intitulé « **Contre le Socialisme vrai** » fera l'objet du fascicule 7 et présentera les pages de la polémique contre Karl Grün et consorts.

¹ Karl Marx et Friedrich Engels, *Oeuvres choisies en trois volumes, Tome troisième, Les Editions du Progrès, Moscou 1976, pages 179 à 197.*

1. Saint Max: les enjeux

Stirner est l'homme d'un seul livre, intitulé *L'Unique et sa propriété*, qui paraît à l'automne 1844 chez Otto Wigand, l'éditeur des jeunes-hégéliens¹.

Stirner (de son vrai nom Johann Gaspar Schmidt) n'a pas la carrière universitaire de type « premier de classe » de Marx. Il met huit ans pour ne pas tout à fait terminer des études de philosophie, n'obtenant qu'un grade limité lui permettant tout juste d'enseigner dans le réseau privé du secondaire. Marx ne manquera du reste pas dans ses polémiques de lui faire la leçon et de souligner les insuffisances de sa culture philosophique. Sa carrière est par ailleurs très courte. Il enseigne de 1839 à 1844 à Berlin où il fréquente le cercle des Affranchis dirigé par les frères Bauer. Après avoir dilapidé la fortune de sa seconde épouse dans un commerce de crème-rie, il sombre dans la pauvreté. Il meurt en 1856, à l'âge de 49 ans.

En quoi Stirner est-il un ennemi, et même, pourrait-on dire, l'ennemi principal de *l'Idéologie allemande* si l'on admet que Bauer et compagnie ont déjà été déconsidérés dans *La Sainte Famille* et si l'on en juge par le nombre de pages consacrées à la critique de *l'Unique et sa propriété* ?

L'enjeu pour Marx est d'assurer son hégémonie théorique sur le mouvement ouvrier et en tout cas parmi les courants de pensée radicaux qui se réclament du communisme. Or, parmi les couches sociales que le capital prolétarise, il se trouve des artisans, de petits entrepreneurs, des fonctionnaires qui sont sensibles au discours « libertaire ». Stirner ne représente rien d'autre aux yeux de Marx que, vraie ou fausse, une menace « anarchiste² » contre la stratégie « scientifique » qui vient d'être mise en place à Bruxelles dans le cadre du Comité de correspondance.

1. Stirner revendique les droits inaliénables du Moi individuel, pure singularité qu'il faut préserver contre toutes les structures institutionnelles (Famille, Etat, parti) qui tendent à l'enrégimenter. Le travail n'est pas l'expression de l'essence générique de l'homme, comme le prétend Marx dans ses manuscrits « feuerbachiens », mais une obligation qui le bride au sein d'une collectivité de labeur. Stirner développe un individualisme radical : seul compte le Moi, l'Unique, dit-il, seules comptent les stratégies qui permettent sa jouissance.
2. Il revendique un matérialisme purement utilitariste : l'individu est guidé par son seul égoïsme. Il n'y a entre les hommes qu'un rapport possible : celui d'une mutuelle instrumentation de chacun au service de son propre plaisir. Cette revendication de l'égoïsme comme valeur fondamentale est une pure provocation à l'égard de la gauche hégélienne dans son ensemble qui n'a cessé de dénoncer l'égoïsme comme l'une des tares majeures d'une société aliénée.
3. Il revendique un parfait nominalisme : les entités comme l'Etat, le Prolétariat, le Travail sont de pure conventions de langage et ne correspondent à rien dans le réel. Le recours à l'Essence humaine est une parfaite illusion de langage.
4. Il revendique une position de pure jouissance immédiate.
5. Enfin, et surtout, dans sa critique contre les grandes abstractions, et en particulier contre l'humanisme feuerbachien, il présente le communisme comme un leurre religieux.

C'est Engels³ qui attire l'attention de Marx sur le livre de Stirner. Et il en parle de manière plutôt laudative⁴, écrivant, le 19.11.1844 :

¹ C'est lui qui a publié l'ouvrage d'Engels *La situation de la classe laborieuse en Angleterre* en 1845. Le livre qui sera référencé en janvier 1845 a paru avant novembre 1844, la lettre d'Engels à Marx le mentionnant en effet à la date du 19 novembre.

² Les guillemets sont ici placés par mesure de précaution afin d'éviter tout effet d'anachronisme. D'abord Stirner est loin d'être une référence pour l'anarchisme ; ensuite la lutte de Marx contre les tendances anarchistes au sein du mouvement ouvrier, et singulièrement au sein de l'Internationale, ne prendra son ampleur que bien plus tard.

³ Engels avait rencontré Stirner dans les milieux berlinois jeunes hégéliens du Cercle des Affranchis. On cite souvent cet extrait de l'épopée parodique écrite par Engels « Le triomphe de la Foi » : « Regardez Stirner, regardez-le, paisible ennemi de toute contrainte. Pour le moment, il boit encore de la bière, bientôt il boira du sang comme si c'était de l'eau. Dès que les autres poussent leur cri sauvage « A bas les rois », Stirner complète aussitôt « A bas aussi les lois ».

⁴ On ne connaît pas la lettre de réponse de Marx, mais on devine son désaccord dans la lettre suivante d'Engels du 20 janvier : « Pour Stirner, je suis tout à fait de ton avis. Lorsque je t'ai écrit, je me trouvais encore trop 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 ».

« Tu as certainement entendu parler, même si tu ne l'as pas encore reçu, du livre de Stirner: *L'unique et sa propriété*. Wigand m'en a envoyé les bonnes feuilles, que j'ai emportées à Cologne et laissées chez Hess. Le principe du noble Stirner - tu connais le Berlinoise Schmidt qui a écrit un article sur *Les Mystères* dans la collection Buh -, c'est l'égoïsme de Bentham, avec cette seule différence que d'une part il est appliqué avec plus de conséquence et de l'autre avec moins de conséquence. Avec plus de conséquence, parce que St[irner] qui est athée, place l'individu au-dessus de Dieu, ou plutôt il pose l'individu comme la fin dernière, tandis que Bentham laisse subsister Dieu au-dessus de lui, dans un lointain nébuleux, bref, parce que St[irner] est juché sur les épaules de l'idéalisme allemand, en idéaliste qui aurait versé dans le matérialisme et dans l'empirisme, tandis que Bentham n'est qu'un empiriste. Avec moins de conséquence, parce que St[irner] voudrait éviter de reconstruire, ainsi que le fait B[entham], cette société décomposée en atomes, mais en est finalement incapable. 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 régnante. **C'est pourquoi cet ouvrage est important**, plus important que ne le croit Hess, par exemple. Nous devons bien nous garder de le rejeter, mais nous devons l'exploiter comme l'expression de la folie régnante, et, **en le renversant, nous devons bâtir notre édifice sur lui. 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. Premièrement c'est un jeu d'enfant de démontrer à St[irner] que ses hommes égoïstes doivent, à force même d'égoïsme, devenir nécessairement des communistes. Voilà ce qu'il faut rétorquer à notre homme!** Deuxièmement, il faut lui dire que le cœur humain est de prime abord et immédiatement désintéressé dans son égoïsme et qu'il finit donc par aboutir à des conclusions qu'il combat. Ces quelques banalités suffisent à réfuter l'étroitesse de cette conception. Mais nous devons également adopter ce que ce principe a de vrai. 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. Ou, pour m'exprimer autrement: **St[irner] a raison de rejeter «l'homme» de Feuerbach, du moins celui de «l'Essence du christianisme»;** «l'homme» de F[euverbach] est déduit de Dieu; après avoir posé Dieu F[euverbach] 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 Stir[ner], 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» deviennent une réalité vraie; nous devons déduire le général du particulier, et non pas de lui-même ou à partir de rien à la Hegel. Ce ne sont là que des banalités évidentes, que Feuerbach a déjà énoncées séparément, que je ne répéterais pas si Hess ne rabaisait pas de manière aussi abjecte par vieil attachement idéaliste - me semble-t-il - l'empirisme: Feuerb[ach] et maintenant Stirner. Hess a raison sur de nombreux points, lorsqu'il parle de Feuerb[ach], mais d'un autre côté, il semble encore nourrir quelques chimères idéalistes - dès qu'il traite de problèmes théoriques, il procède toujours avec des catégories et c'est pourquoi, restant trop abstrait, il ne peut écrire dans une langue accessible au peuple. C'est pourquoi il hait tous les égoïsmes en général et chacun d'eux en particulier et prêche l'altruisme, etc., ce qui revient toujours à préconiser l'abnégation chrétienne. Mais si l'individu concret constitue la base véritable, le point de départ véritable de notre «homme», il va de soi que l'égoïsme - non pas uniquement, certes, l'égoïsme intellectuel de Stirner, mais l'égoïsme du cœur aussi, - constitue le point de départ de notre amour de l'homme, qui, sans cela, plane dans les airs. Comme Hess arrive sous peu à Paris, tu pourras discuter personnellement avec lui de ce problème. D'ailleurs tous ces bavardages théoriques m'ennuient chaque jour davantage et chaque mot que l'on doit gâcher pour parler de «l'homme», chaque ligne que l'on doit écrire ou lire contre la théologie et la philosophie abstraite, de même que contre le matérialisme grossier, me met en rogne. C'est bien autre chose de s'occuper de choses réelles et vivantes, de processus historiques et de leurs résultats que de s'occuper de toutes ces chimères, car même l'homme non réalisé en est une, tant qu'il n'est pas réalisé. Voilà

du moins ce que nous avons de mieux à faire aussi longtemps que nous en serons réduits au seul usage de la plume et que nous ne pourrions réaliser nos idées directement, à l'aide de nos mains, ou même s'il le faut, à l'aide de nos poings. Le livre de Stirner démontre à nouveau combien l'abstraction est ancrée dans le caractère berlinois. Dans le groupe des «Affranchis», c'est St[irner] qui a visiblement le plus de talent, d'autonomie et de courage, mais il n'en reste pas moins qu'il fait une culbute en tombant de l'abstraction idéaliste dans l'abstraction matérialiste et il n'arrive à rien. »

Nous avons surligné en **gras** les éléments qui justifient l'appréciation d'Engels.

Or il faut se rappeler que cette catégorie d'égoïsme est au centre de la réflexion théorique de Marx sur la société civile. Elle est au centre de *Sur la question juive* où elle caractérise ni plus ni moins la société civile bourgeoise elle-même. Marx n'est donc pas prêt à mobiliser cette notion comme base d'un retournement (« *bâtir notre édifice sur lui en le renversant* », écrit Engels) vers le communisme ainsi que son ami semble l'annoncer au terme d'on ne sait trop quelle transmutation.

Et en même temps, Marx en est arrivé à penser, lui aussi, que les catégories abstraites d'Homme et de Genre humain héritées de Feuerbach, catégories qui ont joué un rôle déterminant dans ses récents manuscrits parisiens de 1844, sont la source d'une mystification idéaliste. Marx est donc très sensible à la critique que Stirner fait de l'humanisme feuerbachien parce que lui-même est en passe de modifier radicalement son propre rapport à Feuerbach. Cela explique le soin et l'acharnement avec lesquels Marx va s'opposer à l'attaque de Stirner contre Feuerbach : l'important pour lui, au point d'abandonner son travail sur le terrain de l'économie, est de prendre congé de l'humanisme feuerbachien sur une base théorique autre que le nihilisme subjectiviste revendiqué par Stirner.

Il est très significatif que le passage suivant au tout début de « L'Unique », où Stirner se livre à une contestation radicale des catégories feuerbachiennes, n'ait fait l'objet d'aucune remarque de Marx qui cependant se livre à une critique sourcilleuse et quasi phrase par phrase de ce chapitre intitulé « Les anciens et les modernes » (pages 60 et 61, de l'édition Stock)

« Cette discordance entre moi et l'Esprit, qui éclate en ce fait que «Moi» et «Esprit» ne sont pas deux noms applicables à une seule et même chose, mais deux noms différents pour deux choses différentes, que je ne suis pas Esprit et que l'Esprit n'est pas moi, cela seul suffit pour nous montrer sur quelle tautologie repose l'apparente nécessité pour l'Esprit d'habiter l'au-delà, c'est-à-dire d'être Dieu. Cela seul aussi suffit pour nous faire apprécier la base totalement théologique sur laquelle Feuerbach édifie la solution qu'il s'efforce de nous faire accepter. Autrefois, dit-il, nous ne cherchions et n'apercevions notre essence que dans l'au-delà, tandis qu'à présent que nous comprenons que Dieu n'est que notre essence humaine, nous devons reconnaître cette dernière comme nôtre et la transposer de nouveau de l'autre monde en ce monde. Ce Dieu, qui est esprit, Feuerbach l'appelle « notre essence ». Pouvons-nous accepter cette opposition entre « notre essence » et nous, et admettre notre division en un moi essentiel et un moi non essentiel? Ne sommes-nous pas ainsi de nouveau condamnés à nous voir misérablement bannis de nous-mêmes? Que gagnons-nous donc à métamorphoser le divin extérieur à nous en un divin intérieur? Sommes-nous ce qui est en nous? Pas plus que ce qui est hors de nous. Je ne suis pas plus mon cœur que je ne suis ma maîtresse, cet « autre moi ». C'est précisément parce que nous ne sommes pas l'Esprit qui habite en nous que nous étions obligés de projeter cet Esprit hors de nous : il n'était pas nous, ne faisant qu'un avec nous, aussi ne pouvions-nous lui accorder d'autre existence que hors de nous, au-delà de nous, dans l'au-delà. Feuerbach étreint avec l'énergie du désespoir tout le contenu du Christianisme, non pour le jeter bas, mais pour s'en emparer, pour arracher de son ciel par un dernier effort cet idéal toujours désiré, jamais atteint, et le garder éternellement. N'est-ce point là un suprême effort, une entreprise désespérée sur la vie et la mort, et n'est-ce point en même temps la dernière convulsion de l'esprit chrétien altéré d'au-delà? Le Héros ne tente pas d'escalader le Ciel, mais de l'attirer à lui, de le forcer à devenir terrestre. Et que crie le monde entier depuis ce jour-là? Qu'appellent ses vœux plus ou moins conscients? Qu'il vienne, cet « au-delà », que le ciel descende sur la terre, qu'il s'ouvre dès maintenant à nous.

A la doctrine théologique de Feuerbach, opposons en quelques mots les objections qu'elle nous suggère : « L'être de l'homme est pour l'homme l'être suprême. Cet être suprême, la religion l'appelle Dieu et en fait un être objectif; mais il n'est, en réalité, que le propre être de l'homme; et nous sommes à un tournant de l'histoire du monde, parce que désormais pour l'homme ce n'est plus Dieu, mais l'Homme qui incarne la divinité. »

A cela, nous répondons : l'être suprême est l'être ou l'essence de l'homme, je vous l'accorde; mais c'est précisément parce que cette essence suprême est « son essence » et non « lui » qu'il est totalement indifférent que nous la voyions hors de lui et en fassions « Dieu », ou que nous la voyions en lui et en fassions l'« Essence de l'homme » ou l'« Homme ». Je ne suis ni Dieu ni Homme, je ne suis ni l'essence suprême ni mon essence, et c'est au fond tout un que je conçoive l'essence en moi ou hors de moi. 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 ». Il habite le ciel et habite en nous, nous ne sommes que sa « demeure ». Si Feuerbach détruit sa demeure céleste et le force à venir s'installer chez nous avec armes et bagages, nous serons, nous, son terrestre logis, singulièrement encombrés⁵. »

Sur ce passage, Marx n'ajoute aucun commentaire, lui qui par ailleurs suit le texte de Stirner mot à mot. Il est vrai que pour cette fois Stirner touche juste en dénonçant la dimension religieuse ou en tout cas idéaliste des catégories d'Essence et de Genre qui sont au fondement de l'humanisme feuerbachien. Il se trouve que cette critique est conforme à la position très récente de Marx lui-même sur Feuerbach. La violence de la réplique de Marx à Stirner s'explique par le fait que Marx se trouve comme pris de vitesse sur la question de l'idéalisme feuerbachien dont il vient certes de se défaire, *mais dans le silence de son cabinet de travail*.

Le chapitre contre Stirner constitue la partie la plus importante du volume (près de 350 pages sur un ensemble de quelque 550 dans l'édition 1968 des Editions Sociales, soit une critique plus volumineuse que son objet même).

De même que *La Sainte Famille*, le « Saint Max » (qui est le titre du chapitre consacré à Stirner dans « l'Idéologie allemande ») n'est pas de lecture aisée. Marx débat en effet non seulement avec le livre de Stirner, mais aussi avec un article de Stirner publié dans une revue allemande, article par lequel il réplique aux diverses critiques émises, notamment par Feuerbach, contre son ouvrage. Il en résulte une véritable sédimentation de textes concernés. La difficulté s'accroît en raison du ton de polémique adopté par Marx, d'une critique visant très souvent le détail du style et volontiers parodique.

Nous procéderons donc en sélectionnant des extraits qui soient représentatifs de la dispute et qui soient en même temps intelligibles sans réclamer un lourd appareil de notes et de remarques annexes. Les commentaires de Marx ne prennent du reste leur sens que si l'on prend la peine de lire parallèlement les pages concernées de Stirner (nos références à *L'unique et sa propriété* se baseront sur l'édition de poche parue en 1978 chez Stock dans la collection « Stock + plus » dans la traduction de Robert L. Reclaïre⁶).

Pour faciliter l'approche, nous livrons d'abord, ci-après, un résumé analytique de l'ouvrage de Stirner.

⁵ Feuerbach ne manquera pas de répondre avec soin à la critique de Stirner. Une traduction de cette réponse est accessible sous le titre « *L'essence du christianisme* dans son rapport à *L'unique et sa propriété* », pages 292-313, des « Manifestes philosophiques » traduit par Louis Althusser dans la collection 10/18 en 1960.

⁶ Une traduction qui, aux yeux de Henri Arvon, « fourmille de contresens » (page 14 du petit livre intitulé « Stirner » chez Seghers). Une version électronique de cette traduction est disponible sur le site Internet de Jean-Marie Tremblay : http://www.ugac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/. Il existe, dans une collection de poche, une autre traduction, par Henri Lasvignes, aux éditions de La Table ronde, Paris 2000. Enfin, signalons la traduction de Pierre Galissaire, publiée par L'Âge d'Homme en 1972.

2. Un résumé analytique de l'ouvrage de Stirner *L'unique et sa propriété*

Les notes que voici s'efforcent d'accompagner de près le raisonnement de Stirner au fil des pages, respectant les redites et le caractère souvent décousu des enchaînements. Les références paginales renvoient à l'édition « Stock + Plus », de 1972, dans la traduction de Robert L. Leclaire¹. Nous avons ajouté quelques commentaires explicatifs placés entre parenthèses et signalés par un italique.

*
**

Je n'ai basé ma cause sur rien

Que ce soit Dieu, ou l'Humanité, ou le Peuple, ou le Sultan, toutes ces entités ne poursuivent que les desseins qui leur sont propres sans se soucier des individus singuliers dont elles se servent. Ainsi le Peuple n'est florissant que « fumé » par les cadavres des patriotes qui se sont sacrifiés pour lui. Peu importe à l'Humanité les individus et les peuples qui succombent à son service : elle les rejette « dans la hotte de l'histoire ». Ces entités ne pensent qu'à elles-mêmes : à leur manière, donc, elles sont égoïstes. Je revendique par conséquent à mon tour mon égoïsme. Je suis Unique : « Rien n'est pour Moi au-dessus de Moi ».

1. L'homme

1.1. Une vie d'homme

La vie s'identifie à la lutte pour l'autonomie : être maître ou esclave.

- a. **L'enfant** : il est animé par un instinct de curiosité tourné vers les objets concrets : il regarde derrière les choses pour en comprendre le mécanisme. C'est une expérience de lucidité : nous tentons de nous affranchir de ce qui nous fait peur et nous domine. **L'enfant est réaliste.**
- b. **Le jeune homme** : il est à présent guidé par des préoccupations spirituelles. Il se détourne des faits pour saisir la logique de leurs enchaînements. Il répond aux injonctions de sa Conscience qui ont remplacé les ordres du père. Il est tout occupé par des idéalisés absolues « ces astres brillants qui éclaireront le monde de la pensée ». Ses pensées font de l'ombre sur son cerveau comme l'arbre sur le sol qui le nourrit. **Le jeune homme est idéaliste.**
- c. **L'homme fait** se règle non plus sur son idéal mais sur son intérêt. Il cesse de poursuivre un idéal pour ne plus envisager que ses intérêts d'individu singulier. Il ne s'égare plus dans la poursuite de l'Esprit universel. L'Esprit s'est incarné en lui. Il se défait des créations qui le dominent : lui seul existe. **L'homme fait est égoïste.**

1.2. Les anciens et les modernes

Il faut interroger l'histoire pour savoir « quels furent les buts et les efforts de nos ancêtres ».

1.2.1. Les anciens

Ce sont ceux qui sont antérieurs à Jésus-Christ, lequel est le « novateur révolutionnaire » qui les a relégués au rang d'anciens. Les anciens croient au réalisme du monde dans lequel ils vivent et à la vérité de ses lois sociales (patrie et famille) alors que le christianisme va enseigner que ces données (la réalité des choses, les liens avec la patrie, avec la famille) ne sont qu'illusions et que l'essentiel est ailleurs. Comment s'est produit ce changement ? Il faut souligner le rôle des sophistes dans cette dissolution des certitudes anciennes : ils accordent à l'esprit un pouvoir de contestation des certitudes réalistes. Socrate oppose à cet exercice pur de l'intelligence les exigences de la morale, du Bien, « du cœur pur ». Mais les sceptiques vont expulser tout contenu moral « du cœur ». Après les sophistes, l'intelligence rationnelle ne se laisse arrêter par rien ; après les

¹ Une traduction contestée, notamment par Henri Arvon, qui n'accorde au demeurant pas plus de crédit à celle de Lasvignes. Il est vrai que la langue de Stirner, à la manière du style hégélien, exploite très souvent les ressources formelles de l'allemand, jouant par exemple sur des stratifications étymologiques ou d'autres sortes qu'il est difficile de rendre en traduction.

sceptiques, le coeur ne se laisse émouvoir par rien. L'homme détaché de tout, en tout cas des certitudes du monde sensible, se sent un pur esprit. Le cogito cartésien est l'aboutissement de ce processus de détachement du réel au profit d'une pensée détachée du monde et centrée sur elle-même. Peter Schlemihl a même perdu son ombre : il n'a plus de corps. Le christianisme est l'aboutissement de ce détachement du réel. Au contraire, les anciens restent pour l'essentiel attachés aux valeurs et aux plaisirs de la vie d'ici-bas : au « bien vivre ». Ils restent attachés aux sens. Même les stoïciens se définissent par rapport au monde.

1.2.2. Les modernes

La vérité est à présent l'Esprit. Mais l'évolution précédente recommence. A la croyance naïve des anciens dans le réel, correspond, dans le christianisme, la croyance moyenâgeuse aux dogmes. A la période des sophistes (Périclès) chez les anciens, correspond l'humanisme de la Renaissance (Machiavel). Puis vient la Réforme qui procède à un épurement de la Conscience tournée vers l'amour spirituel. Les modernes n'ont de cesse d'interroger l'Esprit comme tel. Les anciens ont fondé une cosmologie, pour voir derrière les choses ; les modernes ont fondé une théologie pour voir derrière l'Esprit lui-même. Stirner déclare : les dernières révoltes contre Dieu (*il vise Feuerbach*) sont encore des révoltes théologiques.

1.2.2.1. l'Esprit

L'esprit n'est réellement esprit que lorsqu'il se réfère à Lui-Même ; sinon il se définit par rapport au Monde dont il reste ainsi prisonnier. L'esprit, c'est donc ce qui s'autonomise comme idéal en créant lui-même ses propres chimères. Or l'égoïste, c'est celui qui ne sacrifie pas à cette autonomie de l'esprit. Il subordonne le spirituel au personnel. Il refuse de se soumettre à la puissance autonome de l'esprit, de l'idéal (par exemple la notion de Patrie qui exige le sacrifice de soi). La base de la solution de Feuerbach est strictement théologique (p. 60). Il n'y pas de différence entre le moi « essentiel » et le moi « personnel », sinon c'est reproduire la hiérarchie entre l'Esprit et l'individu singulier : « Je ne suis ni Dieu ni Homme ».

1.2.2.2. Les possédés

La domination de l'Esprit et de Dieu se fonde sur des formes plus populaires de croyance aux esprits, aux revenants. La croyance aux esprits est le fondement de la croyance à l'Esprit. Les choses ne sont que l'apparence des esprits qui les habite. Le monde est un immense fantôme. C'est une maison hantée (par l'Esprit). Le véritable égoïste (et non celui qui est un égoïste honteux), c'est celui pour lequel rien n'est sacré. L'athée qui nie l'Etre suprême est encore déterminé par lui. L'égoïste est celui qui tient pour non pertinentes toutes les idéalités de la religion, de l'humanisme et de la société en général.

- Le fantôme

L'Etre suprême est un fantôme que les hommes s'épuisent à définir. Ils pensent que le monde des Essences est le seul vrai ; l'homme est un fantôme : une apparence de chair habitée par une âme spirituelle. Ou plutôt, l'homme est habité par un fantôme : l'esprit (Dieu ou l'Homme ou le Peuple, bref toute entité abstraite, forme de l'Esprit) qui en lui s'est fait chair. Le respect que l'on doit à l'autre est commandé par le respect à l'Homme qu'il abrite. Ces fantômes, ces généralités qui exigent soumission, ce sont : Le Saint Esprit, la Vérité, le Roi, le Bien public, la Majesté, l'Honneur, l'Ordre, la Patrie

- La marotte

Les hommes sont comme des fous furieux tourmentés par une idée fixe, à savoir la recherche et le respect d'un idéal : « des fous qui n'ont l'air d'être en liberté que grâce à la grandeur du préau où ils prennent leurs ébats » (p. 73). Ce sont des possédés. Ils sont possédés par les idéaux qui les dominent. Et ces fous deviennent agressifs si on dénonce ces idéaux. Même les libéraux végètent dans les éternels idéaux de 1789 sans y porter le scalpel de la critique (p. 74). Ces idées fixes tournent au fanatisme. Les possédés sont des fanatiques du sacré. Même le libéral détaché de la religion croit qu'il y a une loi morale (interdiction de l'inceste, de la monogamie par exemple) (p. 74). Ainsi Proudhon qui établit l'absolu de la Morale (p. 77). Religieux ou Humanistes sont pareils, au fond. L'« Homme », c'est « Dieu » avec une nouvelle peau (p. 78). Attaque explicite de Feuerbach : « après avoir délogé le dieu de son ciel, et l'avoir ravi à la « transcendance », cela ne justifie nullement vos prétentions à une victoire définitive, tant que vous ne faites que le refouler dans le cœur humain et le doter d'une indéracinable « immanence ». » (p.78). La religion, c'est ce qui nous lie et donc nous asservit. Que le fondement de l'idéal soit la raison de l'Homme selon les libéraux ou Dieu selon les religieux, c'est pareil. Le protestantisme a intériorisé ce sentiment de respect de la loi morale : « Chaque Prussien porte son gendarme dans sa poitrine ». Une opposition qui respecte les règles morales de la société est une opposition inerte et prisonnière du système : une révolution est toujours « quelque chose d'immoral » (p. 85). Socrate refuse de fuir parce qu'il est un homme « moral » qui se soumet à la loi qu'il dénonce. La morale humaniste n'est rien d'autre qu'une morale religieuse (p. 89). L'Amour selon Feuerbach, c'est la Foi selon le christianisme. La Morale est un culte du renoncement et de l'abnégation. Image de la vieille fille blanchie dans la vertu (p. 94). Nous devons nous délier des idées sacrées, des dogmes. En vérité, nos croyances nous ont toujours été imposées (p.97). Ce ne sont pas des sentiments propres, ceux de l'égoïste, mais des sentiments imposés. Ce n'est pas nous qui les possédons ; c'est eux qui nous possèdent. Nous sommes bourrés de sentiments imposés.

1.2.2.3. La hiérarchie

Ce chapitre est clairement annoncé comme une digression « sans prétention ». Ce sont des réflexions historiques sur notre « hérédité mongole ». L'histoire de l'humanité a d'abord connu une période nègre (notre nature originelle, c'est l'Antiquité qui est une période de dépendance par rapport aux objets), puis une période mongole (chinoise) : c'est l'ère chrétienne qui est une période de dépendance par rapport aux pensées. Le chinois ne fait que suivre l'usage dans le domaine de la morale : il reproduit les mœurs. Par contre, les caucasiens ont lutté contre le ciel mongol. Mais cette lutte est encore entachée de mongolisme puisque les caucasiens affirment la primauté d'autres mœurs, d'autres valeurs...qui restent des valeurs. Chaque caucasien détruit le ciel d'un autre (les Grecs, les juifs, les chrétiens, les catholiques, les protestants) mais ne s'attaque pas au principe même du ciel. C'est l'hérédité mongole qui travaille les caucasiens en ce qu'ils restent attachés aux Valeurs morales. La moralité est un fléau mongol. (p. 105). La vénération du sacré remplace la crainte comme fondement de la morale. C'est un asservissement intérieur, une crainte à laquelle on adhère. L'objet de la crainte devient objet de vénération : Dieu. On en arrive à ne plus mettre en doute l'idée même de moralité. La hiérarchie est la domination de l'Esprit (p.108). Nouvelle dénonciation des sacrifices exigés par ces idéaux : p. 110. Stirner appelle cela la « pionerie » : l'idéal n'est qu'un pion (p. 112). Anecdote du vendeur de hareng saur. La catégorie générale, celle d'Homme, écrase les intérêts de l'individu singulier. : « Celui qui rêve de l'Homme perd de vue les personnes à mesure que sa rêverie s'étend » (p.113). Les hommes « portent le prêtre en eux » (p. 116). Descartes et Luther : l'homme n'est qu'Esprit, esprit pensant, esprit croyant. La philosophie dominante est celle qui toujours, derrière le réel, voit le divin. Domination de l'idéalisme en philosophie. Répression de l'empirisme. La philosophie est une théologie. Quiconque se délivre de la pression de ses propres parents se trouve aussi dominé par l'idée de famille : on a intériorisé cette valeur familiale qui relaie le pouvoir sur nous des parents concrets. Dans le protestantisme, la foi est plus intérieure, la servitude aussi. La conscience, c'est le gendarme intérieur. Les luthériens ont supprimé la distinction entre le profane et le sacré en intériorisant le sacré dans le profane. Cf Hegel : le réel est rationnel, le rationnel est réel ; il y a interpénétration de l'esprit et du réel. La sagesse des anciens est cosmologie (science du monde) ; la sagesse des modernes est théologie, science de Dieu : Hegel est la forme systématisée de cette domination de l'esprit. Il faut se libérer de cette domination du sacré : il faut « digérer l'hostie » (p. 136).

1.2.3. Les affranchis

(Ce développement sur le thème du libéralisme vise directement Marx puisque le communisme ou socialisme - les deux termes ne sont pas différenciés- sont associés par Stirner au libéralisme social et participe de la même aliénation de l'individu : le libéralisme politique soumet l'individu comme citoyen à la toute-puissance de l'Etat, le libéralisme social soumet l'individu comme travailleur à la toute-puissance de la Société, le libéralisme humanitaire soumet l'individu comme manifestation de l'espèce à une nouvelle puissance spirituelle : l'Homme)

Les affranchis ne sont que des « modernes ». On les envisage à part parce qu'ils sont des contemporains. Affranchis est un synonyme de libéraux.

1.2.3.1. Le libéralisme politique

Après le règne du pouvoir absolu, les hommes se trouvent intégrés dans une communauté nouvelle qui est la Nation et l'Etat. On établit nettement une distinction entre la société civile, livrée aux intérêts privés, aux égoïsmes privés, et la sphère de l'Etat qui est celle de la communauté des Hommes. Les droits de l'Homme ne concernent que la sphère de l'Etat. La qualité suprême est celle de citoyen. L'Etat assure l'intérêt général et l'égalité de tous de ce point de vue. L'Etat est devenu un culte nouveau : c'est Dieu sur terre. Servir l'Etat comme but suprême, voilà ce qui ouvre l'ère de la politique. Il y a subordination des intérêts privés devant ceux de l'Etat-Dieu. (p 139). La bourgeoisie s'est emparée de la notion de Nation pour dominer. Le « monarque Etat » dispose d'un pouvoir encore plus absolu que celui du monarque absolu de l'ère féodale. C'est au nom de la catégorie même de Droit que l'on régit tout et non au nom d'un droit particulier, possiblement contestable. L'ancien régime, c'était la castocratie : une hiérarchie de castes privilégiées ; le citoyen est maintenant dépendant de l'unique pouvoir d'Etat. Il est devenu un « protestant politique », obligé d'intérioriser sa dépendance (p. 143). Etre libre, c'est servir l'Etat qui, selon Hegel, est l'incarnation de la Raison. La bourgeoisie veut un maître impersonnel. Or « si la Raison règne, la personne succombe ». Ce que veut le libéralisme, c'est la dictature de la Raison. Nul intermédiaire désormais entre l'Etat et l'individu. Cette situation est à comparer avec le protestantisme qui supprime tout intermédiaire entre la Conscience et Dieu. La révolution a renversé un gouvernement déterminé, mais non le principe du gouvernement (p.151) : d'où la dictature de la révolution. « Toute révolution est une restauration. Celui qui est libre, ce n'est pas l'individu singulier, mais le citoyen. Dans la révolution française, l'acteur, c'est une idée, c'est le Peuple, la Nation, et les individus ne comptent que par rapport à ces collectifs abstraits. Ceux qui n'acceptent pas cette norme sont traités par la bourgeoisie normalisée de vagabonds, de prolétaires. Le bourgeois ne domine que sous la protection de l'Etat (p. 156) qui garantit ses revenus et lui apporte le secours de sa machine répressive. L'Etat est l'Etat bourgeois. Celui qui n'a rien, le prolétaire, n'a rien à attendre de l'Etat. Les ouvriers ne doivent rien attendre de l'Etat mais ils ont une arme redoutable : l'arme de la grève. « L'Etat est fondé sur l'esclavage du travail. Que le travail soit libre, et l'Etat s'écroule ».

1.2.3.2. Le libéralisme social

Les socialistes soulèvent la contradiction entre l'égalité politique des citoyens au regard de l'Etat et l'inégalité économique entre ceux qui ont et ceux qui n'ont pas. Il faut donc à leurs yeux « achever la besogne » et pour établir l'égalité économique, il faut supprimer la propriété individuelle ; il faut que la propriété soit impersonnelle: c'est la Société seule qui doit posséder : « Que chacun devienne un gueux » ; « La société communiste, c'est la gueuserie générale ». On ne laisse à l'individu ni le droit de commander ni le droit de posséder : « L'Etat prend l'un ; la Société prend l'autre ». Le communisme égalise tous les individus sous le caractère général de travailleur. C'est le travail seul qui fait notre dignité et ce qui compte, c'est la réciprocité des travaux. C'est le travail d'utilité générale qui crée la valeur d'égalité des hommes entre eux sous ce critère. Or le travail en usine est un travail parcellisé qui épuise le travailleur au lieu de l'épanouir (Cf l'image de la fabrication de l'épingle). Cette parcelle n'a de sens que par rapport à un Tout qui l'exploite, un Tout : la Société propriétaire de tout. La société socialiste va donc continuer à exploiter le travailleur, ne lui réservant que le dimanche pour se réaliser dans un travail épanouissant. « La bourgeoisie rendait la production libre; le communisme force la production et n'admet que les producteurs. » (p. 165). Les socialistes veulent mettre un terme à une société de concurrence où c'est « la chance », « cette colonne pourrie de la société bourgeoise » qui détermine le destin des individus. Mais l'individu devient ainsi un obligé de la Société. Les communistes soumettent l'individu à la société comme les libéraux le soumettent à l'Etat. C'est le même principe d'ordre religieux (de soumission à une entité abstraite) qui est à l'oeuvre.

1.2.3.3. Le libéralisme humanitaire

Il s'agit ici du libéralisme critique qui place l'intérêt de l'Humanité au-dessus de tout. Pour cet humanisme, le travailleur n'est qu'un égoïste qui pense à ses seuls besoins. L'humanitaire, lui, méprise aussi bien le bourgeois que le travailleur. Il affirme : à quoi sert une liberté qui n'est pas mise au service de l'Humain. Il faut donner aux loisirs une signification humaine et non pas les soumettre à des satisfactions égoïstes. Or, il faut abandonner tous les particularismes étroits (être juif, par exemple, ou chrétien) pour participer de l'essence abstraite de l'Homme général. (*Ici c'est nettement Bauer qui est visé*). Dans la société humanitaire, il n'y a plus de place pour le singulier, pour le particulier, pour l'unique. L'Homme, c'est Dieu. L'égoïste, c'est le diable. La personne privée a perdu toute valeur dans l'Etat, la propriété privée est dépouillée par la Société, la société humanitaire met de côté toute privauté et condamne toute pensée à la pure abstraction généralisante. « Tout ce qui n'est pas humanité pure est égoïsme ». Pour l'humanitaire, la vraie liberté de l'Homme est spirituelle : l'Homme est Esprit. Or le travailleur ne travaille que pour ses besoins propres et non pour le bien de l'Humanité. Le travail ne suffit pas ; il doit servir la cause de l'Humanité. Et cet idéal, c'est sa Conscience qui le lui fournit. Or la Société ne rend obligatoire qu'un travail qui avilit et ne vise pas l'Humanité du travailleur : « Le travail communiste est une corvée sans trace d'Esprit » (p. 176). Le véritable travail noble est celui de l'Esprit, et de l'Esprit critique. A cela, Stirner répond : 1. que le chercheur ne satisfait dans sa recherche que son goût personnel pour la vérité et que l'utilité de sa recherche n'empêche pas que la motivation d'être personnelle, égoïste. 2. l'artiste qui, à la différence de l'artisan, parvient à exprimer l'essence humaine arrive à ce résultat parce qu'il est exceptionnel, rejet des particularismes privés (dont la religion) de la sphère de l'Etat dans sa mission universelle. La religiosité de l'humanitarisme fait que l'homme privé devient une Créature d'un autre type, une Créature soumise, celle de l'Homme, un être absolu, inaccessible qui est l'objet d'une nouvelle foi.

Post-scriptum

Les pages qui précèdent ont été écrites au fil des lectures que j'ai faites, précise Stirner. Il faut donc ajouter un post-scriptum en découvrant les dernières publications de Bauer, lequel rompt avec l'Etat rationnel. Le combat actuel de la Critique se fait contre La Masse (la foule abusée par les illusions de la révolution bourgeoise, un amalgame d'individus animés par la rancœur et les préjugés) qu'elle affronte au nom des intérêts supérieurs de l'Homme. Autre combat de l'humanitarisme critique, celui contre les erreurs de la pensée, contre les préjugés. Il ne voit pas que contre la domination de la pensée, seule la revendication de l'unicité du Moi est efficace.

2. Moi

2.1. La propriété

(Dans cette seconde partie, Stirner change de point de vue : il abandonne la critique des forces d'aliénation et tente de développer de manière positive sa conception de l'égoïsme souverain. Le premier chapitre met en jeu une opposition entre, d'une part, la liberté (*Freiheit*) et d'autre part la propriété (*Eigenheit*). Ces deux termes sont pris dans une difficulté de traduction. En allemand, la notion de liberté a un contenu négatif : être libre, c'est surtout être débarrassé, libéré, de toute entrave. Stirner considère que cette notion est trop abstraite :

c'est une valeur sans contenu. Il lui préfère une valeur positive, l'appropriation concrète d'un objet de désir, ce qu'il nomme « Eigenheit » (à savoir ce qui appartient en propre à un individu singulier) et se trouve traduit par « possession », « propriété ». La liberté est aliénante parce qu'elle est un désir vers ce qui n'est pas. La propriété est pleinement constitutive de la souveraineté du Moi)

L'individualité

Une liberté sans contenu est sans intérêt. Ce que le moi désire, c'est être propriétaire des objets de son désir. La liberté abstraite, c'est un pur idéal, un absolu inaccessible générateur de nouvelles contraintes tandis que le sentiment d'appartenance fonde la conscience du moi. Je suis mon bien propre. C'est sur le seul Moi et sur ses désirs qu'il faut se fonder. Le moi doit abandonner toute référence extérieure qui l'opprime (« Dieu, la conscience, le devoir, la loi... sont des mensonges dont on vous a farci la tête et le cœur jusqu'à vous hébéter » (p. 211). Chacun doit se dire : je suis tout pour Moi et c'est en seule référence à Moi que j'agis. C'est l'égoïsme qui est à la base des conduites. La liberté est un rêve. L'égoïsme est une résolution. La liberté est un pur désir sans objet. L'égoïsme est une jouissance immédiate de soi. Le bonheur n'est pas dans l'abnégation qui dépouille de tout mais dans le for intérieur de l'existence égoïste assumée comme telle. « Ma liberté » n'est complète que lorsqu'elle devient « Ma puissance ». La liberté ne peut être reçue, octroyée, elle doit être conquise par la volonté du Moi. C'est au moi d'assurer son auto-affranchissement. Celui qui ne s'auto-affranchit pas n'est qu'un *émancipé*, à savoir un esclave déguisé. Les libéraux prônent le désintéressement, l'abnégation et critiquent l'égoïsme : or mon égoïsme, c'est mon autonomie. L'intérêt personnel est le moteur universel des actes.

2.2. Le propriétaire

L'individu

Le libéral humanitaire ne s'intéresse à une personne qu'en tant que représentant de l'espèce, de l'Homme. Il ne veut rien savoir de l'individu singulier. Quel est le progrès sur le christianisme qui ne concevait l'individu que comme « enfant de dieu » ? Feuerbach humanise le divin, mais l'Homme ainsi divinisé est tout aussi dominateur. Ce qui se poursuit, c'est l'antique mépris pour le Moi individuel, unique. « La religion de l'humanité n'est que la dernière métamorphose de la religion chrétienne » (p. 227) Le libéralisme est une religion parce qu'il humilie l'individu singulier aux pieds de l'Homme conçu comme expression de l'espèce. Le particulier est immolé au général. L'Humanisme est une religion d'Etat, la religion de l'Etat libre. Or cet Homme idéal n'est qu'un fantôme, une pure abstraction au regard des hommes réels qui ne peuvent donc lui correspondre et n'être par rapport à lui, comme dans le christianisme, que de pauvres pécheurs. Au contraire le pur égoïste rejette ces entités et n'agit que poursuivant ses propres intérêts. A la place de l'Etat, il édifie l'association des égoïstes. Le fondement social se trouve dans l'expression des égoïsmes individuels. Le fait d'être Homme n'est qu'un parmi les attributs de Ma propriété, autrement dit de ce qui me constitue comme Moi. Pour se libérer, l'individu singulier doit se débarrasser de tout le sacré qui l'opprime : « je serai l'ennemi de toute puissance supérieure » (p. 237), Dieu ou Homme-Dieu qui nous impose crainte et respect. « Nos athées sont de pieuses gens ». Ils se comportent devant la catégorie d'Homme de la même façon que les croyants devant Dieu. L'individu doit se réapproprier son autonomie, sa puissance.

2.2.1. Ma puissance

(Le chapitre intitulé « Ma puissance correspond au développement sur le libéralisme politique. Il s'agit pour l'individu de se libérer du pouvoir d'Etat. Ce qui est visé c'est la théorie hégélienne de l'Etat rationnel, synthèse des intérêts privés qui s'expriment dans la société civile et par conséquent, expression de l'intérêt général. Le débat est porté sur un terrain que Marx connaît particulièrement bien. La critique par Stirner des positions de Proudhon ne peut par ailleurs laisser Marx indifférent.)

La volonté générale s'exprime dans le Droit qui est le fondement de l'Etat. Or le Droit est toujours un droit particulier (droit du Sultan, droit du Peuple, droit de la Société, droit canon de la communauté religieuse...) qui se fait passer pour le droit général et oppresse le droit de l'individu, lequel ressent ce droit comme une réalité extérieure à lui, étrangère. Or le véritable fondement du droit, c'est la force. On n'a droit à rien que l'on ne puisse d'abord prendre dans le cadre d'un rapport de force. Les peuples doivent d'abord s'émanciper pour avoir ensuite le droit à l'émancipation. « Tu as le droit d'être ce que tu as la force d'être (...) J'ai le droit de tout faire dès que j'en ai la force » (p. 242). Hors du Moi, pas de droit. : « Ce qui M'est juste est juste ». Le Moi doit se saisir de la jouissance sans en demander le droit : c'est l'acte qui fonde le droit. Celui qui a la force a le Droit (p. 246). Toute loi est un ordre qui s'appuie sur une raison extérieure à celle du Moi. « Ma volonté d'individu est destructrice de l'Etat ». Entre elle et lui, aucune paix n'est possible. Tout Etat est despotique. Même Ma propre volonté d'aujourd'hui ne peut lier Ma volonté de demain. Le Moi ne doit se reconnaître aucun devoir. La force est le Droit pour l'Etat et c'est un crime pour l'individu qui l'exerce, alors que c'est la même réalité de l'expression d'une volonté. Tout Etat est basé sur le principe que la totalité est supérieure à l'individu. Les libéraux modérés s'inclinent devant l'Etat comme des enfants peureux devant leur père. Bettina von Arnim (« qui a bon cœur ») a tort de penser que le coupable des crimes du criminel, c'est l'Etat. Chaque Moi, le Moi sans frein, est foncièrement criminel envers l'Etat ou le Peuple. « Le Peuple est policier dans l'âme » (p. 255). Le Moi ne peut agir qu'en transgressant. Le criminel n'est que quelqu'un qui se conduit en Unique. Il est criminel aux yeux du sacré. Pour le Moi, il n'est qu'un adversaire. Quant à Moi, c'est fort de ma Puissance que je m'accorde Mon

droit. Le droit des libéraux est une émanation de la Raison humaine qui opprime ma raison individuelle: ni la raison divine ni la raison humaine n'ont de réalité en regard de la mienne. La revendication de l'égalité des droits est un leurre ; elle masque le droit à la singularité des individus qui doivent s'opposer dans leurs différences. Il faut critiquer Bauer dans son souhait que chrétiens et juifs abandonnent leurs particularités dans la généralité de l'Humanisme. En conclusion, il faut rayer du vocabulaire cette notion de droit octroyé : ce que je possède, je le possède en proportion seule de Ma Puissance selon le principe que c'est la force qui prime le Droit. Je ne réclame aucun droit : je m'en empare. Et ce dont je ne puis m'emparer, je n'y ai pas droit.

2.2.2. Mes relations

(Stirner aborde dans ce long chapitre la question du lien social, la plus délicate évidemment dans la logique strictement individualiste, égoïste, de son système de pensée)

La question sociale est d'actualité. La vie collective génère « des fantômes », autrement dit des entités abstraites, Famille, Peuple, Humanité, qui dominent les individus concrets et singuliers et répriment les intérêts égoïstes. Il n'est aucune société qui soit capable de donner pleine liberté d'épanouissement aux individus égoïstes. Alors que devant un autre individu, le Moi se trouve devant un adversaire qu'il peut combattre seul à seul « comme une mâle devant un autre mâle » (p. 269), devant une abstraction comme la Société, ou l'Homme, il est nécessairement dominé. Le Bien public est un bien étranger à mes intérêts propres : « je puis avoir le ventre vide pendant que le Bien public festoie ». La liberté du Peuple n'est pas celle de l'individu. L'individu est l'ennemi naturel de tout ce qui prétend agir au nom de la volonté générale. Une constitution, même libérale, ce n'est qu'une chaîne. Toute structure générale, Peuple, Eglise, Etat, est oppressive : « la chute des peuples et de l'humanité sera le signe de Mon élévation ». Ce qui est premier, ce n'est pas la société, le groupe, mais les relations toujours singulières, toujours changeantes, entre les individus concrets.

L'exemple de la famille montre un cas de groupe soudé par des liens sacrés. Or l'autonomie de l'individu ne s'obtient que par une rupture avec ce groupe familial qui, sinon, devient oppressant en exigeant qu'on se sacrifie pour lui. L'Etat, quant à lui, n'est que l'extension de la famille. Il se comporte comme un être étranger, extérieur aux individus et indépendant d'eux. Il faut déclarer la guerre au principe même de l'Etat qui est un organisme de domination, qu'il soit absolu ou démocratique. L'autoritarisme est dans le principe même de l'Etat. La liberté n'est jamais que la liberté définie et tolérée par l'Etat que ce soit au nom du Prince ou au nom du Peuple (qui sont tous deux des principes d'essence religieuse). Il faut préférer en tous les cas l'association d'individus autonomes.

La prise de parti est, quant à elle, porteuse des mêmes périls. L'individu n'est pas membre d'un parti : il s'unit et se sépare librement. Un parti n'est rien d'autre qu'un Etat dans l'Etat, un pur appareil disciplinaire. Les Uniques ne peuvent appartenir à un parti. Ils ne peuvent admettre que des alliances temporaires. Politique et religion ne cessent de placer l'individu sur le terrain du devoir. L'humanisme de Feuerbach, de ce point de vue, reste une pensée religieuse. Il soumet l'individu singulier, l'Unique, au devoir-être de l'Homme.

Envisageons à présent la question de la propriété. Est-elle sacrée ? Pour l'Unique, il ne peut y avoir de respect « religieux » de la propriété de l'autre ni de la sienne par l'autre. C'est un pur rapport de force. Proudhon est critiquable, lui qui confie à la Société la propriété pour ne réserver au travailleur que l'usufruit de son travail. Proudhon (comme les Communistes, du reste) ne raisonne encore que selon un principe moral confiant à la Société tous les droits. Ce n'est pas le Droit qui légitime une propriété, c'est le fait même d'être dans les mains d'un propriétaire : de même que la liberté appartient à qui sait la prendre, « toute chose est la propriété de qui sait la prendre et la garder » (p. 317). La force seule est le garant de la propriété. Et comme l'Etat est la seule force dominante, c'est l'Etat qui est propriétaire de tout. Les individus sont tous les métayers, les tenanciers, les vassaux de l'Etat. Toute propriété est propriété d'Etat. Un propriétaire n'est propriétaire qu'avec la permission de l'Etat auquel il est soumis. C'est l'Etat qui fixe le prix du travail en servant d'entremetteur entre l'ouvrier et le patron afin de contrôler les revendications du premier et d'obtenir entre les deux parties un accord qui serve ses intérêts d'Etat. De même les productions intellectuelles ne sont libres que lorsqu'elles sont agréées par l'Etat. La vraie propriété de l'individu dépend de sa puissance, de sa capacité à s'approprier : « la force est l'unique source de mon droit » (p.323). Le communisme rejette l'individu sous la dépendance de la Société. L'Egoïsme de l'Unique, c'est la déclaration de guerre de tous contre tous (p. 234). La plèbe est une plèbe parce qu'elle est peureuse devant l'Autorité. La seule société possible est l'association des égoïstes, chacun défendant sa propriété. C'est l'égoïsme qui doit être le moteur des revendications.

L'Egalité aux yeux de l'Etat, c'est la libre concurrence entre les individus. Or la libre concurrence est inégale en fonction des inégalités de moyens entre les individus. Contre la concurrence, les communistes imposent le partage égal des gueux. Cependant cette égalité rabaisse la valeur de l'Unique qui tire sa richesse de ce dont il est capable. Au principe de « A chacun selon ses moyens » l'égoïste répond : « je prendrai selon mes moyens ». Nul n'est digne d'avoir ce qu'il ne peut garder. L'individu doit prendre conscience de sa valeur et pour cela revendiquer un meilleur salaire. Mais le Moi ne peut se contenter de son salaire, à savoir de son travail, selon le principe des communistes, parce que sa valeur est basée sur d'autres critères : on ne peut appliquer à son unité un prix général (comme un équivalent philosophique général, l'Humain par exemple).

En matière de propriété intellectuelle, l'esprit de soumission est le meilleur des censeurs. Il ne sert à rien de réclamer une loi sur la liberté de la presse, si l'individu ne s'affranchit pas lui-même de tout respect envers toute autorité extérieure à sa singularité et en particulier de l'Etat. Une liberté de presse accordée par l'Etat ne sert à rien si les individus sont prisonniers de leur respect de l'Etat. « Ce n'est pas dans l'Etat, ce n'est que contre l'Etat que la liberté de presse doit être conquise » (p. 355). Envers l'Etat il faut agir comme face à un ennemi : pour l'abattre. La Presse au Peuple ? Mais c'est la même entité fantomatique et autoritaire qui s'impose aux individus.

Les relations humaines sont régies par la loi de l'Amour, un commandement de type religieux qui a une valeur absolue en tant que principe d'altruisme (pour la Patrie, la Société, l'Humanité). Or l'amour de ces fantômes, de ces entités, n'empêche pas qu'on puisse, au nom de la Justice, par exemple, persécuter sans remords en son nom les individus réels. L'Amour de l'Homme s'accommode bien de la haine des individus. C'est un Amour abstrait, idéalisé, étranger aux individus singuliers qui apparaissent ainsi comme foncièrement mauvais. Cela n'élimine pas l'altruisme, mais un altruisme non pas imposé, un altruisme lié au plaisir qu'il apporte à celui qui le pratique. L'égoïste aime par égoïsme : pour son propre et seul plaisir. Son Amour est un Amour intéressé. : « J'aime l'objet qui est le mien ; j'aime ma propriété ». Au contraire, l'Amour désintéressé, imposé par une Morale, religieuse ou romantique, est une servitude. Il n'y a entre les hommes qu'un seul rapport possible : celui d'une mutuelle instrumentation de chacun au service de son propre plaisir (p. 373).

Quel est le statut de la vérité ? L'individu ne dit jamais le vrai que selon son intérêt, « pour l'amour de soi ». Un égoïste est celui qui sait rompre les liens d'un serment. La vérité ne doit pas être une Idole.

La société est notre état de nature. A l'exemple de la famille, il faut s'en séparer pour préférer l'association, mais une association transitoire, non permanente, car si elle le devient, elle devient figée, comme morte. Toute communauté a tendance à devenir une autorité. La Société est fondée sur ma résignation. L'association elle-même est une restriction de liberté, mais elle est au service de l'individu qui refuse de toute façon de « lui vendre son âme ». L'association est une union d'égoïstes qui y trouvent leur compte personnel pour augmenter leur propre force. L'association est une structure dont l'individu se sert à son propre profit (p. 392). La Société, l'Etat, au contraire, utilisent l'individu à leurs propres fins. Le communisme de Weitling veut le même bien pour tous : c'est un « bien idéalisé », un idéal commun imposé, autoritaire et d'essence religieuse. Le communisme, c'est la gueuserie humanitaire poussée jusqu'à l'absolu : « la plus gueuse des gueuseries ». La Société est une structure nécessairement uniformisante. Les individus ne sont pas égaux parce qu'ils sont différents. Ils doivent cultiver leur particularité. Le sentimentalisme de Proudhon à propos de la propriété comme vol doit être dénoncé : s'il y a des riches, c'est à cause des pauvres qui n'ont pas eu la force d'exercer leurs droits à la propriété (p. 396). Il faut préférer l'insurrection (contre tout ordre établi, contre toute constitution) à la révolution qui vise à instituer un régime nouveau mais un régime figé dans une constitution stable et donc oppressive.

2.2.3. Ma jouissance de Moi

Il ne suffit pas de gagner sa vie ; il faut jouir de la vie et pour cela, la consumer, la dévorer, la détruire. Les religieux ne vivent que pour l'autre Vie éternelle à laquelle ils sont asservis, comme l'humanitaire est asservi à son devoir-être idéal. L'Idéal demande des sacrifices. L'égoïste, lui, veut jouir de sa propre vie et dégager pleinement ses potentialités naturelles, ce qui constitue sa force de vie, sans être dressé par les pédagogues et les « montreurs d'ours » de la société. Il se comporte comme une fleur qui s'épanouit selon sa propre nature sans répondre à une vocation supérieure. L'Homme n'est pas dans le futur mais dans le présent de l'existence. Il ne faut pas sacrifier le réel au possible idéalisé.

Les objets n'ont de sens que pour le bon plaisir de chacun selon ses manipulations. C'est le Moi qui donne son sens au monde. Les grandes entités abstraites, Dieu, la Société, l'Humanité ne sont qu'un pur effet de croyance. « La langue exerce sur nous la plus affreuse des tyrannies parce qu'elle conduit contre nous toute une armée d'idées fixes » (p. 432). Or les vérités ne sont que des phrases et elles doivent rester sous le contrôle du Moi qui les traite à son bon plaisir sans se laisser asservir par les principes. Le Moi est le seul fondement de sa pensée : il n'existe « ni Esprit pensant ni penser en soi ». C'est l'Unique qui est la mesure de tout. La Critique selon Bauer reste prisonnière du modèle de pensée qu'elle critique. La vérité elle-même est toute dépendante du Moi. Le Moi n'appelle Vérité que par faiblesse, une pensée qui le domine. La Vérité, c'est l'essence même de la domination exercée sur l'individu : c'est l'essence du religieux. Celui qui croit à la vérité est asservi à une pensée religieuse. Ce qu'on nomme Vérité est le signe d'un abaissement de l'individu qui n'a pas su se l'approprier. Toute vérité n'a de valeur que pour le Moi qui s'en empare comme d'un instrument de sa puissance. : « Toutes les vérités en dessous de moi, des vérités auxquelles je dois me plier, sont les bienvenues ; les vérités au-dessus de Moi, je n'en connais pas. Il n'y a pas de vérité au-dessus de Moi, car au-dessus de Moi, il n'y a rien. Ni Mon essence, ni l'Essence de l'homme ne sont au-dessus de moi (...) Est vrai ce qui est mien ; est faux ce dont je suis la propriété : vraie par exemple est l'association ; faux sont l'Etat et la Société » (p. 443). Toute pensée est précaire et soumise à la décision du Moi. Supprimez le sacré, le religieux ou l'humanitaire, et le péché n'aura plus de sens : chacun est parfait en ce qu'il est totalement lui-même.

3. L'unique

Idéal et réalité sont des antagonistes et que ce soient les Anciens ou les Modernes, aucun n'a pu sortir du cercle des contradictions entre ces deux sphères. L'histoire est un balancement entre la volonté de voir l'idéal en dehors du réel et la volonté de réintégrer l'esprit dans le réel. L'égoïste est celui qui ne se regarde pas comme un élément d'une histoire qui le dépasse au nom de Dieu, de l'Esprit, de la Société, de l'Homme, de l'Etat : il se résume tout entier dans sa propre histoire : « Tout Etre supérieur à Moi faiblit devant le sentiment de mon unicité et pâlit au soleil de cette conscience » (p. 456) ; L'Unique est périssable et éphémère. C'est pour cela qu'il peut affirmer : « Je n'ai basé ma cause sur Rien »

3. Saint Max : la polémique

Pour la clarté de l'exposé, nous respecterons grosso modo les principales subdivisions du chapitre. « Grosso modo », vraiment, car la table des matières de ce chapitre n'a manifestement pas été revue pour l'édition et n'est donc pas des plus cohérentes.

Les titres que nous retiendrons sont les suivants :

1. Ancien testament : l'homme

Avec pour principales rubriques, ces trois subdivisions :

- 1.1. Le libéralisme politique
- 1.2. Le libéralisme social, ou le communisme
- 1.3. le libéralisme humanitaire

2. Nouveau testament : « Moi »

Avec pour principales rubriques, ces 3 subdivisions :

- 2.1. Ma puissance
- 2.2. Mes relations
- 2.3. Mon autodélectation

3. L'unique

3.1. Ancien testament : l'homme

Stirner se livre dans le premier chapitre de son essai, intitulé « Une vie d'homme », à une sorte de fable philosophique décrivant les trois âges d'un individu : d'abord l'enfant, immergé dans le monde des objets, curieux de tout et soucieux de découvrir le fond des choses (il symbolise le réalisme), puis le jeune homme, avide d'idéal, uniquement préoccupé de participer à la vie de l'Esprit (il symbolise l'idéalisme), enfin, position de synthèse, l'homme accompli qui se replie sur son égoïsme et n'agit qu'en fonction de ses propres intérêts. Cette triade où se succèdent réalisme, idéalisme et égoïsme est directement inspirée de Hegel, notamment des étapes de la conscience dans *La phénoménologie de l'esprit*¹.

Il écrit :

« Tant qu'on ne voit en soi que l'Esprit, et qu'on met tout son mérite à être esprit (il ne coûte guère au jeune homme de risquer sa vie, le « corporel », pour un rien, pour la plus niaise blessure d'amour-propre), aussi longtemps qu'on n'a que des pensées, des idées qu'on espère pouvoir réaliser un jour, lorsqu'on aura trouvé sa voie, trouvé un débouché à son activité, ces pensées, ces idées que l'on possède restent provisoirement inaccomplies, irréalisées : on n'a qu'un Idéal.

Mais dès qu'on se met (ce qui arrive ordinairement dans l'âge mûr) à prendre en affection « sa guenille » et à éprouver un plaisir à être tel qu'on est, à vivre sa vie, on cesse de poursuivre l'idéal pour s'attacher à un intérêt personnel, égoïste, c'est-à-dire à un intérêt qui ne vise plus la satisfaction du seul esprit, mais le contentement de tout l'individu; l'intérêt devient dès lors vraiment intéressé.

Comparez donc l'homme fait au jeune homme. (...) Le grand point est qu'il fait de soi le centre de tout plus résolument que ne le fait le jeune homme, distrait par un tas de choses qui ne sont pas lui : Dieu, la Patrie, et autres prétextes à « enthousiasme ». (...) Le jeune homme avait aperçu sa spiritualité, et s'était ensuite égaré à la poursuite de l'Esprit universel et parfait, du Saint-Esprit, de l'Homme, de l'Humanité, bref de tous les Idéaux. L'homme se ressaisit et retrouve son esprit incarné en lui, fait chair et de-

¹ Même si Hegel distingue, lui, dans la *Philosophie de l'Esprit* (§ 279) quatre âges de la vie : l'enfant, l'adolescent, l'adulte, le vieillard.

venu quelqu'un. (...) En tout ce qui n'est pas spirituel, le jeune homme ne voit avec mépris que des « futilités ». S'il lui arrive de prendre au sérieux les plus minces enfantillages (par exemple les cérémonies de la vie universitaire et autres formalités), c'est qu'il en saisit l'esprit, c'est-à-dire qu'il y voit des symboles. (...) A l'âge des visions, mes pensées faisaient de l'ombre sur mon cerveau, comme l'arbre sur le sol qui le nourrit; elles planaient autour de moi comme des rêves de fiévreux et me troublaient de leur effroyable puissance. Les pensées avaient elles-mêmes revêtu une forme corporelle, et ces fantômes je les voyais : ils s'appelaient Dieu, l'Empereur, le Pape, la Patrie, etc.

Aujourd'hui, je détruis ces incarnations mensongères, je rentre en possession de mes pensées, et je dis : Moi seul ai un corps et suis quelqu'un. Je ne vois plus dans le monde que ce qu'il est pour moi; il est à moi, il est ma propriété. Je rapporte tout à moi. Naguère, j'étais esprit, et le monde était à mes yeux digne seulement de mon mépris; aujourd'hui, je suis Moi, je suis propriétaire, et je repousse ces esprits ou ces idées dont j'ai mesuré la vanité. Tout cela n'a pas plus de pouvoir sur Moi qu'aucune « puissance de la terre » n'en a sur l'Esprit.

L'enfant était réaliste, embarrassé par les choses de ce monde jusqu'à ce qu'il parvint peu à peu à pénétrer derrière elles. Le jeune homme est idéaliste, tout occupé de ses pensées, jusqu'au jour où il devient l'homme fait, homme égoïste qui ne poursuit à travers les choses et les pensées que la joie de son cœur et met au dessus de tout son intérêt personnel. (Stock, page 38/40) »

Voici la réplique de Marx et Engels.

L'adolescent qui "se comporte" de la sorte, au lieu de courir les filles ou autres objets profanes, n'est autre que le jeune "Stirner", le jeune étudiant berlinois, qui s'occupe de logique hégélienne et bée d'admiration devant le grand Michelet. (...) Puis ce jeune homme rejette aussi « l'objet », pour ne « s'occuper » que de « ses pensées » ; « il englobe tout ce qui n'est pas esprit sous le vocable méprisant d'apparences superficielles, et, s'il lui arrive malgré tout de s'attacher à de telles apparences, par exemple aux moeurs estudiantines, etc., ce n'est que lorsqu'il et parce qu'il découvre de l'esprit, c'est-à-dire quand elles ont pour lui valeur de symboles (...). Brave adolescent berlinois ! Les beuveries dans les corporations d'étudiants n'étaient pour lui qu'« un symbole », ce n'est que pour l'amour d'« un symbole » qu'il s'est tant de fois enivré à en rouler sous la table, où, sans doute, il voulait «découvrir de l'esprit » !

(...)

L'homme qui, au temps de son adolescence, s'est mis en tête toutes sortes de sornettes quant aux puissances et rapports existants, l'empereur, la patrie, l'État, etc., par exemple, et ne les a connus dans sa représentation que comme ses propres «hallucinations », cet homme, à en croire saint Max, détruit réellement ces puissances en chassant de sa cervelle l'opinion fausse qu'il en avait. Inversement, s'il cesse de regarder le monde à travers le verre déformant de son imagination, il se voit obligé de se préoccuper alors de la structure pratique de ce monde, de la connaître et de régler sa vie d'après elle. S'il détruit la matérialité imaginaire que le monde avait pour lui, il en découvre la matérialité réelle en dehors de son imagination. Quand disparaît le fantôme physique de l'empereur, ce n'est pas l'empereur, existant physiquement qui disparaît, mais seulement le caractère fantomatique de l'empereur, et c'est seulement maintenant qu'il peut en apprécier la puissance réelle dans toute son extension.

(...)

Devenu homme, l'adolescent n'a même pas une attitude critique envers des idées, adoptées par d'autres aussi, et qui circulent sous forme de catégories, mais seulement envers les idées qui sont de « pures créations de son cerveau », c'est-à-dire la simple reproduction, par son cerveau, des opinions générales sur les choses telles qu'elles existent. Ainsi, il ne résout même pas la catégorie « patrie », mais seulement l'opinion personnelle qu'il en a.

Après quoi subsiste toujours la catégorie de valeur générale, et, même dans le domaine de la « pensée philosophique », le travail ne fait que commencer. Mais il veut nous faire accroire que, parce qu'il a mis fin aux relations privées confortables qu'il entretenait avec cette catégorie, il a liquidé la catégorie elle-même - tout comme il voulait nous faire croire à l'instant qu'il avait anéanti le pouvoir de l'empereur en renonçant à la représentation imaginaire qu'il en avait. (...)

(...)

Nous voyons ici le possesseur, l'homme de Stirner, recueillir (...) l'héritage de l'adolescent qui - il le dit lui-même -, ne se compose que d'« hallucinations » et de « spectres ». Il s' imagine qu'enfant devenu adolescent il en a réellement fini avec le monde des choses, et, qu'adolescent devenu homme, il en a réellement fini avec le monde de l'esprit, et que, homme enfin, il a le monde dans sa poche et n'a plus à s'inquiéter de rien. S'il est vrai - ainsi qu'il le dit en répétant les bavardages de l'adolescent - qu'aucune puissance terrestre qui lui soit extérieure n'a de pouvoir sur l'esprit - et s'il est vrai que lui, l'homme, a subjugué cet esprit tout-puissant, n'est-il pas alors absolument tout-puissant lui-même? Il oublie que ce qu'il a détruit, c'est seulement la forme fantastique et fantomatique que les idées de patrie, etc., prenaient dans le crâne de « l'adolescent », mais, pour autant qu'elles expriment des rapports réels, il ne les a pas encore effleurées. Bien loin d'être devenu le maître des idées, c'est seulement maintenant qu'il est en mesure d'en avoir.

(...)

En ne tenant aucun compte de la « vie » physiologique et sociale de l'individu, Saint Max (...) fait abstraction des époques historiques, de la nationalité, de la classe...etc., ou ce qui revient au même, il enfle la conscience dominante de la classe qui le touche de plus près, dans le milieu qui l'entoure, jusqu'à en faire la conscience normale « de la vie d'un homme ». Pour dépasser ce point de vue étroit de magister borné, il n'a qu'à comparer « son » adolescent avec n'importe quel jeune employé de commerce, avec un jeune ouvrier d'usine anglais, un jeune Nord-Américain, sans parler des jeunes Kirghizes. » (IA, page 148/150)

Cette réplique est caractéristique d'un **style polémique** et d'une **préoccupation théorique**.

Le style polémique se manifeste, entre autres aspects, dans le recours à l'argument ad hominem, Marx² n'hésitant pas à rappeler à Stirner les « guindailles » estudiantines qui ont occupé très souvent les loisirs des « Affranchis » berlinois³.

La préoccupation théorique : elle réside dans le souci de Marx de dénoncer les limites de toute démystification des idéautés qui ne tiennent pas compte de la base matérielle sur laquelle ces idéautés se fondent et dont elles sont en vérité la manifestation décalée. C'est une constante chez lui : analyser le socle matériel sur lequel s'élève l'échafaudage idéologique dans l'apparence d'une pensée pure. Il ne sert à rien de critiquer des idées qui sont fausses et illusives (l'homme accompli de Stirner prétend se défaire des illusions de l'adolescent qu'il a été) ; il faut expliquer les causes matérielles qui entraînent leur fausseté et leur caractère illusoire. Toute la nouveauté du *concept* marxiste d'*idéologie* réside dans cette articulation étroite entre telles idées et la base matérielle dont elles sont issues, soit sur le mode d'une illusion, soit sur le mode d'un effet de connaissance. C'est le seul moyen de disposer d'un critère qui fasse la différence avec le nihilisme critique de Stirner pour qui toutes les abstractions sont, par principe, des mystifications et des instruments de domination de l'individu.

*

**

Stirner entreprend, dans son second chapitre, intitulé « Les anciens et les modernes », une vaste fresque historico-philosophique depuis l'antiquité grecque jusqu'aux temps modernes. Ici aussi le décalque hégélien est très

² Marx...et Engels, rappelons-le : c'est par commodité qu'il nous arrivera de ne citer qu'un seul des deux auteurs. L'ouvrage, en effet, est véritablement écrit à deux mains.

³ Ce détail peut être interprété comme un effet de miroir si on se rappelle que Marx s'était fait arrêter pour tapage nocturne dans sa prime jeunesse étudiante à Bonn. Au demeurant, tout indique que Marx et Stirner ne se sont jamais rencontrés. Il ne peut donc y avoir d'inimitié personnelle dans la critique de Marx.

net. Mais Stirner n'a pas la culture encyclopédique de son modèle et ne parvient ici qu'à se livrer à une évocation brossée à grands traits, souvent approximative, sinon carrément fautive. Marx en profite pour prendre congé une nouvelle fois, après *La sainte Famille*, de la conception spéculative de l'histoire hégélienne dont Stirner n'est qu'un ultime avatar caricatural. Du reste, il n'a aucune peine à souligner les lacunes philosophiques de son interlocuteur, notamment sur la prétendue appartenance de Démocrite au stoïcisme (la comparaison entre l'atomisme de Démocrite et d'Epicure constituait, on s'en souvient, le sujet de sa thèse universitaire) :

(Page 152/153)

« 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 telles qu'on se les 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 ces 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 sa forme la plus candide, la plus naïve, la plus classique. C'est sur ces trois catégories premières : réalisme, idéalisme, négativité absolue en tant qu'unité des deux premières (baptisée ici : « égoïsme ») - que nous avons déjà rencontrées sous la forme de l'enfant, de l'adolescent et de l'homme - qu'il fonde toute l'histoire en les affublant de diverses étiquettes historiques. Avec leur modeste suite de catégories auxiliaires, elles forment le contenu de toutes les phases historiques qu'il nous expose et qui seraient, selon lui, l'histoire. Saint Max nous donne là une preuve de plus de son immense crédulité, en poussant plus loin que tous ses prédécesseurs la croyance au contenu spéculatif de l'histoire, élaboré par certains philosophes allemands. Le secret de cette construction historique solennelle et sans fin, c'est donc de permettre de trouver une série de dénominations pompeuses et ronflantes à trois catégories à tel point rebattues qu'elles ne peuvent plus se montrer en public sous leur nom véritable. Notre saint auteur aurait très bien pu passer sans transition de « l'homme » (p. 20), au « Je » (p. 201), ou mieux encore, à l'« Unique » (p. 485). Mais c'eût été trop simple. De plus, la rivalité serrée qui règne parmi les adeptes allemands de la spéculation philosophique oblige tout nouveau concurrent à emboucher la trompette pour annoncer sa marchandise.

(...) A propos des stoïciens, il mentionne aussi Démocrite, mais en copiant dans un quelconque manuel un passage confus, et, de plus, mal traduit, de Diogène de Laërte (Démocr[ite] livre IX, 7, 45), sur lequel il fonde une longue diatribe contre Démocrite. Ce qui caractérise cette diatribe, c'est qu'elle est en contradiction directe avec le document qui lui sert de base, le passage confus et mal traduit susmentionné, et fait de la « tranquillité d'âme » (traduction stirnérienne de « eudumia » (en bas-allemand « Wellmuth ») le « refus du monde ». Stirner s'imaginer, en effet, que Démocrite fut stoïcien, mais un stoïcien selon l'image que s'en font l'Unique et sa conscience triviale de collégien; selon lui « toute l'activité de Démocrite se réduit à l'effort qu'il fait pour se détacher du monde », « donc pour refuser ce monde ». Après cela, Stirner est en mesure de réfuter les stoïciens, en la personne de Démocrite. Que la vie mouvementée et les pérégrinations de Démocrite soient le démenti le plus cinglant de cette opinion de saint Max ; que la source véritable de la philosophie de Démocrite ait été Aristote, et non les quelques anecdotes rapportées par Diogène de Laërte ; que Démocrite ait si peu refusé le monde qu'il s'est livré au contraire à une exploration expérimentale de la nature et fut chez les Grecs le premier cerveau encyclopédique, que son éthique, fort mal connue d'ailleurs, se limite à quelques pensées qu'il écrivit, dit-on, au terme de ses nombreux voyages; que ses travaux dans le domaine des sciences de la nature ne puissent être appelés philosophie que par abusum, car, chez lui, à la différence d'Epicure, l'atome

n'est qu'une hypothèse de la physique, un pis-aller pour expliquer des faits, tout comme dans la chimie moderne à propos des conditions d'alliage des corps (Dalton, etc.) (...)

Des épicuriens, notre ami ne sait pas plus que des stoïciens, c'est-à-dire qu'il ne sait que le petit bagage indispensable au collégien. (ES, pages 164,165) »

*

**

« Notre saint auteur aurait très bien pu passer sans transition de l'« Homme⁴ » (page 20) au « Moi⁵ » (page 201) ou mieux encore à « L'Unique⁶ » (page 485) » écrit Marx, poursuivant : « Mais c'eût été trop simple. De plus, la rivalité serrée qui règne parmi les adeptes allemands de la spéculation philosophique oblige tout nouveau concurrent à emboucher la trompette pour annoncer la marchandise » (IA, p. 153).

Suivons donc la suggestion de Marx et transportons-nous vers les pages plus politiques où Stirner entreprend une critique explicite du communisme.

Le raisonnement de Stirner se développe, selon le principe, encore, d'une triade, sur trois chapitres respectivement intitulés « Le libéralisme politique » (autrement dit le libéralisme proprement dit), « Le libéralisme social » (terme sous lequel est visé le communisme), « Le libéralisme humanitaire » (qui fait référence à la Critique de Bauer). Marx ne manquera pas de relever la provocation qui consiste à ranger le communisme sous la rubrique du « libéralisme » : « Saint Max désigne le communisme par l'expression « libéralisme social » parce qu'il sait bien quelle mauvaise réputation a le mot de libéralisme auprès des radicaux de 1842 et des libres penseurs⁷ berlinois les plus avancés » (IA, page 233).

L'acteur politique que Stirner place au centre du « libéralisme politique », c'est l'Etat, lequel est, à ses yeux, un avatar rationnel du pouvoir absolu. Au pouvoir absolu personnel du roi, l'Etat rationnel substitue une instance qui accomplit sa fonction de domination au nom de la Raison. Les individus n'ont que changé de maître ; le pouvoir d'Etat a même pour vertu aggravante d'exercer son autorité au nom de catégories politiques soi-disant irrécusables par la nature même de leur rationalité.

3.1.1. Le libéralisme politique

Voici d'abord l'essentiel du chapitre de Stirner sur le libéralisme politique, suivi de quelques commentaires.

Le Libéralisme politique

(...)

Unissons-nous donc, et soutenons-nous mutuellement ; notre *association* nous assure la protection dont nous avons besoin, et nous, les *associés*, formons une communauté dont les membres reconnaissent leur qualité d'hommes, et dont ce nom d'« hommes » est le signe de ralliement. Le produit de notre association est l'*État* ; nous, ses membres, nous formons la *Nation*.

En tant que réunis dans la Nation ou l'État, nous ne sommes que des hommes. Qu'en outre, en tant qu'individus, nous fassions nos propres affaires et poursuivions nos intérêts personnels, peu importe à l'État ; cela concerne exclusivement notre *vie privée* ; purement, uniquement humaine est notre *vie publique* ou sociale. Ce qu'il y a en nous d'inhumain, d'« égoïste » doit rester confiné dans le cercle inférieur des « affaires privées », **et nous distinguons soigneusement l'État de la « société civile », domaine de l'« égoïsme ».**

⁴ Soit, le début de la première partie, page 31 de notre édition

⁵ C'est-à-dire la seconde partie, page 201 de notre édition

⁶ Autrement dit aux conclusions, page 451 de notre édition

⁷ il s'agit du groupe des baueriens de Berlin que Stirner, jouant sur le mot « Freien », associe aux libéraux.

Le véritable Homme, c'est la Nation ; l'individu, lui, est toujours un égoïste. Dépouillez donc cette individualité qui vous isole, cet individualisme qui ne souffle qu'inégalité égoïste et discorde, et consacrez-vous entièrement au véritable Homme, à la Nation, à l'État. Alors seulement vous acquerez votre pleine valeur d'hommes et vous jouirez de ce qu'il appartient à l'**Homme** de posséder ; **l'État, qui est le véritable Homme, vous fera place à la table commune et vous confèrera les « droits de l'Homme », les droits que l'Homme seul donne et que seul l'Homme reçoit.**

Tel est le principe civique.

Le civisme, c'est l'idée que l'État est tout, qu'il est l'Homme par excellence et que la valeur de l'individu comme homme dérive de sa qualité de citoyen. À ce point de vue, le mérite suprême est d'être bon citoyen (...).

La bourgeoisie se développa au cours de la lutte contre les castes privilégiées, par lesquelles elle était, sous le nom de « tiers état », cavalièrement traitée et confondue avec la « canaille ». Jusqu'alors avait prévalu dans l'État le principe de l'« inégalité des personnes ». Le fils d'un noble était, de droit, appelé à remplir des charges auxquelles aspiraient en vain les bourgeois les plus instruits, etc. Le sentiment de la bourgeoisie se souleva contre cette situation : plus de prérogatives personnelles, plus de privilèges, plus de hiérarchie de classes ! Que tous soient égaux ! Aucun *intérêt privé* ne peut entrer en ligne de compte avec l'*intérêt général*. L'État doit être une réunion d'hommes libres et égaux, et chacun doit se consacrer au « bien public », se solidariser avec l'État, faire de l'État son but et son idéal. L'État ! L'État ! Tel fut le cri général, et dès lors on chercha à « bien organiser l'État » et l'on s'enquit de la meilleure Constitution, c'est-à-dire de la meilleure forme à lui donner. La pensée de l'État pénétra dans tous les cœurs et y excita l'enthousiasme ; **servir ce Dieu terrestre devint un culte nouveau**. L'ère de la politique s'ouvrait. Servir l'État ou la Nation fut l'idéal suprême, l'intérêt public l'intérêt suprême, et jouer un rôle dans l'État (ce qui n'impliquait nullement que l'on fût fonctionnaire) le suprême honneur.

(...) L'État devint ainsi la véritable Personne devant laquelle s'efface la personnalité de l'individu ; ce n'est pas moi qui vis, c'est *lui* qui vit en moi. D'où nécessité de bannir l'égoïsme d'autrefois et de devenir le désintéressement et l'*impersonnalité* mêmes.

Devant l'État-Dieu, tout égoïsme disparaissait, tous se trouvaient égaux, tous étaient, sans que rien ne permît de les distinguer les uns des autres, des Hommes et rien que des Hommes.

La propriété fut l'étincelle qui mit le feu à la Révolution. Le gouvernement avait besoin d'argent. Il devait dès lors, pour être logique, montrer qu'il était *absolu*, et par conséquent maître de toute propriété, en *reprenant possession* de son argent, dont les sujets avaient la jouissance, mais non la propriété. Au lieu de cela, il convoqua des états généraux, pour se faire *accorder* l'argent nécessaire. En n'osant pas être conséquent jusqu'au bout, on détruisit l'illusion du pouvoir absolu : le gouvernement qui doit se faire « accorder » quelque chose ne saurait plus passer pour absolu. Les sujets s'aperçurent que les *véritables propriétaires* étaient eux, et que c'était *leur* argent qu'on exigeait d'eux.

Ceux qui n'avaient été jusque-là que des sujets se réveillèrent *propriétaires* ; c'est ce que Bailly exprime en peu de mots : « Vous ne pouvez sans mon consentement disposer de ma propriété, et vous disposeriez de ma personne, de tout ce qui constitue ma position morale et sociale ! Tout cela est ma propriété, au même titre que le champ que je cultive : c'est mon droit, c'est mon intérêt de faire moi-même les lois... »

Les paroles de Bailly semblent vouloir dire que *chacun* est un propriétaire ; mais en réalité, au lieu du gouvernement, au lieu des princes, le possesseur et maître fut — la Nation. À partir de ce moment, l'idéal est « la liberté du peuple, un peuple libre », etc.

(...)

La bourgeoisie est l'héritière des classes privilégiées. En fait, les droits des barons, qui leur furent enlevés comme « usurpés », ne firent que retourner à la bourgeoisie, qui s'appelait à présent la « Nation ». Tous les *privilèges* retombèrent « dans les mains de la Nation » ; aussi cessèrent-ils d'être des « privilèges » pour devenir des « droits ». (...)

Le despotisme n'avait été dans la main des rois qu'une règle complaisante et lâche, au prix de ce qu'en fit la « Nation souveraine ». Cette *monarchie* nouvelle se révéla cent fois plus sévère, plus rigoureuse et plus conséquente que l'ancienne ; devant elle, plus de droits, plus de privilèges ; combien, en comparaison, paraît tempérée la royauté absolue de l'Ancien Régime ! La Révolution, en réalité, substitua à la monarchie *tempérée* la véritable *monarchie absolue*.(...)

La bourgeoisie a accompli le rêve de tant de siècles ; elle a découvert un maître absolu auprès duquel d'autres maîtres ne peuvent plus se dresser comme autant de restrictions. Elle a produit le maître qui seul accorde des « titres légitimes » et sans le consentement duquel *rien n'est légitime*. (...)

On ne peut plus attaquer *le* Droit, comme on attaquait *un* droit, en soutenant qu'il est « injuste ». Tout ce qu'on peut désormais dire c'est qu'il est un non-sens, une illusion. Si on l'accusait d'être contraire au droit, on serait obligé de lui opposer un *autre* droit, et de les comparer. Mais si l'on rejette totalement le Droit, le Droit en soi, on nie du même coup la possibilité de le violer, et on fait table rase de tout concept de Justice (et par conséquent d'Injustice).

(...)

La « Castocratie » (je nomme ainsi la royauté absolue, le système des rois antérieurs à la Révolution) ne subordonne l'individu qu'à de petites monarchies, qui sont les confréries (corps) : corporations, noblesse, clergé, bourgeoisie, villes, communes, etc. Partout, l'individu devait avant tout se considérer comme membre de la petite société à laquelle il appartenait, et se plier sans réserve à son esprit, l'esprit du corps, comme devant une autorité sans limites. Ainsi le noble devait regarder sa famille, l'honneur de sa race comme plus que lui-même. Ce n'est que par l'intermédiaire de sa corporation, de son « *état* », que l'individu se rattachait à la corporation supérieure, à l'État, comme dans le catholicisme l'individu ne communique avec Dieu que par l'organe du prêtre.

C'est à cet état de choses que le tiers état mit fin, lorsqu'il prit sur lui de nier son existence en tant *qu'état séparé* ; il résolut de ne plus être un état auprès d'autres états, mais de s'affirmer comme la « Nation ». Par là il instaura une Monarchie bien plus parfaite et plus absolue, et le *principe des castes* jusqu'alors régnant, le principe des petites monarchies dans la grande, s'écroula du même coup. Les castes et leur tyrannie renversées (et le roi n'était que roi des castes et non roi des citoyens), les individus se trouvèrent affranchis de l'inégalité inhérente à la hiérarchie des corps sociaux. Mais les individus, ainsi sortis des castes et des cadres qui les enfermaient, n'étaient-ils réellement plus liés à aucun état (*status*), étaient-ils détachés du reste ? Non : si le Tiers s'était proclamé Nation, c'était précisément afin de ne plus être un état à côté d'autres états, mais pour devenir l'unique état, l'État national (*status*). Que devenait par là l'individu ? Un protestant politique, désormais en relations immédiates avec son Dieu, l'État. Il n'appartenait plus comme gentilhomme à la caste noble, ou comme artisan au corps des métiers ; il ne reconnaissait plus, comme tous les autres individus, qu'un *seul et unique maître*, l'État, décernant à tous ceux qui le servaient le même titre de « citoyens ».

La Bourgeoisie est la *noblesse du mérite* : « Au mérite sa couronne » est sa devise.

(...)

Si c'est le mérite de l'homme qui fait sa liberté (et que manque-t-il à la liberté que réclame le cœur du bon bourgeois ou du fonctionnaire fidèle ?), servir, c'est être libre. Le serviteur obéissant, voilà l'homme libre ! — Et voilà une rude absurdité ! (...)—c'est — la *Raison*, la Raison qui, comme l'État et

l'Église, promulgue des lois générales et fait communier les individus dans l'idée de l'*Humanité*. Elle détermine ce qui est « vrai » et la règle sur laquelle on doit se guider. Pas de gens plus « raisonnables » que les loyaux serviteurs, et, avant tous, ceux qui, serviteurs de l'État, s'appellent bons citoyens et bons bourgeois.

(...)

Avec l'ère de la bourgeoisie s'ouvre celle du *Libéralisme*. On veut instaurer partout le « raisonnable », l'« opportun ». La définition suivante du Libéralisme, d'ailleurs tout à son honneur, le caractérise parfaitement : « Le Libéralisme est l'application du bon sens aux circonstances, à mesure qu'elles se présentent. » Son idéal est « un ordre raisonnable », une « conduite morale », une « liberté modérée », et non l'anarchie, l'absence de lois, l'individualisme. Mais si la raison règne, la *personne* succombe. (...) Ce que veut le Libéralisme, c'est la libre évolution, la mise en valeur non point de la personne ou du moi, mais de la Raison ; c'est en un mot la dictature de la Raison, et, en somme, une dictature. Les Libéraux sont des *apôtres*, non pas précisément les apôtres de la foi, de Dieu, etc., mais de la Raison, leur évangile. Leur rationalisme, ne laissant aucune latitude au caprice, exclut en conséquence toute spontanéité dans le développement et la réalisation du moi : leur *tutelle* vaut celle des maîtres les plus absolus.

« Liberté politique ! » Que faut-il entendre par là ? Serait-ce l'indépendance de l'individu vis-à-vis de l'État et de ses lois ? Nullement ; c'est au contraire l'*assujettissement* de l'individu à l'État et aux lois de l'État. (...)

Eh ! oui, la liberté de la presse est assurée, la liberté personnelle est garantie, cela saute aux yeux, mais ce qu'on ne voit pas, c'est que la conséquence de toutes ces libertés est un criant esclavage. Fini des ordonnances ! Fini du bon plaisir et de l'arbitraire ! « Nous n'avons plus d'ordres à recevoir de personne ! » — et nous n'en sommes que plus étroitement asservis à la Loi. Nous sommes les forçats du Droit.

Il n'y a plus dans l'État que des « gens libres », qu'oppriment mille contraintes (respects, convictions, etc.). Mais qu'importe ? Celui qui les écrase s'appelle l'État, la Loi, et jamais un « tel » ou « un tel ».

D'où vient l'hostilité acharnée de la bourgeoisie contre tout commandement personnel, c'est-à-dire n'émanant point des « faits », de la « raison », etc. ? C'est qu'elle ne lutte que dans l'intérêt des « faits », contre la domination des « personnes » ! Mais l'intérêt de l'Esprit, c'est le raisonnable, le vertueux, le légal, etc. : c'est là « la bonne cause ». La bourgeoisie veut un maître *impersonnel*.

(...)

La Révolution n'était pas dirigée contre l'ordre en général, mais contre l'ordre *établi*, contre un état de choses *déterminé*. Elle renversa un certain gouvernement et non le gouvernement ; les Français ont, au contraire, été depuis écrasés sous le plus inflexible des despotismes. La Révolution tua de vieux abus immoraux, pour établir solidement des usages moraux, c'est-à-dire qu'elle ne fit que mettre la vertu à la place du vice (vice et vertu différents, comme le mauvais sujet et le philistin). Jusqu'à ce jour, le principe révolutionnaire n'a pas changé : ne s'attaquer qu'à l'une ou l'autre institution déterminée, en un mot, *réformer*. Plus on a *amélioré*, plus la réflexion qui vient ensuite met de soins à conserver le progrès réalisé. Toujours un nouveau maître est mis à la place de l'ancien, on ne démolit que pour reconstruire, et toute révolution est une — restauration. C'est toujours la différence entre le jeune et le vieux philistin. La Révolution a commencé en petite-bourgeoise par l'élévation du tiers état, de la classe moyenne, et elle monte en graine sans être sortie de son arrière-boutique.

Celui qui est libre, ce n'est pas l'homme en tant qu'individu, — et lui seul l'homme — mais c'est le bourgeois, le « citoyen », l'homme politique, lequel n'est pas un homme, mais un exemplaire de l'espèce bourgeoise, un citoyen libre.

Dans la Révolution, ce ne fut pas l'individu qui agit et dont l'action eut une valeur historique, mais un *Peuple* : la Nation souveraine voulut tout faire. C'est une entité artificielle, imaginaire, une Idée (la Nation n'est rien de plus) qui s'y révèle agissante ; les individus n'y sont que les instruments au service de cette idée et ne sortent pas du rôle de « citoyens ».

(...)

La Bourgeoisie se reconnaît à ce qu'elle pratique une morale étroitement liée à son essence. Ce qu'elle exige avant tout, c'est qu'on ait une occupation sérieuse, une profession honorable, une conduite morale. Le chevalier d'industrie, la fille de joie, le voleur, le brigand et l'assassin, le joueur, le bohème sont immoraux, et le brave bourgeois éprouve à l'égard de ces « gens sans mœurs » la plus vive répulsion. Ce qui leur manque, c'est ce que donnent un commerce *solide*, des moyens d'existence *assurés*, des revenus *stables*, etc.! Comme leur vie ne repose pas sur une base *sûre*, ils appartiennent au clan des « individus » dangereux, **au dangereux prolétariat** : ce sont des « particuliers » qui n'offrent aucune « garantie » et n'ont « rien à perdre » et rien à risquer.

La famille ou le mariage, par exemple, lient l'homme, et ce lien le case dans la société et lui sert de garant ; — mais qui répond de la courtisane ? Le joueur risque tout son avoir sur une carte, il ruine lui et les autres : — pas de garantie !

On pourrait réunir sous le nom de « Vagabonds » tous ceux que le bourgeois tient pour suspects, hostiles et dangereux.

Tout vagabondage déplaît d'ailleurs au bourgeois, et il existe aussi des vagabonds de l'esprit, qui, étouffant sous le toit qui abritait leurs pères, s'en vont chercher au loin plus d'air et plus d'espace. Au lieu de rester au coin de l'âtre familial à remuer les cendres d'une opinion modérée, au lieu de tenir pour des vérités indiscutables ce qui a consolé et apaisé tant de générations avant eux, ils franchissent la barrière qui clôt le champ paternel et s'en vont, par les chemins audacieux de la critique, où les mène leur indomptable curiosité de douter. Ces extravagants vagabonds rentrent, eux aussi, dans **la classe des gens inquiets, instables et sans repos que sont les prolétaires**, et quand ils laissent soupçonner leur manque de domicile moral, on les appelle des « brouillons », des « têtes chaudes » et des « exaltés ».

Tel est le sens étendu qu'il faut attacher à ces mots de Prolétariat et de Paupérisme, Combien on se tromperait, si l'on croyait la Bourgeoisie capable de désirer l'extinction de la misère (du paupérisme) et de consacrer à ce but tous ses efforts ! Rien au contraire ne reconforte le bon bourgeois comme cette conviction incomparablement consolante qu'« un sage décret de la Providence a réparti une bonne fois et pour toujours les richesses et le bonheur ». La misère qui encombre les rues autour de lui ne trouble pas le vrai citoyen au point de le solliciter à faire plus que de s'acquitter envers elle, comme en lui jetant l'aumône, ou en fournissant le travail et la pitance à quelque « brave garçon laborieux ». Mais il n'en sent que plus vivement combien sa paisible jouissance est troublée par les grondements de la misère *remuante* et *avide de changement*, par ces pauvres qui ne souffrent et ne peinent plus en silence mais qui commencent à s'agiter et à *extravaguer*. Enfermez le vagabond ! Jetez le perturbateur dans les plus sombres oubliettes ! « Il veut attiser les mécontentements et renverser l'ordre établi ! » Tuez ! Tuez !

Mais justement ces trouble-fête font à peu près le raisonnement suivant : « Les bons bourgeois » s'inquiètent peu de qui les protège eux et leurs principes ; roi absolu, roi constitutionnel ou république leur sont bons pourvu qu'ils soient protégés. Et quel est leur principe, ce principe dont ils « aiment » toujours le protecteur ? Ce n'est pas le travail, ce n'est pas non plus la naissance ; mais c'est la *médiocrité*, le juste milieu, un peu de travail et un peu de naissance, en deux mots, un *capital* qui *produit des intérêts*.

Le capital est ici le fonds, la mise, l'héritage (naissance) ; l'intérêt est la peine prise pour faire valoir (travail) : *le capital travaille*. Mais pas d'excès,

pas d'ultra, pas de radicalisme ! Évidemment, il faut que le nom, la naissance, puissent donner quelque avantage, mais ce ne peut être là qu'un capital, une mise de fonds ; évidemment, il faut du travail, mais que ce travail soit peu ou point personnel, que ce soit le travail du capital — et des travailleurs asservis.

(...)

Bourgeois et ouvriers croient à la « réalité » de l'argent ; ceux qui n'en ont pas sont aussi pénétrés de cette « réalité » que ceux qui en ont, les profanes que les clercs. « L'argent régit le monde » est la tonique de l'époque bourgeoise. Un gentilhomme sans le sou et un travailleur sans le sou sont des « meurt-de-faim » également sans valeur politique. *La valeur* ne va pas sans *les valeurs* ; l'argent seul la donne, naissance et travail n'y peuvent rien. Ceux qui possèdent gouvernent, mais l'État élit parmi les non-possédants ses « serviteurs » et leur distribue avec une sage économie quelques sommes (traitements, appointements) pour gouverner en son nom ; il en fait ses régisseurs.

Je reçois tout de l'État. Puis-je avoir quelque chose sans la permission de l'État ? Non, tout ce que je pourrais avoir ainsi, il me l'enlève dès qu'il s'aperçoit que les « titres de propriété » me font défaut. Tout ce que je possède, je le dois à sa clémence. C'est uniquement là-dessus, sur les *titres*, que repose la bourgeoisie ; le Bourgeois n'est ce qu'il est que grâce à la bienveillante protection de l'État. Il aurait tout à perdre si la puissance de l'État venait à s'effondrer.

Mais quelle est la situation de celui qui n'a rien à perdre dans cette banqueroute sociale, du Prolétaire ? Comme tout ce qu'il a et ce qu'il pourrait perdre se chiffre par zéro, il n'a pour ce zéro nul besoin de la protection de l'État. Il ne pourrait au contraire qu'y gagner si cette protection venait à manquer aux protégés.

Aussi celui qui ne possède pas considère-t-il l'État comme une puissance tutélaire de ceux qui possèdent ; cet ange gardien des capitalistes est — un vampire qui lui suce le sang.

L'État est un *État bourgeois*, c'est le *status* de la Bourgeoisie. Il accorde sa protection à l'homme non en raison de son travail, mais en raison de sa docilité (loyalisme), suivant qu'il use des droits que l'État lui accorde en se conformant à la volonté, autrement dit aux lois de l'État.

Le régime bourgeois livre les travailleurs aux possesseurs, c'est-à-dire à ceux qui détiennent quelque bien de l'État (et toute fortune est un bien de l'État, appartient à l'État et n'est donnée qu'en fief à l'individu), et particulièrement à ceux entre les mains desquels est l'argent, aux capitalistes.

L'ouvrier ne peut tirer de son travail un prix en rapport avec la valeur qu'a le produit de ce travail pour celui qui le consomme. « Le travail est mal payé ! » Le plus gros bénéfice en va au capitaliste. — Mais bien payés, et plus que bien payés sont les travaux de ceux qui contribuent à relever l'éclat et la puissance de l'État, les travaux des hauts *serviteurs* de l'État. L'État paie bien, pour que les « bons citoyens », les possesseurs, puissent impunément payer mal. Il s'assure, en les payant bien, la fidélité de ses serviteurs et fait d'eux, pour la sauvegarde des bons citoyens, une « Police » (à la police appartiennent les soldats, les fonctionnaires de tout acabit, juges, pédagogues, etc., bref toute la « machine de l'État »). Les « bons citoyens » de leur côté lui paient sans faire la grimace de gros impôts, afin de pouvoir payer d'autant plus misérablement les ouvriers à leur service.

Mais les ouvriers ne sont, en tant qu'ouvriers, pas protégés par l'État ; en tant que sujets de l'état, ils ont simplement la cojouissance de la « police », qui leur assure ce qu'on appelle une « garantie légale » ; aussi la classe des travailleurs reste-t-elle une puissance hostile vis-à-vis de cet État, l'État des riches, le « royaume de la Bourgeoisie ». Leur principe, le travail, n'est pas estimé à sa valeur, mais exploité ; il est le *butin de guerre* des riches, de l'ennemi.

Les ouvriers disposent d'une puissance formidable ; qu'ils parviennent à s'en rendre bien compte et se décident à en user, rien ne pourra leur résister : il suffirait qu'ils cessent tout travail et s'approprient tous les produits, ces produits de leur travail qu'ils s'apercevraient être à eux comme ils viennent d'eux. Tel est d'ailleurs le sens des émeutes ouvrières que nous voyons éclater un peu partout.

L'État est fondé sur — l'esclavage du travail. Que le travail soit libre, et l'État s'écroule.

Et nous distinguons soigneusement l'État de la « société civile », domaine de l' « égoïsme ». : cette distinction entre la sphère de l'État et celle de la société civile où s'exerce le système des besoins est d'une parfaite orthodoxie hégélienne, sauf que, chez Hegel, la logique téléologique du dispositif œuvre pour que les égoïsmes soient déjà, d'une certaine manière, orientés en fin de compte vers l'intérêt général.

L'État, qui est le véritable Homme, vous fera place à la table commune et vous confèrera les « droits de l'Homme », les droits que l'Homme seul donne et que seul l'Homme reçoit. : la majuscule a toute son importance. Stirner oppose ici la catégorie philosophique abstraite et la pure singularité de l'individu. Il faut noter qu'il se trouve sur le même terrain critique que Marx dans la seconde partie de « Sur la question juive » où ce dernier entreprend de critiquer l'idéologie des droits de l'Homme. La proximité des thèmes, à défaut des analyses, est très forte : on comprend le soin qu'a pris Marx pour marquer sa différence avec le raisonnement de Stirner qui décalque ici de très près *sans les citer* les thèses soutenues par lui dans « Sur la question juive ».

Servir ce Dieu terrestre devint un culte nouveau : Stirner soutient une thèse classique de l'anarchisme qui voit dans le pouvoir d'État la source de toute autorité. Tout l'effort de Marx dans sa réplique va consister à déconstruire ce fétichisme d'État pour montrer que le véritable fondement de la domination réside dans les relations sociales de la société civile (les rapports de production) en ce qu'elles se trouvent régies par les logiques du capital.

Dans la Révolution, ce ne fut pas l'individu qui agit et dont l'action eut une valeur historique, mais un Peuple : la Nation souveraine voulut tout faire. C'est une entité artificielle, imaginaire, une Idée (la Nation n'est rien de plus) qui s'y révèle agissante ; les individus n'y sont que les instruments au service de cette idée et ne sortent pas du rôle de « citoyens ». : Stirner est cohérent dans sa dénonciation des entités abstraites comme instruments d'asservissement de l'individu. La Nation et donc la Classe aussi bien sont à ses yeux des instruments par lesquels les individus singuliers acceptent et subissent leur servitude. Sur ce point, Marx doit absolument marquer la différence de sa propre analyse du rôle politique joué par les catégories de l'idéologie.

au dangereux prolétariat : Le terme apparaît pour la première fois dans le raisonnement de Stirner. Il entraîne l'analyse vers la prise en considération du communisme dans le cadre de ce qu'il appellera « le libéralisme social ». Marx ne manquera pas dans sa réplique de relever le caractère sommaire de cette sociologie qui est incapable de penser le prolétariat comme classe.

la classe des gens inquiets, instables et sans repos que sont les prolétaires : tout le développement est sous la dépendance d'une conception très *romantique* de l'individu rebelle à la normalité bourgeoise.

L'État est fondé sur — l'esclavage du travail. Si le travail est libre, l'État est perdu : cette formule d'apparence énigmatique s'explique dans le cadre de la singulière économie politique développée par Stirner selon qui l'État est le véritable détenteur du pouvoir de propriété ; la bourgeoisie lui paie de forts impôts pour avoir le loisir d'imposer en toute impunité (protégée en quelque sorte par le pouvoir répressif, c'est-à-dire par la police) des conditions de travail contraignantes aux travailleurs. Marx répondra à cette affirmation par une phrase très brève et non moins énigmatique : « Il ne s'agit pas de rendre le travail libre, mais de le supprimer » (ES, page 232), ce qui signifie : « Il ne s'agit pas de libérer la force de travail puisque c'est précisément le propre du régime capitaliste de réduire le travailleur à n'être rien d'autre qu'un travailleur « libre » de toute contrainte corporatiste, libre donc de se vendre sur le marché du travail » ; « il faut supprimer le travail salarié ». Le terme employé par Marx pour désigner cette suppression est le verbe très hégélien « aufheben » qui signifie « supprimer en dépassant » : il s'agit donc de créer les conditions d'une mise en œuvre du travail social qui ne soient pas celles du salariat capitaliste.

*

* *

Ce chapitre de Stirner se trouve commenté par Marx à partir de la page 220 de notre édition de référence des ES.

Marx procède d'abord à une mise au point historique en retraçant les étapes parcourues par la bourgeoisie allemande depuis la révolution française à propos de laquelle il mobilise manifestement les notes de travail accumulées en 1844 au moment où il avait entrepris d'écrire une histoire de la Convention.

D'importants correctifs sont à peine esquissés. Ainsi, lorsqu'il précise :

« Pour lui, ce n'est pas le bourgeois qui est la vérité du citoyen, c'est le citoyen qui est la vérité du bourgeois »

En effet, cette correction qui tient dans une courte phrase est fondamentale : elle constitue l'apport principal de la critique de la théorie du droit hégélien élaborée par Marx en 1843 et en 1844, à savoir que l'autonomisation de l'Etat par rapport à la société civile est une illusion et que les véritables rapports de domination se constituent non pas dans les relations des citoyens à l'égard de l'Etat (ce qui est la thèse de Stirner) mais des travailleurs à l'égard du Capital. C'est en ce sens que le bourgeois « est la vérité » du citoyen : le fondement de la servitude est d'abord dans la société civile bourgeoise avant de trouver son expression dans le rapport du citoyen à l'Etat.

Il en va de même lorsque Marx, reprenant Stirner sur la question des Droits de l'homme, se contente de rappeler que cette analyse se trouve déjà accomplie dans les *Annales franco-Allemandes*, comme si tout lecteur possédait la mémoire des arguments développés par « De la question juive » :

« Cette conception aussi sacrée qu'allemande va jusqu'à transformer à la page 130 « la bourgeoisie (il faut lire la domination de la bourgeoisie) » en une idée, rien d'autre qu'une idée » et présenter « l'Etat » comme « l'homme vrai » qui par « les Droits de l'Homme » attribue à chaque bourgeois individuellement les droits de l'Homme, lui conférant ainsi la vraie consécration ». Tout cela après les *Annales franco-allemandes*, où étaient déjà démasquées à suffisance les illusions sur l'Etat et les droits de l'Homme, fait dont Saint Max finit par s'apercevoir dans son « Commentaire apologetique » de l'an de grâce 1845. « (ES, page 224)

Il est vrai que sur ce chapitre d'autres correctifs importants doivent être apportés. Et d'abord sur le prolétariat en tant que classe et non, comme le pense Stirner, sous l'aspect d'un groupe sociologique réduit à la « gueuserie ».

« De la sainte bourgeoisie, notre saint Père en vient maintenant au prolétariat stirnérien « unique », (p. 148). Celui-ci est composé de « chevaliers d'industrie, de courtisanes, de voleurs, de brigands et d'assassins, de joueurs, de gens sans fortune et sans emploi, et d'esprits frivoles » (Ibidem). Ils forment « le prolétariat dangereux » et se réduisent, pour un instant, à « quelques braillards isolés », puis enfin à « des vagabonds », dont la quintessence sont « les vagabonds de l'esprit », qui refusent de rester dans « les limites d'une pensée modérée »... « Tel est le sens très large de ce qu'on appelle le prolétariat, ou » (per appositionem) « le paupérisme 1 », (p. 149).

A la page 151, le prolétariat « par contre, est pressuré par l'Etat ». Le prolétariat, dans son ensemble, est donc composé de bourgeois et de prolétaires ruinés, d'une collection de gueux, qui ont existé à toutes les époques, et dont, après la fin du moyen âge, l'existence massive a précédé la naissance massive du prolétariat profane, comme saint Max peut s'en convaincre en compulsant la législation et la littérature, en Angleterre et en France. Du prolétariat, notre saint se fait la même idée que les « bons bourgeois satisfaits », et surtout les « fonctionnaires fidèles ». Il est conséquent avec lui-même quand il identifie ainsi prolétariat et paupérisme, alors que le paupérisme est la situation du seul prolétariat ruiné, le dernier degré où tombe le prolétaire qui a cessé de résister à la pression de la bourgeoisie, et que seul est un pauper le prolétaire qui a perdu toute énergie (voir Sismondi, Wade, etc.). Par exemple « Stirner » et consorts pourront, à l'occasion, passer pour des pauvres, aux yeux des prolétaires, mais jamais pour des prolétaires.

Telles sont les « propres » idées que se fait saint Max de la bourgeoisie et du prolétariat. Mais, comme évidemment il n'arrive à rien avec ces divagations sur le libéralisme, les bons citoyens et les vagabonds, il se voit contraint, pour pouvoir passer au communisme, d'introduire les bourgeois et les prolétaires réels et profanes, **dans la mesure où il les connaît par ouï-dire**. Ce fait se produit aux pages 151 et 152, où le lumpenprolétariat

se métamorphose en « travailleurs » : le prolétariat profane, les bourgeois accomplissant « parfois », « à la longue », une série de « mutations nombreuses » et de « fragmentations multiples ». A une ligne, on lit : « Les possédants détiennent le pouvoir » - *bourgeois* profanes. Six lignes plus loin : « Le bourgeois est ce qu'il est par la grâce de l'Etat » - *bourgeois* sacrés. Et encore six lignes plus bas : « L'Etat est le statut de la bourgeoisie » bourgeois *profanes* ». (...) Ces « contradictions affreuses » qui « torturent le cœur », saint Max lui-même n'aurait jamais osé les affirmer en public, sans l'aide du mot allemand « Bürger » auquel il donne à son gré le sens de « citoyen », de « bourgeois, ou de « bon bourgeois » allemand ».

(ES, pages 229/230) »

dans la mesure où il les connaît par oui-dire : cette remarque doit être appréciée en référence avec le très récent voyage de Marx en juillet/août 1845 avec Engels en Angleterre, à Manchester en particulier. C'est lui-même, en effet, qui vient de prendre contact avec la réalité prolétarienne du capitalisme anglais, une réalité qu'il avait jusqu'à présent plutôt pensée à travers les catégories de la philosophie allemande, les ouvriers fréquentés à Paris étant pour la plupart des artisans. Les reproches à Stirner sonnent comme un écho de la rupture que Marx est occupé à accomplir avec une part de lui-même depuis sa rencontre avec Engels.

*
**

On retiendra de cette réplique **deux éléments**.

D'abord, la lucidité de Marx sur le prolétariat déclassé (le lumpenprolétariat) qui servira toujours de masse de manœuvre aux pires menées réactionnaires. Il écrira bientôt dans le Manifeste : « Quant au sous-prolétariat, cette pourriture passive des couches inférieures de la vieille société, il peut se trouver, çà et là, entraîné dans le mouvement par une révolution prolétarienne ; cependant ses conditions de vie le disposeront plutôt à se vendre et se livrer à des menées réactionnaires » (Edition Librio, page 39)

Ensuite, l'insistance de Marx sur l'ambiguïté du terme « Bürger » en allemand qui désigne à la fois le citoyen membre de la communauté politique régie par l'Etat et le bourgeois comme membre d'une classe sociale déterminée dans le cadre de la société « civile » (qui se traduit en allemand par le terme « bürgerliche Gesellschaft »).

Marx vient alors à l'essentiel, à savoir aux critiques adressées par Stirner au communisme sous le nom de « libéralisme social ». La tâche est délicate car l'appellation « communiste » (Stirner parle de « socialiste » aussi bien) recouvre à l'époque une grande variété de contenus politiques. Il s'agit donc pour Marx de faire le tri pour imposer sous ce nom les conceptions « scientifiques » auxquelles Engels et lui sont à présent parvenus.

3.1.2. Le libéralisme social, ou communisme

Quels sont à présent les reproches formulés par Stirner à l'adresse du communisme tel qu'il l'entend et le pourfend ? Le communisme, dit-il, n'a pour ambition que d'aboutir à « la gueuserie généralisée ». Les individus ne sont plus que les membres du corps social qui les domine et qui devient le « Propriétaire suprême ». La seule ambition des communistes est de généraliser et d'imposer à tous le statut de travailleur au prétexte qu'il appartient à chacun de réaliser son essence générique par le travail qui devient ainsi un impératif devant lequel nul ne peut dérober. « On ne laisse à l'individu ni le droit de commander ni le droit de posséder : l'Etat prend l'un, la société prend l'autre ». Pour lutter contre les risques sociaux liés à la concurrence libérale, il faut établir un système qui force à la production pour que chacun ainsi prenne sa part dans la réalisation de l'essence humaine. La société devient un nouveau maître qui impose les devoirs et fonde la dimension éthique du travail comme mode d'accès et d'épanouissement de l'Humain.

Voici le passage où Stirner avance ces critiques au centre desquelles c'est bien l'articulation entre les catégories de travail et d'essence générique feuerbachienne qui est en jeu.

§ 2. — Le Libéralisme social

Nous sommes des hommes, nous sommes nés libres, et de quelque côté que nous tournions les yeux, nous nous voyons réduits en servitude par des égoïstes ! Devons-nous donc, nous aussi, devenir des égoïstes ? Le ciel nous en préserve ! Nous préférons rendre tout égoïsme impossible, et, pour cela, faire de tous des « gueux » ; si personne n'a rien, « tous » auront.

Ce sont des Socialistes qui parlent.

— 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.

La liberté de l'homme est, pour le Libéralisme politique, la liberté vis-à-vis des *personnes*, de la domination personnelle, du *Maître* ; c'est la liberté personnelle, garantissant chaque individu contre les autres individus. Nul n'a le droit d'ordonner, seule la Loi ordonne. Mais si les personnes sont égales, 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.

Le Socialisme conclut que nul ne doit *posséder*, de même que le Libéralisme politique concluait que nul ne doit *commander*. Si pour l'un l'État seul commandait, pour l'autre la Société seule possède.

Par là même qu'il protège contre les autres la personne et la propriété de chacun, l'État isole les individus : ce que je *suis* et ce que j'*ai* ne regarde que moi. Celui qui se contente de ce qu'il est et de ce qu'il a n'essaie pas d'aller plus loin ; mais celui qui voudrait être et avoir plus cherche ce surplus et le trouve au pouvoir d'autres *personnes*. Nous aboutissons à une contradiction que les Socialistes ne se font pas faute de relever : l'un n'est personnellement pas plus que l'autre, et cependant l'un a ce que l'autre n'a pas et désirerait avoir ; donc, l'un est personnellement plus que l'autre, puisque l'un possède ce qu'il lui faut et l'autre pas, puisque l'un est riche et l'autre pauvre.

Devons-nous donc, continuent les Socialistes, laisser ressusciter ce que nous avons enterré avec tant de raison, et devons-nous laisser restaurer par un subterfuge cette inégalité des personnes que nous avons voulu abolir ? Non, il faut au contraire achever la besogne qui n'a été qu'à moitié faite. Il manque encore à notre liberté vis-à-vis des personnes la liberté vis-à-vis de ce qui leur permet d'opprimer celle d'autrui, de ce qui est le fondement de la puissance personnelle, c'est-à-dire la liberté vis-à-vis de la « propriété personnelle ». 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*.

Devant le *Maître* suprême, l'unique *commandant*, nous étions tous devenus égaux, nous étions tous devenus des personnes égales, c'est-à-dire des zéros.

Devant le *Propriétaire* suprême, nous devenons tous des — gueux égaux ; jusqu'à présent on pouvait n'être, à côté de son voisin, qu'un « gueux », un « pauvre diable » : désormais toute distinction s'efface, tous étant des gueux, **et la Société communiste se résume dans ce qu'on peut appeler la « gueuserie » générale.**

Quand le prolétaire aura réussi à réaliser la « Société » qu'il a en vue, et dans laquelle doit disparaître toute différence entre riche et pauvre, il sera un gueux ; mais être un gueux est pour lui être quelque chose, et il pourrait faire de ce mot « gueux » un titre aussi honorable qu'est devenu le titre de « bour-

geois » grâce à la Révolution. Le gueux est son idéal, et nous devons devenir tous des gueux.

Tel est le second 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.

(...)

Les réflexions et les conclusions du Communisme paraissent des plus simples : dans l'état actuel des choses, les uns sont lésés par les autres, et, en fait, c'est la majorité qui souffre à cause de la minorité. Les uns jouissent du bien-être, les autres sont dans le besoin ; la *situation* présente, c'est-à-dire l'État (*status* = situation) ne peut subsister. Que mettre à sa place ? — Le *bien-être général*, le *bien-être de tous*, au lieu du bien-être de quelques-uns.

La Révolution a rendu la Bourgeoisie toute-puissante et a supprimé toute inégalité en ce sens que chacun a été, selon sa position antérieure, élevé ou abaissé au rang de « citoyen » ; le plébéien a été élevé, et le noble abaissé ; le tiers état est devenu l'unique état, l'état des citoyens.

À cela, le Communisme répond : Ce qui fait notre valeur, notre dignité, ce n'est pas notre qualité *d'enfants tous égaux* de notre mère l'État, et nés tous avec les mêmes droits à son amour et à sa protection, mais le fait que nous existons *les uns pour les autres*. Notre égalité, ou ce qui nous fait égaux, consiste en ce que moi, toi, nous tous, tant que nous sommes, nous agissons ou « travaillons » ; autrement dit, si nous sommes égaux, c'est parce que chacun de nous est un *travailleur*. L'essentiel en nous n'est pas ce que nous sommes *pour l'État*, c'est-à-dire notre qualité de citoyen ou notre *bourgeoisie*, mais ce que nous sommes *les uns pour les autres* : chacun existe par et pour autrui ; vous soignez mes intérêts et réciproquement je veille sur les vôtres. Ainsi, par exemple, vous travaillez à me vêtir (tailleur), moi à vous amuser (poète dramatique, danseur de corde, etc.) ; vous travaillez à me nourrir (aubergiste, etc.), moi à vous instruire (savant, etc.). C'est le travail qui fait notre dignité et notre — égalité.

Quel avantage retirons-nous de la Bourgeoisie ? Des charges ! Et comment estime-t-on notre travail ? Aussi bas que possible. 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.

Que pouvez-vous nous opposer ? Du travail, et rien que du travail. Si nous vous devons une récompense, c'est à cause du travail que vous fournissez, de la peine que vous vous donnez, et non simplement parce que vous existez ; c'est en raison de ce que vous êtes *pour nous* et non de ce que vous êtes *pour vous*. Sur quoi sont fondés vos droits sur nous ? Sur votre haute naissance, etc. ? Nullement ! Rien que sur ce que vous faites pour satisfaire nos besoins ou nos désirs. Convenons donc de ceci : vous ne nous évaluez que d'après ce que nous ferons pour vous, et nous en userons de même à votre égard. Le *travail crée la valeur*, et la valeur se mesure par le travail, nous entendons le travail qui nous profite, la peine qu'on se donne *les uns pour les autres*, le *travail d'utilité générale*. Que chacun soit aux yeux des autres un *travailleur*. Celui qui accomplit une besogne utile n'est inférieur à personne ; en d'autres termes — tous les travailleurs (dans le sens, naturellement, de producteurs pour la communauté, travailleurs communistes) sont égaux. Si le travailleur est digne de son sort, que son sort soit digne de lui.

(...)

La Bourgeoisie avait *proclamé libres* les biens spirituels et matériels, et s'en était remise à chacun du soin de chercher à obtenir ce qu'il convoitait. Le Communisme donne réellement ces biens à chacun, les lui impose, et l'oblige à en tirer parti ; considérant que ce ne sont que 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.

Il ne reste plus à la Critique qu'à démontrer que l'acquisition de ces biens ne fait encore nullement de nous des hommes.

Le postulat du Libéralisme, en vertu duquel chacun doit faire de soi un homme et acquérir une « humanité », implique la nécessité pour chacun d'avoir le temps de se consacrer à cette « humanisation » et de travailler à *soi-même*.

Le Libéralisme politique pensait avoir fait le nécessaire en livrant à la concurrence tout le champ de l'activité humaine et en permettant à l'individu de tendre vers tout ce qui est humain. « Que tous puissent lutter contre tous. »

Le Libéralisme social juge cette permission insuffisante, parce que « permis signifie simplement « qui n'est défendu à personne » et non « qui est rendu possible à chacun ». Il part de là pour soutenir que la Bourgeoisie n'est libérale qu'en paroles, mais, en fait, suprêmement illibérale. Lui, de son côté, prétend nous fournir à tous le moyen de travailler à nous-mêmes.

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.

Le beau rêve d'un « devoir social » est aujourd'hui encore le rêve de bien des gens, et l'on imagine encore que la Société nous donnant ce dont nous avons besoin, nous sommes ses obligés, à **elle à qui nous devons tout**⁸. On persiste à vouloir servir un « dispensateur suprême de tout bien ».

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 !

La Société dont nous tenons tout est un nouveau maître, un nouveau fantôme, un nouvel « être suprême » qui nous impose « service et devoir ».

Le Socialisme conclut que nul ne doit posséder, de même que le Libéralisme politique concluait que nul ne doit commander. Si pour l'un l'État seul commandait, pour l'autre la Société seule possède.

Stirner emploie indifféremment les termes « socialistes » et « communistes » pour désigner la même attitude politique. L'attaque de Marx est d'autant plus vive qu'il entreprend d'associer des contenus scientifiques à la notion de communisme. Il ne peut donc permettre à Stirner de dire n'importe quoi sur une appellation qu'il entend bien contrôler désormais.

et la Société communiste se résume dans ce qu'on peut appeler la « gueuserie » générale. : Il faut se souvenir ici de ce que Marx lui-même appelle *le communisme primitif* dans les *Manuscrits* parisiens de 1844 (3^e manuscrit, page 85 de l'édition des ES) et qu'il dénonce comme un communisme envieux et niveleur, un communisme qui « nie la personnalité humaine ». Il y a manifestement une composante autocritique dans la polémique de Marx contre Stirner :

La possession physique directe est pour lui (*pour ce communisme primitif*) l'unique but de la vie et de l'existence ; la catégorie d'ouvrier n'est pas supprimée, mais étendue à tous les hommes ; le rapport de la propriété privée reste le rapport de la communauté au monde des choses. Enfin, ce mouvement qui consiste à opposer à la propriété privée la propriété privée générale s'exprime sous cette forme bestiale qu'au ma-

⁸ PROUDHON, par exemple, s'écrie (*De la création de l'ordre*, p. 414) : « Dans l'industrie comme dans la science, rendre publique une découverte est le premier et le plus sacré des devoirs ! »

riage (qui est certes une forme de la propriété privée exclusive) on oppose la communauté des femmes, dans laquelle la femme devient donc une propriété collective et commune.

(...) Ce communisme - en niant partout la personnalité de l'homme - n'est précisément que l'expression conséquente de la propriété privée, qui est cette négation. L'envie générale et qui se constitue comme puissance est la forme dissimulée que prend la soif de richesse et sous laquelle elle ne fait que se satisfaire d'une autre manière. L'idée de toute propriété privée en tant que telle est tournée tout au moins contre la propriété privée plus riche, sous forme d'envie et de goût de l'égalisation, de sorte que ces derniers constituent même l'essence de la concurrence. Le communisme grossier n'est que l'achèvement de cette envie et de ce nivellement en partant de la représentation d'un minimum. Il a une mesure précise, limitée. A quel point cette abolition de la propriété privée est peu une appropriation réelle, la preuve en est précisément faite par la négation abstraite de tout le monde de la culture et de la civilisation, par le retour à la simplicité [IV] contraire à la nature de l'homme pauvre et sans besoin, qui non seulement n'a pas dépassé le stade de la propriété privée, mais qui n'y est même pas encore parvenu.

elle à qui nous devons tout : la note 9 relative à Proudhon appartient au texte de Stirner. Cela montre encore une fois la proximité des cibles avec celles de Marx. Proudhon passe aux yeux des radicaux jeunes hégéliens comme la figure représentative du socialisme achevé et même comme le Feuerbach français (il aurait accompli à l'égard de l'Etat la même désaliénation du travailleur que Feuerbach la désaliénation de l'homme à l'égard de Dieu). Cette approche de Proudhon est pour une large part issue de l'ouvrage de Lorenz von Stein *Le socialisme et le communisme de la France actuelle* paru en 1842. Proudhon reste prisonnier, selon Stirner, d'une conception étriquée de l'Homme comme Travailleur, qu'il soumet donc à l'impératif moral de la production. De la même manière que Feuerbach soumet l'individu concret à l'Homme abstrait, Proudhon réduit l'individu singulier à son rôle social au service de la Société.

*

**

La réplique de Marx sur ce chapitre est quelque peu brouillonne, comme écrite au fil de la plume. C'est de plus un passage particulièrement détérioré dans le manuscrit. Il nous faut donc être attentifs à déceler ce qui importe vraiment derrière le ton polémique et mordant des remarques.

1. D'abord Marx se plaît à récuser les références de son adversaire. Il fait ainsi coup double : d'une part il déconsidère Stirner en affirmant qu'il ne connaît pas ce dont il parle ou même qu'il tire ses sources d'une littérature de flics ; d'autre part, il tire profit de la discussion pour prendre ses distances, sans apporter trop de précisions du reste, avec des formes de communisme (on pense au communisme de type religieux à la Weitling) qu'il estime périmées.

Page 234 : « Ce que Sancho confond ici avec le communisme, c'est la conception que s'en font quelques libéraux venus au communisme et la terminologie de quelques communistes qui, pour des raisons éminemment pratiques, s'expriment sous une forme politique »

Page 238 : « Finalement il nous avoue qu'il ne connaît Babeuf que par le compte rendu de Bluntschli alors que ce même compte rendu de Bluntschli nous avoue aussi qu'il a puisé sa science chez le brave L. Stein, docteur en droit. On voit bien par cette citation quelle connaissance approfondie saint Sancho a du communisme.

Page 245 : « (...) Saint max démontre ici une fois de plus que ses « propres » « pénétrations » du communisme ne sont que les idées les plus banales et les plus éculées que s'en fait la bourgeoisie. Il est tout à digne de l'honneur d'avoir reçu les leçons de Bluntschli »

Qui est Bluntschli ? Un juriste suisse, auteur d'un rapport publié (anonymement) en 1843 sur les activités des communistes de Suisse après l'arrestation et l'expulsion de Weitling du pays en juin 1843, les pièces de ce rapport émanant de la police⁹.

Qui est Lorenz von Stein ? Il est l'auteur d'un livre publié en 1842 sous le titre « Le Socialisme et le communisme dans la France d'aujourd'hui ». Il était aussi, semble-t-il, un agent prussien.

2. Plus vive, plus consistante aussi, est la riposte **sur l'argument de la morale** (le communisme imposerait, selon Stirner, le travail comme un impératif moral d'accomplissement en chacun et par chacun de l'essence humaine), contre l'idée non moins que dans le souhait de chercher la cause des malheurs « dans la Société », on esquiverait une responsabilité individuelle (« Notre faute », écrit Stirner).

Page 240 « Quelle personne désigne « Notre faute » ? Serait-ce le petit prolétaire, qui vient au monde avec la scrofule, élevé à l'opium et envoyé à la fabrique dès l'âge de sept ans ? Ou bien la jeune fille qui doit mourir de faim ou se prostituer ? Non, ce n'est pas Celui qui cherche « en lui-même » « toute faute », c'est-à-dire « la faute » de tout l'état actuel du monde, autrement, une fois encore, personne d'autre que *Jacques Bonhomme* lui-même. « C'est donc seulement la manifestation d'une vieille attitude » de l'introspection et de la contrition chrétienne sous la forme germano spéculative, l'attitude de la phraséologie idéaliste, selon laquelle Je, l'élément réel, ne doit pas changer la réalité, ce que je ne peux faire qu'avec d'autres, mais me changer, moi, au fond de moi-même ».

Faut-il d'abord changer l'homme avant de changer la Société ? Marx répond :

Page 242 : « Stirner » croit ici que les prolétaires communistes qui révolutionnent la société et établissent les rapports de production et la forme des relations sur une base nouvelle, c'est-à-dire sur eux-mêmes, en tant qu'hommes nouveaux, sur leur nouveau mode de vie, restent « ceux qu'ils étaient dans le passé ». La propagande incessante que font les prolétaires, les discussions qu'ils organisent entre eux quotidiennement, prouvent à suffisance combien peu eux-mêmes veulent rester « ceux qu'ils étaient », et combien, d'une manière générale, ils souhaitent que les hommes ne restent pas « ceux qu'ils étaient ». Ils ne resteraient « ceux qu'ils étaient dans le passé » que si, avec saint Sancho, ils « cherchaient la faute en eux-mêmes » ; mais ils savent trop bien que c'est seulement lorsque les conditions seront modifiées qu'ils cesseront d'être « ceux qu'ils étaient » et c'est pourquoi ils sont décidés à modifier ces conditions à la première occasion. Dans l'activité révolutionnaire, se changer soi-même et changer ces conditions coïncident. »

3. La réplique principale de Marx vise en vérité la dimension philosophique et feuerbachienne de l'argumentation de Stirner, l'idée selon laquelle le travail est révélateur de l'essence humaine faite de socialité et ...d'amour. Il oppose à ces conceptions philosophiques le fait que le communisme est avant tout « un mouvement tout à fait pratique » et non un mouvement qui prêche une morale, un vague altruisme en l'occurrence :

Page 244 : « Chez « Stirner » « le communisme » commence d'abord par se préoccuper de « l'essence ». (...) Qu'importe naturellement à notre saint que le communisme soit un mouvement tout à fait pratique, qui poursuit des fins pratiques par des moyens pratiques et qui ne puisse se laisser aller à s'occuper un instant de « l'essence » qu'en Allemagne tout au plus, vis-à-vis des philosophes allemands. Ce « communisme » stirnérien, qui a une telle soif « d'essence », ne dépasse pas, de ce fait, le niveau d'une simple catégorie philosophique, « l'altruisme », (...) »

En insistant sur les aspects qualitatifs du rapport au travail, Stirner n'est en somme qu'un idéologue, à savoir le porte-parole d'une couche d'artisans en voie de déclassement sous l'effet des nouveaux rapports sociaux de

⁹ L'accusation selon laquelle Stirner ne connaît rien du communisme sinon ce qu'il en a lu de Bluntschli sera répétée plus d'une fois, notamment page 355. Elle s'accompagne d'un persiflage sur la pauvreté bibliographique des sources de Stirner : Cf page 370 « Après cet échantillon des études approfondies de Sancho, on trouvera normal qu'il demeure pour lui en ce bas monde infiniment de choses étrangères, c'est-à-dire sacrées ».

production mis en place par le capitalisme. Sous la dénomination « maîtres tailleurs de Berlin » c'est clairement Weitling qui se trouve visé dans ce passage :

Page 247 : « La preuve de la profondeur de la « pénétration » de notre saint à propos du communisme apparaît une fois encore dans le fait qu'il lui prête l'idée de vouloir imposer comme un « bien véritable » « le plaisir honnêtement acquis par le travail ». Qui donc à part « Stirner » et quelques maîtres cordonniers ou maîtres tailleurs de Berlin songe à « un plaisir honnêtement acquis par le travail » ! Et mettre de telles phrases justement dans la bouche de communistes, chez qui tombe la base même de cette antithèse travail-plaisir. Notre saint moral peut se tranquilliser sur ce point. Le soin d'acquiescer honnêtement par le travail, on le lui abandonne, à lui et à ceux qu'il représente, sans le savoir : ses chers petits artisans ruinés par la liberté d'entreprise et moralement « révoltés ».

L'inconsistance du raisonnement de Stirner est par ailleurs dénoncée à travers la manière dont ce dernier exploite les ressources de l'étymologie et les approximations homophoniques dans le maniement des concepts. C'est une caractéristique du style de Stirner, qu'il hérite du reste des manières et des manies de Hegel lui-même. Un exemple ? Stirner développe son commentaire sur l'Etat à partir du mot latin « status » qu'il interprète d'abord au sens de corporation et dans l'acception féodale de groupe social doté d'un certain statut (l'état dans l'expression tiers état), ensuite au sens de stable, immobile : l'Etat devenant dans cette acception ce qui s'oppose à la dynamique dialectique du réel.

Il en va de même avec la notion de propriété que Stirner fait dériver du vocabulaire allemand en établissant la parenté entre « Eigentum » (propriété) et « Eigenheit » (individualité), une pratique confuse de dissertation philosophique que Marx dénonce pour mieux lui opposer son approche scientifique des formes historiques de l'appropriation sociale :

Page 261 : « Ci-dessus, « Stirner » a réfuté l'abolition par les communistes de la propriété privée en transformant celle-ci en « l'avoir » et en proclamant que le verbe « avoir » était un terme dont on ne saurait se passer, une vérité éternelle, puisqu'il pourrait arriver, même dans une société communiste, qu'il « ait » mal au ventre. Tout à fait de la même manière, il fonde la pérennité de la propriété privée : il la métamorphose en concept de la propriété, exploite la parenté étymologique existant entre « propriété » et « propre » et proclame que le terme « propre » constitue une vérité éternelle, puisqu'il peut arriver que, même en régime communiste, des maux de ventre lui soient « propres ». Or tout ce non-sens théorique, qui cherche refuge dans l'étymologie, serait impossible si la propriété privée réelle que les communistes veulent abolir n'avait pas été transformée en ce concept abstrait : « la propriété ». Ce faisant, on s'épargne la peine de dire ou de connaître quoi que ce soit de la propriété privée réelle et l'on peut par ailleurs arriver facilement à découvrir une contradiction dans le communisme, puisqu'on peut, il est vrai, après la suppression de la propriété (réelle) découvrir en lui toutes sortes de choses cataloguables sous la rubrique « la propriété ».

Marx reviendra à plusieurs reprises pour s'en moquer (aux pages 307/312, entre autres) sur les douteux procédés stylistiques de Stirner et ses acrobaties étymologiques.

3.1.3. Le libéralisme humanitaire

Sous l'appellation « Libéralisme humanitaire », Stirner s'adresse à la théorie critique de Bruno Bauer. Le raisonnement développé dans ce chapitre s'articule à l'examen des deux libéralismes précédemment nommés : au nom de la liberté du citoyen, le libéralisme politique aboutit à l'asservissement de l'individu par la puissance d'Etat ; au nom de l'égalité sociale, le libéralisme social, autrement dit le communisme, aboutit à l'asservissement de l'individu aux impératifs de production de la Société, au nom de l'humanisme, enfin, le libéralisme humanitaire aboutit à l'asservissement de l'individu à une catégorie abstraite, l'Homme, qui fonctionne comme une référence quasi religieuse parce que trop idéale, trop lointaine.

Cette triple dénonciation constitue le thème central du chapitre.

Voici un extrait, page 191 de notre édition de référence, particulièrement représentatif de la démonstration au terme de laquelle à l'homme « sans maître » du libéralisme politique, à l'homme « sans biens » du libéralisme social, et à l'homme « sans Dieu » du libéralisme humanitaire, correspond un triple assujettissement à l'Etat, à la Société, à l'idéal humaniste :

Le Libéralisme politique abolit l'inégalité du maître et du serviteur, et fit l'homme *sans maître*, anarchique. Le maître, séparé de l'individu, de l'égoïste, devint un fantôme : la Loi ou l'État. — Le Libéralisme social à son tour supprima l'inégalité résultant de la possession, l'inégalité du riche et du pauvre et fit l'homme *sans biens* ou sans propriété. La propriété retirée à l'individu revint au fantôme : la Société. — Enfin, le Libéralisme humain ou humanitaire fait l'homme *sans dieu*, athée : le dieu de l'individu, « mon Dieu », doit donc disparaître. Où cela nous mène-t-il ? La suppression du pouvoir personnel entraîne nécessairement suppression du servage, la suppression de la propriété entraîne suppression du besoin, et la suppression du dieu implique suppression des préjugés, car, avec le maître déchu s'en vont les serviteurs, la propriété emporte les soucis qu'elle procurait, et le dieu qui chancelle et s'abat comme un vieil arbre arrache du sol ses racines, les préjugés. Mais attendons la fin. Le maître ressuscite sous la forme État, et le serviteur reparaît : c'est le citoyen, l'esclave de la loi, etc. — Les biens sont devenus la propriété de la Société, et la peine, le souci renaissent : ils se nomment travail. — Enfin, Dieu étant devenu l'Homme, c'est un nouveau préjugé qui se lève et l'aurore d'une nouvelle foi : la foi dans l'Humanité et la Liberté. Au dieu de l'individu succède le dieu de tous, l'« Homme » : « Le degré suprême où nous puissions aspirer à nous élever serait d'être Homme ! » Mais comme nul ne peut réaliser complètement l'idée d'Homme, l'Homme reste pour l'individu un au-delà sublime, un être suprême inaccessible, un dieu.

Cet extrait résume avec une grande clarté la thèse d'individualisme radical de Stirner dénonçant **les trois hypostases du pouvoir** : l'**État** (qui attribue au citoyen une liberté sans contenu), la **Société** (qui s'approprie le principe d'égalité), l'**Homme** (qui constitue un nouvel idéal de caractère religieux).

L'intérêt de ce chapitre réside en outre dans l'exposé qu'offre Stirner des thèses de Bauer, en particulier sur le mouvement ouvrier (même si, à travers Bauer, c'est principalement l'humanisme de Feuerbach qui se trouve critiqué¹⁰).

Bauer n'éprouve que mépris pour le travail de l'ouvrier qu'il réduit à l'univers des besoins. L'ouvrier est incapable de dépasser la finalité immédiate et étroitement technique de ses actes : seul compte pour lui d'obtenir de quoi vivre et se reposer. Ses loisirs eux-mêmes, il ne peut les utiliser à rien d'autre qu'à des occupations sans rapport avec la recherche de ce qui est le plus noblement humain en chacun de nous. En somme, l'ouvrier appartient à « la Masse » qui est, aux yeux de Bauer, un obstacle au déploiement des vertus de l'Esprit, autrement dit de la lucidité critique, seule capable de dévoiler le secret de toutes les aliénations.

Voici cet extrait, pages 174/177

Le Libéral humanitaire, s'adressant particulièrement au Socialiste, lui dit : En te faisant de l'activité un devoir, la Société affranchit, il est vrai, cette activité de l'influence des individus, c'est-à-dire des égoïstes, mais elle ne te prescrit encore nullement une activité *purement humaine*, et rien ne t'oblige encore à faire de toi sans réserve un organe de l'Humanité. Quelle espèce d'activité la Société exige-t-elle de toi ? Le hasard des circonstances seul en décidera ; elle pourrait t'employer à bâtir un temple ou quelque chose d'équivalent : ne le fit-elle pas, tu pourrais de ton propre mouvement t'appliquer à une sottise, autrement dit à quelque chose de non humain. Bien plus, si tu travailles, c'est uniquement pour pourvoir à tes besoins, et en somme pour vivre, pour l'amour de ta chère vie, et nullement pour la plus grande gloire de l'humanité. Que faut-il donc, pour que tu puisses te flatter d'une activité vraiment libre ? Il faut que tu te libères de toutes sotti-

10 Stirner reconnaît lui-même dans le post-scriptum de ce chapitre qu'il se réfère à des travaux anciens de Bauer, lequel a entre-temps abandonné les positions de l'humanisme feuerbachien.

ses, que tu t'affranchisses de tout ce qui est non pas humain, mais égoïste (relatif à l'individu et non à l'homme que l'individu incarne), il faut que tu dépouilles toutes les idées dont la non-vérité obscurcit l'Homme ou l'idée d'humanité, bref, il faut que tu ne sois pas seulement libre d'agir, mais que de plus le contenu de ton activité soit exclusivement humain, et que tu n'agisses et ne vives que pour l'humanité. Tu en es loin, tant que tes efforts ne tendent vers d'autre but que le bien-être, la prospérité de toi et de tous : ce que tu fais pour ta société de gueux n'est rien pour la « Société humaine ».

Le travail à lui seul ne suffit pas pour faire de toi un homme, car le travail est quelque chose de formel, et la matière en est à la merci des circonstances ; la question est de savoir qui tu es, toi qui travailles. Tu peux parfaitement travailler talonné par des besoins égoïstes (matériels), rien que pour te procurer le vivre, etc. : le travail doit être commandé par l'humanité, viser le bien de l'humanité, être profitable à son évolution historique ; bref, le travail doit être *humain*. Cela suppose deux choses : 1° qu'il soit utile à l'humanité ; 2° qu'il soit le fait d'un « Homme ». La première de ces deux conditions peut être remplie par tout travail quel qu'il soit, car les œuvres de la nature elles-mêmes, les animaux par exemple, sont mises à contribution par l'humanité et servent aux recherches scientifiques, etc. ; mais la seconde condition implique que le travailleur connaisse le but humain de son labeur ; or, ce but il ne peut s'en rendre compte que s'il se *sait homme*, et qui l'instruira de sa dignité d'homme ? La *Conscience*.

Certes, c'est déjà beaucoup d'avoir cessé de s'attacher comme une brute à produire un fragment d'une œuvre que tu ne verras point, mais tu ne fais encore qu'embrasser du regard l'ensemble de ta tâche, et la conscience de ton œuvre que tu as acquise est encore bien loin de la conscience de toi, de la conscience de ton véritable « moi » ou de ton « essence », l'Homme. Le travailleur sent donc encore le besoin d'une « conscience supérieure » qui lui fait défaut, et ce besoin qu'il ne peut satisfaire par la pratique de son métier, il en cherche la satisfaction en dehors des heures de travail, pendant ses loisirs. Aussi la récréation, le congé, restent-ils le complément nécessaire de son travail ; il se voit forcé de tenir à la fois pour humains le travail et la flânerie, et même de donner la première place au paresseux, à celui qui se repose. Il ne travaille que pour être quitte de son travail, il ne veut affranchir le travail que pour s'affranchir du travail.

Bref, son travail ne le satisfait point parce qu'il en est simplement chargé par la Société ; ce n'est qu'un pensum, un devoir, une tâche ; et réciproquement sa Société ne le satisfait point parce qu'elle ne lui fournit que du travail. Le travail devrait le satisfaire en tant qu'homme, tandis qu'il ne satisfait que la Société ; la Société devrait l'employer comme homme, tandis qu'elle ne l'emploie que comme — un travailleur gueux, ou un gueux qui travaille.

Travail et Société ne lui sont profitables qu'en tant qu'il a les besoins d'un « égoïste » et non d'un « homme ».

Telle est la position que prend la Critique en face du problème ouvrier. Elle en appelle à l'« Esprit », elle conduit le combat de l'« Esprit contre la masse ¹¹ » et déclare que le travail communiste est une corvée sans la moindre trace d'esprit. La masse qui craint le travail se rend le travail facile. Dans la littérature dont nous sommes aujourd'hui inondés, cette horreur du travail a pour conséquence cette *superficialité* bien connue qui refuse de se donner « la peine de chercher ¹² ».

Aussi le Libéralisme humanitaire dit-il : Vous voulez le travail, c'est parfait ; nous le voulons aussi, mais nous le voulons intégral. Nous n'y cherchons pas un moyen d'avoir des loisirs, mais nous prétendons trouver en lui pleine satisfaction, nous voulons le travail parce que travailler, c'est nous développer, nous réaliser.

¹¹ Lit. Ztg., V, 24.

¹² Ibid.

Mais il faut pour cela que ce qu'on appelle travail soit digne de ce nom. Le seul travail qui honore l'homme est le travail humain et conscient, qui n'a pas un but égoïste, mais qui a pour but l'Homme, l'épanouissement des énergies humaines, de telle sorte qu'il permet de dire : *laboro, ergo sum*, je travaille, donc je suis homme. L'Humanitaire veut le travail de l'Esprit mettant en œuvre toute matière, il veut que l'Esprit ne laisse aucun objet en repos, qu'il ne se repose devant rien, qu'il analyse et remette sans cesse sur le métier de sa critique les résultats obtenus. Cet esprit inquiet et sans repos fait le véritable travailleur; c'est lui qui détruit les préjugés, qui abat toutes les barrières et les limitations, et exalte l'homme au-dessus de tout ce qui pourrait le dominer, tandis que le Communiste qui ne travaille que pour lui, jamais librement mais toujours contraint par la nécessité, ne s'affranchit pas de l'esclavage du travail : il reste un travailleur esclave.

La position de Stirner par rapport à l'humanisme bauerien est celle d'un pur subjectivisme : il ne revendique que les droits de l'individu singulier à poursuivre ses seuls intérêts d'égoïste et à se libérer ainsi de l'emprise de toute règle morale prétendument supérieure. Il développe ainsi une vision de la société comme union circonstancielle d'égoïsmes individuels se servant des uns des autres pour obtenir leur seul profit. Nous sommes ici très proches de l'idéologie libérale de l'individualisme possessif selon laquelle le moteur de la vie sociale n'est rien d'autre que la poursuite par chacun de ses propres intérêts, la main du marché se chargeant d'assurer tous les équilibres.

A l'objection qu'une union d'égoïstes est contraire au principe même de la société, Stirner répond, page 183 :

« Qu'arrivera-t-il ? La vie sociale va-t-elle donc finir, et toute sociabilité, toute fraternité, tout ce qui a été édifié sur le principe d'amour ou de société va-t-il s'effondrer ?

Comme si l'un ne devait pas fatalement toujours rechercher l'autre parce qu'il en a *besoin*, comme si l'autre pouvait ne pas toujours s'offrir à l'un parce qu'il en a *besoin* ! Le seul changement est que désormais l'individu *s'unira* réellement à l'individu, tandis qu'auparavant il lui était *lié*. Le père et le fils, qu'un lien enchaîne l'un à l'autre jusqu'à la majorité de ce dernier, peuvent dans la suite continuer à faire spontanément route ensemble ; avant que le fils soit majeur, ils sont sous la *dépendance* l'un de l'autre en tant que membres de la famille ; après, ils s'unissent en tant qu'égoïstes ; l'un reste le fils, l'autre reste le père, mais ce n'est plus comme fils et père qu'ils tiennent l'un à l'autre. »

*
**

La riposte de Marx consiste pour l'essentiel à **disqualifier un discours de type philosophique**. Stirner est systématiquement comparé à Don quichotte dans la mesure où, à sa manière, il se bat contre les « moulins à vent » des catégories philosophiques auxquelles il accorde crédit. L'important pour Marx, rappelons-le, n'est pas de dénoncer le prétendu pouvoir d'entités abstraites mais de comprendre, pour ensuite agir sur elles, les conditions réelles qui expliquent que « les hommes se soient fourrés dans la tête de telles illusions ». Le jugement de Marx sur l'enfermement dans le registre de la philosophie est ici d'une très grande sévérité : il faut, écrit-il, laisser de côté la philosophie, il faut en sortir d'un bond. Et d'ajouter : « La philosophie est à l'étude du monde réel ce que l'onanisme est à l'amour sexuel ».

Voici le passage, page 267/270 :

« Stirner » partage, avec un sens illimité de l'orthodoxie, les illusions de la philosophie allemande : la quintessence de cette illusion se traduit par sa substitution de « l'homme » à l'histoire : il fait de l'homme le seul personnage actif et croit que c'est « l'Homme » qui a fait l'histoire. Nous retrouverons cette conception chez Feuerbach, dont il accepte les illusions les yeux fermés, pour bâtir dessus son développement.

(...)

L'ultime tentative pour continuer d'exploiter encore cette critique de la religion considérée comme une sphère propre, (...), le dernier essai pour

rester dans le cadre des hypothèses de départ de la philosophie allemande tout en se donnant l'air d'en sortir, (...) a consisté en ceci : combattre les conditions matérielles non pas sous leur forme réelle, pas même sous les traits de l'illusion profane que partagent encore ceux qui sont pratiquement prisonniers du monde actuel, mais les combattre dans l'extrait céleste de leur forme profane, en tant qu'attributs, émanations de Dieu, en tant qu'anges. Voilà comment le ciel se trouva repeuplé et comment on donna de nouveau matière, et en masse, à l'ancien mode d'exploitation de ce royaume céleste.

Voilà comment on substitua de nouveau à la lutte réelle, la lutte contre l'illusion religieuse, contre Dieu. Saint Bruno, dont la théologie est le gagne-pain, fait la même tentative « au cours de ses pénibles luttes » contre la substance, (...) pour sortir en théologien de la théologie. Sa « substance » n'est rien d'autre que les attributs de Dieu qu'il a condensés en une seule dénomination; à l'exclusion de la personnalité, qu'il se réserve, ces attributs de Dieu ne sont à leur tour que les noms déifiés des représentations que se font les hommes de leurs conditions de vie empiriques déterminées, représentations auxquelles ils s'accrochent hypocritement par la suite pour des raisons pratiques. Bien sûr, le comportement empirique, matériel de ces hommes, on ne peut même pas le comprendre à l'aide de l'appareil théorique hérité de Hegel. Quand Feuerbach a montré que le monde religieux n'était que le reflet illusoire du monde terrestre qui, chez lui, n'apparaît que sous forme de simple formule abstraite, spontanément, même pour la théorie allemande, s'est trouvé posée cette question, à laquelle il n'a pas répondu : **Comment se fait-il que les hommes se soient « fourré dans la tête » ces illusions ?** C'est cette question qui a frayé la voie, même pour les théoriciens allemands, à une conception matérialiste du monde, qui n'est pas dépourvue de présuppositions, mais qui observe empiriquement les conditions préalables matérielles réelles, considérées comme telles, et, de ce fait, est la première à être réellement une conception critique. **Déjà dans les « Annales franco-allemandes », dans « L'Introduction à la critique de la philosophie du droit de Hegel » et dans « La Question juive », cette évolution était indiquée. Mais elle l'était à l'aide du vocabulaire philosophique traditionnel, et les termes philosophiques traditionnels qui s'étaient glissés dans ces ouvrages, tels que « essence humaine », « genre », etc., donnèrent aux théoriciens allemands l'occasion qu'ils souhaitaient de se méprendre sur le sens de la véritable évolution et de croire qu'il ne s'agissait dans ce cas, une fois encore, que d'un nouvel avatar de leurs vêtements théoriques usés** - tout comme le Dottore Graziano de la philosophie allemande, le Dr. Arnold Ruge, qui croyait pouvoir continuer à taper autour de lui à grands coups maladroits et à exposer partout son masque pédanto-burlesque. **Il faut « laisser de côté la philosophie »** (Wig[and] p. 187, cf. Hess : Les Derniers philosophes, p. 8), **il faut en sortir d'un bond et se mettre à l'étude de la réalité en tant qu'homme ordinaire** : il existe pour cette étude, même sur le plan littéraire, une énorme matière que les philosophes, naturellement, ignorent ; (...). **La philosophie est à l'étude du monde réel ce que l'onanisme est à l'amour sexuel.** Saint Sancho qui, malgré l'absence d'idées que nous avons enregistrée, nous, avec patience, lui, avec emphase, s'immobilise à l'intérieur du monde des idées, ne peut naturellement s'en sortir que par un postulat moral, le postulat de « l'absence d'idées » (p. 196 du « Livre »). Il est le bourgeois qui échappe au commerce par une banqueroute cochonne¹³, ce qui ne fait naturellement pas de lui un prolétaire, mais un bourgeois failli et sans le sou. Il ne devient pas homme de ce monde, mais un philosophe sans idées, un philosophe qui a fait faillite.

Les attributs de Dieu transmis par Feuerbach qui en fait des puissances réelles dominant les hommes, des hiérarques, voilà le bâtard dont « Stirner » découvre l'existence, et qu'on a substitué au monde empirique. Tant il est vrai que toute son « individualité propre » ne se fonde que sur « ce qu'il a absorbé ». « Stirner » (cf. également p. 63) repro-

¹³ Le terme provient de Fourier. La banqueroute cochonne est celle où le failli entraîne sa femme et ses enfants, par opposition à celle où il s'en sort au détriment de ses créanciers.

che à Feuerbach de n'aboutir à rien parce qu'il fait, dit Stirner, de l'attribut le sujet et vice versa. Mais alors lui peut encore bien moins aboutir à quelque chose puisqu'il accepte les yeux fermés et tient pour les conditions réelles ces formules feuerbachiennes sur ces conditions, prenant pour des personnalités réelles qui domineraient le monde, ces attributs dont Feuerbach a fait des sujets : il leur colle le prédicat : sacré, métamorphose ce prédicat en sujet : « le sacré », faisant donc exactement ce dont il fait grief à Feuerbach, et maintenant, une fois qu'il s'est débarrassé complètement par cette opération du contenu réel, celui dont il s'agissait, en l'échangeant contre ce « sacré », qui naturellement demeure éternel et immuable, il engage sa lutte, c'est-à-dire manifeste sa « répugnance ». Feuerbach, lui, a encore la conscience « qu'il ne s'agit chez lui » que de « l'anéantissement d'une illusion », ce dont saint Max lui fait reproche (p. 77 « du Livre ») - bien que Feuerbach attribue encore une bien trop grande importance à la lutte contre cette illusion. Chez « Stirner », cette conscience, elle aussi, a « fichu le camp », il croit vraiment au règne, dans le monde actuel, des pensées abstraites de l'idéologie; dans sa lutte contre les « prédicats », les concepts, il croit vraiment s'attaquer non plus à une illusion, mais aux puissances qui sont réellement les maîtresses du monde. D'où sa façon de mettre tout la tête en bas; d'où l'énorme crédulité qui lui fait prendre pour argent comptant toutes les illusions hypocrites, toutes les tartuferies de la bourgeoisie. (...) dans son « Livre », il n'existe pas de noyau ni « proprement » ni « improprement dit », et même les brouilleries qu'on peut trouver dans ces 491 pages méritent peu le nom de « fanfreluches ».- Si toutefois on voulait y découvrir un « noyau », ce noyau, c'est - *le petit bourgeois allemand*.

Nous avons souligné les énoncés parmi les plus radicaux de ceux qui expriment la volonté de Marx et d'Engels de s'affranchir, *autant que possible*, de la sphère culturelle de la philosophie pour aborder l'étude des réalités dans le cadre d'une discipline fondée en science. « Autant que possible », faut-il préciser. C'est que la question des relations entre les démarches *scientifique* et *philosophique* n'est pas une question simple. On peut certes distinguer entre, d'une part, une approche en rigueur où sont articulés au plus juste des *concepts* et des *objets* précisément définis dans le cadre d'une *pratique* et, d'autre part, une interprétation toute en généralité à travers les catégories héritées de la tradition culturelle philosophique. Mais les frontières entre les deux modes de pensée ne sont jamais nettement tranchées.

En tous cas, sur la question de la philosophie, on peut aisément mesurer l'évolution de Marx en se rappelant ce qu'il en disait dans sa *Contribution à la Critique de la philosophie du droit de Hegel*, parue dans les annales, en 1844, soit deux ans à peine auparavant. Au parti « pratique », celui de l'action (August Cieszkowski et Moses Hesse, disons), il disait : « En un mot : *vous ne pouvez supprimer la philosophie sans la réaliser* ». Du parti théorique, celui de la critique (de Bauer, disons), il disait « Son principal défaut peut se résumer comme suit : *Il croyait pouvoir réaliser la philosophie, sans la supprimer*. » La philosophie, on le voit, était encore mentionnée comme un registre majeur de la pensée. Cette fois, il s'agit d'en sortir, et d'un bond.

On se reportera sur cette question à la brève étude, mais d'une grande clarté, d'Etienne Balibar, *La philosophie de Marx*, parue en 1993 aux Editions La Découverte dans la Collection « Repères ». Une autre référence : l'ouvrage de Georges Labica *Le statut marxiste de la philosophie*, paru en 1976 aux éditions Complexes, dans la collection *Dialectiques*.

3.2. Nouveau testament : « Moi »

Marx et Engels abordent dans cette seconde partie l'exposé positif des conceptions de Stirner. On se reportera pour se repérer aux rubriques suivantes de notre résumé analytique : 2.1. : L'individualité, 2.2. Le propriétaire, 2.2.1. Ma puissance, 2.2.2. Mes relations, 2.2.3. Ma jouissance de Moi.

Les correspondances avec la première partie de l'ouvrage de Stirner se trouvent d'emblée mises en évidence :

Ma puissance correspond au libéralisme politique, où la vérité du droit se fait jour, et où le droit, puissance « de l'homme », se dissout dans la puissance en tant que droit du « Moi ». Lutte contre l'Etat en tant que tel.

Mes relations correspond au communisme où la vérité de la société se fait jour et où la société, en tant que relations dont « l'homme » est le médiateur (dans ses formes telles que société pénitentiaire, famille, Etat, société civile, etc. etc.) se dissout dans les relations du « Moi ».

Mon autodélectation correspondant à l'humanisme libéral, critique, où la vérité de la critique, la consommation, la dissolution, la vérité de l'absolue conscience de soi en tant qu'autoconsommation se font jour, et où la critique, dissolution dans l'intérêt de l'homme, se métamorphose en dissolution dans l'intérêt du « Moi ». (Page 273)

Avant de venir au chapitre « Ma puissance », le *Saint Max* (qui est le titre général, rappelons-le, du chapitre consacré à Stirner) examine les pages consacrées par ce dernier à l'individu « propriétaire », à savoir l'individu singulier acharné à défendre sa singularité contre les abstractions oppressives que sont l'Etat, la Société, l'Humain.

Nous écarterons les passages les plus techniques (ceux où l'on règle des comptes entre jeunes hégéliens¹⁴) et les plus polémiques (ceux où l'on se fait plaisir dans la moquerie¹⁵) pour ne retenir que les développements représentatifs des avancées de Marx et d'Engels dans la voie d'une pensée matérialiste renouvelée.

Ainsi dans cet extrait de la page 278, où Marx et Engels **reformulent** les questions que se pose Stirner (à propos des abstractions dont il prétend qu'elles sont des puissances dominatrices¹⁶) et les **déplacent** ainsi sur un autre terrain :

" [Stirner] découvre à son grand déplaisir que, des deux aspects qui ressortent dans l'histoire, l'intérêt privé des individus et l'intérêt dit général, l'un accompagne toujours l'autre. Il le découvre, comme à l'habitude, sous une forme fausse, sous sa forme sacrée, du point de vue des intérêts idéaux, du sacré, de l'illusion, et il demande : comment se fait-il que les égoïstes ordinaires, les tenants des intérêts personnels, se soumettent en même temps à la domination d'intérêts généraux, celle des Maîtres d'école, bref à la hiérarchie ? À cette question, il répond que les bourgeois, etc., « apparaissent à leurs propres yeux trop petits » et il en voit le « signe sûr » dans leur comportement, religieux : ils se divisent en deux personnes, l'une temporelle et l'autre éternelle ; autrement dit, il explique leur attitude religieuse par cette attitude religieuse même, après avoir, au préalable, transformé la lutte des intérêts généraux et des intérêts personnels en un simulacre de combat, simple reflet dans l'imagination religieuse.

(...)

Si nous traduisons la formule mystique de Sancho en langue profane, « cela donne alors » :

Comment se fait-il que les intérêts personnels finissent toujours par se transformer, en dépit des personnes, en intérêts de classe, en intérêts communs qui, face aux personnes individuelles, deviennent autonomes, et, sous cet aspect autonome, prennent la forme d'intérêts généraux, puis, à ce titre, entrent en conflit avec les individus réels et, dans cette opposition d'où ils tirent leur détermination d'intérêts généraux, peuvent

¹⁴ Marx se moque à plusieurs reprises de la piètre culture hégélienne de Stirner : Cf page 299 et 300. : « On eût pu attendre de la « virtuosité de pensée » de Stirner qu'il eût poussé plus avant ses recherches dans *la Logique* de Hegel. Mais il s'est abstenu sagement de le faire ».

¹⁵ Cf le discours sur la liberté intérieure tenu par Sancho à une colonne de forçats enchaînés, pages 379/380.

¹⁶ Le passage ici visé par Marx et Engels se trouve dans Stirner aux pages 115-116 de l'édition Stock de l'Unique. La polémique revient donc sur un passage de la première partie désignée sous le nom d'Ancien testament

prendre pour la conscience, la forme d'intérêts idéaux, voire religieux et sacrés ? Comment se fait-il que, dans le cadre de cette accession à l'autonomie des intérêts personnels devenant intérêts de classe, le comportement personnel de l'individu doive nécessairement se réifier, s'aliéner, et qu'il existe tout à la fois en dehors de l'individu même comme puissance indépendante de lui, produite par le commerce des hommes ?

Comment se fait-il qu'il se transforme en rapports sociaux, en une série de puissances qui le déterminent, le subordonnent et prennent ainsi, dans sa représentation, l'aspect de puissances « sacrées » ?

Pour peu que Sancho eût compris le fait que, dans le cadre de certains modes de production, naturellement indépendants de la volonté des hommes, des puissances pratiques étrangères, indépendantes non seulement des individus isolés, mais encore de leur totalité, se situent toujours au-dessus des hommes, alors la question de savoir si les hommes se font de ce fait une représentation religieuse ou si l'égoïste, dans la représentation duquel tout se situe au-dessus de lui, y puise l'illusion de n'avoir rien au-dessus de lui, cette question ne devrait plus avoir pour Sancho tellement d'importance. Car il serait alors, de toute façon, redescendu du royaume de la spéculation dans celui de la réalité, de ce que les hommes s'imaginent être il serait passé à ce qu'ils sont, de ce qu'ils ont dans l'idée, à ce qu'ils font en réalité, et que, dans des circonstances déterminées, ils sont forcés de faire. **Il aurait compris que ce qu'il prend pour un produit de la pensée était un produit de la vie.**

Ce souci de l'analyse concrète du contexte d'émergence d'une idéologie conduit Marx et Engels à répéter une importante précision sur le communisme dont la pratique ne peut se régler sur des idéaux d'altruisme mais résulte d'un processus objectif de transformation radicale des conditions matérielles par lesquelles ces idéaux tendent, dans le cadre de tel mode de production déterminé, à s'autonomiser.

On notera, à la fin de cet extrait des pages 278/280, la référence aux **communistes théoriciens**, manière de bien établir la distinction entre eux, Marx et Engels, qui pensent sur les positions théoriques du matérialisme historique, et les communistes « idéologiques » de la tradition moralisante et religieuse incarnée notamment par Weitling.

Quant à la place dévolue à l'individu par les circonstances particulières de son développement et par la division du travail, savoir qu'il incarne plutôt ce terme-ci de la contradiction, ou celui-là, s'il fait plutôt figure d'égoïste que d'homme de dévouement, c'était un problème parfaitement secondaire, qui ne prenait quelque intérêt qu'à condition de le poser à propos de tels individus précis dans le cadre de telle époque déterminée. Sinon il ne pouvait mener qu'à des formules vides, à des boniments moralisateurs. (...)

Le communisme est pour notre saint proprement incompréhensible, parce que les communistes, loin de prôner l'égoïsme contre le dévouement, ou le dévouement contre l'égoïsme, loin de prendre cette contradiction sur le plan théorique, sous sa forme sentimentale ou sous sa forme idéologique, transcendentale, démontrent au contraire son origine matérielle, ce qui la fait du même coup disparaître. Les communistes ne prêchent d'ailleurs pas de morale du tout, ce que Stirner, lui, fait le plus largement du monde. Ils ne posent pas aux hommes d'exigence morale : Aimez-vous les uns les autres, ne soyez pas égoïstes, etc. ; ils savent fort bien au contraire que l'égoïsme tout autant que le dévouement est une des formes, et, dans certaines conditions, une forme nécessaire de l'affirmation des individus. Les communistes ne veulent donc nullement, comme saint Max le croit et comme son fidèle Dottore Graziano (Arnold Ruge) le serine à sa suite (...) abolir l'« homme privé » au profit de l'homme « général », l'homme qui se sacrifie. Sur ce point, tous deux eussent pu déjà puiser les lumières nécessaires dans les Annales franco-allemandes. **Les communistes théoriciens**, les seuls qui aient le temps de s'occuper de l'histoire, se distinguent justement par le fait qu'eux seuls ont découvert comment à travers toute l'histoire les individus, en tant qu'« hommes privés », ont été à l'origine de l'« intérêt général ». Ils savent que cette contradiction n'est qu'apparente, puisqu'un

des aspects de l'intérêt dit « général » est sans cesse produit par l'autre, l'intérêt privé, **et ne constitue en aucune façon, face à ce dernier, une puissance autonome ayant son histoire autonome**; donc, dans la pratique, cette contradiction s'annihile et s'engendre continuellement. Il ne s'agit donc pas d'une « unité négative » hégélienne des deux termes d'une contradiction, mais de l'anéantissement, produit par des contradictions matérielles, d'un mode de vie conditionné matériellement et qui a été jusqu'ici celui des individus, anéantissement qui fait disparaître à la fois cette contradiction et son dépassement.

et ne constitue en aucune façon, face à ce dernier, une puissance autonome ayant son histoire autonome : Marx et Engels insistent sur la corrélation entre la base matérielle (telle division du travail dans le cadre de tel mode de production, en l'occurrence) et les configurations idéologiques qui correspondent : l'idéalisme de Stirner l'empêche de comprendre cette correspondance et le conduit à faire de ces abstractions non seulement des entités autonomes mais des absolus.

*

**

On découvre au passage cet intéressant commentaire sur les désirs et leur destin dans le cadre des rapports sociaux. Marx y emploie la notion quasi pré-freudienne de Verdrängung, de répression :

Qu'un désir devienne fixe, c'est-à-dire prenne sur nous un pouvoir - exclusif (ce qui n'exclut en rien un progrès ultérieur), cela dépend des circonstances matérielles, des « méchantes » conditions de ce monde, qui vous permettent ou non de satisfaire normalement ce désir et de développer par ailleurs un ensemble de désirs. Ceci, à son tour, dépend de ce que les circonstances où nous vivons nous permettent ou ne nous permettent pas une activité multiple et donc un développement de toutes nos facultés. De même, il dépend de la configuration des rapports réels et des possibilités données de développement pour chaque individu, que ses pensées deviennent fixes ou ne le deviennent pas - comme, par exemple, les idées fixes des philosophes allemands, ces « victimes de la société » qui nous font pitié, sont elles-mêmes inséparables de la situation actuelle de l'Allemagne. Chez Stirner, du reste, la domination des désirs n'est qu'une pure formule qui lui donne l'estampille de saint absolu. Ainsi donc, pour en rester à l'« exemple touchant » du cupide :

« Un cupide n'est pas un possesseur, mais un serf, et il ne peut faire pour soi rien qu'il ne fasse en même temps pour son maître. » (p. 400).

Nul ne peut faire rien qu'il ne fasse en même temps pour un de ses besoins ou pour l'organe de ce besoin, - selon Stirner, ce besoin et son organe prennent du coup pouvoir sur lui, tout comme le prenait auparavant déjà le moyen qui menait à la satisfaction d'un besoin (cf. le libéralisme politique et le communisme). Stirner ne peut manger sans le faire pour l'amour de son estomac. Si la situation des affaires de ce monde l'empêche de satisfaire son estomac, cet estomac, le sien, prend pouvoir sur lui, le désir de manger devient un désir fixe, et l'idée de manger, une idée fixe - c'est là pour lui, en même temps, un bon exemple de l'influence des circonstances de ce monde sur la fixation de ses pensées et de ses désirs. La « révolte » de Sancho contre la fixation des pensées et des désirs débouche par suite sur une morale impuissante, celle de la maîtrise de soi, ce qui nous donne une nouvelle preuve qu'il ne fait qu'affubler d'un vêtement idéologique prétentieux les façons de sentir les plus banales des petits bourgeois. (ES, page 288/289)

Suit un passage biffé dans le manuscrit:

Les communistes, en attaquant la base matérielle sur laquelle repose la fixité, jusqu'ici fatale, des désirs et des pensées, sont les seuls dont l'action historique ait vraiment rendu à leur fluidité naturelle ces désirs et ces pensées figées. Grâce à eux, cette mobilité des désirs cesse d'être ce qu'elle était jusqu'ici chez tous les moralistes, en « descendant même jusqu'à » Stirner : un précepte moral sans effet. L'organisation commu-

niste agit de double façon sur les désirs que suscitent chez l'individu les conditions actuelles ; une part de ces désirs, ceux qui existent en tout état de cause, et dont seules la forme et l'orientation changent avec les conditions sociales, ne sont modifiés dans cette société également que parce que leur sont donnés les moyens de se développer normalement ; l'autre part, en revanche, ceux qui ne doivent leur origine qu'à une structure sociale déterminée, à un mode de production et d'échange déterminé, ceux-là seront privés radicalement de leur base d'existence. Quant à savoir quels désirs ne seront que modifiés, et quels seront résorbés dans l'organisation communiste, on ne peut en juger que dans la pratique, par la modification des désirs réels, pratiques, non par comparaison avec d'autres structures historiques antérieures.

Bien sûr, les deux expressions « fixe » et « désirs », dont nous venons d'user pour pouvoir mettre Stirner en échec sur ce fait « unique », sont très impropres. Dans la société actuelle, chez l'individu, un seul besoin peut se satisfaire, aux dépens de tous les autres ; or ceci « ne devrait pas être » mais cela est plus ou moins le cas pour chaque individu dans le monde actuel, ce qui rend impossible le libre développement de l'individu total : ce fait, Stirner, qui ignore tout du rapport empirique qui existe entre cet état de choses et l'ordre du monde tel qu'il existe, le traduit en disant que, chez l'égoïste en désaccord avec lui-même, « les désirs deviennent fixes ». Rien qu'en vertu de son existence, un désir est déjà quelque chose de « fixe », et il ne peut venir qu'à l'idée de saint Max et consorts de ne pas « fixer » par exemple son désir sexuel, ce qu'il est de toute façon et ne peut cesser d'être que par la castration ou l'impuissance. Chaque besoin qui est à la base d'un « désir » est pareillement quelque chose de « fixe », et saint Max ne réussit pas, malgré tous ses efforts, à lever cette « fixité », à en venir par exemple au point de ne pas devoir manger à intervalles « fixes ». Les communistes non plus ne songent d'ailleurs nullement à supprimer cette fixité de leurs désirs et de leurs besoins, comme Stirner, dans son univers chimérique, leur en prête l'intention, ainsi qu'à tous les autres hommes ; ils aspirent simplement à réaliser une organisation de la production et des échanges telle qu'elle leur assure la satisfaction normale de leurs besoins, c'est-à-dire une satisfaction limitée seulement par ces besoins eux-mêmes. » (ES, page 289)

*
* *

La polémique n'hésite pas à recourir à des arguments ad hominem un peu cruels. Un exemple, un seul, lorsque la discussion s'engage, page 296, sur l'origine des pensées qui sont susceptibles de produire une passion dominante chez un individu. Ce n'est pas une question de conscience, observent Marx et Engels, mais de rapport concret de l'individu à ses conditions d'existence concrètes :

C'est d'ailleurs une absurdité que de supposer, comme saint Max, qu'on puisse satisfaire une passion en l'isolant de toutes les autres, qu'on puisse la satisfaire sans se satisfaire soi, l'individu vivant tout entier. Si cette passion prend un caractère abstrait à part, si elle s'oppose à moi sous la forme d'une puissance étrangère, si donc la satisfaction de l'individu apparaît comme la satisfaction exclusive d'une passion unique, - la faute n'en est nullement à la conscience ou à la « bonne volonté », ni surtout au ni manque de réflexion sur le concept de qualité propre, comme Stirner se le figure.

La cause ne se trouve pas dans la conscience, mais dans l'être. Non dans la pensée, mais dans la vie ; la cause en est dans l'évolution et la conduite empiriques de l'individu, qui dépendent à leur tour des conditions universelles. Si les circonstances où cet individu évolue ne lui permettent que le développement unilatéral d'une qualité aux dépens des autres, si elles ne lui fournissent que les éléments matériels et le temps propices au développement de cette seule qualité, cet individu ne parviendra qu'à un développement unilatéral et mutilé. Nulle prédication morale n'y changera rien. Et le mode de développement de cette qualité privilégiée dépend à son tour, d'une part de la matière qui lui est offerte pour sa formation, d'autre part de la mesure où, et de la façon dont,

toutes les autres qualités sont maintenues sous le boisseau. C'est parce que la pensée est la pensée de tel individu déterminé qu'elle est et reste sa pensée, déterminée par son individualité et les conditions où il vit; inutile donc pour l'individu pensant de faire au préalable le détour d'une longue réflexion sur la pensée en soi pour déclarer que sa pensée est bien la sienne propre, sa propriété; car elle est d'emblée la sienne propre; une pensée déterminée particulièrement : or, l'individualité propre de saint Sancho s'est révélée être justement le « contraire », une individualité « en soi »; par exemple, chez un individu dont la vie embrasse un large éventail d'activités diverses et de relations pratiques au monde, qui mène donc une vie multiforme, la pensée prend le même caractère d'universalité que toute autre démarche de cet individu. Elle ne se fixe donc pas, ne se fige pas en pensée abstraite, et il n'est pas besoin non plus à cet individu de tant de prodiges de réflexion pour passer de la pensée à une autre manifestation de sa vie. Elle est toujours, d'emblée, un moment de la vie totale de l'individu qui s'évanouit et se reproduit selon que le besoin s'en fait sentir.

Selon ce principe que la conscience est le produit des pratiques réelles de l'individu, il résulte que les pensées étiquées de Stirner ne sont que le résultat de ses propres conditions de vie étiquées : celles d'un médiocre magister (Stirner vivait d'une activité d'enseignement de rang plutôt subalterne), d'un petit provincial berlinois à l'horizon bouché par une sorte de « mur de planches » (Moabit et Köpenick sont des faubourg de Berlin) :

Par contre, chez un magister ou un écrivain qui n'est pas sorti de Berlin, dont l'activité se limite d'une part à un travail ingrat, d'autre part aux jouissances de sa pensée, dont l'univers s'étend de Moabit à Köpenick et s'achève à la porte de Hambourg, comme si un mur de planches le condamnait, dont les relations à ce monde sont réduites au minimum de par sa misérable situation matérielle, il est certes inéluctable chez un individu de ce genre, s'il éprouve le besoin de penser, que cette pensée prenne un tour aussi abstrait que lui-même et que son existence même; il est inévitable que, face à cet individu sans défense, elle se mue en puissance figée, en puissance dont l'exercice offre à l'individu la possibilité de s'évader pour un instant de ce « monde mauvais » qui est le sien, la possibilité d'une jouissance momentanée. Chez un individu de ce genre, les quelques rares désirs qui subsistent encore et qui émanent moins du commerce des hommes que de la constitution physique, ne se manifestent plus que par contrecoup, c'est-à-dire qu'ils prennent, dans le cadre de leur développement limité, le même caractère brutal et unilatéral que la pensée; ils ne surgissent qu'à de longs intervalles et stimulés par le foisonnement du désir prédominant (soutenu par des causes directement physiques comme par exemple la compression du bas-ventre) et le font alors avec violence, avec véhémence, en refoulant de la façon la plus brutale le désir naturel ordinaire et aboutissent à maintenir leur domination sur la pensée. Que la pensée d'un maître d'école réfléchisse ce fait empirique à la manière des maîtres d'école et en fasse un objet de ratiocinations, voilà qui va de soi. (...) Tout ce à quoi notre saint aboutit dans ses laborieuses réflexions sur ses propres passions et qualités, c'est à s'en gâter le plaisir et la satisfaction à force de leur chercher des histoires et de se chamailler avec elles.

*
**

Le chapitre de l'*Unique* intitulé « L'individualité » est une longue dissertation sur la notion de liberté. Stirner commente entre autres, page 205-207, la différence entre les notions de *liberté* et d'*individualité* (laquelle est à ses yeux la vraie liberté accomplie au sein du Moi, une liberté, on le voit, ramenée à un *pur phénomène de conscience*). Marx et Engels ne manquent pas de démontrer, pages 336-340, l'inconsistance de ces distinctions. Nous ne retiendrons que la conclusion (pages 345-346) qui est d'une *tonalité politique*, le discours de Stirner étant rapporté au culte de l'impuissance de la bourgeoisie allemande devant le pouvoir féodal.

Tout le chapitre sur l'individualité propre se ramène à une série de très banals euphémismes, par lesquels le petit bourgeois allemand se justifie et se console de sa propre impuissance. Tout comme Sancho, il se figure

que, dans la lutte des intérêts bourgeois contre les vestiges de la féodalité et de la monarchie absolue dans les autres pays, il ne s'agit que d'une question de principe : de « quoi » l'homme doit-il se libérer ? (...). Il ne voit, par suite, dans la liberté du commerce qu'une liberté parmi les autres et discourt avec grande suffisance, tout à fait à la Sancho, pour savoir si « l'Homme » doit « en toutes circonstances » avoir ou non la liberté de commerce. Et lorsque, comme il est inévitable dans ces conditions, ses velléités de liberté échouent lamentablement, il se console, toujours comme Sancho, en se disant que « l'Homme » ou lui-même en l'occurrence, ne peuvent tout de même pas « être libres de tout », que la liberté est un concept très incertain, que Metternich et Charles X eux-mêmes ont pu en appeler à la « liberté vraie » (...) Et il ajoute qu'en qualité d'Allemand, n'eût-il que peu de liberté, il est dédommagé de tous ses maux par son incontestable individualité propre. Comme Sancho toujours, il ne voit pas dans la liberté la puissance qu'il se procure, et fait, par suite, de son impuissance sa seule puissance.

Ce que le petit bourgeois allemand moyen se dit tout bas pour se consoler dans le secret de son âme, notre Berlinoïse, lui, le crie sur les toits comme la trouvaille d'un esprit profond. Il est fier de sa misérable individualité propre et de sa propre misère.

3.2.1. Ma puissance

Rappelons que le chapitre intitulé « Ma puissance » correspond chez Stirner au développement sur le libéralisme politique. Il s'agit pour l'individu de se libérer du pouvoir d'Etat. Ce qui est visé, c'est la théorie hégélienne de l'Etat rationnel, synthèse des intérêts privés qui s'expriment dans la société civile et par conséquent, expression de l'intérêt général. Le débat est porté sur un terrain que Marx connaît particulièrement bien. La critique par Stirner des positions de Proudhon ne peut par ailleurs le laisser indifférent.

La thèse de Stirner est que le Droit (qu'il assimile à une nouvelle abstraction « sacrée ») n'a d'autre fondement qu'un rapport de force.

Marx et Engels répliquent aussitôt : cette thèse est bien connue depuis Machiavel et Hobbes :

Force est maintenant pour Stirner d'introduire une détermination empirique du droit qu'il puisse revendiquer pour l'individu ; autrement dit, il lui faut reconnaître dans le droit autre chose que le caractère sacré. Il aurait pu épargner en l'occurrence toutes ses laborieuses machinations, puisque, depuis Machiavel, Hobbes, Spinoza, Bodin, etc., dans les temps modernes, sans parler des auteurs anciens, on a présenté la force comme le fondement du droit ; grâce à quoi la conception théorique de la politique fut affranchie de la morale ; ce qui introduisait tout simplement ce postulat : la politique devait être analysée de manière autonome. (Page 354)

Ce rappel est l'occasion d'un développement sur la relation organique non pas entre la *volonté de puissance* d'une pure Conscience (celle du Moi égoïste) et le droit ou plutôt les droits que ledit Moi s'arroge en fonction de ce qui est à sa portée (le droit même de changer d'avis et de se délier à discrétion de choix antérieurs) mais entre, d'une part, une domination objective de classe et d'autre part, la traduction de ce rapport de force dans un certain état du droit.

Marx et Engels n'ont aucune peine à dénoncer l'extravagante sociologie de Stirner selon laquelle il suffit à l'individu singulier de proclamer sa Souveraineté pour donner une assise au droit qui est le sien d'exercer son libre-arbitre dans les limites bien sûr de son pouvoir. Sous cette vue, la société n'est rien que le théâtre d'une lutte de tous contre tous, une jungle en quelque sorte, où le tigre lui-même est reconnu dans ses droits : « C'est là le droit *égoïste*, qui peut se formuler ainsi : « Je le veux, donc c'est juste ». Autrement compris, le droit est une chose dont on fait ce qu'on veut. Le tigre qui m'attaque est dans son droit, et moi qui l'abats, je suis également dans mon droit. Ce n'est pas mon droit que je défends contre lui, c'est moi » (page 244).

On remarquera dans l'extrait qui va suivre le rapport de quasi synonymie entre « la vie matérielle des individus » et « leur mode de production et leurs formes d'échanges » : un signe que désormais la réalité sociale concrète est pensée à travers le concept théorique de mode de production.

On remarquera non moins la relation établie entre « domination personnelle » et « domination moyenne » : l'individu singulier est saisi conjointement sous deux aspects, à savoir dans sa réalité singulière ainsi que dans son statut de classe où il est à la fois porteur de relations sociales déterminées (en l'occurrence ici des relations de domination) et porté par elles :

Voici cet extrait. C'est nous qui soulignons :

Dans l'histoire réelle, les théoriciens qui prirent *la puissance* comme fondement du droit s'opposèrent directement à ceux qui prenaient la volonté comme base, (...)

Si l'on fait de la puissance, de la force, le fondement du droit, ainsi que Hobbes et d'autres, alors le droit, la loi, etc. ne sont que le symptôme, l'expression d'autres rapports sur lesquels repose la puissance de l'État. La vie matérielle des individus, qui ne dépend nullement de leur seule « volonté », leur mode de production et leurs formes d'échanges, qui se conditionnent réciproquement, sont la base réelle de l'État et le restent à tous les stades où sont encore nécessaires la division du travail et la propriété privée, tout à fait indépendamment de la volonté des individus. **Ces conditions réelles ne sont pas du tout créées par le pouvoir d'État, ce sont au contraire elles qui créent ce pouvoir.** Les individus qui exercent le pouvoir dans ces conditions ne peuvent donc, abstraction faite de ce que leur pouvoir doit se constituer en État, que donner à leur volonté déterminée par ces conditions précises, l'expression générale d'une volonté d'État, d'une loi, - et le contenu de cette expression est toujours donné par les conditions de leur classe, comme il ressort très clairement de l'examen du droit privé et du droit pénal. Il ne dépend pas de leur volonté idéaliste, de leur bon plaisir, que leur corps ait ou n'ait pas de poids ; il ne dépend pas davantage d'eux d'imposer leur propre volonté sous forme de loi ou de ne pas le faire, et de l'affirmer, en même temps, indépendante du bon plaisir personnel de chacun d'entre eux pris individuellement. Leur **domination personnelle** ne peut que se constituer en même temps comme **domination moyenne**. Leur domination personnelle repose sur des conditions d'existence qui sont communes à un grand nombre d'entre eux et dont ils ont, eux, les gens au pouvoir, à assurer la persistance contre d'autres modes de vie et qu'ils doivent affirmer valables pour la généralité. L'expression de cette volonté déterminée par leurs intérêts communs est la loi. C'est justement le triomphe des individus indépendants les uns des autres et de leur volonté personnelle, triomphe qui, sur cette base, ne peut qu'être égoïste quant à leur comportement social, qui rend nécessaire la négation soi dans la loi et le droit. L'abnégation est en réalité l'exception, l'affirmation de l'intérêt personnel la règle générale (c'est pourquoi eux n'y voient pas une négation de soi, seul peut l'y voir l'« égoïste » en accord avec lui-même). La même chose vaut pour les classes dominées : il ne dépend pas davantage de leur volonté qu'existent loi et État. Tant que, par exemple, les forces productives n'ont pas atteint ce point de développement qui rendrait superflue la concurrence, - elles ne feraient donc que faire renaître la concurrence -, ce serait, pour les classes dominées, vouloir l'impossible que d'avoir la « volonté » d'abolir la concurrence, et avec elle l'État et la loi. Au reste, **cette « volonté » n'existe, avant que le développement des conditions sociales ne puisse la produire réellement, que dans l'imagination des idéologues.** Une fois les conditions susceptibles de la produire suffisamment développées, l'idéologue peut alors se représenter cette volonté comme purement arbitraire et donc concevable en tous temps et en toutes circonstances.

Pas plus que le droit, le crime, c'est-à-dire la lutte de l'individu isolé contre l'état de choses en vigueur, ne résulte du simple bon plaisir. Il est au contraire soumis aux mêmes conditions que la domination existante. Pour voir dans le crime la simple violation du droit et de la loi, il faut l'imagination fantasque qui fait voir dans le droit et la loi la domination d'une volonté générale autonome. Or, ce n'est pas l'État qui existe de par une volonté souveraine, c'est l'État issu du mode d'existence matérielle des individus qui prend aussi la forme d'une volonté souveraine. Si celle-ci vient à perdre son pouvoir, ce n'est pas

seulement la volonté qui change, **c'est l'existence matérielle, la vie des individus qui a changé, et leur volonté n'a changé qu'à cause de ce changement.** (...) Nous avons déjà vu comment chez les philosophes, du fait qu'ils séparent les pensées des individus des conditions empiriques qui leur servent de base, pouvaient naître un développement et **une histoire de la pensée pure.** Ainsi peut-on tout aussi bien couper le droit de sa base réelle et en tirer une « volonté souveraine » qui se modifie selon les époques et possède dans ses créations, l'ensemble des lois, sa propre histoire autonome. De la sorte, l'histoire civile et politique se résout idéologiquement en une histoire de la domination des lois successives. C'est là l'illusion spécifique des juristes et des politiciens, et que Jacques le bonhomme adopte sans façon. Il se fait la même illusion que Frédéric-Guillaume IV, par exemple, qui prenait, lui aussi, les lois pour l'expression pure et simple de la volonté souveraine, s'étonnant ensuite qu'elles viennent toujours échouer sur « cette espèce de matière informe » qu'est le monde. La plus inoffensive de ses marottes, c'est à peine s'il peut lui faire franchir le stade d'une ordonnance ministérielle. Qu'il décrète donc un emprunt de 25 millions, la cent dixième partie de la dette publique de l'Angleterre, et il verra d'où émane la volonté souveraine. (...)
(Pages 362-364)

Ces conditions réelles ne sont pas du tout créées par le pouvoir d'État, ce sont au contraire elles qui créent ce pouvoir : la fermeté de cette affirmation manifeste l'une des premières avancées décisives du « marxisme » (à partir de sa critique de la philosophie du droit de Hegel en 1843 et 1844), à savoir l'assignation de la réalité du pouvoir de classe non pas à l'État *comme tel*, qui est, même si importante, une fonction dérivée, mais aux rapports de domination établis dans la société civile, c'est-à-dire dans le processus de production.

Cette « volonté » n'existe, avant que le développement des conditions sociales ne puisse la produire réellement, que dans l'imagination des idéologues : l'idéologue (auquel est associé le philosophe) est bien celui qui, dans le cadre de la division du travail où il se trouve confiné dans le secteur des idées, ne peut appréhender les rapports de causalité entre les abstractions qu'il manipule et leurs conditions matérielles d'émergence.

Le raisonnement se poursuit, pages 376-377 :

Les idéologues, qui ont pu se figurer que le droit, la loi, l'État, etc. émanaient d'un concept général, par exemple, en dernière instance, du concept de l'homme, et ne s'étaient réalisés qu'en vertu de ce concept, peuvent aussi, tout naturellement, s'imaginer que les crimes se commettent par pure révolte envers un concept, qu'ils ne sont, somme toute, rien d'autre que dérision des concepts et que, s'ils sont punis, c'est pour rendre réparation aux concepts outragés. Nous avons déjà dit sur ce point ce qu'il fallait à propos du droit et, plus haut encore, de la hiérarchie, nous nous contentons d'y renvoyer. (...) Or, l'histoire du droit nous dit que, dans les temps primitifs les plus barbares, c'était cet état de fait individuel qui, sous sa forme la plus brutale, constituait purement et simplement le droit. Avec le développement de la société bourgeoise et la transformation des intérêts personnels en intérêts de classe, les rapports juridiques se modifièrent et prirent une expression civilisée. Ils ne furent plus considérés comme individuels, mais comme universels. En même temps, la division du travail transférait à un petit nombre de personnes le soin de défendre les intérêts opposés des individus, tandis que disparaissait le mode barbare de faire prévaloir son droit. Toute la critique du droit de saint Sancho (...) consiste à faire de l'expression civilisée des rapports juridiques et de cette division du travail un produit de l'« idée fixe », du sacré, tandis qu'il revendique pour lui-même leur expression et leur mode de règlement barbares. Il ne s'agit pour lui que des dénominations, la chose elle-même, il n'y touche pas : en effet il ne sait rien des conditions réelles sur lesquelles reposent ces diverses formes du droit, et ne voit, dans l'expression juridique des rapports de classes, que les dénominations idéalisées de ces anciens rapports barbares. C'est ainsi que nous reconnaissons dans la manifestation de volonté stirnérienne l'acte de guerre, dans l'hostilité, la défense etc., un mauvais décalque de la loi du plus fort et de la pratique du système féodal

primitif, dans la réparation, la vengeance etc. le jus talionis¹⁷, le « Gewere » des anciens Germains, la compensatio, la satisfactio, bref l'essentiel des leges barbarorum et des consuetudines feudorum que Sancho s'est appropriés, non pas dans les bibliothèques, mais chez son ancien maître Amadis de Gaule et pour lequel il s'est pris d'affection. Saint Sancho en revient donc finalement à un précepte moral sans effet : chacun n'a qu'à s'assurer lui-même réparation et faire exécuter le châtement. Il croit, avec Don Quichotte, qu'il va pouvoir sans plus de façons, par un simple commandement moral, transformer les forces objectives issues de la division du travail en puissances personnelles. Pour se rendre compte à quel point les rapports juridiques sont liés à l'évolution de ces forces objectives, résultant de la division du travail, il n'est que de voir le développement historique du pouvoir des tribunaux et la grande lamentation des féodaux sur l'évolution du droit. (...)

3.2.2. Mes relations

Nous en arrivons ainsi au chapitre qui, après les commentaires généraux sur le droit, traite de la société civile : « Nous nous arrêterons un peu plus longuement sur ce chapitre, parce que ce n'est pas un hasard s'il est le plus confus de tous les chapitres confus » du Livre et parce qu'il prouve en même temps de la façon la plus éclatante combien notre saint est incapable de saisir les choses sous leur forme profane. Au lieu de les rendre profanes, il les sanctifie en ne faisant « profiter » le lecteur que de sa propre représentation sacrée. » (Page 383).

La question débattue est celle de la propriété.

Il faut ici se souvenir de la curieuse théorie de Stirner selon laquelle c'est l'Etat qui est le propriétaire de tout : la propriété étant un résultat de la puissance de s'approprier, c'est la force d'Etat qui détient la propriété, et qui accorde aux bourgeois, moyennant le paiement de taxes, le droit d'en jouir (ou le respect d'autres conditions, comme... le mariage par exemple).

Découvrons deux extraits de ce raisonnement aux pages 317 et 322 de *L'Unique* :

Toute chose est la propriété de qui sait la prendre et la garder, et reste à lui tant qu'elle ne lui est pas reprise ; c'est ainsi que la liberté appartient à celui qui la *prend*.

La force seule décide de la propriété ; l'État (que ce soit l'État des bourgeois, des gueux ou tout uniment des hommes) étant seul fort, est aussi seul propriétaire ; Moi, l'Unique, je n'ai rien, je ne suis qu'un métyer sur les terres de l'État, je suis un vassal, et par suite un serviteur. Sous la domination de l'État, aucune propriété n'est à *Moi*. (p 317)

(...)

D'autre part, l'Etat a un très grand intérêt, ce que ces mêmes individus qui font de lui leur moi partagent ses richesses : il les fait participer à sa propriété. La propriété, dont il fait un appât et une récompense pour les individus, lui sert à les apprivoiser, mais elle reste sa propriété et nul n'en a la jouissance qu'autant qu'il porte dans son cœur le moi de l'Etat, comme un « membre loyal de la Société » qu'il est ; sinon la propriété est confisquée ou fond en procès ruineux. (Page 318)

(...)

¹⁷ La « jus talionis » est la loi du talion, les « leges barbarorum » sont les lois coutumières des tribus germaniques, les « consuetudines feudorum » sont les coutumes féodales, le « Gewere » des anciens germains, la souveraineté d'un homme libre sur sa terre et la « compensatio » est la réparation, d'un délit.

L'Etat ne peut faire autrement que de soumettre la possession de la propriété à des conditions, comme il y soumet tout, par exemple le mariage [qu'il soustrait à ma puissance en n'admettant comme valable que le mariage par lui sanctionné. (Page 319)

(...)

Il n'y a dans l'État aucune — propriété, c'est-à-dire aucune propriété de l'individu : il n'y a que des propriétés de l'État. Ce que j'ai, je ne l'ai que par l'État ; ce que je suis, je ne le suis que par lui.

Ma propriété privée n'est que ce que l'État me concède du sien, en en frustrant (privant) d'autres de ses membres : c'est toujours une propriété de l'État. (Page 322)

Le commentaire de Marx et d'Engels consiste une nouvelle fois à pointer l'erreur de méthode de Stirner ainsi que son idéalisme aveugle:

Si Sancho avait, pour un instant, laissé tomber les idées courantes des juristes et des politiciens sur la propriété privée, (...) s'il avait saisi un peu cette propriété privée dans son existence empirique, dans sa connexion avec les forces productives des individus, (...) il lui eût été difficile alors de ne pas s'apercevoir (...) que la propriété est un mode de relations nécessaire à un certain stade de développement des forces productives, un mode dont on ne peut se débarrasser ni se passer dans la production de la vie matérielle immédiate tant que ne sont pas créées des forces productives pour qui la propriété privée devient une entrave et un obstacle. Mais alors le lecteur aussi se serait forcément aperçu qu'au lieu de dissoudre le monde entier dans un système de morale théologique, pour opposer ensuite à celui-ci un autre système de morale aux impératifs égoïstes, Sancho « aurait » mieux fait d'étudier de près les conditions matérielles. « (Page 390)

(...)

Stirner fait d'abord de l'État une personne « celle qui détient la force ». Le fait que la classe dominante constitue sa domination collective en force publique, en État, il l'interprète à tort, tout à fait dans le style du petit bourgeois allemand : il fait de « l'État », vis-à-vis de la classe dominante, une troisième force qui, face à cette classe, absorbe en elle toute puissance. « (Page 391)

La naïveté de ces conceptions justifient que Marx et Engels ne s'y attardent pas trop : « quant à toute cette conception de petit bourgeois allemand de la toute-puissance de l'État, (...) on ne saurait attendre de nous que nous l'analysions plus en détail. » (Page 393). C'est l'ironie qui prend alors le relais comme de déclarer, après que Stirner eut affirmé qu'au moins ses Idées sont une richesse dont il peut faire commerce librement : « Voici donc notre « gueux ») Stirner, notre « homme de richesse purement idéelle » réduit à la démarche désespérée de trafiquer du lait caillé et sûr de ses pensées » (page 394). L'allusion est cruelle quand on sait que Stirner a englouti la fortune de sa seconde épouse dans la faillite d'un commerce de crèmerie.

Après la moquerie, cette nouvelle observation sur le renversement « tête en bas » accompli par la pensée idéaliste des idéologues:

Du reste, quand Stirner va s'imaginer que seul l'État s'enrichit lorsque les individus s'enrichissent sur la base de la propriété bourgeoise ou bien que la propriété privée n'a jamais été que la propriété d'État, il met une fois de plus la réalité historique la tête en bas. Le développement et l'accumulation de la propriété bourgeoise, autrement dit le développement du commerce et de l'industrie n'ont cessé d'enrichir les individus, tandis que l'État, lui, s'endettait de plus en plus. Ce fait est apparu dès les premières républiques marchandes d'Italie, s'est manifesté par la suite et a son apogée en Hollande depuis le siècle dernier (...) et se reproduit de nos jours en Angleterre. Il est manifeste donc que, dès que la bourgeoisie a amassé de l'argent, l'État

doit venir mendier auprès d'elle et finit par être littéralement acheté par elle. Ceci a lieu au moment où la bourgeoisie a encore une autre classe en face d'elle, et où l'état peut ainsi conserver un semblant l'indépendance entre les deux. Même acheté de la sorte, l'état reste à court d'argent et donc sous la dépendance des bourgeois., tout en disposant, si l'intérêt de la bourgeoisie l'exige, de plus de ressources que d'autres États moins développés et partant moins endettés. « (Page 397)

Nous sommes tout près d'aborder les conceptions de Stirner sur l'association. Après une critique de ses avis sur la concurrence (pages 407), Marx et Engels envisagent ici (pages 413 et suivantes) la distinction établie par l'Unique entre la révolte (ou insurrection) et la révolution.

Le passage visé de Stirner se trouve à la page 397 de l'édition Stock. Le voici :

Révolution et insurrection¹⁸ ne sont pas synonymes. La première consiste en un bouleversement de l'ordre établi, du *status* de l'État ou de la Société, elle n'a donc qu'une portée *politique* ou *sociale*. La seconde entraîne bien comme conséquence inévitable le même renversement des institutions établies, mais là n'est point son but, elle ne procède que du mécontentement des hommes ; elle n'est pas une levée de boucliers, mais l'acte d'individus qui s'élèvent, qui se redressent, sans s'inquiéter des institutions qui vont craquer sous leurs efforts ni de celles qui pourront en résulter. La révolution avait en vue un *régime* nouveau, 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 ». Elle est une lutte contre ce qui est établi, en ce sens que, lorsqu'elle réussit, ce qui est établi s'écroule tout seul. Elle est mon effort pour me dégager du présent qui m'opprime ; et dès que je l'ai abandonné, ce présent est mort et tombe en décomposition.

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*.

La révolution ordonne d'instituer, d'instaurer, l'insurrection veut qu'on se *soulève* ou qu'on *s'élève*.

Il n'est pas inutile de relire la conclusion dans la traduction de Gilbert Badia aux éditions Sociales, plus explicite :

« Si Je Me retire de l'ordre existant, il est mort et entre en décomposition. Et comme Mon but, désormais, n'est pas de renverser l'ordre existant, mais de M'élever au-dessus de lui, Mon projet et Mon action n'ont pas un caractère politique ou social, mais un caractère égoïste, étant orientés exclusivement sur Moi et Mon individualité » (page 414)

La réplique de Marx et Engels insiste sur l'inconsistance de la distinction établie par Stirner en regard des conditions réelles qui président à l'action des individus concrets dans le contexte dont ils ne décident pas. Le rappel des contraintes du réel est une constante de la contre-argumentation des positions morales de Stirner qui disserte dans l'abstrait. On ne peut ici s'empêcher de penser à la complète indifférence avec laquelle Stirner vivra les événements révolutionnaires allemands de 1848.

« La différence qui sépare la révolution de la révolte selon Stirner n'est pas, comme le dit Stirner, que l'une serait un acte politique ou social et l'autre un acte égoïste, mais bien que l'une est un acte et

¹⁸ Gilbert Badia traduit par *révolte*. Le terme allemand est celui d'Empörung. Stirner joue ici sur les ressources étymologiques de son vocabulaire : la révolution, c'est le mouvement d'une trajectoire qui revient (revolvere) à son point de départ ; par contre, le soulèvement est une idée associée à l'adverbe « empor » qui donne au mot Empörung l'idée d'un redressement, d'une insurrection.

que l'autre n'en est pas un. L'absurdité de toute son antithèse éclate d'emblée dans les termes : il parle de « la révolution », personne morale, en lutte avec « l'ordre établi », autre personne morale. Si saint Sancho avait passé en revue les différentes révolutions et tentatives révolutionnaires qui ont réellement eu lieu, il aurait peut-être trouvé là précisément les formes dont il a eu la vague intuition en enfantant sa « révolte » idéologique (...) Si, de plus, il s'était préoccupé des individus réels « existant » dans toute révolution ainsi que de leurs conditions d'existence, au lieu de se contenter du Moi à l'état pur et de « l'ordre établi », (...), il aurait peut-être fini par comprendre que toute révolution ainsi que les résultats auxquels elle aboutit étaient déterminés par ces conditions d'existence des individus, par leurs besoins, et qu'il n'y avait aucune opposition entre « l'acte politique ou social » et « l'acte égoïste ».

Avec quelle profondeur Sancho analyse « la révolution », c'est ce qui apparaît dans la formule : « La révolte a bien pour conséquence, un bouleversement de l'ordre établi, mais ce n'est pas là son point de départ. » Ceci implique, par opposition, que la révolution a pour point de départ « un bouleversement de l'ordre établi », autrement dit que la révolution est issue de la révolution. Inversement, la révolte « découle du fait que les hommes sont mécontents d'eux-mêmes ». Ce « mécontentement de soi » est tout à fait dans la ligne des phrases creuses que nous avons déjà lues sur l'individualité et l'« égoïste en accord avec lui-même » qui peut toujours « suivre sa propre voie », qui est toujours heureux d'exister et qui, à tout instant, est ce qu'il peut être. Être mécontent de soi, c'est ou bien être mécontent de soi dans une situation donnée qui conditionne toute votre personnalité, par exemple être mécontent de soi en tant qu'ouvrier, - ou bien c'est l'insatisfaction morale. Dans le premier cas, c'est donc aussi et surtout être mécontent de ses conditions d'existence ; dans le second, l'insatisfaction est une expression idéologique de ces conditions d'existence elles-mêmes, elle ne les dépasse ni ne leur est extérieure, elle en constitue un des éléments. Le premier cas conduit, croit Sancho, à la révolution ; il ne reste donc que le second, l'insatisfaction morale, pour expliquer la révolte. « L'ordre existant », c'est, comme nous savons, « le sacré » ; le « mécontentement de soi » se réduit donc à l'insatisfaction morale vis-à-vis d'un moi considéré comme sacré, c'est-à-dire d'un croyant du sacré, un fidèle de l'ordre existant. Seul un maître d'école aigri pouvait avoir l'idée de baser son raisonnement concernant la révolution et la révolte sur le contentement et le mécontentement. Dispositions d'esprit tout à fait caractéristiques du milieu petit bourgeois où saint Sancho, comme nous le voyons constamment, puise ses inspirations.

Quant au sens de la formule « se dégager de l'ordre existant », nous le connaissons déjà. C'est la vieille illusion selon laquelle l'État s'effondre de lui-même sitôt que tous ses membres s'en retirent et l'argent perd sa valeur si tous les ouvriers refusent de l'accepter. La forme hypothétique de la phrase traduit, à elle seule, ce que ce vœu pieux a d'illusoire et d'impuissant. C'est la vieille illusion selon laquelle il dépend du seul bon vouloir des gens que changent les conditions existantes, ces conditions étant des idées. Vouloir transformer la conscience, une conscience séparée des conditions réelles, ce dont les philosophes font une profession, c'est-à-dire une affaire, voilà encore un produit, un élément constitutif de ces conditions existantes. **S'élever ainsi en idée au-dessus du monde, c'est l'expression idéologique de l'impuissance des philosophes vis-à-vis du monde. Leur jactance idéologique est démentie tous les jours par la pratique.**

En tout cas, Sancho ne s'est pas « révolté » contre l'état de confusion où il se trouvait en écrivant ces lignes. Pour lui, il y a d'un côté la « transformation de la situation » et de l'autre les « hommes », et ces deux aspects sont complètement séparés. Sancho n'est même pas effleuré par l'idée que la « situation » a toujours été la situation de ces hommes précisément et qu'il n'a jamais été possible de la transformer sans que les hommes se transforment et, pour en arri-

ver là, aient été « mécontents d'eux-mêmes » dans leur situation antérieure. Il croit donner le coup de grâce à la révolution en la présentant comme visant à créer des institutions nouvelles, tandis que la révolte nous amène à ne plus nous laisser embrigader dans des institutions et, au contraire, à nous organiser Nous-mêmes. Mais le seul fait qu'il parle de « Nous » organiser, que les révoltés soient « Nous », implique que l'individu est bien obligé de se « laisser organiser » par les « Nous », quelque « répugnance » qu'en ait Sancho ; par conséquent, **la révolution et la révolte ne se distinguent que dans la mesure où, dans l'une, on est conscient de ce fait et où, dans l'autre, on se fait des illusions.** »

(...)

(Pages 415, 416)

S'élever ainsi en idée au-dessus du monde, c'est l'expression idéologique de l'impuissance des philosophes vis-à-vis du monde. Leur jactance idéologique est démentie tous les jours par la pratique. / la révolution et la révolte ne se distinguent que dans la mesure où, dans l'une, on est conscient de ce fait et où, dans l'autre, on se fait des illusions : ces deux énoncés condensent la leçon de l'*idéologie* allemande, de l'*idéologie* au sens d'une construction intellectuelle qui interdit toute lucidité sur le réel que l'on prétend transformer. L'opposition *conscience / illusion* joue un rôle central dans la réflexion théorique des « inventeurs » du concept d'idéologie.

Plus problématique, par contre, et cependant de toute première importance car on approche de la radicalité inédite du projet communiste, est ce bref paragraphe sur la relation de la future révolution communiste avec les institutions politiques :

De ce que nous avons dit plus haut contre Feuerbach, il ressort que les révolutions qui ont eu lieu jusqu'à présent, dans le cadre de la division du travail, ont nécessairement conduit à de nouvelles institutions politiques ; il en ressort également que **la révolution communiste, qui abolit la division du travail, aboutit en fin de compte à la disparition des institutions politiques** ; il en ressort enfin que la révolution communiste ne se laissera pas guider par les « institutions sociales de réformateurs ingénieux », mais bien par l'état des forces productives.

Le terme allemand que traduit ici le verbe « abolit » est le concept hégélien d'« *aufhebung* » qui signifie à la fois détruire et remplacer en accédant à un niveau de développement supérieur. C'est une notion typiquement philosophique, requise pour évoquer ici quelque chose d'inédit dans la pensée, à savoir le dépérissement des institutions politiques anciennes liées à la division du travail capitaliste et leur remplacement (cette fameuse « *aufhebung* » hégélienne) par une instance politique de type nouveau.

On notera de même, le rôle déterminant joué par l'état des forces productives dans la possible émergence de ces formes politiques inédites.

Un dernier mot sur cette question de la révolte. Il est cinglant :

La philosophie de la révolte, qui vient ainsi de nous être exposée en mauvaises antithèses et fleurs de rhétorique fanées, n'est en dernière analyse qu'une apologie fanfaronne de l'arrivisme du parvenu (...). Tout révolté « agissant égoïstement » se trouve en face d'une situation donnée particulière au-dessus de laquelle il cherche à s'élever, sans se soucier des conditions générales. Il cherche à se dégager de l'ordre existant dans la seule mesure où celui-ci constitue une entrave pour lui ; par ailleurs, il cherche plutôt au contraire à s'y intégrer. Le tisserand « arrivé » qui devient industriel se libère de son métier à tisser, il l'abandonne ; par ailleurs le monde continue d'aller comme avant, et notre révolté « qui réussit » se contente d'exhorter hypocritement les autres à devenir des parvenus comme lui. Toutes les rodomontades belliqueuses de Stirner tournent pour finir en morales de fables (...) et en spéculations qui ne font qu'interpréter la médiocrité bourgeoise. « (Pages 419-420)

Le moment est venu d'envisager les propositions « positives » de Stirner sur la manière d'organiser la société des égoïstes à travers la structure d'**association**.

Marx et Engels commencent par rappeler, pages 427 et 428, la manière dont Stirner envisage la constitution de cette structure associative, une manière quelque peu simpliste, comme souvent sous sa plume. Nous donnons cet extrait dans la traduction de Reclaire, aux pages 313-314 de l'édition Stock :

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 pourrions encore les expulser de mainte autre propriété, pour en faire la nôtre, la propriété des *ravisseurs*. Les « ravisseurs » 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 ».

Ainsi donc la propriété ne cesse pas de subsister et ne cesse même pas d'être « exclusive » du fait que l'humanité, cette vaste société, exproprie l'individu auquel elle afferme et donne peut-être en fief une parcelle, de même qu'elle exproprie tout ce qui n'est pas humanité (elle ne reconnaît, par exemple, aucun droit de propriété aux animaux). Cela revient donc exactement au même. Ce à quoi *tous* veulent avoir part sera retiré à ce même individu qui veut l'avoir pour lui seul et sera érigé en *bien commun*. En tant que bien commun, chacun en a *sa part*, et cette part est sa *propriété*. C'est ainsi que, d'après notre vieux droit de succession, une maison qui appartient à cinq héritiers est leur bien commun, indivis, tandis qu'un cinquième seulement du revenu est la propriété de chacun. Proudhon aurait pu nous épargner son pathos, lorsqu'il dit : « Il est certaines choses qui ne sont la propriété que de quelques-uns, mais auxquelles nous prétendons et auxquelles désormais nous ferons la chasse. Prenons-les, puisque c'est en prenant qu'on devient propriétaire, et puisque ce qui nous a manqué jusqu'à présent n'est passé aux mains des propriétaires actuels que par la prise. Associons-nous pour commettre ce vol. »

Dans leur commentaire, Marx et Engels ne manquent pas d'observer que la propriété collective de l'association stirnérienne ne s'écarte guère en son principe de la propriété collective du projet communiste que Stirner a cependant critiqué au motif que la Société dépossédait les individus et les soumettait à son pouvoir autoritaire. Le lecteur se rappellera que Sancho, dans son ignorance, a reproché aux communistes de vouloir ériger la société en propriétaire suprême, remettant à l'individu son « avoir » sous forme de fief. » (Page 428). Ils soulignent par ailleurs l'inspiration rétrograde du projet (un projet de caractère féodal : une propriété de type « tribal ») :

« il prouve, pour terminer, par son magnifique exemple de la maison appartenant à cinq héritiers, qu'il n'a nullement l'intention de dépasser les structures sociales actuelles. Tout son plan d'organisation de la propriété foncière ne vise qu'à nous ramener, par un détour historique : au bail héréditaire petit bourgeois et à la propriété familiale des villes d'Empire allemandes.

(...)

Tout autre que lui s'apercevra que les petits tenanciers que Sancho propose de créer sont fort loin de cette situation où « chacun d'eux pourra devenir un « Moi » tout puissant » et leur propriété, réduite à une misérable parcelle s'accorde très mal avec « cette propriété de toutes choses » qu'il nous a tant vantée. » (Page 429)

Un second aspect de l'organisation du travail associatif selon Stirner consiste à distinguer nettement deux sortes de travaux : d'une part, le travail unique, que seul l'individu est en mesure d'accomplir en raison de ses dons artistiques (Stirner cite l'exemple de Raphaël) et le travail dit humain ou travail général où le facteur individuel n'est pas déterminant.

Cette distinction se rencontre aux pages 336 et 343 de l'Unique, toujours dans la traduction de Reclaire :

Lorsqu'on parle d'organiser le travail, on ne peut avoir en vue que celui dont d'autres peuvent s'acquitter à notre place, par exemple, celui du boucher, du laboureur, etc.; mais il est des travaux qui restent du ressort de l'égoïsme, attendu que personne ne peut exécuter pour vous le tableau que vous peignez, produire vos compositions musicales, etc.; personne ne peut faire l'œuvre de Raphaël. Ces derniers travaux sont ceux d'un Unique, ce sont les œuvres que cet Unique seul est à même d'exécuter, tandis que les premiers sont des travaux banaux que l'on pourrait appeler « humains », attendu que l'individualité de l'ouvrier y est sans importance et qu'on peut y dresser à peu près « tous les hommes ».

Comme la Société ne peut prendre en considération que les travaux qui présentent une utilité générale, les travaux humains, sa sollicitude ne peut pas s'étendre à celui qui fait œuvre d'Unique ; son intervention dans ce cas pourrait même être nuisible. L'Unique saura bien s'élever dans la Société par son travail, mais la Société ne peut pas lever l'Unique.

Il est, par conséquent, toujours à souhaiter que nous nous unissions pour les travaux *humains*, afin qu'ils n'absorbent plus tout notre temps et tous nos efforts comme ils le faisaient sous le régime de la concurrence. À ce point de vue, le Communisme est appelé à porter des fruits. Ce dont tout le monde est capable ou peut devenir capable était, avant l'avènement de la Bourgeoisie, au pouvoir de quelques-uns et refusé à tous les autres : c'était le temps du Privilège. La Bourgeoisie trouva juste de permettre à tous l'accès de ce qui paraissait convenir à quiconque est « homme ». Toutefois, ce qu'elle permettait à tous, elle ne le donnait réellement à personne : elle laissait seulement chacun libre de s'en emparer par ses efforts « humains ». Tous les yeux se dirigèrent vers ces biens humains, qui dès lors souriaient à tous les passants, et il en résulta cette tendance que l'on entend à chaque instant déplorer sous le nom de « matérialisme des mœurs ».

Le Communisme essaie d'y mettre un frein en répandant la croyance que les biens humains n'exigent pas que l'on se donne tant de peine pour eux, et qu'on peut, par une organisation judicieuse, se les procurer sans la grande dépense de temps et d'énergie qui a paru nécessaire jusqu'à présent.

Mais pour qui faut-il gagner du temps ? Pourquoi l'homme a-t-il besoin de plus de temps qu'il n'en faut pour ranimer ses forces épuisées par le travail ? Ici, le Communisme se tait.

Pourquoi ? Eh bien ! pour jouir de soi-même comme Unique, après avoir fait sa part comme homme !

(Page 337/338)

Par le travail, je puis arriver, par exemple, à m'acquitter des fonctions d'un président ou d'un ministre ; ces emplois n'exigent que l'instruction moyenne, c'est-à-dire accessible à tout le monde (car l'instruction moyenne ne signifie pas seulement l'instruction que tout le monde possède, mais celle, par exemple, du médecin, du militaire, du philosophe, que tout le monde peut acquérir, et qu'un « homme cultivé » ne croit pas au-dessus de ses forces), ou, en somme, qu'un savoir-faire dont tout le monde est capable.

Mais s'il est vrai que ces fonctions peuvent être exercées par tout homme quel qu'il soit, ce n'est pourtant que la force unique de l'individu, propre exclusivement à l'individu, qui leur donne en quelque sorte une vie et une signification. S'il ne remplit pas ses fonctions comme un « homme ordi-

naire », mais s'il y dépense tout le trésor de son unicité, il n'est pas payé par le fait qu'il touche le traitement, ordinaire de l'employé ou du ministre. S'il vous a pleinement satisfait, et si vous voulez continuer à bénéficier non seulement de son travail de fonctionnaire, mais en plus de sa précieuse puissance individuelle, vous ne le paierez pas seulement comme un homme ordinaire qui ne fait que de la besogne humaine, mais encore comme un producteur d'unique. Faites payer de même votre propre travail.

On ne peut appliquer à l'œuvre de mon unicité un prix général comme à ce que je fais en tant qu'homme. Ce n'est qu'en cette dernière qualité que je puis travailler à forfait.

Fixez donc, je le veux bien, une taxe générale pour les travaux humains, mais que le contrat n'ait pas pour effet d'aliéner votre unicité.

(Pages 343-344)

Le commentaire de Marx et d'Engels relève d'abord la banalité de cette distinction entre travail productif et travail improductif selon les normes de l'économie politique bourgeoise :

« Tout cet imposant plan d'organisation revient donc à redécouvrir, sur un plan très petit-bourgeois¹⁹, la loi de l'offre et de la demande, telle qu'elle existe aujourd'hui et a été développée par tous les économistes ; Sancho peut trouver chez Adam Smith déjà l'explication de la loi selon laquelle on détermine le prix des travaux qu'il qualifié d'unique, par exemple le travail d'une danseuse, d'un médecin ou d'un avocat de premier plan, et chez l'américain Cooper, le calcul de ce prix » (page 432)

Nous serons plus attentifs au développement sur le caractère d'unicité du travail artistique. Marx et Engels montrent que le talent singulier d'un artiste n'est jamais sans corrélation avec les conditions matérielles du contexte social et économique où il se déploie.

Sancho s' imagine que Raphaël a peint ses tableaux indépendamment de la division du travail qui existait à Rome de son temps. S'il compare Raphaël à Léonard de Vinci ou au Titien, il pourra constater combien les œuvres du premier furent conditionnées par la splendeur de Rome à cette époque, splendeur à laquelle elle s'était élevée sous l'influence florentine, celles du second par la situation particulière de Florence, celles du troisième, plus tard, par le développement différent de Venise. Raphaël, aussi bien que n'importe quel artiste a été conditionné par les progrès techniques que l'art a réalisés avant lui, par l'organisation de la société et la division du travail qui existaient là où il habitait, et enfin par la division du travail de tous les pays avec lesquels la ville qu'il habitait entretenait des relations. Qu'un individu comme Raphaël développe ou non son talent, cela dépend entièrement de la commande, qui dépend elle-même de la division du travail et du degré de culture atteint par les individus, dans ces conditions. « (Page 433)

La démonstration s'achève sur une critique de la spécialisation, même en matière d'art, et sur l'élargissement des compétences que permet d'entrevoir la future société communiste :

La concentration exclusive du talent artistique chez quelques individualités, et corrélativement son étouffement dans la grande masse des gens, est une conséquence de la division du travail. A supposer même que dans certaines conditions sociales chaque individu soit un excellent peintre, cela n'exclurait en aucune façon que chacun fût un peintre original, si bien que, là aussi, la distinction entre travail « humain » et travail « unique » aboutit à un pur non-sens. Dans une organisation communiste de la société, ce qui sera supprimé en tout état de cause, ce sont les barrières locales et nationales, produits de la division du travail, dans lesquelles l'artiste est enfermé, tandis

¹⁹ L'insistance sur le caractère « petit-bourgeois » des analyses de Stirner est un leitmotiv de tout ce chapitre

que l'individu ne sera plus enfermé dans les limites d'un art déterminé, limites qui font qu'il y a des peintres, des sculpteurs, etc. qui ne sont que cela, et le nom à lui seul exprime suffisamment la limitation des possibilités d'activité de cet individu et sa dépendance par rapport à la division du travail. Dans une société communiste, il n'y aura plus de peintres, mais tout au plus des gens qui, entre autres choses, feront de la peinture. » (Page 434)

Cette remarque doit être rapprochée d'un passage plus célèbre du premier chapitre de *l'Idéologie allemande*, page 64 : Marx et Engels, évoquant la future société communiste, y exaltent le déploiement des compétences dans le cadre d'une société, où, d'une part, les forces productives auront permis une extrême économie des efforts de chacun et où, d'autre part, le temps libre sera occupé dans le cadre d'une division du travail recomposée :

« Enfin la division du travail nous offre immédiatement le premier exemple du fait suivant : aussi longtemps que les hommes se trouvent dans la société naturelle, donc aussi longtemps qu'il y a scission entre l'intérêt particulier et l'intérêt commun, aussi longtemps donc que l'activité n'est pas divisée volontairement, mais du fait de la nature, l'action propre de l'homme se transforme pour lui en puissance étrangère qui s'oppose à lui et l'asservit, au lieu qu'il ne la domine. En effet, dès l'instant où le travail commence à être réparti, chacun a une sphère d'activité exclusive et déterminée qui lui est imposée et dont il ne peut sortir; il est chasseur, pêcheur ou berger ou critique critique, et il doit le demeurer s'il ne veut pas perdre ses moyens d'existence; tandis que dans la société communiste, où chacun n'a pas une sphère d'activité exclusive, mais peut se perfectionner dans la branche qui lui plaît, la société réglemente la production générale, ce qui crée pour moi la possibilité de faire aujourd'hui telle chose, demain telle autre, de chasser le matin, de pêcher l'après-midi, de pratiquer l'élevage le soir, de faire de la critique après le repas, selon mon bon plaisir, sans jamais devenir chasseur, pêcheur ou critique.

A vrai dire, ces propos sont plutôt exceptionnels sous la plume de Marx et d'Engels. En effet, à la différence des réformateurs sociaux que l'on dit utopistes, comme Fourier, qui décrivent jusqu'au détail tous les aspects de la société future, Marx et Engels se gardent bien d'anticiper sur ce que le mouvement social viendra à produire. En ce sens, le communisme, rappelons-le « (...) n'est pour nous ni un état qui doit être créé, ni un idéal sur lequel la réalité devra se régler. Nous appelons communisme le mouvement réel qui abolit l'état actuel ».

*
**

Au chapitre de l'argent (« ce bien de caractère proprement social, dépouillé de caractère individuel »), que Stirner conserve comme instrument d'échange au sein de l'Association, on ne retiendra que les deux extraits suivants.

D'abord, le propos de Stirner sur cette question, un propos très caractéristique de son approche philosophique, pour ne pas dire idéologique, et en tout cas morale, des réalités économiques :

Où prendre l'argent, cette propriété mobile ou circulante ? Sache donc que tu as autant d'argent que tu as de — puissance, car tu as la valeur que tu sais te donner.

On ne paie pas avec de l'argent, dont on peut être à court, mais avec sa richesse, son « pouvoir », car on n'est propriétaire que de ce dont on est maître. (Page 334)

(....)

Faut-il que l'usage de l'argent soit conservé entre égoïstes ? (...) à quoi bon créer un nouvel instrument ? (...) Considérez la monnaie comme une marchandise ; à ce titre, elle est un précieux moyen, une *richesse*. Car elle empêche l'ankylose de la richesse, la maintient en circulation et en opère l'échange. Si vous connaissez un meilleur instrument d'échange, adoptez-le, je le veux bien ; mais ce sera encore toujours l'« argent » sous une nouvelle forme. Ce n'est pas l'argent qui vous fait du mal, mais bien votre impuis-

sance à le prendre. Mettez en jeu tous vos moyens, faites tous vos efforts, et l'argent ne vous manquera pas : ce sera un argent à vous, une monnaie à votre effigie. (Page 344)

Puis le commentaire de Marx et Engels précisément centré sur un rappel des mécanismes objectifs :

« La puissance de l'argent, le fait que ce moyen d'échange universel acquiert une existence autonome, échappant au contrôle de la société a aussi bien que des individus, voilà qui, sur un plan plus général, fait apparaître avec une particulière netteté la transformation des conditions de production et d'échanges elles-mêmes en facteur autonome, échappant au contrôle des hommes. Donc, Sancho, comme d'habitude, ignore tout des rapports qui existent entre les données monétaires d'une part, la production en général et les échanges d'autre part. » (page 436)

(...)

« Enfin Sancho inverse la devise bourgeoise: Tu vaux autant que tu possèdes d'argent, ce qui devient chez lui : Tu possèdes autant d'argent que Tu vaux, ce qui ne change rien à rien mais introduit l'apparence d'un pouvoir individuel et exprime l'illusion bourgeoise vulgaire selon laquelle chacun n'a qu'à s'en prendre à lui-même s'il n'a pas d'argent. Voilà comment Sancho réfute la maxime bourgeoise classique : « *l'argent n'a pas de maître* » et il peut maintenant monter en chaire et proclamer : « Faites agir Votre pouvoir, rassemblez Vos forces et l'argent ne manquera pas ! ». *Je ne connais de lieu à la bourse où se fasse le transfert des bonnes intentions.* Pour faire voir le bout, non de l'oreille, mais de ses deux oreilles d'âne, il n'avait qu'à ajouter : trouvez du crédit, knowledge is power, le premier billet de mille est plus difficile à acquérir que le dernier million, soyez économes et ménagers de Votre bien, mais surtout ne multipliez pas inconsidérément, etc. En général, chez cet homme pour qui chacun est ce qu'il peut être et fait ce qu'il peut faire, tous les chapitres se terminent par des postulats moralisants.

Le système monétaire de l'Association stirnérienne est donc le système existant, exposé à la manière du petit bourgeois allemand c'est-à-dire en l'enjolivant, l'idéalisant et le colorant de sentimentalité. » (Page 437)

*

**

Le chapitre sur « mes relations » se termine sur l'inévitable question de l'Etat.

Rappelons ici quelques éléments clés du raisonnement de Stirner. La société, dit-il, est, à l'image de la famille, l'état naturel de l'individu dont celui-ci doit s'affranchir (comme l'enfant de ses parents) préférant au groupe naturel parental le cercle de ses relations choisies : l'association est donc la dissolution de la société (page 384), même si une association peut à son tour se pétrifier et devenir une communauté sans dynamisme. Je puis accepter que ma *liberté* soit limitée par la société, c'est-à-dire par l'Etat, mais je ne puis accepter que mon *individualité*, elle, soit encadrée. : « Mon individualité, au contraire, je n'entends pas la laisser entamer » (page 385). Toute communauté est autoritaire par nature ; elle fonctionne à la sujétion. Cette distinction entre liberté et individualité est au centre de la position de Stirner.

Voici l'extrait (aux pages 386-387 de *L'Unique*) qui fait l'objet des commentaires de Marx et d'Engels (aux pages 440-442 de *L'idéologie allemande*) :

Il y a loin d'une société qui ne restreint que ma liberté à une société qui restreint mon individualité. La première est une union, un accord, une association. Mais celle qui menace l'individualité est une puissance pour *soi* et au-dessus de Moi, une puissance qui m'est inaccessible, que je peux bien admirer, honorer, respecter, adorer, mais que je ne puis ni dominer ni mettre à profit, parce que devant elle je me résigne et j'abdique. La société est fondée sur ma résignation, mon abnégation, ma lâcheté, que l'on nomme — *humilité*. Mon humilité fait sa grandeur, ma soumission sa souveraineté.

Mais 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 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.

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

Le commentaire de Marx et d'Engels se développe en deux temps.

D'abord le rappel que c'est au sein de la société civile, dans la réalité des rapports sociaux (de production), des « institutions économiques », que se trouvent les véritables déterminants de l'« individualité » :

Passons pour l'instant sur cette curieuse distinction entre liberté et individualité : Sancho a déjà, sans le vouloir, sacrifié son « individualité » dans son « Association » par le biais des institutions économiques. Vrai « fidèle de la religion de l'État », il n'aperçoit de limitation que lorsque apparaissent les institutions politiques. Il laisse subsister l'ancienne société et avec elle le classement des individus en fonction de la division du travail ; dans ces conditions il ne peut échapper à son destin, qui est de se voir prescrire une « individualité » très particulière par la division du travail, l'occupation et le genre d'existence qui seront de ce fait son lot. Si le sort veut, par exemple, qu'il travaille comme ouvrier mécanicien à Willenhall, « l'individualité » qui lui sera imposée consistera en une déformation des os de la hanche qui lui fera « traîner la patte » ; si « l'esprit du titre de son Livre²⁰ » doit mener un jour une existence de fileuse travaillant sur une *throstle*, son « individualité » consistera en une ankylose des genoux. Même si Sancho en reste à sa profession première de tenancier, (...) l'« individualité » qui va lui échoir du fait de la division du travail et de la séparation entre la ville et la campagne, le mettra à l'écart de l'activité universelle et, par conséquent, de toute culture et fera de lui tout bonnement un animal croupissant sur place.

Ainsi Sancho perd, malgré lui dans l'Association, en vertu de l'organisation sociale, son individualité, si nous prenons pour une fois par exception ce mot dans le sens d'intégrité de la personne : personnalité. Qu'il renonce alors aussi à sa liberté en vertu de l'organisation politique, voilà qui est tout à fait logique et démontre encore plus clairement à quel point il tend à reprendre à son compte, dans l'Association, l'ordre actuel des choses.

²⁰ Allusion à la seconde épouse de Stirner à qui est dédié l'Unique

En second, la réplique consiste à tourner en dérision la très spécieuse distinction entre *liberté* (rapportée au champ politique) et *individualité* (affirmée en rapport à l'intériorité de l'individu), en évoquant, dans le cadre même de l'Association stirnérienne, les conséquences sur l'individualité de l'Unique des options politiques des autres *uniques* sur le terrain des libertés :

La différence essentielle entre liberté et individualité constitue donc la différence entre l'ordre actuel des choses et l'« Association ». Combien cette différence est essentielle, c'est ce que nous venons de voir. Il se pourrait que la majorité de l'Association ne s'embarrasse pas, elle non plus, de ce distinguo; elle décrètera qu'elle « s'en dégage » et, s'il ne se déclare pas satisfait, elle lui démontrera, son propre « Livre » à l'appui, que, premièrement, il n'y a pas d'êtres essentiels, qu'êtres et différences essentielles constituent « le sacré » ; deuxièmement, que l'Association n'a pas à se préoccuper de la « nature de la chose » et de la « notion de rapport » ; et, troisièmement, qu'elle ne porte aucunement atteinte à son individualité, mais seulement à sa liberté de la manifester. Elle lui démontrera, le cas échéant, s'il « s'efforce de se passer de constitution », qu'elle ne fait que limiter sa liberté si elle l'emprisonne, le fait battre, lui arrache une jambe, qu'il reste « lui-même » partout et toujours tant qu'il donne signe de vie, ne serait-ce qu'à la façon d'un polype, d'une huître, voire même d'un cadavre de grenouille subissant l'expérience de Galvani. Elle déterminera pour son travail un « tarif » comme nous l'avons déjà appris et ne « permettra pas qu'il tire parti de sa propriété » d'une façon « réellement libre » (!) - toutes choses que Sancho (...) reproche à l'État - puisqu'il s'agit là de limitations de la liberté, non de l'individualité. (...) Cette majorité va pour finir lui signifier, aussi souvent qu'il protestera contre les limites qu'on lui a fixées, que tant que son individualité l'amènera à proclamer « individualités » les libertés, elle prendra, elle, la liberté de considérer comme des libertés les manifestations de son individualité.

De même que tout à l'heure la différence entre le travail humain et le travail unique n'était qu'une pauvre tentative de retrouver la loi de l'offre et de la demande, de même la différence qu'il établit maintenant entre liberté et individualité est une tentative dérisoire de retrouver le rapport entre l'État et la société civile (...).

*
**

Les ultimes pages du chapitre « Ma puissance » traitent de la conception « utilitariste » des relations au sein de l'Association.

Sancho formule (...) le vœu pieux que, dans son Association fondée sur l'exploitation réciproque, tous les membres puissent être également forts, roublards, etc. etc. afin que chacun exploite les autres juste autant qu'il est exploité par eux et que personne ne soit « grugé au mépris de ses intérêts les plus naturels et les plus évidents », ou, au contraire « puisse satisfaire ses besoins au détriment des autres » ». (ES, page 458)

On se souvient en effet que les *Uniques* entre eux ne connaissent d'autres rapports qu'une instrumentation réciproque : de l'exploitation de chacun par chacun doit émerger au total une harmonie sociale qui maximalise les profits de tous. La société est ainsi recomposée en groupes volontaires et occasionnels dont les intérêts s'opposent dans le cadre d'une concurrence supposée complémentaire.

Marx et Engels s'appliquent deux fois à rapporter cet utilitarisme à l'idéologie de la bourgeoisie montante, une première fois dans son origine française chez Helvétius et d'Holbach, une seconde fois dans son accomplissement anglais, chez Bentham.

« Cette apparente niaiserie, qui consiste à réduire les multiples rapports que les hommes ont entre eux à cet unique rapport d'utilisation possible, cette abstraction d'apparence métaphysique, a pour point de départ le fait que

dans la société bourgeoise moderne, tous les rapports sont pratiquement subordonnés et réduits au seul rapport monétaire abstrait, au rapport du troc. Cette théorie apparut avec Hobbes et Locke : elle fut aussi contemporaine de la première et de la deuxième Révolution anglaise, des premiers coups qui permirent à la bourgeoisie de se tailler une part du pouvoir politique (...)

Chez Helvétius et d'Holbach déjà, on rencontre une idéalisation de cette doctrine qui correspond tout à fait à l'attitude oppositionnelle de la bourgeoisie française avant la Révolution. (...) La théorie de d'Holbach est (...) l'illusion philosophique, historiquement justifiée, sur le rôle de la bourgeoisie dont c'est précisément l'avènement en France et dont la volonté d'exploitation pouvait être encore interprétée comme une volonté de voir les individus s'épanouir complètement dans des échanges débarrassés des vieilles entraves féodales. Cette libération, du point de vue de la bourgeoisie, c'est-à-dire la concurrence, c'était certes la seule façon possible au XVIII^e siècle d'ouvrir aux individus la voie d'un plus libre développement. La proclamation théorique de cette prise de conscience correspondant à la pratique bourgeoise-, prise de conscience de l'exploitation réciproque en tant que rapport universel des individus entre eux, constituait, elle aussi, un progrès hardi et manifeste, une mise en lumière sacrilège de l'exploitation, dépouillée ainsi des déguisements politiques, patriarcaux, religieux et sentimentaux qu'elle avait sous la féodalité (...)

Il existe une exacte interdépendance entre les progrès de la théorie de l'utilité et de l'exploitation, ses différentes étapes, et les différentes périodes de l'évolution de la bourgeoisie. (ES, pages 452-453)

C'est aux Anglais, après les physiocrates, et en particulier à Bentham puis à James Mill qu'il appartiendra de donner un contenu directement économique à l'utilitarisme ainsi devenu une apologie de l'ordre établi:

« Le développement ultérieur de la théorie de l'exploitation passa en Angleterre par Godwin, mais surtout par Bentham, qui y intégra peu à peu le contenu économique négligé par les Français, au fur et à mesure que la bourgeoisie, en Angleterre aussi bien qu'en France, étendait son influence. (...)

C'est chez Bentham seulement que tous les rapports existants sont subordonnés au rapport d'utilité, c'est uniquement chez lui qu'on rencontre la promotion inconditionnelle de ce rapport d'utilité, censé représenter à lui seul le contenu de tous les autres, à une époque où, après la Révolution française et le développement de la grande industrie, la bourgeoisie n'apparaît plus comme une classe parmi les autres, mais comme la classe dont les conditions d'existence sont celles de la société tout entière.

Lorsqu'il n'y eut plus rien à tirer des paraphrases sentimentales et moralisantes qui constituaient chez les Français tout le contenu de l'utilitarisme, il ne resta plus qu'une question susceptible de permettre un développement ultérieur de cette théorie : comment utiliser, exploiter les individus et les rapports qu'ils entretiennent. La réponse à cette question avait déjà été donnée entre-temps par l'économie ; le seul progrès résidait dans l'intégration du contenu économique. Bentham réalisa ce progrès. (...)

Le contenu économique transforma peu à peu l'utilitarisme en simple apologie de l'ordre existant, tendant à démontrer que dans les conditions actuelles, les rapports des hommes entre eux, sous leur forme présente, sont les plus avantageux et les plus utiles à tous. C'est ce caractère que l'utilitarisme présente chez tous les économistes modernes » (ES, page 454-455)

Ces remarques dans un passage très construit n'empêchent pas les pointes sarcastiques à l'adresse de Stirner, dont l'Unicisme n'est, aux yeux de Marx et Engels, qu'une forme dégénérée de l'utilitarisme. La stigmatisation du petit bourgeois trouve une nouvelle occasion de s'exprimer :

Mais nous avons vu (que Stirner) a remplacé l'égoïsme bourgeois entreprenant et actif par un égoïsme fanfaron. (...) Il n'a qu'un mérite inconscient et involontaire, c'est d'être l'expression des petits bourgeois d'aujourd'hui qui aspirent à devenir de vrais bourgeois. Il était tout à fait logique que « L'unique », représentant de ces petits bourgeois, inonde le monde entier de ses vantardises, aussi charlatan, fanfaron et sûr de lui qu'ils sont mesquins, timorés et bornés dans leur comportement pratique ; rien ne reflète mieux la situation de ces petits bourgeois que le fait qu'ils ne veulent pas entendre parler de leur héros fort en gueule et que ce héros ignore tout d'eux, qu'ils ne sont pas d'accord entre eux et qu'il en est réduit à prêcher l'égoïsme en accord avec lui-même » (ES, page 452)

3.2.3. Mon autodélectation

Le court chapitre intitulé « Mon autodélectation²¹ » (ou « Ma jouissance de Moi » dans la traduction de Robert L. Reclaire) expose la conception hédoniste de l'existence par Stirner, toute vouée aux plaisirs d'une expérience singulière de vie. L'égoïste doit se libérer des contraintes morales de quelque Idéal dont la fonction organique n'est jamais que de lui imposer d'inutiles sacrifices. L'Unique doit s'épanouir selon sa propre nature intérieure et jouir du présent.

Le commentaire de Marx et d'Engels ébauche un exposé des rapports historiques entre les classes sociales et les idéologies du plaisir dans lesquelles elles se sont reconnues. Le propos n'est cependant pas développé au-delà de quelques observations très générales. Le ton dominant est celui de la polémique, pour faire remarquer notamment la pédanterie qui consiste à généraliser une telle philosophie du plaisir sans tenir compte des conditions de vie réelles des gens.

« La philosophie du plaisir n'a jamais été autre chose qu'un langage spirituel à l'usage de certains milieux sociaux qui avaient le privilège des jouissances. Indépendamment du fait que la forme et le contenu de leurs plaisirs ont toujours été conditionnés par la structure de l'ensemble de la société et n'échappaient à aucune de ses contradictions, cette philosophie devint *phraséologie* dès qu'elle revendiqua un caractère universel et se donna pour une conception de la vie valable pour la société tout entière. (Page 459)

Ils ajoutent cette observation, qui témoigne de l'assurance devenue la leur dans la conscience qu'ils ont d'avoir mis en place avec le matérialisme historique en voie d'élaboration, un instrument d'analyse et de compréhension du réel tout à fait inédit :

« Cette connexion entre les plaisirs des individus à chaque époque et les rapports de classes, eux-mêmes engendrés par les conditions de production et d'échanges dans lesquelles vivent ces individus, la pauvreté des plaisirs connus jusqu'ici, étrangers au contenu réel de la vie des individus et en contradiction avec lui, la corrélation existant entre toute philosophie du plaisir et les jouissances réelles qui en constituent l'arrière-plan et l'hypocrisie d'une telle philosophie lorsqu'elle s'adresse à tous les individus sans distinction, tout cela ne pouvait naturellement être mis en lumière avant que puisse être entreprise la critique des conditions de production et d'échanges que le monde a connues au cours de son histoire, c'est-à-dire avant que l'antagonisme entre bourgeoisie et prolétariat eût engendré les théories communistes et socialistes. Cette critique portait en elle condamnation de toute morale, que ce soit celle de l'ascétisme ou celle du plaisir. » (ES, pages 460-461)

Le second angle d'attaque dans ce chapitre est fourni par « la théorie des circonstances » de Stirner.

Celui-ci, réclame pour l'individu un libre épanouissement de sa nature. Les exemples de l'oiseau et de la fleur viennent appuyer cette conception d'un développement qui obéit aux forces intérieures du sujet :

²¹ Le terme allemand est celui de « Selbstgenuss »

« Un homme n'est « appelé » à rien ; il n'a pas plus de « devoir » et de « vocation » que n'en ont une plante ou un animal. La fleur qui s'épanouit, n'obéit pas à une « vocation » mais elle s'efforce de jouir du monde et de le consommer tant qu'elle peut, c'est-à-dire qu'elle puise autant de suc de la terre, autant d'air de l'éther et autant de lumière du soleil qu'elle en peut absorber et contenir. L'oiseau ne vit pas pour remplir une vocation, mais il emploie ses forces le mieux possible, il attrape des insectes et chante à cœur joie. Les forces de la fleur et de l'oiseau sont faibles, comparées à celles d'un homme, et l'homme qui bande ses forces pour conquérir le monde l'étreint bien plus puissamment que ne le font la fleur et l'oiseau. Il n'a pas de vocation ou de mission à remplir, mais il a des forces, et ces forces se déploient, se manifestent, où elles sont parce que, pour elles, être, c'est se manifester, et qu'elles ne peuvent pas plus rester inactives que ne le peut la vie, qui, si elle « s'arrêtait » une seconde, ne serait plus la vie. On pourrait donc crier à l'homme : emploie ta force ! Mais cet impératif impliquerait encore une idée de devoir là où il n'y en a pas l'ombre. Et d'ailleurs, à quoi bon ce conseil ? Chacun le suit et agit, sans commencer par voir dans l'action un devoir : chacun déploie à chaque instant tout ce qu'il a de puissance » (page 409)

Stirner ne peut toutefois négliger le rôle des circonstances objectives dans le processus. Mais qu'à cela ne tienne, s'agissant de l'artiste, par exemple, il ne s'écarte pas d'une conception romantique qui attribue le talent, si ce n'est le génie, au fondement même de l'individu. Une conception qui s'accompagne, remarquons-le, d'une bonne dose de fatalisme :

« Ce qu'on peut être, on l'est. La défaveur des circonstances pourra empêcher celui qui naquit poète d'être le premier de son temps, et ne pas lui permettre de produire des chefs-d'œuvre en lui interdisant les longues mais indispensables études préliminaires ; mais il fera des vers, qu'il soit valet de ferme ou qu'il ait la chance de vivre à la cour de Weimar. Le musicien fera de la musique, dût-il, faute d'instrument, souffler dans un roseau. Une tête philosophique roulera des problèmes, qu'elle orne les épaules d'un philosophe d'université ou d'un philosophe de village. Enfin l'imbécile, qui peut être en même temps un « malin » (les deux vont très bien ensemble, quiconque a fréquenté les écoles en retrouvera dans sa mémoire plusieurs exemples, s'il passe en revue ses anciens condisciples), l'imbécile, dis-je, restera toujours un imbécile, soit qu'on l'ait dressé et exercé à être chef de bureau ou à cirer les bottes dudit chef. Les cerveaux obtus forment la classe humaine incontestablement la plus nombreuse. Mais pourquoi n'y aurait-il pas dans l'espèce humaine les mêmes différences qu'il est impossible de méconnaître dans la première espèce animale venue ? On trouve partout des êtres plus ou moins bien doués » (pages 407-408)

Le commentaire de Marx et d'Engels se contente ici d'ironiser à bon compte en dénonçant le peu de cas que fait Stirner des « circonstances » susceptibles d'entraver le libre épanouissement des qualités *naturelles* de l'individu. Voici un nouvel exemple de style polémique dont le seul but est de déconsidérer l'adversaire :

« Sancho a encore choisi son exemple avec sa maladresse habituelle. Admettons un instant son idée absurde de poètes, musiciens, philosophes nés ; d'un côté, son exemple ne prouve qu'une chose, c'est qu'un poète né, etc., etc., reste ce qu'il est déjà de naissance, c'est-à-dire poète né etc., etc., mais, d'un autre côté, il démontre que le poète né etc. etc., dans la mesure où il est soumis à un devenir, à une évolution, peut arriver à ne pas devenir ce qu'il pourrait devenir « par suite de circonstances défavorables » . Son exemple, donc, d'un côté, ne démontre rien du tout, de l'autre, démontre le contraire de ce qu'il devait démontrer, et des deux côtés ensemble il prouve que Sancho, de naissance ou par suite des circonstances, peu importe, fait partie de « la classe la plus nombreuse de l'humanité ». (ES, page 466)

Le chapitre se termine sur le même ton :

« A partir de la page 448, Sancho dévide un écheveau long de 30 pages, pour faire jaillir « du feu » de la pensée et de la critique de l'égoïste en accord avec lui-même. Nous avons déjà subi trop de productions de sa pensée

et de sa critique pour infliger au lecteur un « choc » supplémentaire en lui imposant le brouet d'orge de Sancho, tout juste bon pour les Maisons des pauvres. » (ES, page 470)

3.3. L'unique

Les conclusions de l'ouvrage de Stirner, quelques pages à peine, exactement six, portent le titre de « L'unique ». Marx et Engels y ajoutent pour leur part cette mention religieuse conforme à l'idée du « saint Max » : « Le cantique des cantiques ou l'unique »

Rappelons quel est l'argument principal de cette conclusion : Idéal et réalité sont des antagonistes et que ce soient les Anciens ou les Modernes, aucun n'a pu sortir du cercle des contradictions entre ces deux sphères. L'histoire est un balancement entre la volonté de voir l'idéal en dehors du réel et la volonté de réintégrer l'esprit dans le réel. L'égoïste est celui qui ne se regarde pas comme un élément d'une histoire qui le dépasse au nom de Dieu, de l'Esprit, de la Société, de l'homme, de l'Etat : il se résume tout entier dans sa propre histoire

Nous retiendrons des ultimes commentaires de Marx et d'Engels **quatre remarques**.

La première porte sur l'inconséquence de Stirner lorsqu'il prétend mener une lutte contre des abstractions dominatrices alors que c'est lui, qui, selon une logique de pensée typiquement idéaliste, commence par donner une existence autonome à ces abstractions, ne s'interrogeant jamais sur la nature de leurs rapports au réel. Il suffit à Marx de rappeler le caractère somme toute banal de cette problématique philosophique ou plutôt épistémologique, celle qui envisage les relations entre le réel et les abstractions qui permettent de le penser et d'agir sur lui.

« Cette phrase anodine, selon laquelle la *représentation* de l'homme n'est pas l'homme réel, la représentation d'une chose n'est pas cette chose elle-même (...) cette phrase n'aurait guère mérité d'être relevée, étant donné sa banalité remarquable et son incontestable évidence. Mais nous connaissons l'illusion de Sancho qui lui fait croire que les hommes ont été jusqu'à présent précipités dans toutes sortes de malheurs uniquement parce qu'ils se sont laissés gouverner par les représentations et les concepts: elle lui permet de raccrocher à cette phrase ses anciennes déductions. La vieille idée de Sancho selon laquelle il suffit de chasser de sa tête quelques représentations pour rayer du monde les conditions qui ont donné naissance à ces représentations réapparaît ici sous la forme suivante :il suffit de s'ôter de la tête cette représentation qui s'appelle « l' homme » pour abolir les conditions réelles qualifiées d'inhumaines, que ce prédicat « inhumain » soit le jugement de l'individu, qui exprime son opposition aux conditions dans lesquelles il se trouve, ou le jugement que la société dominante, qui se considère comme la norme, porte sur la classe dominée qui échappe à cette norme. » (ES, page 473)

(...)

La seconde remarque insiste sur le rôle des forces productives dans les processus d'émancipation historiques. Manifestement, la pensée de Marx et d'Engels « tord le bâton dans l'autre sens » en accordant aux forces productives, lesquelles sont au centre de leur conception nouvelle de l'histoire, un rôle quasi décisif dans le rythme des progrès accomplis classes contre classes.

« (Sancho) s'imagine que les hommes se sont toujours fait jusqu'ici une certaine idée de l'homme et se sont alors libérés dans la mesure exacte où cela était nécessaire à la réalisation en eux-mêmes de cette idée ; que le degré de liberté auquel ils ont chaque fois accédé a été déterminé par leur idéal de l'homme tel qu'ils le concevaient à ce moment, et, dans cette perspective, il était inévitable qu'en chaque individu subsistât un résidu, incompatible avec cet idéal (...)

En réalité, les choses se sont naturellement présentées ainsi : les hommes ont chaque fois atteint le degré d'émancipation que leur prescrivait et permettaient, non pas leur idéal de l'homme, mais les forces productives existantes. Toutefois toutes les émancipations ont eu lieu jusqu'ici sur la base de forces productives limitées, dont la production incapable de satisfaire la société tout

entière, ne permettait le progrès que si les uns satisfaisaient leurs besoins aux dépens des autres, ce qui donnait aux uns –la minorité- le monopole du progrès, tandis que les autres – la majorité – en raison de leur lutte continuelle pour la satisfaction des besoins les plus élémentaires étaient, en attendant (c'est-à-dire jusqu'à la création de forces productives de caractère révolutionnaire), exclus de tout progrès. Ainsi la société a toujours évolué dans le cadre d'un antagonisme, celui des hommes libres et des esclaves dans l'antiquité, des nobles et des serfs au moyen âge, de la bourgeoisie et du prolétariat dans les temps modernes. C'est ce qui explique d'une part la manière anormale, « inhumaine » dont la classe dominée satisfait ses besoins et d'autre part les limites qui sont fixées au développement des relations et partant à celui de toute la classe dominante ; si bien que le progrès n'est pas limité seulement du fait qu'une classe en est exclue, mais aussi du fait que la classe qui exclut est enfermée, elle aussi, dans un cadre étiqué, et que l'« inhumain » se rencontre également dans la classe dominante. Ce qu'on qualifie ainsi d'« inhumain » est une produit des conditions actuelles aussi bien que l'« humain » ; c'en est le côté négatif, c'est en l'absence d'une force productive nouvelle, révolutionnaire, la rébellion contre l'ordre régnant, ordre qui est fondé sur les forces productives existantes, et contre la façon de satisfaire les besoins correspondant à cette situation. « (ES, pages 474- 475) »

Troisième observation à Stirner qui prétend libérer sa pensée de tout conditionnement antérieur, de toutes prémisses autoritaires, dogmatiques (les fameuses abstractions). Marx et Engels répliquent :

Nous lui accorderons que ce n'est pas une pensée qui est la condition préalable de son existence, autrement dit qu'il n'a pas été fait par des pensées. Si Sancho fait abstraction un instant de toute sa pacotille de pensées, ce qui ne saurait être très difficile, étant donné la pauvreté de son assortiment, il reste son Moi réel, mais son Moi réel dans le cadre des conditions existantes du monde réel. Le voici donc débarrassé pour l'instant de toutes les prémisses de caractère dogmatique, mais en revanche les prémisses réelles ne font que commencer pour lui. Et ces prémisses réelles sont aussi les prémisses de ses prémisses dogmatiques, qu'il retrouve du coup en même temps que les conditions réelles, qu'il le veuille ou non, et ceci, tant que les prémisses réelles n'auront pas changé et avec elles les prémisses dogmatiques, ou qu'il n'aura pas compris, en penseur matérialiste, que les conditions réelles sont les prémisses de sa pensée, ce qui supprime une fois pour toutes les prémisses dogmatiques. (...)

En vrai maître d'école, Sancho est toujours à la recherche de la fameuse «pensée non conditionnée» de Hegel, autrement dit la pensée sans prémisses dogmatiques qui n'est qu'un vœu pieux ; chez Hegel aussi. (ES, page 477)

Enfin, nous trouvons dans les dernières pages du « Saint Max » un exposé très construit sur les relations entre les individus et la société sous l'angle du matérialisme historique. Le ton, est celui d'un récapitulatif. Ainsi la scansion des « nous avons montré » que nous soulignons plus bas.

Cet extrait nous servira donc de conclusion.

Il est en vérité d'une tenue qui le distingue nettement des chicanes de détail et le rapproche au contraire des développements fondateurs du premier chapitre intitulé Feuerbach dont on sait qu'il a été écrit en dernier.

« Les individus sont toujours et en toutes circonstances « partis d'eux-mêmes », mais ils n'étaient pas uniques au sens qu'ils ne pouvaient se passer d'avoir des relations entre eux; au contraire, leurs besoins, leur nature par conséquent, et la manière de les satisfaire les rendaient dépendants les uns des autres (rapport des sexes, échanges, division du travail) : aussi était-il inévitable que des rapports s'établissent entre eux. En outre, ils entraient en rapport, non comme de purs Moi, mais comme individus arrivés à un stade déterminé du développement de leurs forces productives et de leurs besoins, et ce commerce déterminait à son tour la production et les besoins ; aussi était-ce précisément le comportement personnel des individus, dans leur comportement réciproque en tant qu'individus, qui créa les rapports stables existants et continue tous les jours de les créer. Ils entraient en relations les uns avec les

autres, étant ce qu'ils étaient, ils portaient « d'eux-mêmes », comme ils étaient, indépendamment de leur « conception de vie ». Cette « conception de vie » et même la conception aberrante qui est celle des philosophes ne pouvaient évidemment être déterminées que par leur vie réelle, dans tous les cas. Il s'avère, il est vrai, que le développement d'un individu est conditionné par le développement de tous les autres, avec qui il se trouve en relations directes ou indirectes ; de même, les différentes générations d'individus, entre lesquelles des rapports se sont établis, ont ceci de commun que les générations postérieures sont conditionnées dans leur existence physique par celles qui les ont précédées, reçoivent d'elles les forces productives que celles-ci ont accumulées et leurs formes d'échanges, ce qui conditionne la structure des rapports qui s'établissent entre les générations actuelles. Bref, il apparaît que c'est une évolution qui a lieu ; l'histoire d'un individu pris à part ne peut en aucun cas être isolée de l'histoire des individus qui l'ont précédé ou sont ses contemporains : son histoire est au contraire déterminée par la leur.

Ce renversement du comportement individuel en son contraire, un comportement purement objectif, la distinction que les individus font eux-mêmes entre individualité et contingence, tout ceci est, comme nous l'avons démontré, un processus historique qui prend des formes différentes aux différents stades de l'évolution, des formes toujours plus accusées et plus universelles. A l'époque actuelle, la domination des individus par les conditions objectives, l'écrasement de l'individualité par la contingence, ont pris des formes extrêmement accusées et tout à fait universelles, ce qui a placé les individus existants devant une tâche bien précise : remplacer la domination des conditions données et de la contingence sur les individus par la domination des individus sur la contingence et les conditions existantes. L'exigence de l'époque n'est pas, comme l'imaginer Sancho, que « Je Me développe », chose que chaque individu a faite jusqu'à maintenant sans attendre le bon conseil de Sancho, mais notre époque nous impose de nous libérer d'un mode de développement bien précis. Cette tâche prescrite par la situation actuelle coïncide avec celle qui consiste à donner à la société une organisation communiste.

Nous avons déjà montré plus haut qu'abolir le caractère autonome des conditions existantes par rapport aux individus, la soumission de l'individualité à la contingence, la subordination des rapports personnels de l'individu aux rapports de classes de caractère général, etc., est en dernière instance conditionné par la suppression de la division du travail. Nous avons montré également que l'abolition de la division du travail est elle-même conditionnée par un développement des échanges et des forces productives qui doivent parvenir à une telle universalité que la propriété privée et la division du travail deviennent pour eux une entrave. **Nous avons montré en outre** que la propriété privée ne peut être abolie qu'à la condition que se soit réalisé un développement complet des individus ; ceux-ci se trouveront en effet en présence de forces productives et de formes d'échanges de caractère multiforme et seuls des individus dont le développement sera complet pourront se les assimiler, c'est-à-dire en faire l'activité libre de leur existence. **Nous avons montré** que les individus de l'époque actuelle sont contraints d'abolir la propriété privée parce que les forces productives et les formes d'échanges ont atteint un tel niveau de développement qu'elles sont devenues, sous le règne de la propriété privée, des forces destructrices et parce que les antagonismes de classes ont atteint leur limite extrême. **Enfin, nous avons montré** que l'abolition de la propriété privée et de la division du travail constitue en elle-même cette réunion des individus sur la base des forces productives actuelles et des échanges à l'échelle mondiale.

Au sein de la société communiste, la seule où le développement original et libre des individus n'est pas une phrase creuse, ce développement est conditionné précisément par l'interdépendance des individus, interdépendance constituée pour une part par les prémisses économiques, pour une part par la solidarité indispensable du libre développement de tous, et enfin par la forme universelle de l'activité des individus sur la base des forces productives existantes. Il s'agit donc ici d'individus parvenus à un niveau déterminé de développement historique, et en aucun cas d'individus imaginés arbitrairement, pris au hasard en ayant fait aussi abstraction de l'indispensable révolution communiste qui est elle-même une condition commune de leur libre développement. La conscience que les individus auront de leurs relations réciproques aura, elle aussi, un caractère tout différent et donc sera aussi éloignée du « principe d'amour » que du dévouement ou de l'égoïsme.

L' « unicité », prise au sens de développement original et de comportement individuel comme il a été exposé plus haut, suppose donc bien plus que la bonne volonté et une juste conscience des choses; elle suppose précisément le contraire des billevesées de Sancho. Chez lui, elle n'est rien de plus qu'un enjolivement des conditions existantes, une petite goutte de baume pour consoler cette pauvre âme impuissante qu'un monde misérable a rendue misérable. » (ES, pages 482-483)

Stirner : notice biographique

Sources :

1. Henri Arvon, *Aux sources de l'existentialisme, Marx Stirner*, PUF, 1954, coll. Epiméthée, Essais philosophiques. Paru en 1979.
2. Henri Arvon, *Stirner*, chez Seghers (coll. Philosophes de tous les temps), 1973
3. Un numéro spécial des Cahiers de philosophie, paru en 1979, aux éditions de l'âge d'Homme. Les textes et documents de ce recueil intitulé « Marx Stirner ou la première confrontation entre Karl Marx et la pensée anti-autoritaire » sont présentés par Diederik Dettmeijer

26.10.1806 Johan Kaspar Schmidt est né à Bayreuth dans une famille d'artisans de confession protestante.
Son père, Albert Christian Heinrich Schmidt meurt à 37 ans, à peine 6 mois après la naissance de son fils.

Sa mère, Sophia Eleonora, se remarie avec un préparateur en pharmacie du nom de H.F. Bal-lerstedt et s'installe avec lui à Kulm en Prusse. En 1818, il revient à Bayreuth où il vit chez son grand-père pendant huit ans. Etudes au Gymnasium de la ville où il obtient son « Abitur » (l'équivalent de son baccalauréat). Il reçoit le surnom de Stirner en raison de la largeur de son front.

1826 Etudes universitaires à Berlin où il suit l'enseignement de Hegel.

1828-1829 Fréquente l'université d'Erlangen.

1829 Fréquente l'université de Königsberg.

Sa mère est atteinte de folie : Stirner doit interrompre ses études.

1832 Retour à l'université de Berlin.

1835 Après huit ans d'études, il présente l'examen oral et n'obtient du jury qu'une « facultas docendi » limitée. Il renonce à briguer le titre de docteur. Il a 29 ans.

1836 Stage non rémunéré à la « Königli-che Realschule » de Berlin où il enseigne le latin.

1837 Il épouse Agnès Clara Kunigunde Butz, la fille illégitime (ou la nièce) de sa logeuse à Berlin. Elle était, dit-on, une femme « de basse extraction » et illettrée.

1838 Sa femme meurt en couches à l'âge de 22 ans.

1839 À 33 ans, il entre dans une institution libre de jeunes filles où il exerce des fonctions d'enseignement pendant 5 ans.

1841 De 1839 à 1844, Stirner fréquente les Freien (« les Affranchis ») à Berlin. Ce cercle avait été fondé en 1837 sous le nom de *Club des Docteurs*. Après la révocation de Bruno Bauer de l'université de Bonn, le 29.03.1842, le club prend le nom de cercle des « hommes libres » ou des « Affranchis », ce qui marque la radicalisation du mouvement jeune hégélien. Le club reprend les idéaux des Lumières et affiche une politique ouvertement antireligieuse, ce qui ne tarde pas à faire scandale. Il semble toutefois que les attitudes se résument à de la pure provocation sans suivi. Stirner entre dans le groupe vers la fin de 1841 ; Marx a quitté Berlin au début de l'année. Les deux hommes ne se sont donc jamais rencontrés. Par contre, Engels a bien connu Stirner à l'époque où, faisant son service militaire à Berlin (du 01.10.41 au 20.09.42) il fréquentait la bras-

serie Hippel. On cite fréquemment cet extrait du « Triomphe de la foi », une épopée parodique écrite par Engels, où, à propos de Stirner, il écrit : « Regardez Stirner, regardez-le, ce paisible ennemi de toute contrainte ; Pour l'instant, il boit encore de la bière, bientôt il boira du sang comme si c'était de l'eau. Dès que les autres poussent leur cri sauvage « A bas les rois », Stirner complète aussitôt : « A bas aussi les lois » ».

Le 28.09.41, le groupe organise un banquet en l'honneur du député libéral badois Wellker. Rutenberg est placé sous surveillance policière et Bruno Bauer est inquiet en raison du discours qu'il a prononcé.

- 1842 Première publication pour faire l'éloge de l'ouvrage de Bauer *La trompette du jugement dernier*. L'article a paru dans « Le télégraphe » de Gutzkow. Adhésion enthousiaste de Stirner au militantisme athée des jeunes hégéliens, de Bauer en particulier.
- Le 03.02.1842 paraît un deuxième article : « Réplique d'un membre de la communauté berlinoise à l'écrit de 57 ecclésiastiques intitulé « La célébration chrétienne du dimanche. Parole d'amour à nos paroissiens. » » Il prend pour thème la tentative des religieux berlinois d'imposer par la loi la célébration chrétienne du dimanche.
- Il s'adresse ensuite à « La Gazette rhénane » et à la « Gazette générale de Leipzig » (laquelle sera interdite en janvier 1843), deux journaux d'opposition. La gazette rhénane est alors dirigée par Rutenberg, un ancien du club des Docteurs et beau-frère de Bruno Bauer : il y publie 29 articles de mars à octobre 1842. La « Gazette générale » de Leipzig, est dirigée par Gustav Julius un ami de Bauer : elle publie de lui une trentaine d'articles. La dénonciation de l'éviction de Bauer est un vrai leitmotiv de ses interventions.
- Avril 1842 : article sur les principes de l'enseignement (« Le faux principe de notre éducation ou l'humanisme et le réalisme »), dans la Gazette rhénane.
- 14.06.42. « Art et religion » publié dans la Gazette rhénane. Thème hégélien classique. Stirner argumente sur les positions de Feuerbach.
- Fin 42, il entreprend la rédaction de l'« Unique » qu'il termine en 1844.
- 21.10.1843 À 37 ans, il épouse une habituée des Freien : Marie Wilhelmine Dähnhardt, née le 18.6.1818, dotée d'un riche héritage de 20 à 30.000 thalers. Anecdote du mariage : Bruno Bauer et Ludwig Buhl sont ses témoins dans le cadre d'une cérémonie nuptiale quelque peu parodique dans l'appartement même de Stirner.
- 1844 Il abandonne son emploi dans l'enseignement, juste avant la publication de son ouvrage. Il collabore à l'éphémère revue de Ludwig Buhl, le *Berliner Monatsschrift*, notamment par un article sur « Les mystères de Paris » d'Eugène Sue.
- Il investit les avoirs de son épouse dans un commerce de crèmerie, une sorte de coopérative laitière, espérant approvisionner Berlin en produits laitiers sans passer par des intermédiaires. C'est l'échec.
- Il publie dans « la Revue mensuelle de Berlin » un article intitulé « Remarques provisoires sur l'Etat fondé sur l'amour ». Sa thèse : l'Etat qu'il soit chrétien, libéral ou révolutionnaire est l'ennemi de la liberté. (l'amour chrétien étant altruiste, il est une entrave aux droits du Moi). Toutes les formes de l'Etat sont donc condamnables.
- Dans la même revue, un article contre le christianisme social d'Eugène Sue dans les mystères de Paris.
- 1845 Fin de 1844, paraît « L'unique et sa propriété », daté de 1845. La même année, paraît dans la revue de Wigand, la « Réponse aux critiques ». qui est une réplique de Stirner aux critiques que son livre a suscitées (cette réponse est le plus souvent désignée sous le titre l'Anticritique). Le livre obtient un succès « de scandale » mais la notoriété de l'ouvrage est éphémère.

Stirner fait de la traduction, notamment « le Dictionnaire d'économie politique » de J-B Say.

- Fin 1846 Séparation des époux. Marie Dähnhart se rend à Londres (elle émigrera ensuite vers l'Australie). Stirner est poursuivi par ses créanciers.
- 1852 Dernier ouvrage : *Histoire de la réaction*, qui est une compilation maladroite de divers auteurs.
- 1853 Le 26.03.1853 et du 01.01.au 04.02.1854, il est jeté en prison à deux reprises pour dettes.
- 1856 25 juin : il meurt à 49 ans et 8 mois des suites d'une piqûre d'insecte.

Marx, à mesure

Table générale

Paul Annenkov, <i>Dix années mémorables</i> (Extrait)	Vol. 3
F. Engels, <i>Esquisse d'une critique de l'économie politique</i>	Vol. 2
F. Engels, Mission à Paris (1846-1847)	Vol. 3
F. Engels, <i>Le statu quo en Allemagne</i> (1847)	Vol. 3
F. Engels, Lettre à Conrad Schmidt, du 05.08.1890	Vol. 5
F. Engels, Lettre à Joseph Bloch, du 21.09.1890	Vol. 5
F. Engels, Lettre à Conrad Schmidt, du 27.10.1890	Vol. 5
F. Engels, Lettre à Franz Mehring, du 17.07.1893	Vol. 5
F. Engels, Lettre à Walter Borgius, du 25.01.1891	Vol. 5
Charles Fourier : Eléments de biographie	Vol. 1
Charles Fourier : Eléments de doctrine	Vol. 1
Charles Fourier : L'expérience de la phalange de Condé-sur-Vesgre	Vol. 1
Charles Fourier : Fourier sous le regard de Marx et d'Engels	Vol. 1
Hegel : L'idéalisme hégélien, première approche	Vol. 1
Hegel : deuxième approche : la philosophie du droit	Vol. 1
Hegel : La philosophie de l'histoire.	Vol. 1
H. Heine : « Les pauvres tisserands »	Vol. 2
Jeunes hégéliens	Vol. 1
Moses Hess, <i>L'essence de l'argent</i>	Vol. 2
K. Marx et F. Engels, <i>La circulaire contre Kriege</i>	Vol. 3
K. Marx et F. Engels, <i>Instruction du Comité de correspondance communiste</i> (juin 1846)	Vol. 3
K. Marx et F. Engels, <i>La Sainte Famille</i>	Vol. 4
K. Marx et F. Engels, <i>L'idéologie allemande</i> (1) L'adieu à Feuerbach	Vol. 5
K. Marx et F. Engels, <i>L'idéologie allemande</i> (2) Saint Max, les enjeux	Vol. 6
K. Marx et F. Engels, <i>L'idéologie allemande</i> (2) Saint Max, la polémique	Vol. 6
K. Marx et A. Ruge, <i>Une correspondance de 1843</i>	Vol. 2
K. Marx : <i>Le communisme du Rheinische Beobachter</i> (12.09.1847)	Vol. 3
K. Marx : <i>La critique moralisante et la morale critique. Contre Karl Heinzen</i> (1847)	Vol. 3
K. Marx : <i>Critique de la philosophie du droit de Hegel</i>	Vol. 2
K. Marx : « Critiques en marge de l'article « Le roi de Prusse et la réforme sociale. Par un Prussien »	Vol. 2
K. Marx : <i>De la question juive</i>	Vol. 2
K. Marx : Lettre à Annenkov, du 28.12.1846	Vol. 5
K. Marx : <i>Manuscrits parisiens</i> : 1. La préface de Marx	Vol. 2
K. Marx : <i>Manuscrits parisiens</i> : 2. Cahiers de lecture	Vol. 2
K. Marx : <i>Manuscrits parisiens</i> : 3. Premier manuscrit	Vol. 2
K. Marx : <i>Manuscrits parisiens</i> : 4. Troisième manuscrit	Vol. 2
K. Marx : <i>Manuscrits parisiens</i> : 5. Eloge de Feuerbach	Vol. 2
K. Marx : <i>Manuscrits parisiens</i> : 6. Les manuscrits en débat	Vol. 2
K. Marx : Préface à la <i>Critique de l'économie politique</i> , janvier 1859	Vol. 5
K. Marx : Thèses sur Feuerbach	Vol. 5
Rupture avec Ruge : 1. L'enchaînement de la controverse	Vol. 2
Rupture avec Ruge : 2. Le soulèvement des tisserands silésiens	Vol. 2
Rupture avec Ruge : 3. L'article de Ruge : « Le roi de Prusse et la réforme sociale »	Vol. 2
Rupture avec Ruge : 4. La riposte de Marx	Vol. 2
Rupture avec Weitling	Vol. 3
Saint-Simon	Vol. 1
Saint-simoniens (Les)	Vol. 1
Stirner : <i>L'unique et sa propriété</i> , résumé analytique de l'ouvrage	Vol. 6
Stirner : Notice biographique	Vol. 6
Tranches de vie : KM-1819-1843	Vol. 1
Tranches de vie : FE-1820-1843	Vol. 1
Tranches de vie : 1844	Vol. 2
Tranches de vie : 1845-1847	Vol. 3
Vorwärts, Un journal allemand à Paris	Vol. 2