

UNIVERSITE DE PARIS IV

Etude Stirnerienne II :

Nietzsche Avec Stirner

Éléments spinozistes de réponse à une question centenaire

par François HATOT



Master II - Septembre 2006 - Dirigé par Monsieur A. BOYER



Introduction



« Nietzsche Avec Stirner », telle est la proposition que nous adressons au lecteur - nous l'espérons alléchante et pas indécente.

Cependant, il apparaît essentiel d'effectuer, dès l'entrée, une mise au point. Il nous semble crucial de sortir de la légalité historique pour faire aboutir ce projet car, si l'on ne quitte pas le terrain historique, Nietzsche et Stirner n'ont rien à faire ensemble, ils n'en ont pas le droit. Leur rapprochement, comme nous le verrons, ne repose, dans l'optique historique, sur aucun texte, mais seulement sur une rumeur.

L'angle historique ne peut pourtant être totalement négligé car il nourrit les polémiques entre ceux qui se donnèrent pour tâche de penser cette question avant nous. Cet angle fournit la première détermination de ce rapport sous les catégories de la parenté et de la filiation : certains la considéraient comme fondamentale, d'autres la pensaient superficielle, tous prêtaient l'oreille, et par là même donnaient corps, donnaient du crédit à cette rumeur.

Nous préférons réserver la détermination de ce que nous appellerons cette relation, ce lien, ce rapport, à la conclusion de notre travail. Il appartiendra à cette étude de départir la filiation de l'identité conceptuelle, de fournir des éléments de réponse à la question : « à quoi tient un air de famille ? »

Pour mener à bien notre entreprise, nous nous proposons d'utiliser un réactif, un révélateur, qui, bien qu'au premier abord il semble étrange, voire étranger, nous apparaît déterminant : le spinozisme.

Ce réactif est sans doute inhabituel mais ne peut apparaître totalement saugrenu après une étude minutieuse, car Stirner et Nietzsche virent le jour en une époque et en un lieu où ils ne pouvaient ignorer Spinoza. L'Allemagne, à cheval sur les 18^{ème} et 19^{ème} siècles, est à plus d'un titre spinoziste : Goethe, Hegel, et leurs élèves, qu'il s'agisse de Schopenhauer, de l'école jeune hégélienne de laquelle émergeront Feuerbach, Marx, tous les grands génies de ce siècle - et du précédent, si riche -, les grands « éducateurs » de Stirner et de Nietzsche s'inscrivent clairement dans le spinozisme. Si eux-mêmes n'en ont pas - ou peu - eu conscience, leurs œuvres s'inscrivent au sein de milieux intellectuels pour la compréhension desquels la référence spinoziste est d'importance majeure.

Pourtant selon la raison historique classique ce rapport n'a pas lieu d'être. La lecture de Spinoza révèle inmanquablement sa socialité, celles de Stirner et de Nietzsche, leurs haines de l'autre, leurs solipsismes, leur défiance à l'égard de l'amour et de toutes les belles choses qui font de ce monde un lieu sûr et paisible. Alors même que Spinoza serait l'archétype du rationaliste spiritualiste, la vertu incarnée, l'homme social par excellence - le Christ en quelque sorte -, Stirner, lui, apparaîtrait comme l'égoïste suprême qui n'a rien pensé que lui-même, une « curiosité » sans histoire et donc sans avenir, et Nietzsche comme l'Anti-Spinoza, le farouche réactionnaire, adversaire de toute morale et de toute éthique ; ou encore, si l'on veut penser un rapport entre eux, cela n'est bien souvent qu'en faisant de



Stirner le père de l'Antéchrist maladroit et disgracieux - cet « albatros », dont les « ailes de géant empêchent » le mouvement - que Nietzsche a fait mûrir.

L'athée vertueux, l'anarchiste et l'aristocrate : tels sont dressés les personnages conceptuels identifiés aux noms de nos trois penseurs, dont on voit mal, ainsi déterminés, ce qu'ils peuvent avoir en partage. Nous nous emploierons à faire implorer ces représentations.

Du point de vue de la méthode, cette entreprise pose, dès l'entrée, des problèmes philosophiques sérieux.

Travailler sur Stirner et sur Nietzsche sont deux expériences qui peuvent en apparence sembler différentes en ce qu'elles induisent deux attitudes d'investigation opposées.

Le corpus stirnerien se limite à un livre et quelques articles sauvés ça et là par les éditeurs et biographes qui ont tenté, pour des motifs divers, de préserver la pensée stirnerienne de l'oubli qui la guette. Le corpus nietzschéen est constitué, à l'inverse, par une surabondance d'écrits, publiés du vivant du penseur ou après sa mort, et principalement d'aphorismes, fourmillants.

D'un côté, l'aridité, de l'autre, la surabondance, chacune insufflant au chercheur - lui susurrant - des exigences inverses entre lesquelles il ne peut manquer d'être écartelé. Cet écartèlement, quand il devient oscillation, quand le vertige laisse place à l'assurance (au sens où l'on dit que le marin a le pied assuré) est paradigmatique de la recherche philosophique : chercher l'information partout où elle se cache, c'est la dimension policière, journalistique, investigatrice, qui anime le travail, et le besoin - une fois que l'information est débusquée, qu'elle afflue, - de lui assigner une place, une valeur, bref de la hiérarchiser.

Cette dernière exigence, hiérarchique, est celle qui relie secrètement les deux études. En effet, ce besoin de hiérarchie se manifeste de part et d'autre, mais de manière singulièrement différente quand il s'agit d'aborder la « littérature secondaire ».

La différence qui naît ici n'est pas une différence profonde, essentielle, qui tracerait une ligne de démarcation infranchissable entre les deux approches, et tient davantage de la superficialité de la conjoncture politico-médiatique, des phénomènes de mode philosophique¹ qui ont fait plonger Stirner plusieurs fois dans l'oubli et Nietzsche atteindre à la notoriété, à la reconnaissance. Méconnaissance et oubli d'une part, notoriété et reconnaissance d'autre part : les commentaires permettent au nom de l'un de survivre, et au nom de l'autre de tout justifier.

¹ Il serait intéressant, mais nous n'en avons pas le loisir ici, de mener une étude sur les « modes philosophiques », phénomène sans doute accentué par le contexte socio-économique de la modernité occidentale, afin de mettre en évidence les enjeux politiques que de telles modes révèlent.

Car si, pour suivre un fil interprétatif chez Stirner et lui donner toute sa dimension philosophique, il faut suivre un maigre filet d'eau ruisselant de volume en volume, et arracher ainsi quelques lignes à de terrifiants volumes qui furent eux aussi signalés par quelques autres arrachées à un de leurs congénères, il faut, pour ce qui est de Nietzsche, - les petits ruisseaux laissant place, comme le dit le proverbe, à de grandes rivières - ne pas perdre pied.

Pour Stirner, l'étude consiste à apprendre à suivre le courant, à « surfer » de livre en livre, apprendre à hiérarchiser les vagues selon leur fécondité, leur capacité à se dérouler sans cesse contre vents et marées. Pour Nietzsche, il faut au contraire apprendre à lutter contre le courant d'un océan déchaîné, apprendre à hiérarchiser les vents, à s'en servir contre les vagues : cette étude est nautique par bien des aspects.

Ce qui menace le navigateur, c'est l'abysse ainsi que l'île déserte, la noyade et l'écueil. Ce qui menace le commentateur, c'est la dissolution de soi dans l'abîme interprétatif, « l'océanisation » du sujet et d'autre part, l'entêtement dans l'erreur, la certitude *ad absurdum* que le monde est océan et que le seul roc émergé est le sol qui porte son travail. L'intention qui anime le présent travail, est *précisément* d'essayer de ne sombrer ni dans l'une ni dans l'autre de ces attitudes : n'être qu'un commentateur de plus noyé dans la masse, ou penser être le seul valable.

En effet, l'histoire du stirnerisme, très atypique, commence par une lecture pamphlétaire très véhémement signée par Marx, qui n'a pu avoir de réponse car elle ne fut pas publiée du vivant de Stirner. La révolution de 1848 avait plongé *L'Unique*, alors qu'il avait connu un vif succès à sa sortie, dans l'oubli profond d'où John Henry Mackay le tira un demi-siècle plus tard. Les anarchistes, puis les nietzschéens, furent ravis de découvrir un « philosophe de la volonté » d'avant 1848. C'est dans cette optique que la mémoire philosophique commune se souvient de lui : comme d'un pré-nietzschéen² maladroit ou comme d'un pré-anarchiste véhément. La pensée de Stirner est maintenue paradoxalement dans l'ombre par la sienne propre. Nietzsche connut une telle notoriété que pendant plus d'un siècle, sa pensée fut commentée et re-commentée *ad nauseam* - chaque commentaire prétendant renouveler par l'examen d'une notion isolée la portée de sa philosophie entière.

Ceux qui se donnèrent pour tâche de penser la relation de Nietzsche à Stirner, semblent avoir trop souvent voulu en finir avec chacun d'eux : certains visent à les ramener au même, souvent par

² Nous utilisons ce terme cocasse à dessein ; il est tout à fait frappant que bien souvent l'on ne se souvienne de Stirner qu'en fonction de ce qu'on lui impute et de ce à quoi son nom est attaché anachroniquement.

l'intermédiaire de la référence commune à un courant ou une notion³, pour les amalgamer ; d'autres enfin, partant du constat d'un amalgame superficiel dans la pensée commune, cherchent à révéler les différences profondes qui les délient, pour les opposer⁴.

Pour nous il s'agira, non pas de ramener les deux philosophies au même, de montrer en quoi le multiple se résout dans l'Un, de montrer que la multiplicité superficielle se résout dans la mêmeté originaire d'une philosophie unique qui serait le spinozisme - c'est en quoi nous nous désolidarisons de la première attitude -, mais plutôt de faire valoir une unité du multiple, unité qui ne sacrifiera pas la différence à la mêmeté, mais qui conservera la charge explosive des différences de nos deux philosophes tout en montrant en quoi cette multiplicité demeure une relation profonde - c'est pourquoi nous trouvons dans la deuxième attitude, celle d'Albert Lévy⁵, une source certaine d'inspiration. Certes, il ne parvient pas - (il n'a d'ailleurs pas cette intention) - à faire valoir la profondeur de la relation réelle entre Nietzsche et Stirner, mais il a le mérite d'étudier pour elles-mêmes ces deux pensées, de tenter d'en interroger les différences, même s'il en reste à une vision trop dialectique de l'Histoire de la philosophie, et plus généralement à un niveau trop historique de l'étude de ce rapport philosophique.

Nous chercherons, bien plus qu'à penser la simple relation de Nietzsche à Stirner, à comprendre en quoi « Nietzsche Avec Stirner » est une proposition pensable et féconde. C'est à elle que nous tenterons de donner sens en nous jouant des conjonctions classiques « Nietzsche et Stirner » ou selon les versions et les époques « Stirner et Nietzsche ». Car au-delà de l'enquête historique, il nous semble tout à fait clair que Stirner et Nietzsche ont des choses à se dire. Que le second ait réellement lu le premier importe peu, tant il nous semble que leurs philosophies dialoguent, de fait.

Pour bien faire sentir en quoi les thèses de Lévy - et surtout le principe qui y préside (en ce qu'il nous semble paradigmatique des recherches menées sur cette question) - n'épuisent pas le sujet, nous nous proposons d'expliquer ici comment fut construit le plan du présent travail dans son rapport à

³ Dans cette optique les travaux d'Arno Münster - *Nietzsche et Stirner : Étude sur les Motifs Libertaires dans la Pensée de Nietzsche*, Paris, Kimé, 1999 - et de Gisèle Souchon - *Nietzsche : Généalogie de l'Individu*, Paris, L'Harmattan, 2003 - sont emblématiques. Le premier tente de ramener Nietzsche à l'anarchiste Stirner, le second de le ramener à l'individualiste Stirner. Ces rapprochements ne se font pas sans difficultés.

⁴ C'est ainsi qu' Albert Lévy - *Stirner et Nietzsche* - conçoit son travail. Nous trouvons dans cette attitude plus de bon sens que dans la première, même si elle demeure prisonnière du « terrain de la légalité » dont nous parlions plus haut. Elle se donne pour tâche d'étudier les deux philosophies pour elles-mêmes, et n'échoue dans cette tâche que par le manque d'information directe dont elle témoigne sur la philosophie stirnerienne. Il n'aurait pu en être autrement, tant Stirner ne put être étudié à l'Université pour lui-même, jusqu'à la publication de l'ouvrage d'Henri Arvon (1956).

⁵ Albert Lévy fut élève de l'École Normale Supérieure et professeur d'allemand au Lycée de Toulouse. Il présenta sa thèse sur Stirner et Nietzsche à la faculté des Lettres de l'Université de Paris en 1904.

l'exposition choisie par Lévy. Ce dernier divise son ouvrage en quatre parties.

La première, purement historique, intitulée : « Nietzsche a-t-il connu Stirner ? » est clairement différenciée des autres, en ce qu'elle se présente sous la forme d'une enquête. Elle permet à Lévy de montrer que la lecture de Nietzsche est attestée, mais qu'elle est parasitée par un malentendu originel inhérent aux rencontres que fit le jeune Nietzsche dans son cheminement philosophique. Ainsi, d'emblée, Lévy nous propose de considérer le rapport Nietzsche/Stirner comme un rapport indirect, un jeu de miroir déformant.

La suite du travail - les trois parties suivantes - se constitue plus globalement comme étude historico-conceptuelle, et s'emploiera à dénouer, par une suite d'études thématiques, le rapport équivoque mis en évidence dans la première partie, pour en montrer la superficialité. Lévy conserve tout de même, dans cette étude thématique et conceptuelle, le schème historique, et c'est peut-être ici que réside son point faible, car, ne disposant pas des travaux d'Henri Arvon, qui paraîtront près de cinquante ans après son étude, il ne confère d'historicité qu'à Nietzsche - alors qu'une des grandes réussites d'Arvon sera de mettre au jour l'historicité de la pensée de Stirner.

Lévy confronte les trois grandes périodes du philosophe Nietzsche - périodes reconnues presque universellement par la tradition du commentaire⁶ - à un Stirner an-historique.

Arvon a clairement montré que l'on peut distinguer trois périodes dans l'élaboration de la pensée de Stirner. Lévy n'émet pas ce genre de considération et on voit réapparaître dans les trois parties historico-conceptuelles de son étude le « premier » Stirner, alors que le « dernier » n'est qu'à peine mentionné.

Notre but n'est pas de corriger sur ce point le travail de Lévy, car, en considérant cette double historicité, le jeu des combinatoires se trouverait complexifié à l'excès, ce qui en rendrait la pratique absolument contre-productive quand il s'agit d'exposer clairement une thèse ; et, plus profondément, il pourrait sembler dommageable pour la compréhension des singularités de nos deux penseurs de découper leurs « durées » respectives en moments trop abruptement définis, s'opposant et se contredisant les uns les autres, et ajoutant à la difficulté du sujet une confusion inutile. Nous ne négligerons pas l'aspect historique de l'étude mais nous ne lui sacrifierons pas pour autant, comme le

⁶ Les années 1872 à 1876, sont empreintes de l'influence de Wagner de la *Naissance de la Tragédie* jusqu'à l'*Intempestive* sur Wagner. Les années 1877 à 1881, voient la formulation du problème éthique de *Humain Trop Humain*, jusqu'au départ de l'université de Bâle pour Sils Maria. Lévy nous dit que Nietzsche se « rapproche » le plus de Stirner dans cette seconde période. Enfin, les années 1881 à 1888, pendant lesquelles Nietzsche fera l'expérience de l'*Éternel Retour* (1881), rédigera le *Zarathoustra* (1883-1885), et connaîtra la période de sa plus grande productivité pendant l'année 1888, jusqu'à la publication de *Ecce Homo*.

dit Christophe Colera « l'élan qui [...] inspire⁷ » chacun des deux auteurs.

Notre ambition est claire : il s'agit de montrer en quoi il est tout à fait capital, pour bien envisager la question Nietzsche/Stirner, de prendre en considération la donnée spinoziste pour l'explication conceptuelle. En effet, notre thèse est que, au-delà des rapprochements superficiels dénoncés par Lévy - et qui feront le fond des rapprochements tentés ultérieurement par d'autres commentateurs -, et même si lui-même ne fait bien souvent que les remplacer par des éloignements superficiels, le rapport Nietzsche/Stirner est rendu intelligible une fois pris en compte au sein d'une dynamique philosophique beaucoup plus profonde, à laquelle participe également le renouvellement du spinozisme du milieu des années soixante. On ne peut comprendre le premier que grâce à l'apport conceptuel du second.

De ce point de vue on comprend en quoi l'étude purement historique perd de son sel puisque la justification du rapport Nietzsche/Stirner pourrait se trouver, bien plus que dans les preuves matérielles, les relevés de bibliothèque ou les citations, dans ce qu'il nous faut appeler l'histoire des idées, et plus particulièrement l'histoire de leur devenir.

Une telle ambition rend impossible de réactiver pour l'exposition le « principe apollinien » qui permit à Lévy de restituer la teneur de ses recherches. Il nous a donc fallu, pour parvenir à donner sa forme à la présente étude, nous mettre en quête d'un « principe apollinien » différent et qui soit satisfaisant lui aussi. À un haut degré de généralité, nous nous proposons donc de scinder cette étude en deux mouvements : l'un - plus concis - comprendra les considérations historiques, qui ouvrent la possibilité de l'étude en montrant la nécessité de l'angle conceptuel ; l'autre explorera plus amplement - selon trois axes principaux - les grandes ruptures et les grandes lignes de rapprochement des pensées de Nietzsche et de Stirner.

Le premier ne prétendra pas corriger le début de l'ouvrage de Lévy, répondre de manière affirmative là où il avait dit « non », mais ouvrir en son sein un champ de possible susceptible de permettre la re-considération d'un sujet complexe, en montrant la nécessité du glissement épistémologique de son traitement - de l'historique vers le conceptuel.

Le second constituera le nœud, que nous espérons « gordien », qui tentera d'unifier, de lier indéfectiblement le spinozisme et la question Nietzsche/Stirner : chez tous deux en effet, le problème du dépassement de l'homme est lié à la question de l'individuation, même si chacun d'eux n'y attache pas tout à fait la même signification. Cette partie de notre étude tentera de faire la part des choses, en confrontant, après les avoir expliquées, les pensées de Nietzsche et Stirner dans leur rapport au spinozisme, et plus particulièrement à son concept de Puissance.

⁷ Colera Christophe, *Individualité et Subjectivité chez Nietzsche*, Paris, L'Harmattan, 2004.



Dans *Zarathoustra*⁸, Nietzsche nous fournit l'occasion de bien comprendre les enjeux de la pensée du dépassement de l'homme : pour Zarathoustra, l'homme est une corde tendue entre la bête et le surhumain ; l'homme est une tendance, un devenir dont le signe reste à inscrire.

Nous essaierons de comprendre cette thématique en interrogeant les trois problèmes qui la fractionnent, dans trois parties conceptuelles : qui est l'homme ? ; qui dépasse l'homme ? ; comment dépasse-t-on l'homme ?.

L'explication dernière, celle qui permet d'apercevoir le rapport subtil liant Nietzsche avec Stirner, nous la chercherons dans le spinozisme, plus particulièrement dans l'élucidation du rapport Spinoza/Hobbes sur la question de la puissance - un des enjeux majeurs du spinozisme moderne : la thèse d'Antonio Negri, - qui fait de Spinoza « le premier anti-Hobbes de l'histoire de la pensée politique occidentale⁹ » - thèse défendue également, pour des raisons sensiblement différentes par Alexandre Matheron dans un article récent¹⁰ - nous permettra, nous l'espérons, de préciser ce que peut signifier notre « Nietzsche Avec Stirner ».

Commençons...

⁸ Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Geneviève Bianquis, revue par Paul Mathias, in *Œuvres*, Paris, Flammarion, 2003, Prologue, § 4, p. 332.

⁹ Negri Antonio, *L'Anomalie Sauvage -Puissance et Pouvoir chez Spinoza*, Alexandre Matheron, Paris, P.U.F., 1982, p.142.

¹⁰ Matheron Alexandre, « L'Indignation et le Conatus de l'État Spinoziste », in *Spinoza : Puissance et Ontologie*, Myriam Revault d'Alonnes, Paris, Kime, 1994, p. 164. Negri y voit la révélation révolutionnaire, et pour tout dire pré-marxiste, de la philosophie de Spinoza ; Matheron y verra sa méfiance à l'égard de tout pouvoir étatique bien qu'il en affirme la nécessité.



Considérations historiques

La Nécessité d'une Étude Conceptuelle

Nous tenterons ici de pousser à son paroxysme la présente étude sur le plan purement historique afin d'en mettre en évidence les limites. Nous commencerons par poser la question du rapport de Nietzsche à Stirner sur le plan historique en explorant jusqu'au bout l'hypothèse de la filiation. Dans un second temps nous essaierons de saisir en quoi, du point de vue historique, le spinozisme apparaît comme une donnée indispensable et pourtant négligée de l'élucidation de ce rapport.

1. La question « Nietzsche / Stirner » du point de vue historique

a. Histoire d'un rapprochement polémique

La question « Stirner/Nietzsche » fut posée, pour la première fois, dès le début de la reconnaissance des travaux de Nietzsche. Eduard von Hartmann, un des opposants à ce dernier, affirme, dans un but uniquement polémique, dès 1891, que Nietzsche a plagié Stirner¹¹, et ajoute que « Stirner dépasserait de loin, sur le plan philosophique, son successeur (imitateur).¹² » :

« La "nouvelle morale", tant admirée, de Nietzsche, n'apporte en fin de compte absolument rien de nouveau, elle a été présentée dès 1845 par Max Stirner de manière magistrale et avec une netteté et une franchise qui ne laissent rien à désirer.¹³ »

Le but de von Hartmann est clair : il s'agit de discréditer Nietzsche en l'accusant d'avoir plagié un paria de la philosophie, un « raté », une « curiosité¹⁴ » comme le dira Engels - ceci pour enrayer le succès grandissant des idées de Nietzsche.

Le cercle nietzschéen réagit sans plus tarder, et lance une grande campagne dont la première étape est une re-publication de *L'Unique et sa Propriété* chez le célèbre éditeur Reclam. L'ouvrage parut en 1893 et fut largement diffusé. Paul Lauterbach, un des amis de Heinrich Köselitz (secrétaire de Nietzsche pendant de nombreuses années sous le pseudonyme de Peter Gast) préface l'édition. Dans une lettre il explique à Köselitz quel rôle joue cette préface :

¹¹ von Hartmann, *Ethische Studien*.

¹² Cité d'après Munster, p. 17, qui traduit Helms, (H.G.) *Die Ideologie der Anonymen Gesellschaft. Max Stirner « Einziger » und der Fortschritt des demokratischen Selbstbewusstseins vom Vormärz bis zur Bundesrepublik*, Du Mont-Schauberg, Cologne, 1966, p. 312.

¹³ Cité d'après Bernd A. Laska, *La Crise Initiale du Philosophe Nietzsche*, § 4.2 « La découverte de l'Unique ». Laska cite Eduard von Hartmann: *Nietzsches "neue Moral"*. In: *Preussische Jahrbücher*, 67. Jg., Heft 5, mai 1891, pp. 501-521

¹⁴ Engels, *Ludwig Feuerbach et la Fin de la Philosophie Allemande*, Gilbert Badia, Paris, Editions Sociales, p. 57.



"Ma préface (à «L'Unique»), a pour seul but de protéger les innocents de son influence, de tromper et de paralyser les malveillants à l'aide de Nietzsche.¹⁵"

L'idée de Lauterbach est simple : il s'agit de mettre le lecteur en garde contre l'ouvrage de Stirner, mais en même temps de lui permettre de se faire une idée précise du fossé qui existe entre les philosophies de Nietzsche et de Stirner.

La sœur de Nietzsche, Elisabeth Foerster, épouse du fondateur du premier parti antisémite allemand, mit tout en œuvre pour obtenir des amis encore vivants du philosophe des certificats écrits attestant que Nietzsche n'avait jamais prononcé devant eux le nom de l'auteur ou celui de « l'ouvrage infâme », jugé à sa sortie en 1844 « trop absurde pour être dangereux.¹⁶»

Seul Franz et Ida Overbeck ne purent lui fournir ce certificat. Dans ses *Souvenirs sur Friedrich Nietzsche* le premier va même jusqu'à dire :

« J'affirme (...) que Nietzsche a lu Stirner et je présume qu'il a particulièrement entretenu l'impression qu'il en a retirée.¹⁷ »

La question finit par retomber, dans l'indifférence générale, classée sans suite jusqu'au début du siècle suivant. John Henri Mackay, un jeune poète allemand qui avait découvert le nom de Stirner dans *L'Histoire du Matérialisme* de Lange, fit paraître en 1891 un roman, *Les Anarchistes*, qui sut conquérir un large public à travers le monde, fut traduit dans plusieurs langues et réédité plusieurs fois jusqu'en 1900. C'est ainsi que Stirner se rappela à la conscience de l'époque. La question changea alors de pays. L'année 1900 fut marquée par la publication en France de deux traductions de *L'Unique et sa Propriété*¹⁸, l'année 1904 par celle de l'ouvrage d'Albert Lévy intitulé *Stirner et Nietzsche*, ainsi que de celui de Victor Basch intitulé *L'Individualisme Anarchiste. Max Stirner*. De nombreux articles sont consacrés à la question. Ainsi, en 1899, André Gide dans une de ses *Lettres à Angèle*, prend fortement parti pour Nietzsche contre Stirner, parce que, comme le dit Arvon « l'un exalte le maître aux dépens de l'esclave et l'autre élève l'esclave à la dignité de maître.¹⁹ »

La question réapparaîtra, enfin, pendant la polémique Sartre/Camus²⁰. Ce dernier consacre un chapitre de *L'Homme Révolté* à Stirner. Deux ans plus tard, en 1954, Henri Arvon conclut, en

¹⁵ Cité d'après Laska, Op. Cit., Ibid.

¹⁶ Stirner Max, Op. Cit., 4^{ème} de couverture.

¹⁷ Overbeck Franz, *Souvenirs sur Friedrich Nietzsche*, Paris, Allia, 2000, p. 65.

¹⁸ En 1900, la traduction Lavisgnes paraît dans la Revue Blanche, la traduction Reclaive chez Stock.

¹⁹ Arvon Henri, *Aux Sources de l'Existentialisme. Max Stirner*, Paris, P.U.F., 1954

²⁰ Camus Albert, « Lettre au directeur des Temps Modernes », in *Les Temps Modernes* n° 82, août 1952. À côté de la réponse de Camus à un article de Francis Jeanson, paru dans le n° 81, réponse qu'il adressa directement « au directeur de la revue », se trouve la réponse de Sartre lui-même.

reprenant les thèses de Lévy, que la philosophie stirnerienne était bien différente de celle de Nietzsche, et ainsi favorise le développement de sa propre thèse, qui visait au couronnement de Stirner comme fondateur injustement ignoré du courant athée de l'existentialisme, contre Kierkegaard. Dans sa conclusion, il invite à penser, plutôt que la comparaison entre Nietzsche et Stirner, celle plus prometteuse entre Stirner et Kierkegaard²¹, reprenant, - en en inversant les conclusions -, la thèse de Martin Buber²² qui faisait de Kierkegaard celui qui dépassait Stirner.

Notre but dans cette première partie sera de jeter une nouvelle lumière sur la question du rapport Nietzsche/Stirner, afin d'ouvrir une brèche de possible au sein des hypothèses d'Albert Lévy, auteur du dernier travail vraiment sérieux sur cette question - brèche qui, nous l'espérons, permettra de montrer toute la complexité du rapport Nietzsche/Stirner dans la perspective du dépassement de l'homme compris comme processus d'individuation.

b. Le point de vue d'un prédécesseur

Ce chapitre pourrait s'intituler : « Nietzsche a-t-il connu Stirner ? » en hommage et en réponse au chapitre éponyme de l'ouvrage d'Albert Lévy paru en 1901, et intitulé *Stirner et Nietzsche*²³.

La première hypothèse qui pourrait attester de la lecture de Stirner par Nietzsche est celle de sa découverte à l'université de Bâle. En effet, en 1874, l'étudiant Baumgartner, élève favori de Nietzsche, déclare que c'est sur son conseil qu'il a lu Stirner, mais qu'il n'a pas à l'époque prêté l'ouvrage à son professeur. Lévy en conclut fort logiquement que, puisqu'il le conseilla à son élève favori, Nietzsche connaissait le nom de Stirner avant 1874. Il se demande donc où il a pu en entendre parler.

Lévy relève les trois hypothèses les plus convaincantes à l'époque, en l'état des recherches sur le sujet. Nous voudrions en ajouter une quatrième, issue d'une étude plus récente, qui permet, si elle est prise au sérieux, de réévaluer les thèses d'ensemble formulées par Lévy sur la question Nietzsche/Stirner.

La première hypothèse est celle des visites à Wagner, dont il fit la rencontre en 1868²⁴. Athée feuerbachien, ce dernier fut ami et camarade de lutte de Bakounine pendant la révolution de 1848²⁵, et

²¹ Arvon, Henri, Op. Cit., p. 178.

²² Buber Martin, *Une Vie en Dialogue*, Jean Loewenson-Lavi, Paris, Editions Aubier Montaigne, 1959.

²³ Lévy Albert, Op. Cit., p. 9.

²⁴ Nietzsche, *Correspondance I*, Henri-Alexis Baatsch, Jean Bréjoux et Maurice de Condillac, Paris, Gallimard, 1986, p. 621.

²⁵ Lévy, Op. Cit., p. 10.

dut s'exiler en Suisse pendant l'année 1849 afin d'éviter les foudres du gouvernement allemand²⁶. Wagner a-t-il entendu mentionner sur les barricades de Dresde, le nom de Stirner, de la bouche peut-être de Bakounine lui-même ? Et aura-t-il résisté, lors de longs entretiens avec le jeune Nietzsche, à faire le récit de cet épisode haut en couleur de sa vie passée ? Cette hypothèse que Lévy n'écarte pas est profondément compromise par les travaux d'Henri Arvon, sur Stirner²⁷ d'une part, sur Bakounine²⁸ d'autre part. Comme il le dit lui-même : « Au moment où Bakounine élabore son œuvre doctrinale, c'est-à-dire au lendemain de la Commune, Stirner est bien oublié. ²⁹ »

La deuxième possibilité tient à l'étude méthodique que Nietzsche fit de *L'Histoire du Matérialisme*³⁰ de F.A. Lange. Cette lecture remonte, d'après Lévy, à l'année 1866, quelques mois après sa conversion à la philosophie de Schopenhauer et après la sortie de l'ouvrage. Le 14 février 1868, il écrit au baron Von Gersdorff :

« Je ne saurais rien te recommander de plus remarquable que « l'Histoire du Matérialisme » de Friedr. Alb. Lange (Iserloh 1866), un livre qui apporte infiniment plus que ne l'annonce le titre, et que l'on peut, tel un véritable trésor, lire, relire et méditer.³¹ »

Lévy a très clairement élucidé le jeu étrange qui lie la philosophie de Stirner et celle de Schopenhauer dans l'esprit de l'époque. C'est sans doute à Lange - il faut le remarquer - que l'on doit imputer la mise en évidence de cette collusion. Voici en effet, le court texte - mais, semble-t-il, frappant³² - que Lange consacre à *L'Unique et sa Propriété* dans *L'Histoire du Matérialisme* :

« L'homme qui, dans la littérature allemande, a prêché l'égoïsme de la façon la plus absolue et la plus logique, Max Stirner, se trouve en opposition avec Feuerbach. Dans son fameux ouvrage, *l'Individu et sa Propriété* (1845), Max Stirner alla jusqu'à rejeter toute idée morale.

²⁶ Nietzsche, *Humain trop Humain*, A.M. Desrousseaux, revu par A. Kremer-Marietti, Librairie Générale Française, Paris, 1995, p. 7.

²⁷ Arvon Henri, *Aux Sources de l'Existentialisme, Max Stirner*, Op. Cit..

²⁸ Arvon Henri, *Bakounine Absolu et Révolution*, Paris, Le Cerf, 1972. Alors qu'il a travaillé avec application sur Stirner et que l'on ne peut envisager qu'il l'ignore, Arvon ne mentionne nulle part Stirner dans son étude sur Bakounine.

²⁹ Arvon, *Aux Sources...*, Op. Cit., p.170-171.

³⁰ Lange F. A., *Histoire du Matérialisme et Critique de son Importance à notre Epoque*, Pommerol, Paris, Reinwald et compagnie, 1879. Cet ouvrage est consultable en ligne sur le site <http://gallica.bnf.fr/>.

³¹ Nietzsche, *Correspondance*, Tome II, Henri-Alexis Baatsch, Jean Bréjoux et Maurice de Condillac, Paris, Gallimard, 1986, p. 545.

³² C'est par la lecture de ce même passage que John Henri Mackay se trouva plongé par hasard dans le stirnerisme et devint l'artisan le plus assidu de sa réhabilitation. On lui doit la plus conséquente biographie de Stirner ainsi qu'un roman traduit dans de nombreuses langues et qui partout connut le même succès. *Les Anarchistes* - tel est le nom de l'ouvrage - met en scène Carrard Auban, un anarchiste reprenant les principes de l'égoïsme, de l'unicisme et de l'associationnisme.

Tout ce qui, d'une manière quelconque, soit comme simple idée, soit comme puissance extérieure, se place au-dessus de l'individu et de son caprice, est rejeté par Stirner comme une odieuse limitation du moi par lui-même. Il est dommage que ce livre, le plus exagéré que nous connaissions, n'ait pas été complété par une deuxième partie, une partie positive. Ce travail eût été plus facile que de trouver un complément positif à la philosophie de Schelling ; car, pour sortir du Moi limité, je puis, à mon tour, créer une espèce quelconque d'idéalisme, comme l'expression de ma volonté et de mon idée. En effet, Stirner donne à la volonté une valeur telle qu'elle nous apparaît comme la force fondamentale de l'être humain. Il peut nous rappeler Schopenhauer. C'est ainsi que toute médaille a son revers. Stirner n'a d'ailleurs pas exercé une influence assez considérable pour que nous nous en occupions davantage.³³»

Lévy relève dans ce court texte deux phrases en particulier, et montre en quoi elles ont pu frapper Nietzsche à cette époque : « En effet, Stirner donne à la volonté une valeur telle qu'elle nous apparaît comme la force fondamentale de l'être humain. Il peut nous rappeler Schopenhauer. »

Il rapproche ce texte de deux lettres, l'une au baron von Gersdorff datant de la fin août 1866³⁴, l'autre d'Erwin Rhode datée du 4 novembre 1868.

Dans la première, Nietzsche récapitule, à l'attention de son ami, les motifs qui l'ont fait adhérer au propos de Lange :

« Les trois propositions suivantes résument sa conclusion :

1° Le monde sensible est le produit de notre organisation ;

2° Nos organes visibles (corporels) ne sont, comme les autres parties du monde phénoménal, que les images d'un objet inconnu ;

3° Notre organisation réelle demeure pour cette raison tout aussi inconnue de nous que les objets extérieurs réels. Nous n'avons constamment devant nous que le produit des deux.

Ainsi, non seulement nous ne connaissons pas la vraie essence des choses, la chose en soi, mais encore l'idée même de cette chose en soi n'est rien de plus et rien de moins que la dernière conséquence d'une antithèse relative à notre organisation, et dont nous ne savons pas si elle a un sens quelconque en dehors de notre expérience. En conséquence, Lange estime qu'on doit laisser aux philosophes toute liberté, à condition qu'en retour ils nous édifient. L'art est libre, même dans le domaine des conceptions. Qui veut réfuter une phrase de Beethoven ou reprocher une erreur à la Madone de Raphaël ? — Tu vois que, même en se plaçant à ce point de vue, même en admettant la critique la plus stricte, notre Schopenhauer nous reste ; bien plus, on peut presque dire qu'il nous est encore davantage.³⁵»

³³ Lange, Op. Cit., Tome 2, p. 98.

³⁴ Nietzsche, *Correspondance I*, Op. Cit., p. 459. Lévy date par erreur cette lettre du 14 septembre 1866.

³⁵ Ibid.

Nietzsche trouve ici un appui classique, critique, à son inclination, « une justification de sa sympathie instinctive³⁶ », comme le dit Lévy, pour la doctrine de Schopenhauer. Plus, il peut voir, grâce aux travaux de Lange, toute la philosophie allemande depuis Kant travailler à la préparation de la philosophie de Schopenhauer, et Stirner, en tant que dernier représentant de l'idéalisme, jouer le rôle du passeur. Lévy ajoute que ce portrait de l'Unique dressé par Lange est tout à fait monstrueux : Lange en effet insiste plus volontiers sur la partie positive, qui fait défaut à *L'Unique*, que sur la partie négative qui, selon lui, le compose intégralement.

Selon Lévy, Nietzsche ayant découvert *L'Unique* dans ce passage de Lange où l'auteur donne un portrait problématique de Stirner, et ayant, en accord avec Lange, compris Stirner comme l'introducteur idéaliste à la philosophie de Schopenhauer, il est normal qu'il en ait parlé dans sa première période schopenhauerienne (1874) et qu'il l'ait négligé par la suite.

Lévy écarte la troisième possibilité de rencontre entre Nietzsche et Stirner. Nietzsche a en effet, consacré un paragraphe entier de sa *Deuxième Intempestive*, à la critique d'un passage de *La Philosophie de l'Inconscient* d'Eduard von Hartmann. Dans ce chapitre Hartmann décrit l'âge viril de l'humanité et place Stirner au seuil de cet âge. Nietzsche ne mentionne pas une fois l'auteur de *L'Unique*. Lévy en déduit que Nietzsche, critiquant les thèses de Hartmann, n'a pas dû être « engagé (...) à lire avec sympathie *L'Unique et sa Propriété* : car (il) combat précisément les théories de *La Philosophie de l'Inconscient* »³⁷. Ne prenant pas au sérieux le parodiste Hartmann, il serait bien étrange que Nietzsche se soit décidé à cette date à étudier *L'Unique*³⁸.

Ce qui est très curieux, c'est que Lévy ne relie pas ces deux possibilités entre elles : il considère d'abord von Hartmann, élimine cette possibilité en ce qu'elle ne permet pas de penser que Nietzsche y a découvert Stirner, puis, considérant la piste Lange comme plus concluante, il ne revient pas sur Hartmann pour vérifier sa théorie. Pourtant Nietzsche a lu *L'Histoire du Matérialisme* (1866) avant *La Philosophie de l'Inconscient* (1869). Si la théorie de Lévy est juste, Nietzsche ne découvrirait pas Stirner dans Hartmann : il le retrouvait. Et dans sa réponse à Hartmann, qui se place sous le patronage de Schopenhauer, comment aurait-il pu résister à cette occasion d'approfondir la thèse de Lange quant à la position de Stirner par rapport à Schopenhauer - philosophe qui occupait son esprit à cette époque ? Hartmann lui-même - il est intéressant de le noter - avait probablement découvert Stirner dans

³⁶ Lévy, Op. Cit., p. 18.

³⁷ Lévy, Op. Cit., p. 11.

³⁸ Ibid.

L'Histoire du Matérialisme : il consacre à cet ouvrage plusieurs chapitres dans son œuvre ultérieure³⁹, et reprend, au sujet de Stirner, les thèses développées par Lange dans le passage qui nous intéresse.

Il nous semble donc important d'étudier ici le détail de la polémique Nietzsche/Hartmann après avoir ouvert, au sein des conclusions de Lévy, un champ de possible quant à la découverte de Stirner par Nietzsche.

La conclusion de Lévy repose sur une supposition : Nietzsche a découvert *L'Unique* avec Lange en 1866. Il partageait les thèses de ce dernier quant à Stirner et Schopenhauer, ce qui explique pourquoi il abandonna l'un quand il abandonna l'autre, et ne parla plus de Stirner, ni à ses amis ni dans la suite de son œuvre.

c. Une nouvelle hypothèse

Or nous pouvons avancer, en nous appuyant sur une étude plus récente, l'hypothèse selon laquelle sa première découverte de *L'Unique* date de 1865, soit plus d'un an avant sa première lecture de *L'Histoire du Matérialisme* de Lange. Loin d'invalider les thèses de Lévy, cette hypothèse permet au contraire de les éclairer d'un jour nouveau, de les réévaluer et de ré-explore une piste historique qu'il laissa de côté.

La nouvelle hypothèse est celle étayée par Bernd A. Laska dans son étude intitulée : *La Crise Initiale du Philosophe Nietzsche* ⁴⁰, dont nous nous proposons de reprendre ici le détail.

La crise initiale de Nietzsche intervient au mois d'octobre 1865 ; elle s'oppose à la crise finale de Nietzsche qui aura comme point culminant « l'effondrement de 1889 ». Bien que moins spectaculaire, cette crise existentielle, nous dit Laska, ne sera surmontée par le philosophe que grâce à une auto-discipline stricte et à sa conversion enthousiaste à la philosophie de Schopenhauer. Nietzsche lui-même rapporte, à propos de cette période :

« Je flottais alors à la dérive, après quelques expériences malheureuses, quelques douloureuses déconvenues, seul, sans principes, sans espoir, sans un

³⁹ von Hartmann, Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart, Berlin, C. Duncker, 1877.

⁴⁰ Laska Bernd A., *La Crise Initiale du Philosophe Nietzsche*, 1999, Cette œuvre est accessible en ligne sur le site : . Elle ne fut jamais publiée en français, mais fut publiée en Allemagne par le LSR-Verlag. Nous avons bien conscience que cette source n'est pas, à proprement parler, une source conventionnelle, mais aucune source universitaire ne nous a paru mieux documentée sur cette question. En effet, Stirner a été à ce point banni des universités que nous ne pouvons négliger ceux qui hors d'elles continuent de faire vivre son souvenir. Comme caution, nous pouvons tout de même dire que le traducteur de cet ouvrage en français fut le dernier traducteur de *L'Unique et sa Propriété* aux éditions L'Age d'Homme: Pierre Galissaire.

seul souvenir amical.⁴¹ »

Pour comprendre à quoi renvoient ces « expériences malheureuses » et ces « déconvenues », il nous faut tenter de comprendre dans quel état d'esprit se trouvait Nietzsche avant cette crise.

Curt Paul Janz, dans le premier tome de son monumental ouvrage biographique sur Nietzsche, nous apprend que le début de l'année 1865 est marqué par la décision définitive de Nietzsche de se consacrer à la philologie au détriment de la théologie, mais aussi par l'aveu à sa mère de son athéisme, établi durablement par la lecture de *La Vie de Jésus* de David Strauss⁴².

Le 9 août, il quitte Bonn pour demeurer quelques mois en famille à Naumburg, avec l'idée de s'installer à la rentrée scolaire à Leipzig afin de retrouver son ami Von Gersdorff dans la classe de philologie. Un de ses nouveaux amis le suit dans ce changement d'orientation : Hermann Muschacke⁴³. À la fin de cette retraite parmi les siens, intervient un événement qui reste page blanche dans les excellents volumes de Janz.

Nietzsche, après Naumburg, se rend, le 1^{er} octobre, à Berlin chez les parents de Hermann Muschacke. Voici comment Nietzsche décrit, le 20 septembre 1865, dans une lettre à Muschacke, sa vie à Naumburg :

« Je mène une vie qui est un temps de préparation pour Berlin comme notre vie terrestre l'est pour un Ciel à venir, sans que je veuille, au reste, faire tout bonnement de Berlin un analogue du Ciel. [...] Au café j'avale une gorgée de philosophie hégélienne, et j'ai peu d'appétit, c'est pourquoi je prends des pilules straussiennes, par exemple « Les Entiers et les Demis ». ⁴⁴ »

Quelques jours avant, il écrit à Raimund Granier :

« Nous sommes nés vingt ou trente ans trop tard - ou bien n'est-ce là encore qu'une illusion qui fait apparaître sous un jour lumineux cet autre temps où l'esprit était actif. ⁴⁵ »

On le voit, en cette période, Nietzsche est préoccupé par l'école jeune hégélienne. Si on veut un repère bibliographique, 1835 est l'année de publication de *La Vie de Jésus*, et 1845 celle de *L'Unique*

⁴¹ Nietzsche, *Regard Rétrospectif sur mes Deux Années Leipzigoises* (17 octobre 1865 ; 10 août 1867) Cité par Curt Paul Janz, Nietzsche Tome I, de Launay, Queuniet, Rusch, Ulubeyan, Paris, Gallimard, 1884, p.150.

⁴² Janz, Nietzsche III, Op. Cit., p. 127.

⁴³ Ibid., p. 137.

⁴⁴ Nietzsche, *Correspondance* I, Op. Cit., p. 391.

⁴⁵ Ibid., p. 389.

et sa Propriété.

Il est très difficile d'expliquer en quoi le voyage à Berlin lui apparaît si intéressant et si prometteur, car l'événement est resté très peu commenté. Pourtant Nietzsche revint de ce voyage dans un état d'allégresse, rare dans son économie personnelle : il écrit ainsi à son retour de Berlin une lettre pleine d'enthousiasme et d'amitié pour remercier son hôte, M. Muschacke père :

« Ami hautement estimé, voici des mots que j'ai à présent quelque peine à écrire en tête de ma lettre ; je ne suis pas très sûr qu'il convienne d'en user pour s'adresser à un homme que je préférerais appeler « mon père ». » Et un peu plus loin : « J'ai eu de la chance de pouvoir aimer un ami jusque dans ses parents. » Avant de conclure il ajoute : « Il y a cent ans aujourd'hui que l'étudiant Wolfgang Goethe procédait à son immatriculation. Nous entretenons le modeste espoir que dans cent ans on se souviendra également de notre immatriculation. Cela suffira bien à immortaliser ton nom au cas où il ne l'aurait pas été déjà. ⁴⁶ »

Nietzsche semble enthousiasmé par sa rencontre et son voyage berlinois. On peut comprendre pourquoi : Nietzsche à cette époque était passionné par la jeune Allemagne de l'avant 1848. Or, Monsieur Mushacke père était - c'est le principal enseignement de l'étude de Laska - un des membres du Cercle des Libres où se côtoyaient à l'époque les héros de l'école hégélienne de gauche. Et, fait particulièrement important pour notre étude, il fut un « bon ami » de Stirner.

C'est à la suite d'une périlleuse enquête que Laska a pu établir ce fait singulier. John Henri Mackay, dans sa biographie de Stirner⁴⁷, rapporte à deux reprises le nom d'un ami de Stirner appelé Mussak, qu'il tient d'un autre membre du cercle : F. Engels.

Mackay nous dit à propos de Stirner :

« Visiteur assidu des tables rondes du petit cabaret Hippel, il était membre du cercle intime : il était un bon ami des Bauer, particulièrement de Bruno, ainsi que de Buhl, de Meyen, de Engels, de Rutenberg, de Mussak et allait même jusqu'à tutoyer la plupart. ⁴⁸ »

Il décrit ainsi « l'ami » Mussak :

⁴⁶ Ibid., p. 393.

⁴⁷ John Henri Mackay, *Max Stirner, sein Leben und sein Werk* ; ce texte est disponible en ligne sur le site : <http://www.nonserviam.com/stirner/index.html> . Nous citons en note le texte allemand, et dans le cours du texte une traduction sommaire, pour ne pas sacrifier la précision de la citation au confort de la lecture.

⁴⁸ Mackay, Op. Cit., § 90. « Besucher der Hippel'schen Tafelrunde zu bleiben, Er gehörte durchaus zu dem engeren Kreise: mit den Bauers, besonders mit Bruno, mit Buhl, Meyen, Engels, Rutenberg, Mussak und anderen war er gut befreundet und bekannt, und stand mit den meisten von ihnen auf Du und Du. »

« Le professeur d'école Mussak, un homme peu cultivé mais doté d'une connaissance fine de la société grâce à sa collaboration au « journal national, » devint, quand il en fut remercié, le rédacteur de la "réforme allemande". ⁴⁹ »

Bernd A. Laska affirme que :

« Des recherches poussées dans les annuaires et les listes nominatives ont permis de conclure pour commencer que ce nom - Mussak - n'existait pas à cette époque dans la région berlinoise. D'autres recherches dans les archives apportèrent finalement la certitude qu'Engels avait orthographié le nom de manière phonétique. Il fut au bout du compte possible de s'assurer, sur la base de nombreux documents, que l'ami de Stirner nommé par Engels était bien le professeur E. Mushacke (1812-1873). ⁵⁰ »

Laska ajoute qu'une autre étude⁵¹, menée indépendamment de la sienne et portant sur Engels, arriva, à la même période, à la même conclusion.

On comprend mieux ce que put représenter pour Nietzsche la rencontre avec un de ces jeunes hégéliens dont l'époque le passionnait tant, qui avait connu le cercle et le cabaret Hoppel où se réunissaient les joyeux « hommes libres ». L'hypothèse de Laska est la suivante : Mushacke, ami de Stirner, reçoit chez lui un jeune homme passionné et compétent ; il lui parle de son ancien ami et lui propose la lecture de son ouvrage majeur qu'il ne peut manquer d'avoir dans sa bibliothèque. Nietzsche dévore l'ouvrage pendant les deux semaines de son séjour. Mais alors que Nietzsche revient enchanté de ce voyage, - ce dont ses lettres témoignent - , il paraît désabusé, deux ans plus tard, quand il fait retour sur cet événement. Dans *Regard Rétrospectif sur mes Deux Années Leipzigoises*, le ton est singulièrement différent. Laska rapporte les propos de Nietzsche dans ce récit autobiographique :

« D'après ce texte, ces journées auraient été incontestablement sombres. Il aurait été de mauvaise humeur à son arrivée, et " (ses) entretiens nourrirent eux aussi (son) amertume. Ce furent les sarcasmes de l'excellent Mushacke (senior), ses aperçus sur l'administration universitaire, sa colère contre le "Berlin juif", ses souvenirs du temps des Jeunes-hégéliens - bref tout le climat pessimiste caractéristique d'un homme qui a beaucoup regardé derrière les coulisses, qui apportèrent de nouveaux aliments à mon état d'âme. J'appris alors à voir en noir

⁴⁹ Mackay, Op. Cit , § 64. «der Seminarlehrer Mussak, ein unstudierter Mann, aber von gesellschaftlicher Bildung, der an der National-Zeitung mitarbeitete, und, aus ihr herausgedrängt, Redakteur der "Deutschen Reform" wurde. »

⁵⁰ Laska, Op. Cit., 5.3 « Eduard Muschacke ? »

⁵¹ Manfred Kliem: Wer war der im Engels-Brief vom 22. Oktober 1889 genannte, bisher nicht identifizierte Junghegelianer "Mussak"? In: Beiträge zur Marx-Engels-Forschung, Band 29, Berlin 1990, pp. 176-185.

avec plaisir...⁵²»

L'écart d'humeur entre les documents de l'époque et ce récit plus tardif est étrange. Un événement d'importance est intervenu entre temps, qui a pu « transvaluer » l'humeur de l'époque : la conversion de Nietzsche à la philosophie de Schopenhauer dans les jours qui suivirent le retour de Berlin.

Mais, plus encore, le retour de Berlin semble avoir ouvert une crise existentielle chez le jeune Nietzsche, crise dont Nietzsche attribue la résolution à cette même conversion philosophique. Janz rapporte ce que Nietzsche racontait de cette conversion douloureuse deux ans plus tard :

« Que l'on se représente donc l'effet qu'en de telles circonstances, la lecture de l'œuvre maîtresse de Schopenhauer put avoir sur moi. » [...] « Tout ce qui avait jamais hurlé le renoncement, la négation, la résignation, se trouvait rassemblé ici, je tenais ici le miroir dans lequel se reflétaient sous mes yeux, avec une épouvantable majesté, le monde, l'existence et mon propre cœur. » [...] « traînant toute ma personne et tous mes idéaux devant le sinistre tribunal de mon mépris, je développai contre moi-même une haine injuste, fielleuse et sans retenue. Je ne me fis pas faute non plus de recourir aux mortifications corporelles : quinze jours durant, je m'astreignis à ne pas aller me coucher avant deux heures du matin, et à me lever dès six heures battant. Je tombai ainsi dans un état d'excitation nerveuse, et, sans les séductions de la vie et de la vanité, sans les obligations de régularité auxquelles me soumettaient mes études, qui sait jusqu'à quel degré de folie je serais parvenu. »⁵³»

L'ascèse physique et psychologique à laquelle se soumet Nietzsche est tout à fait troublante. Qu'a-t-il donc à expier ? Et sur quel autel ?

Une hypothèse a le mérite d'expliquer le profond désarroi qui l'envahit à son retour de Berlin, et de donner sens à sa conversion brutale et totale à la philosophie de Schopenhauer. Pendant son voyage à Berlin, Nietzsche aurait découvert, par l'entremise de Muschacke père, l'ouvrage de Stirner. Fier de son indépendance intellectuelle fraîchement acquise contre la religion par la lecture des jeunes hégéliens, il aurait pu être frappé par la sentence de Stirner au sujet de ces mêmes jeunes hégéliens : « Nos athées sont des gens pieux!⁵⁴ », sentence suivie par une brillante démonstration de leurs impiétés superficiellement constituées et masquant une piété plus profonde encore. Son athéisme, acquis de haute lutte, contre les exigences de sa mère, contre le fantôme de son père pasteur, contre son éducation passée, se serait vu ainsi dégonflé, mis à l'index en quelques pages par le railleur Stirner. Ce même Stirner qui lançait quelques pages plus loin une exhortation qui semble hanter Nietzsche en cette

⁵² Laska, *Op. Cit.*, 5.2 « La Dépression de Leipzig. »

⁵³ Janz, *Nietzsche I*, *Op. Cit.*, p. 150-151.

⁵⁴ Stirner, *Op. Cit.*, p. 234.

période : « Fais-Toi valoir !⁵⁵ ». Ne nous dit-il pas dans le texte de 1867 déjà cité : « Je n'avais qu'un but, du matin jusqu'au soir : me tailler une existence à mes propres mesures.⁵⁶ » Cette phrase écrite deux ans plus tard résonne comme une reformulation d'un problème tout à fait stirnerien : comment dois-je me faire valoir ? semble dire Nietzsche. Et c'est bien de cette question, unie au premier problème, que Nietzsche exposera une résolution à sa mère, qui, en retour, tout en lui demandant de confier son âme à Dieu, lui répondra qu'elle préférerait voir ses lettres pleines d'un « honnête petit bavardage » plutôt que de ces considérations philosophiques⁵⁷.

2. Réévaluation des thèses d'Albert Lévy

a. Nietzsche : de Stirner à Schopenhauer

Nietzsche écrit le 5 novembre 1865, pendant sa lecture frénétique du *Monde comme Volonté et comme Représentation* :

« Que voulons-nous donc, au juste ? S'agit il de se ménager une existence aussi commode que possible ? Deux chemins, mes chères : soit l'on s'astreint et l'on s'habitue à penser au plus juste, l'on met sa vie spirituelle en veilleuse, afin de poursuivre les richesses et de profiter des plaisirs de ce monde, soit l'on sait que la vie est une misère, que nous sommes des esclaves de la vie, et d'autant plus que nous prétendons plus jouir de celle-ci, et l'on renonce alors aux biens de la vie, l'on s'exerce à l'abstinence, l'on devient parcimonieux pour soi-même, mais l'on déborde d'amour pour tous les autres - par compassion pour nos compagnons de misère -, bref, l'on vit dans la règle rigoureuse du christianisme originel, et non selon les préceptes douceâtres et délayés du christianisme actuel. Le christianisme n'est pas une mode que l'on suit comme cela, en passant. [...] La vie dès lors, est-elle supportable ? Certainement, car le fardeau en devient de plus en plus léger et nul lien ne nous tient plus à elle : elle est supportable, car elle peut être abandonnée sans souffrance.⁵⁸ »

On le voit, - et les mortifications qu'il s'inflige à la découverte de Schopenhauer le montrent -, Nietzsche a trouvé dans la morale du renoncement prêchée par Schopenhauer un « remède » à une maladie que Stirner, lors du voyage à Berlin, pourrait lui avoir rendue sensible. On pourrait même voir dans la première moitié de l'alternative offerte par Nietzsche son jugement, après la lecture de

⁵⁵ Stirner, Op. Cit., p. 350.

⁵⁶ Nietzsche, *Regard Rétrospectif sur mes Deux Années Leipzigoises* (17 octobre 1865 ; 10 août 1867) cité par Curt Paul Janz, *Nietzsche*, Op. Cit., Tome I, p.150.

⁵⁷ Janz, Op. Cit., p. 150.

⁵⁸ Ibid., p. 152.

Schopenhauer de la pensée stirnerienne. Nietzsche en fait un hédonisme qui place le principe de plaisir au-dessus de celui de spiritualité - ce qui est problématique tant Stirner lui-même considère l'hédonisme comme une forme d'ascèse qui compromet l'unicité. Mais là n'est pas la question : l'important est de voir que, dans Schopenhauer, Nietzsche a choisi, en ce début de lecture, ce qui pouvait apaiser sa blessure ouverte par Stirner. Schopenhauer lui est apparu comme un sauveur, capable de l'élever à une existence valable, une existence aussi valable et authentique que celle des premiers chrétiens. C'est ainsi que, comme le dit Janz, même s'« il s'aperçut bientôt que ses affinités avec Schopenhauer ne résidaient pas dans la doctrine du renoncement, du refus du monde, mais dans la personnalité même du philosophe, dans sa morale de créateur ⁵⁹», Schopenhauer est apparu à Nietzsche un « éducateur », comme il le dira par la suite, un homme capable de « nous soulever au-dessus de la misère du temps présent ⁶⁰», un homme capable de nous faire valoir en un sens profondément stirnerien, un Unique, modèle pour constituer son unicité.

C'est ainsi, que, si Nietzsche n'a pas découvert Stirner chez Lange, si sa sympathie pour la thèse de Lange ne fut affirmée que parce qu'elle justifiait sa propre fuite dans Schopenhauer après sa lecture horrifiante et perturbante de *L'Unique*, nous pourrions ménager un Nietzsche stirnerien émancipé des thèses de Lange, fort d'une expérience propre du vertige stirnerien, et nous pourrions ainsi ouvrir la possibilité de notre étude. Cette hypothèse aurait le mérite de donner sens à une rencontre manquée avec Stirner que Lévy laissa de côté sans vraiment la mettre en rapport avec ses propres conclusions : la piste von Hartmann.

b. La piste von Hartmann

Rien n'est plus difficile que de se débarrasser de l'instinct de l'égoïsme, nous dit Hartmann dans *La Philosophie de l'Inconscient*, quand on considère la marche du processus universel de la volonté unique du monde. C'est à ce sujet que Hartmann trouve de l'intérêt à l'ouvrage de Stirner.

Stirner prétend avoir trouvé, dans l'idée du moi, le principe absolu de toute activité. Pour Hartmann, Stirner tombe dans le même piège que ses prédécesseurs : « il se livre à la domination impérieuse d'une idée dont il admet la souveraineté absolue, non pour telle ou telle raison, mais aveuglément, instinctivement. ⁶¹» Et Hartmann nous dit que, si Stirner conçoit le moi non comme une idée mais comme une réalité, il va à « l'aporie tautologique ». Cette thèse est éminemment critiquable :

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Nietzsche, *Considérations Inactuelles I et II*, Pierre Rush, G.F. Flammarion, Paris, 1988, p. 25.

⁶¹ Hartmann, Op. Cit., p. 457.

nous verrons dans la suite du travail que justement, l'on ne peut comprendre l'Unique que comme une réalité concrète, et non pas comme un simple « sujet de grammaire. »

Hartmann nous propose de pousser jusqu'au bout, de radicaliser, l'idée du moi stirnerien : « il (Stirner) aurait dû soumettre à son analyse l'idée du moi⁶² ». Ainsi, la découverte faite par Hartmann, dans cette optique, c'est que le moi n'est que l'étiquette d'un instinct universel : l'égoïsme, qui est aux autres instincts ce que « le billet de laissez-passer est aux billets du jour.⁶³ » On se tirerait d'affaire avec ce seul instinct sans tous les autres ; il est « le seul indispensable à la vie. » Hartmann, en s'inscrivant dans ce qu'il comprend de la démarche stirnerienne, démontre « l'essentialité » de l'égoïsme humain, sa naturalité instinctive. Sa spécificité tient, d'après Hartmann, à ce qu'il est le seul instinct qui ne trouve jamais satisfaction, et renvoie, pour le démontrer, à ses précédentes recherches.

Hartmann ajoute qu'il faut avoir partagé complètement les thèses de Stirner pour parvenir à les dépasser⁶⁴. Il est probable que telle est sa démarche dans ce premier ouvrage. Remarquons que Hartmann y semble, en tout cas, en parfait accord avec la thèse de Lange sur le manque dans l'œuvre de Stirner d'une partie positive. Il cherche à dépasser Stirner en le complétant. Il cherche à sortir du moi et de son égoïsme pour retrouver, comme il le dit lui-même, un sens à l'idéal. Il ajoute, fort justement :

« Comprendre que du point de vue de l'individu, la négation de la volonté ou le renoncement au monde, le renoncement à la vie, est la seule conduite raisonnable, c'est une idée tout à fait étrangère à Stirner.⁶⁵ »

Pour Hartmann, la souffrance, lot - inconscient ou non - de la vie en chaque individu, fait dédaigner l'illusion du moi, qui veut se conserver et jouir, en un mot affirmer son existence.

Celui qui sait, nous dit Hartmann, « le peu que valent son égoïsme et son moi » n'en considérera pas « l'idée comme le principe absolu de toute chose et sera moins rebelle à une philosophie qui fait du moi le pur phénomène de l'être un et identique », vivant au fond de tous les individus. L'Un-Tout inconscient qui a seul la réalité, voilà ce que Hartmann a à l'esprit. Se persuader qu'un seul être sent ma douleur ou mon plaisir, - et la vôtre ou le vôtre -, voilà le remède bouddhiste à l'égoïsme qu'il nous propose. Hartmann nous explique ensuite comment l'ascèse chrétienne et les pensées du renoncement ne sont que les manifestations de l'égoïsme, puisqu'elles demeurent dans des considérations

⁶² Ibid., p. 457.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Ibid., p. 459.

⁶⁵ Ibid., p.462.

individuelles du monde.

À ceci, il oppose le « dévouement au progrès du monde », (ce qui rappelle le devoir de la négation du « vouloir vivre » de Schopenhauer, au nom de la vie). Si l'individu se reconnaît comme membre du tout, son rôle n'est jamais indifférent au « développement du tout⁶⁶ ». Hartmann réconcilie Hegel (progrès) et Schopenhauer (vie) dans la « vie historique du tout » ... Ce n'est pas un renoncement à la vie, dans la mesure où, pour Hartmann, processus universel du monde, progrès, et vie, sont une seule et même chose. Ainsi, en renonçant à son égoïsme, en se dévouant à la vie historique du monde, c'est à la vie que l'individu se consacre.

Le paragraphe 9 de la *Seconde Intempestive* vise à inscrire « l'épisode » von Hartmann dans le mécanisme d'achèvement de la dégradation de la vie par la culture historique. Pour Nietzsche, Hartmann incarne le moment de « l'ironie réflexive de l'homme moderne ». Il pousse à son paroxysme la conception de « l'Histoire comprise à la manière hégélienne (...) appelée par dérision la marche de Dieu sur la terre ». Or pour Nietzsche, « ce Dieu n'est lui-même qu'une création de l'histoire » :

« il s'est fait transparent et compréhensible pour lui-même à l'intérieur des crânes hégéliens, et il a déjà gravi tous les degrés dialectiquement possibles de son devenir, jusqu'à cette dernière auto-révélation : de sorte que pour Hegel, le sommet et l'aboutissement du processus universel coïncidaient avec sa propre existence berlinoise. ⁶⁷ »

Hartmann est placé d'emblée sous le patronage de Hegel. Après Strauss - le naïf encenseur de « l'ossification de la société » de la *Première Intempestive* -, « Que se demande Hartmann ? » nous dit Nietzsche. Il nous annonce que cette époque doit être telle qu'elle est, de toute nécessité, pour que le dégoût de cette existence soit un horizon envisageable. Il nous annonce que le monde tel qu'il va est justifié *ex causis efficientibus* mais, plus grave, *ex causa finali* pour celui qui, « voulant trouver la vie aussi indigeste que possible, attend avec impatience la fin des temps. ⁶⁸ »

C'est ici que Nietzsche prend pour objet de sa critique la conceptualité stirnerienne détournée par Hartmann. Ce dernier a en effet défini son époque comme celle de « l'âge viril » de l'humanité, défini par le règne de l'égoïsme bienheureux. Hartmann emprunte cette expression (l'âge viril de l'humanité) à la première partie de *L'Unique*, intitulée « Une vie d'homme ».

Nous verrons dans la suite du travail comment ce passage de l'Unique tend à « rajeunir » la théorie

⁶⁶ Ibid., p. 464.

⁶⁷ Nietzsche, *Inactuelles I et II*, Op. Cit., p. 147.

⁶⁸ Ibid., p. 152.

des âges de l'humanité de Hegel, et trouve un sens tout particulier dans la perspective de l'avenir nietzschéen.

Détournant le Moi stirnerien de sa réalité pour en faire une « idée fixe », un fantôme oppressant, Hartmann l'évacue et découvre derrière lui une réalité, un instinct universel, seul indispensable à la vie: l'égoïsme. Cet instinct vital engage le monde humain dans un processus historique universel où s'opposent vie et vouloir vivre.

En effet, d'après les études de Hartmann, l'égoïsme procure toujours « plus de peines que de jouissances⁶⁹ ». Si bien qu'il informe les individus sur la vanité de l'idée du moi et les engage sur la voie du renoncement à cette illusion. L'âge viril de l'humanité, tel que le décrit Stirner, est donc, pour Hartmann, l'Aurore où tous les individus, s'engageant dans un farouche vouloir vivre, un farouche égoïsme, s'apprêtent inconsciemment à abandonner leurs personnalités au processus universel du monde, sacrifiant leurs volontés particulières à celle Unique du tout, c'est-à-dire, dans la perspective de Hartmann, à celle de la vie. C'est en cela que Hartmann réconcilie histoire et vie, Hegel et Schopenhauer.

Pour Nietzsche, l'âge viril de Hartmann mènera au « spectre du dégoût », c'est-à-dire à l'âge sénile, l'âge de la vieillesse.

Or, justement, Nietzsche base son évaluation, qui transforme la philosophie de l'inconscient de Hartmann en ironie inconsciente, sur l'idée que :

« le but de l'humanité ne peut résider en son terme, mais seulement dans ses exemplaires supérieurs.⁷⁰ »

Hartmann, nous dit Nietzsche, oppose à cette évidence une dialectique coquine et friponne :

« Tout aussi peu qu'il y aurait harmonie avec l'idée de l'évolution si l'on attribuait au processus universel une durée infinie dans le passé, parce que alors toute évolution imaginable aurait déjà été parcourue - ce qui n'est pas le cas - tout aussi peu nous pouvons concéder au processus une durée infinie dans l'avenir : dans les deux cas l'idée de l'évolution vers un but serait supprimée et le processus universel ressemblerait au travail des Danaïdes. Mais la victoire complète de la logique sur l'illogisme doit correspondre à la fin terrestre du processus universel, au jour du jugement.⁷¹ »

⁶⁹ Hartmann, Op. Cit., p. 458.

⁷⁰ Nietzsche, *Inactuelles I et II*, Op. Cit., p. 159.

⁷¹ Ibid., p. 155. Nous avons supprimé les petites remarques sarcastiques que Nietzsche ajoutait entre parenthèses au texte

L'opposition entre Hartmann et Nietzsche revient à une opposition de perspective sur le sens de la philosophie de Schopenhauer. Hartmann tente de réconcilier Schopenhauer avec l'Histoire⁷² alors que Nietzsche essaie de donner un sens historique à cette philosophie de la vie, à travers ce que nombre de commentateurs ont appelé une « métaphysique du génie », dont il puise l'inspiration pour une part dans Schopenhauer.

c. La possible effectivité d'une relation

Nietzsche veut rompre avec l'Histoire comprise comme histoire des masses ; pour lui ces dernières ne valent que dans la mesure où elles sont : premièrement, des copies diffuses des grands hommes ; deuxièmement, la résistance que rencontrent les Grands Hommes ; troisièmement, les instruments des grands hommes⁷³. Les masses sont la matière des génies. L'Histoire doit servir « d'intermédiaire⁷⁴ » entre ces grands hommes pour être au service de la vie, et « constamment susciter et soutenir l'éveil de la grandeur. »

Mais il est important de noter que, si Nietzsche se livre à une critique du schopenhauerisme de Hartmann, le texte en lui-même n'est pas écrit dans cet esprit. Avec les *Intempestives*, Nietzsche n'entend pas ouvrir des débats philologiques avec ses contemporains, mais faire œuvre de philosophie. Il entend secouer son époque et pas seulement le petit milieu des philologues. Les *Intempestives* sont un combat engagé contre la culture, au nom de la vérité. Elles sont écrites sur le mode autobiographique. « Elles opposent au mensonge de la culture régnante l'authenticité d'une parole qui la dénonce pour ce qu'elle est (et désignent) les forces destinées à en précipiter la chute⁷⁵ ». C'est pourquoi nous pouvons affirmer que Nietzsche ne cherche pas dans ce passage à critiquer le schopenhauerisme de Hartmann, ni par conséquent son stirnerisme : ces petites batailles de philologues ne feraient qu'assombrir, masquer, l'authenticité de la parole, quand Nietzsche cherche à donner toute sa mesure à son retentissement.

C'est ainsi que l'hypothèse de la découverte bouleversante de Stirner lors du voyage à Berlin, semble pouvoir permettre de comprendre en profondeur ce que Lévy ne pouvait apercevoir qu'en surface : si Nietzsche ne mentionne pas Stirner, ne mentionne qu'une fois Schopenhauer dans ce texte,

pour faire remarquer la « friponnerie philosophique » d'une telle construction dialectique.

⁷² Schopenhauer a rompu, dans le deuxième tome de *Le Monde comme Volonté et comme Représentation*, avec l'Histoire.

⁷³ Hartmann, *Ibid.*, p. 157.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 155.

⁷⁵ Leroux François, *Figures de la Souveraineté : Nietzsche et la Question Politique*, Montréal, Hurtubise, 1997, p. 86.

c'est parce que l'ampleur de la tâche fixée ne nécessite en rien la petitesse de ce genre de considérations. Par contre, c'est précisément l'ampleur de la tâche et le mode d'exposition choisi qui nous révèlent la profondeur possible d'une influence supposée de Stirner sur Nietzsche : le lien établi par Nietzsche, dans les *Intempestives*, entre autobiographie et authenticité de la critique, entre unicité et intempestivité, ou inactualité. Cette volonté de se faire valoir, de « se tailler une existence à ses propres mesures » - le questionnement tout entier de Nietzsche -, semble lui avoir été léguée, dans l'optique historique, consciemment ou inconsciemment, non par Stirner, mais par sa rencontre avec *L'Unique*. C'est comme si tout concourait à montrer que *L'Unique* a fait à Nietzsche le plus beau cadeau que l'œuvre d'un philosophe puisse faire : pousser son lecteur dans la philosophie, fût-ce celle, en un premier temps, de Schopenhauer.

Une nouvelle étude historique pourrait donc s'attacher à montrer, dans la limite de ces hypothèses, que *L'Unique*, ce Livre-Homme « qui se cherche des lecteurs⁷⁶ », fut pour Nietzsche de ce genre de noble beauté décrit dans *Humain trop Humain*, qui :

« ne ravit pas d'un seul coup, qui ne livre pas d'assauts orageux et grisants (ce genre-là provoque facilement le dégoût), mais qui lentement s'insinue, qu'on emporte avec soi presque à son insu et qu'un jour, en rêve, on redécouvre, mais qui enfin, après nous avoir longtemps tenu modestement au cœur, prend de nous possession complète, remplit nos yeux de larmes, notre cœur de désir.⁷⁷ »

La « lente flèche de la beauté » stirnerienne pourrait avoir suivi Nietzsche bien au-delà de sa conversion à Schopenhauer. Car les problèmes profonds qui habitaient les *Intempestives*, et peut-être même déjà les réflexions existentielles du jeune Nietzsche, perdureront et s'expérimenteront jusqu'à la dernière œuvre : *Ecce Homo*. Nous pourrions décrire le « legs » de Stirner à Nietzsche comme la grande question du dépassement de l'homme - qui s'identifie chez nos deux penseurs à celle de l'individuation. Mais les hypothèses qui sous-tendent sur ce sujet les études historiques sont du domaine de l'intestable et en amoindrissent sensiblement la portée. Il semble nécessaire à celui qui, comme nous, se pose la question du rapport Nietzsche/Stirner, de quitter le plan historique pour poursuivre son étude sur le terrain conceptuel. La conclusion principale à retenir de cette étude historique, son résultat le plus fécond, c'est la présence chez Stirner et chez Nietzsche de cette idée de l'individuation comprise comme dépassement de l'homme, c'est à dire qui fait du devenir une affaire de dépassement.

⁷⁶ Nietzsche, *Humain trop Humain*, Op. Cit., p. 175.

⁷⁷ Ibid., p. 149.

Cette grande question ouvre elle-même trois terrains problématiques : l'homme, ce qui le dépasse, et les moyens de ce dépassement. C'est ce découpage qui fournira à notre étude sa structure.

Nous étudierons donc la relation Nietzsche/Stirner selon les trois angles d'attaque qui nous semblent les mieux à même de rendre justice à l'étrange rapport qui lie ces deux auteurs. Dans chacun de ces trois axes, le spinozisme nous permettra, tel un réactif chimique, de révéler⁷⁸ toute l'étrangeté, toute la « particularité » de ce rapport - et c'est sans doute cette particularité qui en fait toute la profondeur.

3. Possibilités de deux rapports au spinozisme

Avant de montrer en quoi ce rapport peut servir à la compréhension profonde de la relation Nietzsche/Stirner, nous voudrions ouvrir encore un champ de possible, en montrant, en un exposé succinct, que le rapport au spinozisme de ces deux auteurs n'est pas si saugrenu qu'il y paraît de prime abord.

Si pour Nietzsche le spinozisme est plus généralement reconnu depuis les travaux de Gilles Deleuze, même si l'identité visée par ce travail reste problématique, pour Stirner, la chose est moins évidente.

En effet, l'Allemagne du 18^{ème} et du 19^{ème} siècle est une époque spinoziste à plus d'un titre. Tous les grands noms de l'époque furent profondément influencés par Spinoza. Et deux d'entre eux constituent le sommet de la pensée allemande de ce siècle : Goethe et Hegel.

Le premier, dans les *Entretiens avec Eckermann*, cités abondamment par Nietzsche, dit à propos de Spinoza : « En lui je me trouvai moi-même ; il fut mon meilleur appui. ⁷⁹ »

Le second, qui enseigna la philosophie de la religion à Stirner, à l'Université de Berlin, marqua au fronton de l'époque cette sentence : « ou le spinozisme ou pas de philosophie⁸⁰ ».

Aucun de nos deux penseurs ne pouvait ignorer le monument que le 18^{ème} siècle allemand érigea à Spinoza.

⁷⁸ Nous empruntons cette métaphore « photographique et donc [...] chimique » à l'introduction de l'ouvrage de Frank Fischbach : *La Production des Hommes : Marx avec Spinoza*, Paris, P.U.F., 2005, p. 10.

⁷⁹ Goethe Johan Wolfgang Von, *Entretiens de Goethe et d'Eckermann* : pensées sur la littérature, les mœurs et les arts. Joseph Numa Charles, Paris, Claye, 1862, p. 290. Ce texte est disponible sur le site de la B.N.F. : .

⁸⁰ Hegel, *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie*, Pierre Garniron, Paris, Vrin, 1985, p. 374.

a. Le spinozisme de Nietzsche

La question du spinozisme de Nietzsche est la colonne vertébrale des travaux de Gilles Deleuze. Il y fait référence plusieurs fois dans son cours sur Spinoza pendant les années 1978-1981 à Vincennes⁸¹. Toute son œuvre est empreinte de cette « grande identité » : Nietzsche-Spinoza⁸².

D'un point de vue purement historiographique, cependant, ce rapprochement n'est pas de prime abord évident. En effet, Nietzsche cite souvent Spinoza à titre de contre-exemple (au même titre que Kant ou Platon) en reprenant une interprétation classique de son œuvre.

Pourtant, cet apparent mouvement critique semble se doubler d'un mouvement plus secret de renouvellement des problématiques spinozistes. Ce mouvement secret viendra d'ailleurs à la conscience du philosophe en Juillet 1881. Janz nous apprend que, de Sils Maria, ce qui fait l'essentiel de sa correspondance avec sa famille et ses amis, ce sont les commandes alimentaires ou ménagères, des cahiers, et des livres. Il demande à Overbeck, de lui faire parvenir « le volume de Kuno Fischer sur Spinoza ».

Le 30 Juillet de la même année il adresse au même Overbeck cette « confession » :

« Quel étonnement, quel ravissement ! J'ai un précurseur, et quel précurseur ! Je ne connaissais pour ainsi dire pas Spinoza : que je me sois tourné vers lui à ce moment, ç'a été de ma part un « geste instinctif ». Outre que sa tendance générale est identique à la mienne - faire de la connaissance le plus puissant des affects -, je me retrouve en cinq points primordiaux de sa doctrine, en quoi ce penseur, le plus hors normes et le plus solitaire, m'est justement le plus proche : il nie le libre arbitre -; les buts -; l'ordonnance morale -; le désintéressement -; le mal -; il est vrai que les distances sont énormes mais elles tiennent davantage aux différences d'époque, de culture, de savoir.⁸³ »

Pourtant, cette redécouverte tardive ne semble pas lever toutes les ambiguïtés que Nietzsche attache au nom de Spinoza, et Frederika Spindler n'hésite pas à parler du « malentendu⁸⁴ » entre Nietzsche et Spinoza sur la question du *conatus*. Nous verrons que c'est ce « malentendu » qui permet de comprendre la réévaluation d'un énoncé nietzschéen auquel ce travail se propose de donner un sens nouveau. Nietzsche dit à propos de Stirner, quand il conseille sa lecture à son élève Baumgartner, à

⁸¹ Les cours de Deleuze sur Spinoza sont disponibles sur Internet à l'adresse suivante : www.webdeleuze.com .

⁸² Voir à ce sujet l'article de Zaoui François, « La « grande identité » Nietzsche-Spinoza, quelle identité ? », in Philosophie n° 47, Paris, Minuit, 1995, p. 64.

⁸³ Janz, Op. cit., p. 361.

⁸⁴ Spindler Frederika, *Philosophie de la Puissance et Détermination de l'Homme chez Spinoza et chez Nietzsche*, 1996, directrice de recherche : Huguette Courtes, Cote Bibliothèque de l'Université de Toulouse le Mirail : T 163, p. 31.

Bâle, en 1874 : « C'est ce qu'il y a de plus audacieux et de plus logique depuis Hobbes.⁸⁵ »

b. Stirner et le spinozisme

Pour Stirner, la chose est moins évidente. En effet, Stirner à l'inverse de Nietzsche ne cite jamais, ne serait-ce que le nom de Spinoza. John Henri Mackay⁸⁶ ne trouve, dans son effort de compilation de l'ensemble des textes stirneriens, même les plus insignifiants, aucune étude spinoziste, aucun article sur Spinoza signé de Stirner ou d'un de ses pseudonymes connus. Pourtant il semble possible d'affirmer l'importance de l'élément spinoziste dans l'élucidation de son questionnement, dans la mesure où ce dernier vient s'insérer en une époque et en un lieu résolument spinozistes.

Le mot d'ordre de Hegel fut pris au pied de la lettre par tous ses disciples, dont ceux qui formèrent l'école jeune hégélienne ou hégélienne de gauche, à laquelle est souvent rattaché Stirner. Au sein du « Cercle des Libres » qu'accueillait le célèbre cabaret Hoppel, à Berlin, se côtoyèrent Heinrich Heine, Karl Marx, Moïse Hess, les frères Bauer, Ludwig Feuerbach. Tous ces jeunes hégéliens ont lu, commenté, écrit sur ... ou se sont réclamés de... Spinoza⁸⁷.

Comment Stirner, qui dans son maître-ouvrage critique les œuvres de ses contemporains et condisciples au sein du « cercle », aurait-il pu ignorer Spinoza ? La thèse qu'un précédent travail a défendue est que la critique stirnerienne est inscrite dans le spinozisme, en ce qu'elle prend pour objet *L'Essence du Christianisme* de Ludwig Feuerbach⁸⁸. *L'Unique*, en radicalisant le discours feuerbachien - qui trouvait sa tâche fondatrice dans le spinozisme -, et en étendant cette critique à la sphère politique et sociale, jette à bas une lecture allemande (et dialectique) de Spinoza, en s'attaquant à un de ses représentants explicites. Feuerbach cite abondamment Spinoza dans *L'Essence du Christianisme*, se réclamant de son patronage contre Hegel. Ce livre a exercé à sa sortie et pendant quelques années une influence certaine sur Stirner comme sur tous les membres de l'école jeune hégélienne.

c. Conclusion sur le spinozisme, et remarques liminaires en vue de l'étude conceptuelle

Si l'on peut parler d'un spinozisme conscient pour Nietzsche, nous verrons que la conception qu'il

⁸⁵ Andler Charles, *Nietzsche, sa Vie et sa Pensée*, tome II, Paris, Gallimard, 1958, p. 361.

⁸⁶ Il est le biographe et « l'apologiste » de Stirner.

⁸⁷ Voir à ce sujet les publications de textes spinozistes dans *les Cahiers Spinoza* signés par lesdits jeunes hégéliens Feuerbach, Heine ; Marx et son *Traité Théologico-Politique* ; ainsi que Moïse Hess : *L'Histoire Sacrée du Monde par un Jeune [Disciple] de Spinoza*.

⁸⁸ Feuerbach Ludwig, *Manifestes Philosophiques*, Louis Althusser, Paris, P.U.F., 2001.

se fait de son spinozisme n'épuise pas tous les points de rencontre entre sa philosophie et celle de Spinoza, et peut-être manque leur point principal de convergence.

Pour Stirner, nous pouvons affirmer que son rapport au spinozisme est indirect et inconscient. Nous nous proposons donc là aussi de quitter, dans notre étude, le terrain purement historique, car la rencontre conceptuelle semble tout à fait intéressante. Si, pour le premier, le rapport au spinozisme se place sous le symbole du malentendu, pour le second il ne peut s'agir que d'un « rendez-vous manqué. »

Dans cette étude, nous tenterons de montrer qu'au-delà du malentendu et du rendez-vous manqué, les deux philosophes se rencontrent sur un terrain que le renouvellement du spinozisme permet d'appréhender.

Il est important, enfin, de faire deux remarques, que nous plaçons sous l'égide de la célèbre citation de Gilles Deleuze au sujet de nos deux penseurs :

« Les connaissances d'un auteur ne s'évaluent pas aux citations qu'il fait, ni d'après des relevés de bibliothèques toujours fantaisistes et conjecturaux, mais d'après les directions apologétiques ou polémiques de son œuvre elle-même.⁸⁹ »

Pour Deleuze, peu importe au fond que l'Histoire rende compte de la lecture de Stirner par Nietzsche. L'important n'est pas tant la preuve de la connaissance de l'un par l'autre que l'élan commun qui les pousse dans certaines directions et les fait entrer en conflit avec d'autres philosophes. C'est cette idée que nous retiendrons, car rien ne vient attester la lecture de « Stirner par Nietzsche », mais il est permis d'essayer de penser « Nietzsche Avec Stirner. »

Venons en à nos remarques liminaires.

D'une part, on l'aura compris, cette première partie ne se donnait pas pour tâche de faire de Nietzsche un lecteur de Stirner, mais plutôt d'ouvrir un champ de possible - pour permettre la mise en évidence d'un rapprochement qui dépasse largement les limites de l'historiographie -, ainsi que d'affirmer la nécessité du glissement méthodologique de l'Histoire vers le conceptuel, pour donner à cette rencontre toute sa dimension philosophique.

D'autre part, l'étude ne se donne pas pour tâche de ramener les deux penseurs au même : elle cherche à mettre en évidence la communauté d'une démarche, si l'on entend par là la communauté

⁸⁹ Deleuze Gilles, *Nietzsche et la Philosophie*, Paris, Quadrige, 2003, p. 183.



d'une inspiration et d'une exigence opposées à une méthode⁹⁰. On a bien souvent ramené les particularités de Nietzsche et de Stirner au même nihilisme destructeur, à cette méthode barbare de destruction de tout ce qui fait du monde un lieu sûr et paisible. On a souvent vu dans leurs dépassements de l'homme, dans leurs individualismes, un même effort pour ruiner les fruits de la civilisation. Nous nous attacherons à montrer en quoi leurs différences dialoguent et s'expliquent l'une l'autre, en quoi leurs différences, au contraire, expriment une positivité profonde, et un espoir pour l'homme auquel peu de penseurs ont réussi à donner un sens, et dont les commentateurs ont trop souvent échoué à apercevoir, et, en tout cas, à rendre, la générosité.

⁹⁰ Canguilhem, *La Connaissance de la Vie*, Paris, Vrin, 1965, p. 86-87. Nous reprenons ici, la distinction que Canguilhem appliquait à l'opposition du vitalisme au mécanisme.



Unité du Regard sur l'Homme

La Folie et l'Idée Fixe

Cette seconde partie se donne pour tâche de donner à voir, par un examen des déterminations de l'humain chez Stirner et chez Nietzsche, une problématique unitaire du regard que les deux philosophes portent sur le monde.

1. L'humain chez Stirner.

a. Critique stirnerienne de l'humanisme feuerbachien.

Étudions en détail, avant toutes choses, comment on peut penser le spinozisme inconscient de Stirner. Pour ce faire, il faut comprendre le rapport de Feuerbach au spinozisme, puis le rapport de Stirner au feuerbachisme.

Pour Feuerbach, la religion est, comme chez Spinoza du reste, un fait purement humain :

« L'objet de l'homme n'est rien d'autre que son essence même prise comme objet. »... « La conscience de Dieu est la conscience de soi de l'homme, la connaissance de Dieu est la connaissance de soi de l'homme. »... « Dieu est l'intérieur de l'homme révélé, le soi de l'homme exprimé ; la religion est le dévoilement solennel des trésors cachés de l'homme, l'aveu de ses pensées les plus intimes, la confession de ses secrets d'amour.⁹¹ »

C'est d'ailleurs pourquoi l'homme tient pour vraie « la détermination sous laquelle il pense Dieu ⁹² ». Comme le dit Feuerbach : « Douter de mon Dieu, c'est douter de moi-même. ⁹³ » Et c'est pourquoi ceux qui voulaient mettre Dieu en question durent le faire sur le mode abstrait : c'est en « médiatisant ses prédicats par une abstraction philosophique, qu'on provoque la distinction ou la scission entre le sujet et le prédicat, entre l'existence et l'essence », entre Dieu comme sujet et Dieu comme prédicat particulier. Cette distinction n'est qu'une illusion abstraite : « Le Dieu aux prédicats abstraits est aussi un Dieu à l'existence abstraite. L'existence est aussi diverse que la qualité. ⁹⁴ »

On voit bien que ce que révèle cette conséquence philosophique, c'est la divinité des prédicats qui, une fois séparés du sujet Dieu, le privent de sa divinité, « parce que Dieu serait imparfait s'il en était privé. ⁹⁵ » On comprend maintenant tout à fait clairement la genèse de l'entité divine :

⁹¹ Feuerbach, Op. Cit., p. 75.

⁹² Ibid., p. 84.

⁹³ Ibid.

⁹⁴ Ibid.

⁹⁵ Ibid.

« Ce n'est qu'en unissant en un seul être des qualités diverses et contradictoires, et en concevant cet être comme un être personnel, et en faisant ainsi ressortir la personnalité, qu'on oublie l'origine de la religion, que l'on oublie que ce que la représentation de la réflexion tient pour un prédicat distinguable ou séparable du sujet, était originairement le vrai sujet. ⁹⁶ »

On voit aussi comment se forme, à partir d'elle, la multiplicité de ses déterminations, qui « n'est donc rien d'autre que le secret de l'essence humaine (...) infiniment diverse, et susceptible d'une infinité de déterminations et pour cela même sensible. ⁹⁷ »

On voit enfin, comment Feuerbach en vient à inscrire sa pensée dans le cadre de « l'anthropothéisme⁹⁸ », et à ramener la philosophie de l'avenir à « l'anthropologie jointe à la physiologie⁹⁹ », c'est-à-dire à faire, de « l'homme joint à la nature », l'objet « unique, universel, et suprême¹⁰⁰ » de la philosophie. Mais nous devons comprendre quel rôle joue le spinozisme dans la constitution de la pensée de Feuerbach. À ce propos il nous dit :

« Le théisme repose sur le conflit entre la tête et le cœur ; le panthéisme représente la suppression de ce conflit dans le conflit lui-même (car il ne rend immanent l'être divin que comme transcendant) ; l'anthropothéisme représente la suppression du conflit sans conflit. ¹⁰¹ »

Le panthéisme spinoziste est donc une solution illusoire au problème que se pose Feuerbach lui-même, car « Spinoza transforma la pensée, substance des choses pensantes, et la matière, substance des choses étendues, en attributs de la substance, c'est-à-dire de Dieu. ¹⁰² »

Le point qui semble capital pour la compréhension du spinozisme de Feuerbach, c'est la multiplicité des attributs, que Feuerbach pense en terme de prédication.

C'est dans l'opposition de Stirner aux thèses que Feuerbach fera découler de cette lecture du spinozisme, que l'on peut voir comme un spinozisme inconscient et indirect. Nous le verrons plus en détail dans la suite de ce travail, mais, pour l'heure, tentons d'approfondir les choses en ce qui concerne Feuerbach. Ce dernier nous dit :

« La substance est susceptible d'un nombre indéfini de prédicats ; c'est pour

⁹⁶ Ibid., p. 86.

⁹⁷ Ibid., p. 88.

⁹⁸ Ibid., p. 122.

⁹⁹ Ibid., p. 201.

¹⁰⁰ Ibid., p. 201.

¹⁰¹ Ibid., p. 122.

¹⁰² Ibid., p. 109.



cette seule raison - extraordinaire raison ! - qu'elle n'en possède vraiment aucun, aucun qui soit déterminé et réel.¹⁰³ »

Le problème pour Feuerbach est que la substance est « trop indifférente et apathique ». « Pour éviter d'être quelque chose elle préfère ne rien être du tout¹⁰⁴ ». C'est cette difficulté que la philosophie de l'Identité - en particulier celle de Hegel - a tenté de dépasser :

« (elle) ne se distingua de la philosophie spinoziste qu'en insufflant à la chose morte et inerte de la substance l'esprit de l'idéalisme. Hegel en particulier fit de l'auto-activité, de la force d'auto-distinction de la conscience de soi l'attribut de la substance.¹⁰⁵ »

De même que pour Spinoza l'attribut - ou prédicat - est la substance même, pour Hegel, le prédicat de l'absolu, du sujet en général, est le sujet lui-même. Il est donc « être, essence, concept ». « Mais l'absolu qu'on pense comme être n'est absolument rien d'autre qu'être¹⁰⁶ ». L'esprit absolu de Hegel reste une abstraction:

« Abstraire, c'est poser l'essence de la nature hors de la nature, l'essence de l'homme hors de l'homme, l'essence de la pensée hors de l'acte de penser.¹⁰⁷ » nous dit Feuerbach.

C'est pourquoi : « L'esprit absolu de Hegel n'est rien d'autre que ce qu'on appelle l'esprit fini, mais une fois abstrait, séparé de soi.¹⁰⁸ » Là où Hegel cherchait du certain dans l'immanente subjectivité illusoire de l'Esprit, il n'a trouvé qu'une médiation entre les hommes et le monde. Pour dépasser cette difficulté, Feuerbach propose, comme source de la certitude immanente, le sentiment :

« Seul est vrai ce qui n'a pas besoin de preuve, ce qui est immédiatement certain par soi, qui parle pour soi et convainc immédiatement, qui entraîne immédiatement l'affirmation de son existence, ce qui est clair comme le jour. Or seul le sensible est clair comme le jour. C'est seulement là où le sensible commence que prennent fin tous les doutes et toutes les disputes. Le secret du savoir immédiat est la qualité sensible.¹⁰⁹ »

¹⁰³ Ibid., p. 89.

¹⁰⁴ Ibid., p. 90.

¹⁰⁵ Ibid., p. 109.

¹⁰⁶ Ibid., p. 110.

¹⁰⁷ Ibid., p. 112.

¹⁰⁸ Ibid.

¹⁰⁹ Ibid., p. 186.

L'amour, par exemple, est la véritable preuve ontologique de l'existence d'un objet à l'extérieur de notre tête. « Seul existe ce dont l'être procure joie, le non-être douleur. ¹¹⁰ » Pour Feuerbach, l'empirisme tire, à bon droit, des sens, l'origine de nos idées, mais le principal objet des sens de l'homme, c'est l'homme lui-même : « C'est dans le regard dont l'homme pénètre l'homme que s'allume la lumière de la conscience et de l'intelligence. ¹¹¹ »

C'est pourquoi « seul l'homme est la réalité et le sujet de la raison ¹¹² », pas de la raison spéculative et abstraite, mais de « la raison imprégnée du sang de l'homme ¹¹³ » et qui a « l'être humain pour essence ¹¹⁴ ». La philosophie nouvelle que Feuerbach met en place se base sur « la divinité ou vérité de l'homme total ¹¹⁵ ». Elle se fonde sur l'exigence immanentiste du spinozisme, et trouve dans l'homme la figure de l'immanence accomplie. Pour Feuerbach : « La philosophie nouvelle est la résolution complète, absolue, non contradictoire de la théologie en anthropologie. ¹¹⁶ »

Deux remarques s'imposent ici : d'une part la pensée de Feuerbach est athée ; d'autre part, pour Feuerbach, Dieu est construit par la théologie grâce au dépouillement des qualités positives de l'homme. « Dieu est l'égoïsme jouissant de soi. ¹¹⁷ » L'humanisme feuerbachien est donc la restitution réelle et immédiate à l'humanité de ces qualités, que l'égoïsme divin a confisquées.

« De tout ceci, résulte l'impératif catégorique suivant. Pour philosopher, ne sépare pas le philosophe de l'homme ; sois seulement un homme qui pense ; ne pense pas en tant que penseur, c'est-à-dire au sein d'une faculté arrachée à la totalité de l'être humain réel, et isolée pour soi ; pense en tant qu'être vivant et réel, exposé aux vagues vivifiantes et rafraîchissantes de l'océan du monde ; pense dans l'existence, pense dans le monde comme membre du monde, et non dans le vide de l'abstraction, comme monade isolée, comme monarque absolu, comme un Dieu indifférent exilé hors du monde, pense ainsi et tu peux être sûr que tes pensées seront des unités d'être et de pensée. ¹¹⁸ »

Stirner s'est affranchi de l'humanisme feuerbachien en lui opposant son unicisme. Dans *L'Unique*, il cite Feuerbach et conclut :

« « L'Être de l'Homme est son Être suprême ; certes, la religion nomme cet être suprême

¹¹⁰ Ibid., p. 184.

¹¹¹ Ibid., p. 189.

¹¹² Ibid., p. 198.

¹¹³ Ibid.

¹¹⁴ Ibid.

¹¹⁵ Ibid.

¹¹⁶ Ibid., p. 199.

¹¹⁷ Ibid., p. 93.

¹¹⁸ Ibid., p. 198.

Dieu et le considère comme un Être objectif, mais il n'est en vérité que l'être propre de l'homme, et le tournant de l'histoire du monde consiste donc en ce que, désormais, ce n'est plus Dieu mais l'homme qui apparaîtra comme Dieu. » Ce à quoi nous répondons : « Certes, l'être suprême est l'être de l'homme, mais du fait que c'est son être et non lui-même il est toujours aussi indifférent que Nous le placions en dehors de lui et le considérions comme un « Dieu » ou que Nous le trouvions en lui et l'appelions « l'être de l'homme » ou « l'homme ». Je ne suis ni Dieu, ni l'homme, ni l'être suprême ni mon Être, aussi est-ce au fond une seule et même chose que Je pense l'être intérieur ou extérieur à Moi. ¹¹⁹»

Stirner reproche à Feuerbach ce que ce dernier reprochait à Hegel : l'abstraction de l'être sensible. Pour Stirner, le Moi est la figure de l'immanence ; l'être de l'homme est une abstraction de Moi qui suis bien plus qu'un homme.

« Ainsi Feuerbach Nous enseigne qu'« il suffit de retourner la philosophie spéculative, à savoir de faire toujours du prédicat le sujet et du sujet l'objet et le principe, pour obtenir la vérité toute nue, pure et éclatante. » Certes, on perd par là le point de vue religieux étroit, le Dieu qui, dans ce point de vue, est sujet, mais on obtient en échange son autre face, le côté moral. »... « chasser Dieu de son ciel et le dépouiller de sa transcendance ne permet pas encore de crier victoire complète, surtout s'il n'en a été chassé que pour trouver refuge dans le cœur de l'homme et se voir gratifié d'une indestructible immanence. En effet, le divin n'est alors que ce qui est véritablement « humain » !¹²⁰ »

Pour Stirner, Feuerbach a crié victoire trop tôt - la victoire étant la découverte de la figure immanente qui, rappelons-le, permet la certitude immédiate, qui empêche l'abstraction médiatrice et intronise la sortie de la philosophie spéculative. Le crime de Feuerbach, selon Stirner, c'est d'avoir fait croire à l'immanence de l'Homme. Dieu était facilement identifiable parce que son extériorité était évidente, l'Homme en ce qu'il prétend être en chacun de Nous est plus difficilement renversable :

« Feuerbach pense par exemple avoir trouvé la vérité en humanisant le divin. Erreur : si Dieu Nous a tourmentés, l'homme est en état de Nous opprimer de manière encore plus écrasante.¹²¹ »...« que Nous soyons hommes, c'est la moindre des choses en Nous et elle n'a de signification que dans la mesure où c'est une de nos qualités, c'est-à-dire Notre propriété. ¹²²»

Dans le même ordre d'idée, Stirner nous dit en substance ceci : celui qui ne Me considérerait que

¹¹⁹ Stirner Max, *L'Unique et sa Propriété*, Pierre Galissaire, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1972, p. 106.

¹²⁰ Ibid., p. 118-119.

¹²¹ Ibid., p. 225.

¹²² Ibid., p. 225.



comme Berlinois ou homme « n'estimerait qu'une de mes qualités et non pas Moi ». Et il ajoute : « Ainsi faut-il ne voir dans le libéralisme que la continuation du vieux mépris chrétien pour le Moi¹²³ ».

« On est bien près d'admettre que *Homme* et *Moi* sont synonymes ! Et nous voyons pourtant Feuerbach, par exemple, déclarer que le terme « Homme » ne doit s'appliquer qu'au Moi absolu, à l'espèce, et non au moi individuel, éphémère et caduc. Égoïsme et humanisme devraient signifier la même chose ; cependant, d'après Feuerbach, si l'individu « peut franchir les limites de son individualité, il ne peut néanmoins s'élever au-dessus des lois et des caractères essentiels de l'espèce à laquelle il appartient ». Seulement l'espèce n'est rien, et l'individu qui franchit les bornes de son individualité n'en est justement que plus lui-même, plus individuel.¹²⁴ »

Stirner s'inscrit tout à fait dans la démarche philosophique de Feuerbach qui s'inscrivait dans celle de Spinoza, mais il conteste que Feuerbach ait achevé l'œuvre qu'il s'était fixée. Feuerbach disait : « Seul est absolument homme celui qui n'exclut de soi rien d'essentiellement humain.¹²⁵ » Stirner répond :

« Être un homme ne signifie pas remplir l'idéal de l'homme, mais se manifester soi, individu : ma tâche n'est pas de réaliser le concept général de l'humain, mais de Me suffire à Moi-même. C'est Moi qui suis mon espèce, sans norme, loi ni modèle, etc...¹²⁶ »

La réalité empirique, - que Feuerbach trouvait dans le cœur de l'homme qui lui fournissait la vérité immédiate nécessaire à la sortie de la philosophie spéculative -, est un fantôme pour Stirner, qui voit l'oppression de l'humanisme se profiler et reprendre le flambeau de la morale chrétienne.

« De nouveau, le sujet est subordonné au prédicat, l'individu au général ; de nouveau, la domination d'une idée a été assurée et les bases d'une nouvelle religion jetées. On a certes progressé dans le domaine religieux, et plus spécialement chrétien, mais pas fait un seul pas au-delà de lui. Ce pas mène à

¹²³ Ibid., p. 225.

¹²⁴ Ici, nous préférons la traduction de Reclaire de 1904 (disponible sur le site Internet de la Bibliothèque des Sciences Sociales) car Pierre Galissaire, par ailleurs si précis, confond dans sa traduction Fichte et Feuerbach (voir page 231) - confusion que le texte original n'entretient pas - ce qui le pousse à sur-interpréter pour pallier son erreur. cf. *Der Einzige und sein Eigentum*, Reclam, Stuttgart, 2003, p. 199. Ce texte est disponible, comme l'ensemble de l'œuvre de Stirner dans sa version originale, sur le site Internet:)

¹²⁵ Feuerbach, Op. Cit., p. 201.

¹²⁶ Stirner, Op. Cit., p. 232.



l'indicible.¹²⁷»

Le Moi stirnerien est l'indicible, qui résiste à la pensée conceptuelle et à la généralisation. Il ne se laisse jamais représenter, « avoir », par ce qui ne peut être que sa propriété. Il est Moi concret et Unique : « ennemi de toute puissance supérieure, alors que la religion Nous enseigne d'en faire notre amie et de Nous montrer humbles devant elle. ¹²⁸» Ma puissance et Mon égoïsme s'opposent à ceux de Dieu, de L'Homme, à toute puissance abstraite et supérieure. « Qui blasphème l'Esprit Saint, nous dit Stirner, ne trouvera dans l'éternité aucune rémission, mais sera passible du tribunal éternel. Moi, Je ne veux pas de rémission et Je n'ai pas peur du tribunal ! ¹²⁹ »

b. Dimension spinoziste de cette critique

La critique de Feuerbach menée par Stirner intronise, indirectement et de manière inconsciente, un spinozisme particulier qui rompt avec l'interprétation dialectique des attributs de la substance en terme de prédication. En effet, le point crucial du spinozisme de Feuerbach tenait en une interprétation du lien entre substance et attribut en terme de prédication. Les attributs sont, pour lui, les prédicats de la substance qui en était donc le sujet. C'est du reste l'interprétation presque inchangée que Hegel avait donnée de la pensée spinoziste. Pierre Macherey nous explique, dans son *Hegel ou Spinoza*, le problème posé par cette interprétation :

"pour Hegel, Spinoza occupe donc la place de précurseur : avec lui quelque chose commence. Mais il n'est justement qu'un précurseur....¹³⁰"

Macherey nous montre que, pour Hegel, la philosophie spinoziste est une philosophie commençante, une « tentative avortée¹³¹», et que c'est ainsi qu'il faut entendre la célèbre sentence de Hegel : « ou le spinozisme ou pas de philosophie¹³² ». Tout le raisonnement, nous dit Macherey, est construit sur un jeu de mots qui prend pour prétexte l'expression « *zum Grunde gehen* » : « revenir au fondement », qui veut dire aussi « aller à l'abîme ». La plénitude de l'absolu, renfermée dans l'intériorité radicale de la substance, est celle du vide¹³³ : son mouvement est donc inexistant. Le

¹²⁷ Ibid.

¹²⁸ Ibid., p. 233.

¹²⁹ Ibid.

¹³⁰ Macherey Pierre, *Hegel ou Spinoza*, Paris, 2004, Éditions de la Découverte, p. 17.

¹³¹ Ibid.

¹³² Hegel G.W.F., *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie*, Tome 6, Pierre Garniron, Paris, Vrin, 1985, p.1453

¹³³ Macherey, Op. Cit., p. 33.

diagnostic de Hegel sur le spinozisme est ainsi exprimé :

« Comme commencement absolu, la substance est donc aussi une fin : dans la plénitude de son être propre, auquel rien ne manque, elle a déjà épuisé toute possibilité de mouvement.¹³⁴ »

Selon Deleuze, cette lecture de Spinoza fut initiée par Leibniz, qui voit dans l'absolu de Spinoza l'impersonnel oriental, l'être immuable des Éléates, qu'il faut personnaliser pour le dépasser.

« Leibniz le suggérait déjà, reprochant à Spinoza d'avoir interprété l'expression dans un sens conforme à la Kabbale et de l'avoir réduite à une sorte d'émanation.¹³⁵ »

Les postkantien, nous dit Deleuze, semblaient les mieux placés pour reconnaître dans le spinozisme la présence d'un mouvement de genèse et d'auto-développement dont ils cherchaient partout le signe précurseur¹³⁶. Pour Deleuze, Leibniz tentait d'expliquer l'expression spinoziste, qui est pour lui ce mouvement d'auto-développement réel de la substance, en terme d'émanation. Les postkantien, eux, tentèrent, à sa suite, d'établir la synonymie, dans le cadre du spinozisme, entre *exprimer* et *expliquer*. C'est ainsi que, selon Deleuze, ils comprirent l'expression spinoziste comme « intellectuelle et abstraite ¹³⁷ ».

Les attributs leur paraissaient « attribués » à la substance par un entendement lui-même explicatif¹³⁸. C'est ainsi - semble-t-il - que Feuerbach avait compris les attributs comme prédicats relatifs à la substance qui devenait ainsi sujet. Stirner dépassant Feuerbach dans *L'Unique* après « une adhésion initiale sans réserve¹³⁹ » à l'humanisme - (dont témoignent ses premiers articles philosophiques¹⁴⁰) - ramenait la propriété des attributs du fantôme spirituel de l'humanisme à la singularité réelle qu'est le Moi concret et ineffable, sur lequel se brise toute pensée conceptuelle. Notons que cette lecture correspond à ce que Hegel lui-même comprenait de la philosophie spinoziste.

Dans ses *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie*, Hegel nous dit que le spinozisme est un a-cosmisme car « la nature, le monde, ne sont, selon une expression de Spinoza, qu'affection, mode de la

¹³⁴ Ibid.

¹³⁵ Deleuze Gilles, *Spinoza et le Problème de l'Expression*, Paris, Minuit, 1968, p.13.

¹³⁶ Ibid.

¹³⁷ Ibid., p. 14.

¹³⁸ Ibid.

¹³⁹ Arvon Henri, *Aux Sources de l'Existentialisme : Max Stirner*, Op. Cit., p.30.

¹⁴⁰ Ses premiers écrits sont disponibles dans l'édition principale que nous utilisons ici.

substance, et non quelque chose de substantiel.¹⁴¹ » Ainsi « Dieu étant seulement le positif, l'affirmatif, tout le reste n'est que modification, et non pas quelque chose qui serait en soi et pour soi ; c'est donc seulement Dieu qui est la substance. » Plus loin il dit : « Le lot de ce particulier est dès lors de n'être que modification de la substance absolue, de n'être rien d'effectif en lui-même.¹⁴² » Et il ajoute : « Telle est dans l'ensemble l'idée spinoziste. C'est la même chose que ce qu'était le « ov » chez les Eléates. C'est l'intuition orientale qui, avec Spinoza, s'est exprimée pour la première fois en Occident.¹⁴³ »

Si bien que Hegel en vient à dire que l'on ne peut en rester à cette substance car elle n'est capable « d'aucun développement, aucune spiritualité, activité ¹⁴⁴ » ; la solution est donc qu' « il faut qu'elle soit pensée aussi comme active en soi, comme vivante, et que par là même elle se détermine comme esprit.¹⁴⁵ » C'est bien, on le voit, l'immobilisme oriental et impersonnel de la substance que la dialectique hégélienne se propose de dépasser, en se faisant le mouvement de la pensée et en personnalisant l'absolu : l'Esprit est cette personnalisation.

Mais pour Feuerbach, Hegel, en attribuant les prédicats de la substance à l'esprit, a abstrait l'esprit de sa condition personnelle et finie ; il en a fait une abstraction, un esprit absolu qui médiatise le rapport de l'homme au réel. Feuerbach entend dépasser la contradiction de l'hégélianisme en attribuant les prédicats de la substance à la seule source d'intuition immédiate du réel : le sensible humain. À propos de Hegel, il nous dit :

« La philosophie hégélienne est l'idéalisme à l'envers, l'idéalisme théologique, comme la philosophie spinoziste est le matérialisme théologique. Elle a bien posé l'essence du moi hors du moi, l'a séparée du moi, et l'a objectivée sous la forme de la substance de Dieu ; mais par là même elle a (indirectement et mal) exprimé la divinité du moi, en faisant de lui, comme Spinoza de la matière, un attribut ou forme de la substance divine : la conscience que l'homme a de Dieu est la conscience de soi de Dieu. Ce qui veut dire : l'essence appartient à Dieu, le savoir à l'homme. Mais l'essence de Dieu n'est en fait rien d'autre chez Hegel que l'essence de la pensée ou la pensée séparée par abstraction du moi pensant. La philosophie de Hegel a fait de la pensée, de l'être subjectif, mais pensé sans le sujet, et donc représenté comme un être distinct de lui, l'être divin et absolu.¹⁴⁶ »

Pour Feuerbach, la seule façon de dépasser l'abstraction qui donne naissance à l'objectivisme

¹⁴¹ Hegel, Op. Cit., p. 1452.

¹⁴² Ibid., p. 1457.

¹⁴³ Ibid., p. 1455.

¹⁴⁴ Ibid., p. 1456.

¹⁴⁵ Ibid.

¹⁴⁶ Feuerbach, Op. Cit., p. 165.

hégélien, à cette pensée abstraite du réel, de la subjectivité réelle de la pensée humaine, c'est de rendre cette pensée à la subjectivité :

« La pensée privée de la détermination qui fait d'elle un acte de pensée, une activité de la subjectivité, voilà l'essence de la logique de Hegel ¹⁴⁷ ». « Le concept, le jugement, le syllogisme et même les formes particulières de syllogisme et de jugement, comme le jugement problématique et le jugement assertorique, ne sont pas des concepts, des jugements, des syllogismes qui ont en nous leur origine ; non ! Ce sont des formes objectives existant en et pour soi, des formes absolues. C'est ainsi que la philosophie absolue aliène et dépossède l'homme de sa propre essence, de sa propre activité ! ¹⁴⁸ »

Il nous explique que Hegel est un réaliste mais qu'en posant comme présupposé l'identité du concept « essence de la pensée ¹⁴⁹ » et du réel, il est un réaliste purement abstrait. Il ajoute que pour « prendre réellement au sérieux la réalité de la pensée ou de l'idée, il faut lui adjoindre quelque chose de différent d'elle, autrement dit il faut que la pensée réalisée soit un être différent de la pensée non-réalisée, de la simple pensée. ¹⁵⁰ » Ce quelque chose, c'est le sensible. Sa réalisation tient à ce que la pensée se fait « objet des sens ». C'est le sensible humain qui donne à l'idée sa vérité immédiate, sa réalité. L'être ne se donne à l'homme que dans « l'intuition, (le) sentiment, et (l')amour. ¹⁵¹ »

« La pensée abstraite, vide de sentiment et de passion, supprime la différence qui distingue l'être du non-être, mais cette différence, insignifiante pour la pensée, est une réalité pour l'amour. Aimer ne veut rien dire d'autre que remarquer cette différence. ¹⁵² »

De là découle l'humanisme feuerbachien, mais maintenant nous pouvons préciser en quoi il participe du spinozisme. Feuerbach attribue les prédicats non plus à l'esprit abstrait mais à l'homme, et à sa sensibilité garante à ses yeux de l'immédiateté des certitudes humaines. Pour Stirner, cette dialectique demeure idéaliste puisque l'homme tel que le conçoit Feuerbach reste une abstraction de l'Unique. Mais, du point de vue du spinozisme, cette pensée induit un refus (inconscient) pur et simple de l'interprétation des attributs de la substance en terme de prédication. Stirner ne fait pas de l'Unique un nouveau sujet, il en fait une concrète singularité qui a en sa possession certaines qualités, pas toutes,

¹⁴⁷ Ibid., p. 166.

¹⁴⁸ Ibid., p.166.

¹⁴⁹ Ibid., p. 179.

¹⁵⁰ Ibid., p. 180.

¹⁵¹ Ibid., p. 183.

¹⁵² Ibid., p. 183.

dont elle jouit ou pâtit, et qui jamais n'épuisent sa singularité. Il ne s'agit plus de dire que les attributs expliquent le monde, mais qu'ils le constituent de fait. Il n'y a plus une logique extérieure au monde, qu'elle soit dialectique spirituelle (hégélienne) ou dialectique de l'amour (humanisme feuerbachien), la logique d'un entendement transcendant qui expliquerait le monde : le monde fait valoir ses logiques propres dans des relations de domination.

Nous devons maintenant préciser ce que cette critique du feuerbachisme implique pour la vision stirnerienne de l'humain.

c. Vision stirnerienne de l'humain : Libéralisme et Humanisme

L'humain pour Stirner est une abstraction de l'Unique, c'est-à-dire une explication qui jamais n'épuise la singularité réelle des individus. Pour lui, l'Homme est un fantôme, une rêverie - nous pourrions dire une folie. C'est sous ce patronage qu'il faut placer toute la première section de *L'Unique*.

En exergue à cette section, Stirner note deux citations : la première, de Feuerbach, fait de l'Homme l'être supérieur ; la seconde, de Bruno Bauer, fait de l'Homme une récente découverte¹⁵³. La thèse de Stirner est que cet être supérieur, en tant qu'il est être supérieur, n'a rien de nouveau, et de plus, prolonge et consolide encore la folie de l'humanité.

Dans le chapitre intitulé « Les Modernes », et plus particulièrement dans le paragraphe intitulé « Le Spectre », Stirner nous explique la « spectralisation » de l'homme : comment il devint un être fantomatique, une abstraction :

« Ce qui hante l'univers, nous dit Stirner, (...) c'est le spectre mystérieux que Nous appelons Être suprême. Pendant des siècles, les hommes se sont donné pour tâche d'en connaître le fond, de le concevoir, d'y découvrir la réalité (de prouver « l'existence de Dieu »).¹⁵⁴ »

Ils consacrèrent leur temps à ce « travail de Danaïdes » qui visait à changer le « spectre en non-spectre », « l'esprit en une personne totale, en chair et en os ». Ils cherchaient la chose en soi, « l'être derrière le monde existant », et c'est ainsi que, rehaussant l'être, ils trouvèrent le phénomène ramené à une « pure apparence, à une illusion ¹⁵⁵ ». Le monde considéré comme existant jusqu'alors fut ainsi

¹⁵³ Stirner, Op. Cit., p. 83.

¹⁵⁴ Ibid. p. 112.

¹⁵⁵ Ibid.

déclaré vain, et un monde renversé, celui de l'être fantasmatique, fut déclaré réellement existant. Le problème fut alors de résoudre la contradiction entre la réalité du fantôme et l'illusion du réel, entre la nature divine et la nature humaine, entre la fantastique et la sensible. C'est le christianisme qui donna la solution : le Christ affirma l'identité du fantôme et de l'homme, il donna un corps réel au fantôme, à l'esprit. L'homme fut donc ce monstre, cet esprit corporel. Il n'avait plus rien à craindre que lui-même, il est devenu « l'horrible spectre dont il cherche à connaître et approfondir la nature, qu'il s'efforce de captiver, de réaliser et d'exprimer.¹⁵⁶ » L'homme est devenu esprit, et son corps peut donc bien périr pourvu que son esprit soit sauvé, pourvu que son âme connaisse le salut.

Une question s'impose : quelle est la raison qui pousse ainsi les hommes à faire du spectre une réalité, à se donner pour tâche de connaître le fond de l'être suprême et d'y découvrir une réalité ?

Dans ce passage, Stirner ne se pose pas la question en ces termes, mais fournit des pistes qui permettraient de formuler une hypothèse : au détour d'une phrase il dit que la naissance du fantôme, de l'être suprême, répond au « besoin de rendre le spectre saisissable ou de réaliser le non-sens ». À la fin du texte, il se demande : « Si je ne voyais l'homme en Toi, pourquoi Te respecterais-je ? ¹⁵⁷ »

C'est ainsi que la fin du texte pose la question du rapport entre ce besoin irrépessible et la gestion des rapports interhumains.

En effet, Stirner explique le rôle de l'être supérieur dans l'élaboration du respect, condition première d'un rapport interhumain pacifié :

« Ni Toi ni Moi ne sommes l'un pour l'autre un être supérieur. Toutefois, il peut se cacher en chacun de Nous un être supérieur, provoquant le respect mutuel. Disons, au sens le plus général, qu'en Toi comme en Moi vit l'homme. ¹⁵⁸ »

Ainsi le respect, idée classique, repose sur la reconnaissance du semblable. Mais, plus profondément, ce qui éveille ce sentiment pour Stirner c'est, comme il le dit lui-même, que :

« Tu me représentes un esprit, qui apparaît en Toi sans être lié à Ton corps ni à cette forme déterminée d'apparition, donc un spectre. C'est pourquoi je ne Te considère pas comme un être supérieur, mais respecte seulement l'être supérieur qui te « hante » : Je « respecte en Toi l'homme ». ¹⁵⁹ »

¹⁵⁶ Stirner, Op. Cit., p. 113.

¹⁵⁷ Ibid. p. 113.

¹⁵⁸ Ibid.

¹⁵⁹ Ibid.

C'est ainsi que nous pouvons émettre l'hypothèse selon laquelle le besoin dont la satisfaction fait naître le problème du fantôme corporel n'est rien d'autre que la crainte inspirée par la perspective des rapports interhumains, avant leur pacification relative par l'apparition du respect du semblable, et plus profondément par la reconnaissance dans l'autre de la même dévotion envers l'être supérieur, qu'il s'agisse de l'homme pour les modernes ou d'autres fantômes sacrés, tels que l'« esprit saint », « la famille », « la vérité, le droit, la loi, la bonne cause, la majesté, le mariage, le bien public, l'ordre, la patrie, etc., etc... »

En effet, « Comme Tu Nous es aujourd'hui sacré à cause de l'homme qui Te hante, on a toujours été sacré par un être supérieur quelconque - peuple, famille, etc... On n'a jamais été respecté qu'à cause d'un être supérieur, jamais considéré comme personne sacrée, c'est-à-dire reconnue et protégée, qu'en tant que fantôme.¹⁶⁰ »

Le chapitre suivant de *L'Unique*, intitulé « Le Grain », est le lieu où s'exprime le diagnostic de Stirner sur l'humanité : « Moi qui ne crains pas la malédiction, J'affirme : mes frères sont fous à lier.¹⁶¹ »

Nous l'avons dit, le thème de la folie est le thème central des considérations de Stirner sur l'homme. Cette folie a pour nom « *Ideen fixen* », les idées fixes :

« Homme, Ta tête est hantée! Tu as un grain! Tu T'imagines de grandes choses, Te dépeins tout un monde de Dieux que Tu crois exister, un royaume d'esprit où Tu es appelé, un idéal qui Te fait signe ; Tu as une idée fixe. (...) Qu'appelle-t-on « idée fixe » ? Une idée qui s'est assujetti l'homme.¹⁶² »

L'idée fixe est le fantôme qui se fait corps, l'idée abstraite de la pensée, du penser, et qui revient hanter les hommes sous la forme de la croyance la plus résolue et la plus entêtée.

Cette folie, Stirner la voit chaque jour dans « l'imbécile bavardage » journalistique obnubilé par les idées fixes de la moralité, de la légalité, du christianisme, de l'impensé sacralisé qui, alors qu'il traite de politique, de religion ou de l'homme, ne « porte jamais le couteau tranchant de la critique dans aucune de ces idées fixes.¹⁶³ »

Selon Stirner, les hommes ne se contentent pas de ne pas penser l'impensé, mais le défendent sauvagement et sournoisement contre l'hérétique qui ose commettre le crime de lèse-majesté. Pour lui,

¹⁶⁰ Ibid. p. 114.

¹⁶¹ Ibid. p. 115.

¹⁶² Ibid. p. 115.

¹⁶³ Ibid. p. 116.

vieux croyants et jeunes athées ont une chose en commun : ils sont tous restés les esclaves de la morale chrétienne. « Si l'hérésie religieuse pure n'est plus exposée comme autrefois aux fureurs de la persécution, l'hérésie morale pure l'est aujourd'hui d'autant plus. ¹⁶⁴»

Mais nous devons noter que, si la charge de Stirner est menée contre la morale, il ne revendique pas pour autant l'immoralité de l'Unique, il ne nous dit pas que l'Unique doit faire le mal. Pour lui ce n'est que négativement que l'esprit moral condamne l'égoïsme en tant qu'il est « non-moral ». L'homme vertueux voit l'égoïsme comme immoral parce qu'en dehors de lui et de sa vertu il ne voit point de salut. Il a posé comme maxime, grâce au christianisme, la vérité selon laquelle l'homme est esprit, et c'est ainsi que « machinant ¹⁶⁵ » la morale contre les désirs, il avait pour but de « Nous libérer » en tant qu'esprits, de la détermination de la nature, des désirs comme « forces impulsives ». Il ne voulait pas que l'homme, l'esprit, n'ait pas de désirs, mais qu'au contraire « eux ne l'aient point. »

Stirner nous propose de retourner cette idée contre l'esprit : « Nous devons certes avoir de l'esprit mais l'esprit ne doit pas Nous avoir. ¹⁶⁶ » L'égoïsme stirnerien n'a donc d'autre but que de libérer l'homme des maximes qui le captivent et qui sont ses idées fixes, sa folie, qu'il appelle « le règne de la liberté de l'esprit. »

« Nos bons messieurs du libéralisme ¹⁶⁷ » eux-mêmes, tout comme « nos bons messieurs de l'anti-libéralisme », nous dit Stirner, ne veulent libérer que l'esprit multiforme qui fait voir dans les hommes tour à tour des citoyens, pour le libéralisme politique, des travailleurs, pour le libéralisme social, et des hommes - incarnation de l'essence humaine -, pour le libéralisme humain. C'est à ces trois formes du libéralisme que Stirner consacre le dernier chapitre de la première section de son ouvrage.

Elles sont à leur façon ce que le protestantisme fut au christianisme : l'intériorisation des aliénations fantomatiques, des idées fixes, qui se substituent à la singularité concrète, à l'unicité, pour canaliser les désirs, et faire incarner aux hommes l'esprit de l'État, de la Société ou de l'Humanité. Tel est donc le libéralisme pour Stirner, processus visant à se libérer de soi-même, à se constituer sujet d'un fantôme pour pouvoir se dire libre, à échanger la captivité des désirs contre la liberté de l'esprit. Inutile de préciser que ce marché est pour lui un marché de dupes, puisque :

« L'État, (ou tout autre construction impersonnelle de l'esprit) n'a aucun
égard pour Ma personne ; Je ne suis pour lui, comme tous les autres, qu'un

¹⁶⁴ Ibid. p. 117.

¹⁶⁵ Ibid. p. 130.

¹⁶⁶ Ibid. p. 131.

¹⁶⁷ Ibid.

homme, sans aucune autre signification ni importance qui lui en impose.¹⁶⁸»

Pour l'homme, « être libre c'est « servir » » : le serviteur obéissant voilà l'homme libre!¹⁶⁹ Le libéralisme se définit lui-même par ces mots que Stirner rapporte des «Vingt-et-une feuilles de Suisse»: « Le libéralisme n'est pas autre chose que la connaissance de la raison appliquée aux rapports existants. » Son but est un « ordre raisonnable », un « comportement moral », une « liberté limitée », mais - ajoute-t-il (sans doute contre Kant) - « là où règne la raison, la personne est perdue.¹⁷⁰»

Le libéralisme a pour but la suppression des intermédiaires entre la « puissance qui Me domine et M'asservit » et Moi, si bien que sa « liberté est Mon esclavage.¹⁷¹»

Le libéralisme politique dérobe à l'homme son autorité ; le libéralisme social lui dérobe sa propriété ; le libéralisme humain, achevant la dépossession de l'homme concret, lui dérobe son identité, sa singularité. Le premier fournit au citoyen un devoir politique : servir l'état bourgeois ; le second fournit au travailleur un devoir social : travailler pour le bien de la société. Mais dans l'action du travailleur, il demeure encore l'égoïsme d'un « travail quotidien calculé sur ses besoins les plus particuliers¹⁷²». Le libéral humaniste voudra que même le travailleur embrasse un idéal purement humain, que tous les motifs de l'homme ne soient que désintéressés et qu'il reconnaisse en « l'humanité (son) être qui détermine tout.¹⁷³ » C'est ainsi que la « société humaine », idéal de l'humanisme, ne reconnaît rien de particulier, refuse la valeur du « privé » :

« Si la personne particulière ou privée a perdu sa valeur dans l'État, (plus de privilèges personnels) et la propriété particulière (privée) tout droit à la reconnaissance dans la société des travailleurs ou des gueux », il ne saurait être question de particulier ou de privé dans la « société humaine ». ¹⁷⁴»

Ne pouvant supprimer le privé, l'humanisme va le canaliser pour satisfaire à ses fins propres, lui laisser une latitude dans le choix de la manière dont il va servir ses intérêts, lui donner la liberté d'agir tant que cette action n'est pas contraire à l'intérêt général. Il est libre dans tout ce qui n'intéresse pas la société humaine ; sa liberté, ainsi limitée, est déclarée « sans intérêt ».

Pour Stirner, l'homme se voit donc voler sa concrète singularité par le fantôme de son essence humaine, de sa qualité générale d'être humain. Il ne vaut qu'en tant qu'il est membre de la masse des

¹⁶⁸ Ibid. p. 163.

¹⁶⁹ Ibid. p. 165.

¹⁷⁰ Ibid. p. 166.

¹⁷¹ Ibid. p. 167.

¹⁷² Ibid. p. 183. Stirner rapporte ici les propos de Bruno Bauer dans le *Journal Littéraire*.

¹⁷³ Ibid. p. 184.

¹⁷⁴ Ibid. p. 185.

hommes.

« Mais répondras-tu, l'homme que Je manifeste est tout autre, il est plus digne, plus élevé, plus grand, bref, plus homme que tel autre. » Je veux bien admettre que Tu accomplis l'humainement possible et réussis ce qu'aucun Autre ne réussit. En quoi consiste ta grandeur? Précisément en cela que Tu es plus que d'autres hommes (que « la masse »), plus que les « hommes habituels », précisément donc dans ta supériorité sur l'homme. Tu ne Te distingues pas d'Autres en ce que Tu es homme, mais en ce que Tu es un homme « unique ». (...) Ce n'est pas l'homme qui fait ta grandeur, mais Toi qui la crées, parce que Tu es plus, en tant qu'homme, et plus grand que...d'autres hommes. On ne croit pas pouvoir être plus qu'homme. La vérité est bien plutôt qu'on ne peut pas être moins !¹⁷⁵ »

L'Homme est avant tout une idée fixe pour les hommes, une folie qui les garde enfermés dans l'asile de fous qu'est devenu le monde. S'ils ont l'air libres, c'est - comme le dit Stirner - que « la maison est immense ». Quitter l'idée fixe, c'est faire valoir sa particularité. Ce qui motive les hommes à demeurer enfermés dans l'asile de leur idée fixe, c'est la crainte de la violence des rapports interhumains immédiats, qui peut être appelée désir de concorde ou plus prosaïquement instinct grégaire.

« Il ne peut y avoir pour les hommes quelque chose de plus communautaire ou de plus égalitaire que l'homme lui-même et leur désir d'amour a trouvé satisfaction dans cette communauté : il n'a eu de cesse qu'il n'ait réalisé ce dernier nivellement, aplani toutes les inégalités et fait tous les hommes se tomber dans les bras. C'est pourtant précisément avec cette communauté que la dégradation et la ruine sont les plus criantes. (...) Dans une communauté plus restreinte, le Français se trouvait encore face à l'Allemand, le chrétien face au musulman, etc... Maintenant, on a l'homme en face des hommes ou, les hommes n'étant pas l'Homme, l'Homme contre l'Inhumain.¹⁷⁶ »

Celui qui voudrait s'élever au-dessus de l'Homme, devra faire sienne cette maxime : « sans Moi l'homme est perdu¹⁷⁷ ». Et il pourra être enfin « créateur et créature en une seule et même personne¹⁷⁸ ».

Pour cela, il devra sans doute combattre l'esprit grégaire, qui le pousse à désirer la concorde en lui promettant les pires maux, afin qu'il craigne de ne plus être considéré comme un homme : il devra être l'égoïste Unique.

¹⁷⁵ Ibid. p. 190.

¹⁷⁶ Ibid. p. 194.

¹⁷⁷ Ibid. p. 194.

¹⁷⁸ Ibid. p. 206.

2. L'humain chez Nietzsche.

a. Une conceptualité stirnerienne chez Nietzsche ?

Nous devons, après cet examen méticuleux des thèses qui sous-tendent la conception de l'humain chez Stirner, nous intéresser à une découverte intéressante dans le *corpus* nietzschéen. En effet, la seconde dissertation de *La Généalogie de la Morale* semble faire étrangement écho à cette conception. Les études précédentes, généralement d'inspiration historique, sur le rapport de Nietzsche à Stirner concluaient toutes à l'inexistence de citations directes. Nous pensons pouvoir établir à un degré de vraisemblance aussi satisfaisant que celui des études historiques susmentionnées, que ce passage pourrait sembler reprendre pour une part la conceptualité stirnerienne, lui conférant une portée légèrement différente mais toujours empreinte de l'inspiration qui l'animait. Nous nous contenterons pour notre part de remarquer, dans l'axe purement conceptuel qui est le nôtre, que ce passage révèle une proximité extrême entre le regard de Nietzsche et celui de Stirner sur l'Homme.

La deuxième dissertation de la *Généalogie de la Morale* traite de la mauvaise conscience. La première question abordée par Nietzsche est celle de la promesse. Mais pour promettre, nous dit-il, il faut que l'homme se soit fait une connaissance de sa liberté : une conscience. Et pour cela, d'abord et avant tout, il doit se faire une mémoire. C'est pourquoi dans le troisième paragraphe, il se demande à propos de l'homme :

« Comment imprime-t-on à cet entendement momentanément, en partie obtus, en partie filandreux, à cet oubli incarné, quelque chose qui puisse rester présent? ¹⁷⁹ »

La réponse de Nietzsche est que « la douleur est le plus puissant adjuvant de la mnémotechnie ¹⁸⁰ » parce qu'elle permet de rendre indélébiles les quelques idées nécessaires à la vie sociale. Le martyre des chairs n'a d'autre but que d'hypnotiser le système nerveux et intellectuel de « ces esclaves de l'affect et du désir de l'instant ¹⁸¹ » que sont les hommes. La cruauté du châtement a pour seul but de rendre « inoubliables » quelques « idées fixes ¹⁸² ». A titre d'exemple d'une conception voisine de la

¹⁷⁹ Nietzsche, *La Généalogie de la Morale*, Op. Cit., p. 882.

¹⁸⁰ Ibid. p. 883.

¹⁸¹ Ibid.

¹⁸² Ibid. Nietzsche cite entre guillemets cette expression (*Ideen fixen*), un des concepts fondamentaux de *L'Unique et sa Propriété*, comme nous l'avons vu précédemment.

sienne, Nietzsche cite¹⁸³ *L'Éthique* de Spinoza : « Le remords de conscience, enfin, est la Tristesse (...) née de l'image d'une chose passée, dont nous avons douté de l'avènement.¹⁸⁴ » De la même façon il cite Spinoza, et sa *sympathia malevolens*, pour appuyer sa tentative de faire de la violence et de la « naïve cruauté », l'attribut normal de l'homme authentique. Nietzsche fait de cette cruauté naïve une qualité affirmative, une qualité « à quoi la conscience acquiesce de tout cœur¹⁸⁵ », qui permet à l'agregat humain de se constituer en société, de se faire une mémoire, en rendant inoubliables les idées fixes - condition de possibilité de toute société - ceci afin de parvenir à ce que les hommes puissent promettre, et surtout tenir leur promesse sociale.

Cette thèse sur la genèse de la société « humaine » est tout à fait en accord, en tout cas jusqu'à présent, avec les considérations de Stirner sur le même sujet. C'est la crainte inspirée par la vie inhumaine qui pousse l'homme à « se faire » violence pour se créer une mémoire, se créer des « idées fixes » qui lui permettent de profiter des bienfaits que porte la « promesse » de la vie sociale.

Les deux penseurs théorisent la constitution de l'état humain, et de ses idées fixes comme animées par l'égoïsme individuel : ainsi Stirner parle-t-il à plusieurs reprises de l'égoïsme involontaire des possédés qui se sacrifient à une idée parce que, s'étant tout d'abord posés eux-mêmes comme esprits, ils satisfont à leur égoïsme d'esprit.

« Tu méconnaissais précisément, en tant qu'égoïste involontaire, que c'est Toi qui es supérieur à Toi, c'est-à-dire que Tu n'es pas simplement créature, mais également Ton propre créateur.¹⁸⁶ »

Nietzsche lui même théorise cet égoïsme involontaire. Ainsi dès *Humain trop Humain* on trouve ces mots :

« Jamais un homme n'a fait quoi que ce soit qui fût fait exclusivement pour d'autres et sans aucun mobile personnel ; pourrait-il faire quoi que ce soit qui fût sans rapport avec lui, partant sans une nécessité intérieure (laquelle doit cependant avoir toujours sa raison dans un besoin personnel) ? Comment l'ego pourrait agir sans ego ? ¹⁸⁷ »

Et de la même façon, quelques pages avant :

¹⁸³ Ibid. § 15.

¹⁸⁴ Spinoza, *Éthique*, Bernard Pautrat, Paris, Seuil, 1999, L. III, p. XVIII, schol. II, p. 235.

¹⁸⁵ Nietzsche, Op. Cit. p. 887.

¹⁸⁶ Stirner, Op. Cit. p. 110.

¹⁸⁷ Nietzsche, *Humain trop Humain*, Op. Cit., p. 132.

«Un bon auteur qui met réellement du cœur à son sujet, souhaite que quelqu'un vienne le réduire à néant, en exposant plus clairement le même sujet et en donnant une réponse définitive à tous les problèmes qu'il comporte. La jeune fille amoureuse souhaite mettre à l'épreuve de l'infidélité de l'aimé la fidélité dévouée de son propre amour. Le soldat souhaite tomber sur le champ de bataille pour sa patrie victorieuse, car dans le triomphe de la patrie il trouve le triomphe de son vœu suprême. La mère donne à l'enfant ce qu'elle-même se refuse, le sommeil, la meilleure nourriture, dans certaines circonstances sa santé et sa fortune. Mais sont-ce là des états d'âme altruistes ? (...) Dans ces quatre cas, n'est-il pas plus clair que l'homme a plus d'amour pour une part de lui-même, une idée, un désir, une créature, que pour une autre part de lui-même, et que par conséquent il sélectionne son être et fait d'une partie le sacrifice à l'autre ? ¹⁸⁸»

C'est par cet égoïsme involontaire que les idées fixes sont acceptées par les hommes, pour satisfaire à l'instinct de conservation excité par la peur de l'Inhumain. Il nous faut, avant de poursuivre, mettre en évidence que cette idée commune aux deux philosophes - idée selon laquelle l'État est le fruit d'un processus irrationnel - est la caractéristique principale du spinozisme politique et disqualifie par avance toutes les formes du contractualisme. C'est du moins la thèse d'Alexandre Matheron quant à la politique spinoziste.

b. Les trois stades de la politique spinoziste

Alexandre Matheron dans *Individu et Communauté*¹⁸⁹, distingue trois stades de la politique spinoziste. Il nous montre que le calcul utilitaire est l'unique fondement de la société interhumaine, mais qu'il connaît trois stades, qui correspondent chacun à trois stades de la conscience politique.

Ce dont, seul, le philosophe spinoziste est conscient, d'après Matheron, c'est que les désirs rationnels se déploient selon les mêmes modalités que les désirs passionnels, à ceci près que les premiers le font sans les dérivations aberrantes que la passion inflige aux seconds¹⁹⁰. La source commune de l'effort, du dynamisme de l'individualité, c'est :

« le déterminisme interne de son essence individuelle qui, tant qu'elle existe en acte, tend en permanence à actualiser ses conséquences. ¹⁹¹»

¹⁸⁸ Nietzsche, Op. Cit. p. 83.

¹⁸⁹ Matheron Alexandre, *Individu et Communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1988, Chapitre 7 : « Fondements de la Vie Raisonnable », p. 241.

¹⁹⁰ Ibid., p. 242.

¹⁹¹ Ibid., p. 244.

Le *conatus* est ce dynamisme d'auto-actualisation. Certes, nous ignorons les lois de notre nature - en tout cas en première approximation - mais nous tenterons de les satisfaire au mieux. C'est ce qui explique le déploiement contradictoire de la vie individuelle sous le régime de la passion, car on comprend comment le calcul utilitaire est faussé par le jeu des passions et de l'ignorance qui caractérisent le régime passionnel, et en quoi ce raisonnement se rapproche de ceux de Stirner et de Nietzsche.

D'autre part, Matheron nous dit que ce jeu des passions fonde la communauté interhumaine et son pendant : la volonté de domination. C'est ce qu'il nous explique dans un autre de ses ouvrages¹⁹². Pour l'homme, imaginer les sentiments d'un autre, c'est les éprouver : si nous rencontrons un malheureux, nous voulons le soulager, et nous le conseillons comme il le souhaite ; il se réjouit : sa joie devient la nôtre, nous voulons qu'elle continue ; croyant savoir ce qui le réjouit, nous essayons de lui plaire en permanence ; il nous considère comme la cause de son bonheur et s'aliène à nous. Mais, ayant nous aussi nos propres aliénations qui diffèrent des siennes, et voulant qu'il continue à nous aimer, il n'y a plus qu'une solution : qu'il aime ce que nous aimons. Nous devons, pour son bien, régenter sa vie entière, et il nous en remerciera. Ainsi Matheron nous dit :

« Dire que le pouvoir veut se faire aimer est une tautologie, puisque telle est son unique raison d'être ; mais l'exercer revient à contraindre les autres hommes, pour que nous puissions faire ce qu'ils aiment, à aimer ce que nous aimons. ¹⁹³ »

Sous le régime de la passion, le calcul utilitaire est un égoïsme biologique, et la communauté est fondée par un ego-altruisme biologique. L'ambition de gloire se change en ambition de domination. ¹⁹⁴ » L'étape suivante est que chacun craint son voisin, ce qui ne peut manquer de pousser les hommes à chercher un terrain d'entente. C'est donc pour Spinoza sur le terrain passionnel qu'il faut chercher le fondement de la société interhumaine.

Dans le même ouvrage, mais dans une autre étude¹⁹⁵, on comprend en quoi le premier stade de la politique spinoziste rend compte de l'hobbesianisme. En effet, le problème de la propriété illustre parfaitement notre propos, et tient à ce que les hommes passionnés désirent nécessairement tout obtenir, et à ce que ce désir sans borne implique la lutte de tous contre tous. Ce constat est le même chez Hobbes et Spinoza, mais, ce qui diffère, c'est le chemin explicatif par lequel ils y parviennent.

¹⁹² Matheron Alexandre, *Anthropologie et Politique au 17^e siècle (Études sur Spinoza)*, Paris, Vrin, 1986, p. 103, « Spinoza et le Pouvoir ».

¹⁹³ Ibid., p. 110.

¹⁹⁴ Ibid., p. 111.

¹⁹⁵ Ibid., p. 155, « Spinoza et la Propriété ».

Hobbes faisait, de la conservation biologique, la fin de chaque homme, et de la puissance de chacun le moyen de cette fin.

« Le désir de posséder le plus de choses possible se déduisait donc de la conjonction de l'instinct de conservation et du calcul rationnel ; d'où il résultait que tout homme y était nécessairement sujet, puisque l'homme, en tant que tel, se définissait précisément par cette conjonction même. Chez Spinoza, au contraire, la raison n'intervient absolument pas : tout découle de l'imagination et d'elle seule. ¹⁹⁶ »

La différence entre ce premier stade de la politique et la conception hobbesienne, c'est l'intervention de la raison.

Pour Spinoza, le calcul utilitaire de ce premier niveau politique est faussé par les passions, il n'est pas sain et ne peut aboutir qu'à un état trop contraignant, à un autoritarisme qui est, du reste, la solution de Hobbes. À ce stade, nous dit Matheron :

« Nous voulons tous persévérer dans notre être, et nous savons tous que nous le voulons. Mais, ignorant ce qu'est notre être, nous le confondons avec le seul fait de ne pas mourir. »... « Nous avons l'impression de sacrifier le superflu à l'indispensable ; de renoncer, pour vivre, à ces raisons de vivre que sont nos multiples aliénations. Hobbes, au fond, ne fait que conceptualiser cette détresse. » ¹⁹⁷

La politique hobbesienne se satisfait du Léviathan, dans la mesure où il est le seul moyen de réagir à une menace de mort. Dans l'urgence que l'effroi provoqué par la guerre de tous contre tous engendre en chaque homme, Spinoza conteste que la décision de fonder le Léviathan soit prise rationnellement, alors que, précisément, elle intervient sous le régime des plus « passionnantes » des passions : la crainte, et, surtout, la haine. C'est ici que le second stade de la politique spinoziste va intervenir. En effet, le calcul utilitaire ne peut se purifier et devenir authentiquement rationnel, qu'à partir de ce premier stade autoritaire, où se distinguent bons et méchants.

Le second stade de la politique a, comme nous l'avons vu, le même fondement que le premier : la similitude de nature et de *conatus* entre les hommes¹⁹⁸. Mais là où, dans le premier stade, cette similitude nous échappait du fait que des jugements de valeur venaient distinguer entre les bons et les

¹⁹⁶ Ibid., p. 156.

¹⁹⁷ Matheron, *Individu et Communauté*, Op. Cit., p. 255.

¹⁹⁸ Ibid., p. 260.

méchants hommes, ici, cette similitude est reconnue pour tous. Celui qui suit les lois de la raison ne peut manquer de voir qu'il n'est rien de plus utile (et semblable donc puisque « similitude signifie convergence de *conatus* ¹⁹⁹ ») à l'homme que les autres hommes²⁰⁰. On voit bien que celui chez qui la raison se développe, et dont les actions suivent de plus en plus les lois de sa nature, tente simplement de vivre de plus en plus dans l'unanimité et la concorde pour constituer un « nous » : c'est l'égo-altruisme biologique qui se manifeste ainsi. On passe dans le second stade quand, à cet égo-altruisme s'ajoute, chez notre homme dont la raison est « en voie de développement », la connaissance de l'utilité du développement rationnel de ses contemporains :

« Utilisons autrui, mais utilisons-le intelligemment ; et, pour y parvenir, la seule méthode sûre est de le rendre lui-même intelligent. ²⁰¹ »

Ici, l'individu est conscient que la rationalisation de l'utilitarisme de son voisin va lui être utile. Le troisième stade de cette politique, quant à lui, est atteint quand l'individu est conscient que ce qui lui est utile, ce n'est pas l'utilitarisme rationnel de son voisin en tant que tel, mais que leurs utilitarismes rationnels respectifs tendent l'un comme l'autre à connaître et faire connaître. L'intellectualisme, troisième stade de la politique spinoziste, commence quand connaître et faire connaître s'identifient dans la conscience de l'individu, quand se procurer le souverain bien et le procurer aux autres deviennent deux buts convergents. C'est le désir de connaître que masque le désir d'accord qui se manifestait déjà chez l'individu aliéné dans son égoïsme biologique, mais, du fait de son aliénation, il ne pouvait en avoir connaissance ; au stade de l'utilitarisme rationnel, ce désir était encore obscurci, l'individu ne pouvait se rendre compte que l'utilité de son semblable n'était pas la fin de son désir, qui ne pouvait déjà être appréhendé comme désir de connaissance. Comme le dit Matheron, pour Spinoza :

« Le désir de faire connaître est la vérité de ce désir d'accord qui nous anime partout et toujours. ²⁰² »

Et plus loin il synthétise ainsi l'évolution de l'égoïsme :

« X, au stade biologique, ignorait l'aspect altruiste de son exigence fondamentale; il la découvrait au stade utilitariste, mais comme simple résultat d'une conduite répondant à d'autres fins ; à présent, au contraire, le résultat

¹⁹⁹ Ibid., p. 264.

²⁰⁰ Ibid., p. 263.

²⁰¹ Ibid., p. 270.

²⁰² Ibid., p. 277.

s'intègre à la fin au point de se confondre avec elle : l'universalité de l'exigence est devenue exigence d'universalité.²⁰³ »

On voit bien que rien n'y est abandonné des fruits de l'utilitarisme rationnel, mais la politique (garantir la paix et la concorde) n'est plus la fin ultime dans l'intellectualisme : elle est le moyen d'instaurer les conditions nécessaires au développement universel de la raison. Le modèle social²⁰⁴ qui émerge ainsi de la nature réelle de l'humanité est la communauté des sages - qui a pour but la progression de l'intelligence humaine et qui se traduit sur le plan politique par un communisme anarchique²⁰⁵ ; les sages sont ceux qui, par définition, se passent de la loi et optimisent au mieux la vie en communauté.

Les points importants, pour le présent travail, sont au nombre de trois, que cette théorie de l'égoïsme met en lumière: remarquons tout d'abord que l'égoïsme est ici, au commencement, individuel; chaque individu a à craindre de son voisin, dans la mesure où la conservation biologique de l'un est menacée par celle de l'autre. À ce stade, comme d'ailleurs dans la politique hobbesienne, la conservation de l'individu lui est sacrée, il prend tout et tous pour moyen de sa conservation. La fondation de la communauté ne peut que prendre la forme d'un autoritarisme où l'État recevra toute la puissance des contractants, par dépit et par crainte. A l'inverse, l'utilitarisme rationnel est un égoïsme collectif : il tend à réaliser la communauté humaine de l'intérieur, avec, et non pas contre, le mouvement naturel de l'individu. Enfin, l'intellectualisme, horizon réel et pas utopique de la politique spinoziste, résout l'apparente opposition dans la convergence finale des *conatus* - du *conatus*, devrais-je dire - non plus seulement que mon semblable me soit utile, mais parce que nous *nous* sommes utiles, comme les gouttes de la vague entre elles. La solution de Spinoza est dans la similitude, notion qui, dès l'abord, semble contredire celle de l'unicité de Stirner et celle de la surhumanité de Nietzsche : il nous faudra considérer cette question.

c. La Différence nietzschéenne

Nous ne prétendons pas affirmer, ici, l'identité entre les thèses de Stirner, de Nietzsche et de Spinoza, mais simplement que le spinozisme fournit un cadre explicatif indispensable pour bien

²⁰³ Ibid., p. 276.

²⁰⁴ Ibid., p. 277.

²⁰⁵ Matheron Alexandre, *Anthropologie...*, Op. Cit., p.155. Matheron nous dit que le communisme de Spinoza est pour les sages uniquement, et que la propriété ne lui résisterait pas car ce communisme est avant tout an-archique, c'est-à-dire sans lois.

comprendre les enjeux de la pensée de l'homme et de sa société humaine, chez Stirner et chez Nietzsche.

En effet, Stirner comme Nietzsche s'opposent au contractualisme - Nietzsche le qualifie d'« idée exaltée²⁰⁶ », Stirner identifie le droit et la force²⁰⁷ -, en retrouvant le chemin argumentatif que Spinoza emprunta pour subvertir la politique (contractualiste) hobbesienne. Tous deux décrivent la société humaine en des termes qui rappellent le premier stade de la politique spinoziste. Le fondement de la société humaine est la crainte, l'anxiété extrême induite par la lutte des égoïstes involontaires entre eux, lutte dont les enjeux sont les moyens de la conservation. Nous sommes, à n'en point douter, dans ce que Matheron appelle l'utilitarisme biologique. L'originalité de Stirner comme de Nietzsche c'est de faire, de l'utilitarisme rationnel, l'idée fixe, la folie des hommes.

Pour eux, c'est le mythe de l'utilitarisme rationnel qui permet aux hommes, sous le régime de la passion, de la crainte et de la haine, sous le règne de l'Inhumain, de faire le partage entre les forts et les faibles et, par suite, entre les bons et les mauvais.

La violence que s'infligent les hommes entre eux pour faire naître la société, ils se l'infligent en s'imposant par la force l'illusion qu'elle est juste, rationnelle, et sert la communauté. Il semble même que cette croyance soit d'autant plus tenace que le sacrifice est plus profond. Par la croyance en sa justification, l'homme justifie de fait sa violence. C'est ainsi que l'idée devient idée fixe, et que l'utilitarisme rationnel (qui soutient que la violence est juste) devient l'idéologie qui permet à l'utilitarisme biologique de fonctionner, l'idée fixe qui donne à la vie sociale son prix - à la fois son coût humain et la valeur de ses bienfaits.

C'est pourquoi Stirner relève que critiquer l'idée fixe du possédé, c'est commettre le crime de « lèse-majesté », et s'exposer à une colère sans borne :

« Touchez voir à son idée fixe, et vous devrez aussitôt protéger votre dos des coups perfides du fou furieux, car, sur ce point aussi, Nos grands fous sont semblables aux autres²⁰⁸ ».

La violence du possédé envers celui qui met en doute la croyance qui justifie la violence sociale, révèle précisément que la violence demeure injustifiée, et irrationnelle, sans la croyance qui lui sert de justification. C'est au fond ainsi que l'on peut comprendre l'avertissement au hommes supérieurs que sont les chefs de partis :

²⁰⁶ Nietzsche, *Généalogie de la Morale*, Op. Cit., p. 905.

²⁰⁷ Stirner, *L'Unique*, Op. Cit., p. 162.

²⁰⁸ Stirner, Op. Cit. p. 115.

« Quand on peut amener les gens à se déclarer ouvertement pour quelque chose, on les a, la plupart du temps, amenés aussi par là à se déclarer pour elle intérieurement ; ils veulent désormais être conséquents.²⁰⁹ »

Nous devons maintenant tâcher de comprendre en quoi réside la différence principale entre la pensée de Stirner et celle de Nietzsche.

La grande différence entre les analyses de Nietzsche et de Stirner, c'est au fond la signification que prend, pour chacun d'eux, le « se faire » dans l'expression « la crainte pousse les hommes à « se faire du mal ». Pour Stirner l'homme se fait du mal à lui-même, pour Nietzsche les hommes se font du mal entre eux. Car si, pour Stirner, la violence initiale qui aboutit à la création du Bien et du Mal, de l'Humain et de l'Inhumain, de la valeur du non-égoïste contre l'égoïste, est faite par chaque homme en chaque homme, pour Nietzsche, le premier acte violent fondateur est dû à un peuple de « fauves blonds », à une horde sauvage affirmative « d'hommes authentiques²¹⁰ » - comme le dit Simone Goyard-Fabre - qui :

« arrivent comme le destin, sans motif ni raison, sans égard, sans prétexte, ils s'imposent comme l'éclair s'impose, trop effrayants, trop soudains, trop convaincants, trop « autres » pour mériter seulement la haine.²¹¹ »

Les hommes sacrifient une part d'eux-mêmes dans la perspective d'anéantir la crainte et ses causes, persuadés que, malgré ce sacrifice, ils « s'y retrouveront », et c'est ainsi que l'égoïsme, dont « l'ego » est en quelque façon usurpé par une idée, tend à lui fournir un corps. Mais, pour Stirner, cette création n'est pas l'œuvre d'artistes, corps d'une pulsion surhumaine - ce que semble envisager Nietzsche ici - ; elle est une œuvre inconsciente et collective dont le corps douloureux s'étend à tous.

Remarquons que, si, pour Nietzsche, cette meute d'hommes authentiques est avant tout caractérisée par sa capacité à organiser, sa capacité à façonner la matière humaine, elle est aussi dotée d'une liberté étrange à l'égard de l'idée fixe, pour la raison que c'est elle qui la crée. Or cette idée est parfaitement étrangère à la philosophie de Stirner : les dominateurs qui prendraient pour tâche de façonner le monde selon un idéal, quel qu'il soit, ne pourraient être autre chose que des possédés comme les autres, possédés par un fantôme : l'État, la Nation, la Communauté, Dieu, la Morale ou même encore le Bien, - possédés peut être d'autant plus qu'ils seraient l'incarnation totale de l'idée qui habiterait leur corps.

Pour Nietzsche ces créateurs sont libres de l'idée fixe(en ce que c'est de leur action qu'elle

²⁰⁹ Nietzsche, *Humain Trop Humain*, § 548, Op. Cit., p. 326.

²¹⁰ Simone Goyard-Fabre, *Nietzsche et la Question Politique*, Op. Cit., p. 26.

²¹¹ Nietzsche, *Généalogie de la Morale*, Op. Cit., p. 905.

émerge); ils affirment par leur égoïsme l'idéal non-vicié par la mauvaise conscience, l'idéal authentique de l'humanité qui, ainsi projeté dans le monde, provoque en réaction la création de l'idée fixe, et en retour la volonté chez les autres hommes de faire mal et de se faire mal.

Ils sont des artistes sans doute, mais des artistes « inconscients », et même « les artistes les plus involontaires, les plus inconscients qui soient.²¹²» Eux aussi sont les instruments de l'instinct de liberté qui pousse l'homme, pour se conserver, à la violence contre lui-même. Ainsi l'idée fixe de l'homme que Nietzsche appelle la mauvaise conscience a pour origine un mouvement de réaction par rapport à la force affirmative des organisateurs ; elle en découle nécessairement sans que pour autant il soit dans leurs projets de lui donner naissance. C'est la même énergie, le même instinct de liberté, la même « volonté de puissance²¹³ », qui s'expriment dans l'œuvre des « hommes authentiques », dans la sublime création de l'État comme dans la souterraine constitution de la mauvaise conscience. C'est même par la constitution violente de l'État que l'animal homme s'est retrouvé « chassé au-dedans de lui-même, [...] prisonnier de l'État aux fins de domestication, (et a) inventé la mauvaise conscience, pour se faire mal une fois barré l'exutoire naturel de cette volonté de faire mal.²¹⁴» Pour Nietzsche, l'homme est cette « bête insensée et affligeante » qui s'érige un idéal afin « d'acquérir devant sa face la certitude tangible de son indignité absolue.²¹⁵» Il s'enlise dans sa folie, dans son « idée fixe » pour s'en échapper, et c'est ainsi que Nietzsche profère cette sentence : « Depuis trop longtemps la terre est un asile de fous!...²¹⁶ »

3. Conclusion : L'unité du regard par delà l'opposition politique classique

Il est important de noter en conclusion que pour Nietzsche, la réaction est fatale au peuple authentique qui en devient mythique²¹⁷ ; elle le parasite, se nourrit de ses forces vitales et l'achève enfin, dans la modernité :

« Qui nous garantit que la démocratie moderne, l'anarchisme plus moderne encore et notamment cette propension à la *Commune*, à la forme sociale la plus primitive, partagée désormais par tous les socialistes d'Europe, ne doit pas signifier au fond, une monstrueuse résurgence - et que la race des conquérants et

²¹² Ibid. p. 905.

²¹³ Ibid. p. 906.

²¹⁴ Ibid. p. 911.

²¹⁵ Ibid.

²¹⁶ Ibid. p. 912

²¹⁷ Goyard-Fabre, Op. Cit. p. 20.

des *maîtres*, celle des aryens, ne soit pas en train de succomber même physiologiquement ? ²¹⁸»

Nietzsche, fasciné par son pouvoir d'affirmation de l'authentique, se lance sur la trace de ce peuple mythique pour retrouver le sens de l'affirmation, sa force, sa vitalité. Mais il ne s'agit pas pour lui de revenir en arrière ; il s'agit de rechercher, par la méthode généalogique, des sources d'énergies inconnues parce que perdues depuis la nuit des temps, de retrouver le sens de la création des valeurs pour créer à nouveau. Nietzsche confère, par exemple, à la race affirmative, une éthique de l'égoïsme qui rappelle celle que Stirner confère à l'Unique : cette forme de l'égoïsme du créateur qui se sait justifié par son œuvre comme « la mère par son enfant », et qui, de ce fait, ignore « la faute, la responsabilité, les égards. ²¹⁹» Nietzsche met l'accent sur l'égoïsme de ces créateurs, égoïsme justifié en eux de toute éternité par leur œuvre même. Ceci confirme que Nietzsche attribue à ces affirmateurs ce qu'il nous faut appeler un « stirnerisme des grands », une éthique égoïste des affirmateurs authentiques: ils sont en quelque façon des Uniques en un sens stirnerien.

Mais dans la mesure où il fait de cet égoïsme l'apanage des chefs, des grands, nous devons nous demander dans quelle mesure ce stirnerisme étrange nous renseigne sur la pensée de Nietzsche et éventuellement sur son rapport avec la pensée de Stirner lui-même.

Notons qu'à la fin de la Deuxième Dissertation de la *Généalogie*, Nietzsche se demande :

«On pourrait en soi concevoir - mais qui en a la force ? - la mauvaise conscience des penchants non naturels, toutes ces aspirations à l'au-delà, à ce qui contredit les sens, à ce qui contredit l'instinct, la nature, l'animalité, bref, tous les idéaux qui jusqu'ici sont tous des idéaux hostiles à la vie, des idéaux calomnieurs du monde. Vers qui se tourner aujourd'hui avec de telles espérances et avec de telles exigences ?... Ce sont précisément les hommes bons qu'on aurait alors contre soi ; sans compter, cela va de soi, les douillets, les accommodants, les vaniteux, les exaltés, les fatigués... ²²⁰ »

C'est la prise de conscience de cette inexistence en acte des hommes supérieurs, des génies, qui pourrait expliquer l'évolution philosophique de Nietzsche, le fameux passage de sa première période à sa seconde période - passage qui s'accompagne des ruptures avec Bismarck, Wagner ou même avec Schopenhauer. Passage qui s'accompagne aussi de cette réflexion sur Napoléon :

²¹⁸ Nietzsche, *Généalogie...*, Op. Cit., p. 858-859.

²¹⁹ Ibid. p. 905.

²²⁰ Ibid., p. 914.

« Qu'on se rappelle Napoléon, dont la personnalité se développa grâce à sa foi en lui-même et en son étoile, et par le mépris des hommes qui en découlait, jusqu'à produire la puissante unité qui le distingue d'entre tous les hommes modernes, jusqu'à ce qu'enfin cette même foi aboutît à un fatalisme presque insensé, lui dérobant toute sa rapidité et son acuité de coup d'œil, et devînt la cause de sa ruine. ²²¹ »

Dans cette deuxième période, Nietzsche a compris la duplicité du génie moderne, son inauthenticité. Il cherchait, - sous l'impulsion de sa lecture de *L'Unique* ou, au moins, suivant un goût de l'authentique tout proche de celui de Stirner -, des « hommes capables de nous élever « au-dessus du commun » ». Il se détache de ses modèles « d'hommes authentiques » de jeunesse, maintenant qu'il voit en eux la part négatrice, la dimension « humaine trop humaine » qui assombrit leur nature. Il cherche désormais seul le moyen de surmonter l'inauthenticité humaine, la folie constitutive des hommes. En cela, et malgré l'opposition première que nombre de commentateurs ont interprétée comme une opposition politique entre un démocrate et un aristocrate, il partage une inspiration stirnerienne.

Stirner en effet oppose, à l'homme et à sa folie, l'égoïsme créateur de son unicité. Il recherche, lui aussi, le sens de la création, mais uniquement en lui-même.

Pour tous deux il s'agit d'opposer à la conservation, et aux idées fixes qu'elle induit, la création. Si la question était, en ce qui concerne l'homme, de montrer à quoi conduit l'instinct de liberté sous sa détermination conservatrice, il conviendra, quand il s'agit de « ce qui le surmonte », de penser cet instinct de liberté, ou « volonté de puissance », dans sa dimension créatrice. On retrouve bien ici une démarche commune à Stirner et à Nietzsche. Néanmoins, ceci ne doit pas faire oublier que les deux penseurs n'entendent pas tout à fait la même chose quand il s'agit de création, et nous aurons l'occasion de comprendre ce qu'il en est de cette différence.

On a souvent vu dans l'opposition de Nietzsche à Stirner, l'opposition de l'aristocrate au démocrate. Albert Lévy et André Gide, par exemple, sacrifient à cette interprétation.

Une *Lettre à Angèle*²²² fait de Stirner le plébéen qui élève le commun au rang de génie, alors que Nietzsche incarnerait le génie aristocratique. Lévy, lui, fait courir cette opposition du début à la fin de son ouvrage²²³ et la considère comme déterminante. Il nous semble plus judicieux, plutôt que de ravalier

²²¹ Nietzsche, *Humain Trop Humain*, Op. Cit., § 164, p. 159.

²²² Gide André, « Lettre à Angèle » du 10 décembre 1899 : *De Stirner et de l'Individualisme*, parue dans L'Ermitage, revue mensuelle de littérature, Volume XX: janvier-juin 1900, Genève, 1968, p. 60. Ce texte est disponible sur le site Internet de la Bibliothèque Nationale (Gallica) .

²²³ Lévy, Op. Cit., passim.



le lien de nos deux philosophes à une opposition politique déjà surannée au 19^{ème} siècle, de considérer comme déterminante la communauté de la démarche, au-delà des oppositions de vues, oppositions sans doute plus contextuelles ou autobiographiques qu'essentielles.

Nous nous proposons donc d'essayer de comprendre ici « ce qui surmonte » l'homme chez Stirner et chez Nietzsche : que sont l'Unique et le Surhomme dans leur rapport à la puissance spinoziste ?



L'Unique et le Surhomme

La Différence, au Présent et à l'Avenir

Cette partie de l'étude aura pour tâche principale de faire comprendre la relation de l'Unique au Surhomme comme la relation entre deux variantes de la philosophie spinoziste de la puissance. Deux variantes en effet, car nous verrons que les chemins qui mènent Stirner et Nietzsche à cette philosophie sont fort différents, et empruntent des circonvolutions qui n'ont que quelques intersections, tout en menant à un horizon problématique commun. C'est comme si, cheminant sur des sentiers tortueux allant dans la même direction, leurs traces se croisaient parfois pour aussitôt diverger et ne jamais permettre une identification pure et simple. C'est pourquoi cette étude se donne pour objet de mettre en évidence l'identité problématique de ces deux penseurs, dont les philosophies dialoguent sans jamais pouvoir être ramenées au même. Le spinozisme nous semble, là encore, le lien problématique emblématique, le fil d'Ariane qui nous permet de retrouver notre chemin dans le labyrinthe de ce qui demeure toujours le « problème » Nietzsche/Stirner.

1. L'Unique

a. Qu'est-ce que l'Unique ?

Nous nous proposons d'essayer de comprendre ici ce que peut être l'Unique. Pour cela il nous faut rappeler les grandes lignes de la deuxième section de l'ouvrage de Stirner.

Le premier chapitre de cette section est une critique du concept humain et spirituel de liberté, auquel Stirner oppose Sa Particularité. La liberté, nous dit Stirner, est avant tout liberté de l'esprit, en cela « elle n'a pas de contenu ». Car « serais-Tu libéré de tout que Tu n'en aurais rien de plus. ²²⁴»

« Elle est sans valeur, inutile permission, pour qui ne sait pas l'employer ;
quant au mode d'emploi, il dépend de ma particularité. ²²⁵»

Ma particularité, c'est le nom de ma liberté en acte, c'est-à-dire de Moi en tant que j'ai su non plus seulement me libérer de ce que je ne veux pas, être « homme libéré », mais surtout avoir ce que je veux.

La thèse de Stirner est qu'en sacrifiant à l'idée fixe pour assouvir un désir de liberté - par rapport à leur crainte panique de l'Inhumain -, les hommes ont sacrifié leurs particularités.

²²⁴ Stirner, Op. Cit., p. 209.

²²⁵ Ibid.

Or la particularité, c'est « Mon existence, Mon être, ce que je suis Moi-même.²²⁶ »

Pour bien faire comprendre de quoi il s'agit, Stirner prend l'exemple de l'esclavage : l'esclave est libre intérieurement, sans doute, mais pas des coups de fouet de son maître ; sa chair en est l'esclave, et il aura beau souhaiter, rêver, en être libéré, rien n'y fera. Par contre, considéré du point de vue de la particularité, il ne supporte que dans Son intérêt les coups de Son maître pour feindre la « patience », le rassurer et à la première bonne occasion, l'écraser par pur égoïsme. Pour fomenter ce plan, l'esclave est sans doute libre intérieurement, mais c'est parce qu'il S'appartient, qu'il est son Moi propre, Sa particularité, que l'esclave se libère effectivement et maîtrise son ancien maître. Ainsi, écrit-il :

« Que je gémisses et tremble prouve que j'ai encore conscience de Moi-même, que je suis encore proprement Moi. ²²⁷ »

Cet exemple est riche d'enseignement : la liberté, c'est, finalement « la doctrine du christianisme » ; elle est liberté de l'esprit, liberté par rapport au corps. La souffrance de l'esclave lui est adoucie par sa liberté intérieure ; à son Moi propre est substitué un Moi intérieur, qu'il s'appelle âme, ou esprit, ou homme libre. Stirner oppose à ce schéma la propriété, même la propriété de Sa souffrance. Ma propriété, c'est ce par quoi je me manifeste, par quoi je fais corps avec le monde, par quoi je suis une réalité concrète : Moi le Propriétaire.

Ce que Stirner déplore, c'est l'effet de l'idée fixe, qui fait qu'il suffit de rappeler aux hommes le souvenir d'eux-mêmes pour les plonger dans le désespoir : l'homme libre, l'âme, se demande : « Qui suis-je ? », et ne trouve qu'un « abîme d'instincts sans règles ni lois, de convoitises, de désirs et de passions, un chaos sans lumière ni étoile pour guide!²²⁸ »

Chacun se tient pour le diable, assuré, en tant qu'il est une âme, que sa passion ne lui donnera « que les conseils les plus fous²²⁹ ». La liberté nous libère de tout ce qui nous gêne, mais jamais ne nous dit qui nous sommes. Son cri est « libération, libération ! », elle est un songe, une idée fixe qui pousse à se délivrer de soi-même, à se nier soi-même. La Particularité rappelle à Soi et à la concrète existence.

« (le) Moi propre - est libre de naissance et de nature, l'homme libre, au contraire, n'est qu'un maniaque de la liberté, un rêveur enthousiaste. ²³⁰ »

Mais nous devons tout de suite formuler quelques remarques, pour nous prémunir contre la

²²⁶ Ibid.

²²⁷ Ibid. p. 212.

²²⁸ Ibid. p. 214.

²²⁹ Ibid.

²³⁰ Ibid. p. 217.

mésinterprétation. En effet, on a souvent vu, dans l'Unique de Stirner, le Moi naturel opposé au Moi culturel, un Moi mythique souvent rapproché des pensées de l'état de nature issues du romantisme.

Henri Arvon, par exemple, dans *L'Anarchisme*²³¹, explique que la morale de l'égoïsme stirnerien semble pouvoir se rapprocher de l'unicisme rousseauiste des *Confessions*, et de celui du héros éponyme des *Années d'Apprentissage de Wilhelm Meister*²³², de Goethe. Mais cela ferait de Stirner un anarchiste romantique, nostalgique de l'état de nature qui rappellerait l'ermitage décrit dans *De la Désobéissance Civile*²³³, et vécu par son auteur : James Thoreau. Or, justement il n'y a pas chez Stirner cette nostalgie du naturel. Le naturel est toujours déjà là, et se manifeste dans le jeu des forces qui constituent le réel. Il n'y a pas de noyau naturel (ou autre) de l'unicité stirnerienne qui impliquerait une surface où tout l'essentiel ne serait pas²³⁴, et qui justifierait cette nostalgie. Comme nous l'explique Michel Sparagano²³⁵, la condition de l'individu stirnerien est, dès sa naissance, sociale ; c'est justement cette socialisation précocement établie que *L'Unique* entend secouer, pour la débarrasser de ses idées fixes ; il ne s'agit pas d'un retour romantique à un prétendu état de nature - comme chez Rousseau - mais de la conquête et de la préservation d'un statut, « d'une aspiration menacée par des enrôlements sournois ²³⁶ ». Pour Stirner, « la « liberté » est et reste nostalgie, plainte romantique, espérance chrétienne en l'au-delà et le futur. ²³⁷ »

De la même façon, il semble que l'on ne puisse interpréter la pensée de Stirner comme une pensée révolutionnaire sans commettre un grave contre-sens. Albert Lévy franchit le pas allègrement, allant jusqu'à comparer Stirner et Rousseau, ce qui semble, « par plus d'un trait », problématique :

« Tandis que Stirner nous rappelle par plus d'un trait Jean-Jacques Rousseau, Nietzsche ne peut assez s'emporter contre le rêve dangereux, la superstition, les folies passionnées et les demi-mensonges du *Contrat social*, qu'il rend responsable de l'esprit optimiste de la Révolution française ; c'est contre cet esprit qu'il crie : «Écrasez l'infâme.» Il se réclame de Voltaire dont il admire la nature éprise d'ordre, de mesure, de raison ; il craint qu'une révolution ne réveille les énergies sauvages et terribles qui dorment depuis longtemps, et il préfère aux sauts brusques une évolution progressive. ²³⁸ »

²³¹ Arvon Henri, *L'Anarchisme*, Paris, P.U.F., coll. Que Sais-je ?, 1964.

²³² Ibid.

²³³ Thoreau James, *De la Désobéissance Civile*, Paris, Minuit, 1997.

²³⁴ Sparagano, Op. Cit., p. 154.

²³⁵ Ibid. p.177.

²³⁶ Ibid.

²³⁷ Stirner, Op. Cit., p. 216.

²³⁸ Lévy, Op. Cit., p. 76.

Stirner condamne pourtant la révolution, pour lui préférer la révolte - un autre traducteur employait le terme d'insurrection ²³⁹ -, mais cette révolte ou cette insurrection n'ont pas de vocation sociale. C'est précisément en ce que la révolution tente de bouleverser l'ordre du monde, de le renverser, de substituer à l'État un autre État, qu'elle n'est qu'« un acte politique ou social ²⁴⁰ ». Alors que la révolte - ou l'insurrection - « Nous amène à ne plus nous laisser organiser, mais à Nous organiser Nous-Mêmes. ²⁴¹ » Dans l'État insurrectionnel, l'Unique se révolte contre son organisation imposée, le sujet humain hypnotisé par l'idée fixe de l'humanité, mais surtout il se crée lui-même comme Unique, organisation particulière, étrange.

On le voit, la révolution a pour but de créer un nouvel ordre du monde, c'est-à-dire de porter au pouvoir une nouvelle idée fixe. Nous pouvons déduire des considérations de Stirner sur Feuerbach que la nouvelle idée fixe augmente la force hypnotique de la précédente : elle renforce la négation de soi et son emprise sur l'Unique. La révolte au contraire n'a pour but que la liquidation de l'idée fixe, qui aboutit à la naissance, à la création de l'Unique comme réalité concrète, c'est-à-dire à la constitution de sa propriété selon sa particularité.

Ces points étant éclaircis, nous devons maintenant tenter d'approfondir notre compréhension de l'Unique. Et pour ce faire il nous faut essayer de comprendre ce qu'est son égoïsme par rapport à l'égoïsme de tout un chacun. Ce qui distingue l'Unique, c'est qu'il est rétif à l'hypocrisie humaine. Les hommes sont des égoïstes sans doute, mais des égoïstes hypocrites :

« Je dis hypocrites parce que Vous êtes malgré tout restés des égoïstes, durant ces milliers d'années, mais des égoïstes endormis, qui se dupaient eux-mêmes, des égoïstes pris de folie, bourreaux d'eux-mêmes. ²⁴² »

L'Unique assume son égoïsme et en fait la ligne directrice de son éthique. Il assure sa liberté par rapport au monde en s'en rendant propriétaire, soit par « un acte de violence quelconque, soit par la persuasion, la prière, l'exigence catégorique, voire l'hypocrisie ou le dol, etc... ²⁴³ ». Il cherche à étendre son pouvoir - ou sa puissance²⁴⁴ - sur les hommes et le monde, pour pouvoir en jouir et en faire sa propriété. L'Unique est donc cette singularité concrète qui tend à augmenter sa puissance.

²³⁹ Traduction Reclaire, disponible sur le site de la Bibliothèque des Sciences Sociales (BSS) : .

²⁴⁰ Stirner, Op. Cit., p. 351.

²⁴¹ Ibid. p. 351.

²⁴² Ibid. p. 217.

²⁴³ Ibid. p. 218.

²⁴⁴ Dans sa traduction de *L'Unique*, le docteur Reclaire préférerait, pour rendre le terme de *Macht* traduit par « pouvoir » dans la traduction Galissaire - que nous utilisons couramment -, le terme de « puissance ». C'est d'ailleurs ainsi que les traducteurs de Nietzsche traduisirent ce mot dans la célèbre expression *Willen Zur Macht* : « la volonté de puissance » .

Pour bien comprendre ce que peut être la puissance stirnerienne dans son rapport à la puissance spinoziste, attardons-nous un moment sur les raisons qui poussent Stirner à s'opposer à Proudhon.

b. La critique stirnerienne de la Propriété Proudhonienne

L'opposition de Stirner à Proudhon laisse bien souvent perplexes les historiens de l'anarchisme. Ainsi, Daniel Guérin conclut au manque d'information de Stirner quand ce dernier range Proudhon parmi les communistes autoritaires, qui sacrifient « l'aspiration individuelle » à un « devoir social » ; il ajoute que cette accusation est injuste, puisque Proudhon n'a eu de cesse de chercher l'équilibre entre l'individu et la société²⁴⁵. Or justement, Guérin semble occulter les autres motifs qui poussent Stirner à critiquer la pensée proudhonienne, et tendent à montrer que ce rapprochement n'est pas fait par manque d'information, même s'il ne peut manquer d'agacer les anarchistes. Si on reprend la critique stirnerienne de Proudhon, on s'aperçoit que plusieurs points posent problème à l'Unique. Le premier point, c'est la célèbre réponse de Proudhon à la question *Qu'est-ce que la propriété?*. Dès l'entrée, et en guise d'avertissement, Proudhon nous dit : « *La propriété, c'est le vol!* »²⁴⁶. Stirner répond :

« Nous voici donc en présence d'un jugement, puisque l'acte du voleur se voit exprimé par la notion de « crime », et la chose se présente maintenant ainsi: même si un crime ne portait pas le moindre tort ni à Moi ni à aucun de ceux auxquels Je M'intéresse, Je ne M'en élèverais pas moins contre lui. Pourquoi? Parce que Je suis enthousiasmé par la morale, plein de son idée, et poursuis donc tout ce qui lui est hostile. C'est parce que le vol passe sans aucun doute pour abominable à ses yeux que Proudhon croit avoir flétri la propriété en disant qu'elle est le vol ; et certes, aux yeux des curés, le vol est toujours un crime ou, du moins, une faute.²⁴⁷ »

Ce que Stirner reproche à Proudhon ici, c'est son moralisme, qui le pousse à se référer à la morale du désintéressement. Et il semble bien que ce soit le fond de la pensée de Proudhon :

« Hercule terrassant les monstres et punissant les brigands pour le salut de la Grèce, Orphée instruisant les Pélasges grossiers et farouches, tous deux ne voulant rien pour prix de leurs services, voilà les plus nobles créations de la poésie, voilà l'expression la plus haute de la justice et de la vertu. Les joies du

²⁴⁵ Guérin, Op. Cit., p. 36.

²⁴⁶ Proudhon Pierre Joseph, *Qu'est-ce que la Propriété ?*, consultable sur le site de la B.S.S.

²⁴⁷ Stirner, Op. Cit., p. 143.



dévouement sont ineffables. ²⁴⁸»

C'est une morale du dénuement individuel que Proudhon prône pour justifier la ré-appropriation, et condamner le propriétaire au profit de « l'usufruitier ²⁴⁹ ». Stirner poursuit un peu plus loin :

« Qui n'a que le bénéfice d'un champ n'en est d'ailleurs pas le propriétaire, et encore moins celui qui, comme le veut Proudhon, doit céder tout ce qui, dans son bénéfice, n'est pas absolument nécessaire à couvrir ses besoins ; il n'est propriétaire que de la part qui lui reste. Proudhon nie donc telle et telle forme de propriétés et pas La propriété. ²⁵⁰ »

C'est bien ce que semble dire Proudhon :

« Il y a identité entre le soldat possesseur de ses armes, le maçon possesseur des matériaux qu'on lui confie, le pêcheur possesseur des eaux, le chasseur possesseur des champs et des bois, et le cultivateur possesseur des terres : tous seront, si l'on veut, propriétaires de leurs produits, aucun n'est propriétaire de ses instruments. Le droit au produit est exclusif, *jus in re* ; le droit à l'instrument est commun, *jus ad rem*. ²⁵¹ »

On comprend maintenant où Stirner veut en venir : la négation de telle et telle propriété par Proudhon ne peut être guidée que par son moralisme, qui fait de la propriété, de certaines propriétés, le vol. Ce dernier nous dit : « La possession est dans le droit ; la propriété est contre le droit. ²⁵² » Et la question est : à qui pourra-t-il bien céder sa récolte, le moissonneur qui ne garde que ce qui lui est nécessaire, sans que ce don soit un vol ? Qui a l'impunité ? Qui peut posséder sans être criminel ? Et Stirner de continuer:

« Ce à quoi tous veulent avoir part sera retiré à chaque individu qui voudrait l'avoir pour lui seul, et transformé en bien commun. ²⁵³ »...« Il (Proudhon) nous raconte que la société est le possesseur originel et propriétaire unique d'un droit imprescriptible, le soi-disant propriétaire ayant commis un vol à son

²⁴⁸ Malheureusement, ce qui fait défaut aux éditions numériques, c'est la pagination. Ce passage est extrait du deuxième paragraphe de la première partie du cinquième chapitre de l'ouvrage : V, I, 2.

²⁴⁹ Stirner, Op. Cit., Ibid., p. 291.

²⁵⁰ Ibid.

²⁵¹ Proudhon, Op. Cit., B.S.S., III, 4.

²⁵² Ibid., V, II, 3.

²⁵³ Stirner, Op. Cit., p. 291.

préjudice.²⁵⁴ »

On voit bien en quoi ce régime de propriété est voisin de celui de la société communiste et marxienne. De plus il est intéressant de noter que cette conception du droit de propriété est le modèle strict de la constitution hobbesienne du droit, que Spinoza se propose de dépasser dans sa politique. Ainsi, dans une étude intitulée *Spinoza et la Problématique Juridique de Grotius*²⁵⁵, Alexandre Matheron nous explique comment le spinozisme politique est, avant tout, le dépassement de la problématique juridique de Hobbes vers la problématique de la puissance. Bien que l'exposé soit long, nous nous proposons de reprendre ici de manière relativement détaillée l'essentiel du propos de Matheron. Ainsi nous pourrions mettre en évidence le rapport entre la puissance spinoziste et la puissance stirnerienne.

Pour Grotius - nous dit Matheron - le droit est premièrement ce qui est juste ; et en un deuxième sens (droit subjectif), il regroupe les facultés morales que peut revendiquer une personne (qui se résument à deux facultés : celle de disposer des choses, et celle de diriger les actions des personnes) ; au sens troisième (droit objectif), il est une règle d'action obligatoire de l'ordre de la loi. Ce sont les droits subjectifs primitivement donnés par la Nature qui fondent le droit objectif - qui a pour mission de les limiter les uns par les autres au nom de l'instinct de sociabilité : il n'en est que la contrepartie.

« En ce qui concerne les rapports inter-humains, la loi naturelle trouve le fondement de son caractère obligatoire dans l'instinct de sociabilité, la raison n'ayant d'autre rôle que d'en découvrir les implications et de les traduire en maximes générales.²⁵⁶ »

Pour Grotius, et d'après Matheron, les droits primitivement donnés sont la propriété inaliénable de notre personne physique, et la propriété aliénable de la direction de nos actions. Hobbes adopte cette problématique en en modifiant un point essentiel : l'instinct de sociabilité est anéanti, et toutes nos inclinations naturelles ramenées à une seule : l'instinct de conservation, qui - rappelons-le - était le fondement apparent du premier stade de la politique spinoziste. Ici, il faut remarquer que Proudhon reconnaît cet instinct biologique.

Chez Hobbes, poursuit Matheron, le droit naturel de propriété de sa personne est le seul fondement de tous les autres, et il est inaliénable parce que l'instinct de conservation est le mobile biologique de toute action humaine. On ne peut vouloir laisser, en mourant, la direction de son corps à quelqu'un

²⁵⁴ Ibid., p. 292.

²⁵⁵ Matheron, *Anthropologie...*, Op. Cit, p.81.

²⁵⁶ Ibid., p. 84.

d'autre. La liberté est liberté d'employer nos forces pour nous conserver comme on le veut, et voilà en quoi ce droit est, lui, aliénable : parce qu'il est un moyen. La source du droit objectif (de la loi naturelle) n'est plus l'instinct de sociabilité, mais l'instinct égoïste de conservation. Cet égoïsme naturel contient en lui-même sa propre limitation : nous n'avons pas le droit de ne pas conserver notre vie. Si bien que le droit naturel se définit en deux règles : interdiction de mettre notre vie en danger, et de ne pas faire ce qu'il faut pour la conserver.

Dans le *Traité Théologico-Politique*, nous dit Matheron, le droit naturel (objectif) est l'ensemble des lois objectives de la nature selon lesquelles existent et agissent effectivement les individus. Nos droits subjectifs ne sont pas le fruit d'une donation de Dieu, mais ils sont les droits de Dieu lui-même. La Nature a autant de droits qu'elle a de puissance ; elle est l'ensemble de tous les individus ; donc chaque individu a autant de droits qu'il a de puissance. Nous faisons toujours tout pour nous conserver, et les erreurs ne viennent que d'une déficience intellectuelle. On reconnaît ici l'intellectualisme spinoziste, mais il faut noter le déplacement problématique que ce dernier opère : le droit devient la puissance et le fait.

Pour le contrat social, d'après Matheron, ce glissement implique chez Hobbes et Spinoza des conséquences sensiblement différentes : chez Hobbes, le contrat est « transfert mutuel et volontaire de droit », avec intervention de la raison dans le calcul utilitaire, et il y a aussi obligation d'obéissance parce que nous avons abandonné au souverain notre droit de nous opposer : n'étant qu'un moyen, il était donc parfaitement aliénable. Pour lui, nous dit Matheron, il n'y a qu'une restriction : un contrat qui met en péril notre vie est nul, car il est impossible que nous l'ayons voulu.

Après cet exposé, il semble tout à fait clair que la propriété proudhonienne du Bien Commun est constituée par un transfert contractuel de droit, qui interdit désormais à l'individu d'être lui-même propriétaire ; la société hérite de ce droit de propriété, et remplit sa part du contrat en laissant à l'individu de quoi se conserver : c'est un égoïsme biologique et juridique. La pensée proudhonienne de la propriété semble bien être la résurgence de l'hobbesianisme pratique, que le communisme prône et que l'anarchisme se proposait de dépasser, étant entendu que, pour l'anarchisme, à la différence de Hobbes, le propriétaire, qui était l'État chez ce dernier, devient la Société. Il semble bien que le propos de Stirner coïncide avec celui de Spinoza. Ainsi l'Unique nous dit :

« Ce que j'ai en mon pouvoir, voilà mon bien propre. Aussi longtemps que Je M'affirme comme possesseur d'une chose, J'en suis le propriétaire ; si elle M'échappe à nouveau, quelle que soit la puissance qui Me l'arrache, par exemple parce que Je reconnais le droit d'Autres sur elle, la propriété s'éteint. »... « Ce n'est pas un droit extérieur à ma force qui Me légitime, mais cette dernière



uniquement : si Je ne l'ai plus, la chose M'échappe.²⁵⁷ »

Dès lors nous sommes à même de saisir la manière dont Stirner en vient à sa critique qui a tant surpris Guérin et continue de poser problème aux historiens de l'anarchisme - dont le seul but semble bien souvent de faire de Stirner le précurseur de l'anarchisme moderne, fût-ce au prix d'une perversion du texte et de sa réduction à l'inconséquence. Nous trouvant maintenant au niveau du droit de propriété, il nous est plus facile de comprendre comment Stirner en vient à celui du « devoir social ». Le constat stirnerien de la collusion de la pensée proudhonienne avec la pensée communiste est le suivant :

« Proudhon et les Communistes combattent *l'égoïsme*. C'est pourquoi ils sont les continuateurs du principe chrétien de l'amour et du sacrifice pour un être général et étranger, dont ils tirent les conséquences. Ils ne font, par exemple, qu'accomplir dans la propriété ce qui existe en fait depuis longtemps, la dé-possession de l'individu. ²⁵⁸»

Ce que Stirner voit finalement transparaître du proudhonisme et de sa tentative de préserver l'équilibre entre individu et société, c'est que la société, qui fixera le droit de propriété, le donnera à l'individu et sera, de fait, la propriétaire effective et suprême ; dans le même temps, l'individu ne sera pas le propriétaire en puissance de son bien. Ce que Stirner lit dans la pensée juridique de la propriété chez Proudhon, c'est la dépossession de la puissance de l'Unique par le fantôme juridique de la société. Proudhon a fait de la société une « personne morale » ²⁵⁹, il serait contradictoire que son égoïsme ne se manifeste pas, comme celui de Dieu se manifestait, à la défaveur de l'Unique. La puissance de la société qui aurait - puisque par hypothèse on le lui laisse - le droit de distribuer le droit de propriété, serait bien supérieure à celle de l'Unique qui ne l'aurait pas ; si bien que l'Unique ainsi possédé ne pourrait lui opposer aucune résistance. Ainsi dit-il à propos de Proudhon :

« Quand la loi énonce « *Ad reges potestas omnium pertinet, ad singulos proprietates ; omnia rex imperio possidet, singuli dominio* », cela signifie : « le roi est propriétaire, car lui seul peut user et disposer de « tout », ayant sur tout *potestas* et *imperium*. » Les Communistes l'ont rendue (la chose) plus claire en transférant cet *imperium* à la « Société de tous ». ²⁶⁰»

²⁵⁷ Stirner, Op. Cit., p. 293-294.

²⁵⁸ Ibid., p. 292.

²⁵⁹ Ibid.

²⁶⁰ Ibid.

Cette « société de tous » des communistes, c'est la société des travailleurs, administrée par l'État prolétarien qui est le vrai propriétaire. Proudhon, quant à lui, opte pour une société séparée de l'État politique, ce que lui reprochera Marx dans *Misère de la Philosophie* ²⁶¹, qui répond à la *Philosophie de la Misère* ²⁶² de Proudhon. Cette société est constituée par l'équilibre des moi : la justice qui permet cet équilibre naît de la conscience morale et juridique des membres de la société. Proudhon est donc bien opposé à l'État propriétaire des communistes, mais à la place il veut une société propriétaire.

Or, le thème central de *L'Unique* reste l'égoïsme. Ainsi ce que Stirner dit de Proudhon, ce n'est pas, comme le pensait Guérin, qu'il est un communiste autoritaire, mais que dans sa démarche il rejoint ces derniers dans la masse des possédés :

« le travailleur, conscient que son état de travailleur est l'essentiel en lui, se tient éloigné de tout égoïsme et se soumet à l'autorité d'une société de travailleurs, tout comme le bourgeois dépendait de l'État-concurrence et se livrait à lui. C'est toujours le beau rêve d'un «devoir social » : on continue de penser que la société Nous donne ce dont Nous avons besoin, d'où nos obligations et notre dette globale envers elle²⁶³. »²⁶⁴

En effet si le « devoir social » des communistes est le travail, ce n'est pas le cas chez Proudhon, c'est un fait indéniable. Mais ce que Stirner reproche à Proudhon, c'est que, dans sa volonté de ne léser ni l'individu ni la société, il a fait de la justice l'Être transcendant : le « devoir social » de l'individu proudhonien sera la justice, comme du reste la justice sera le « devoir individuel » de la société. Ce devoir individuel de la société témoigne d'une certaine forme d'égoïsme proudhonien, qui s'avère un égoïsme biologique puisqu'il n'a pour exigence que la conservation du travailleur²⁶⁵.

La puissance stirnerienne est, nous le voyons, quelque chose de plus que l'usufruit des moyens de conservation, et c'est en cela que sa pensée rappelle la puissance spinoziste.

²⁶¹ Arvon, *L'Anarchisme*, Op. Cit., p. 97.

²⁶² Ce texte est disponible sur le site de la B.S.S..

²⁶³ Ici Stirner place en note une citation de Proudhon, extraite de *La Création de l'Ordre*, référencée et paginée, ce qui n'est pas de coutume dans l'économie de l'ouvrage, et qui ne peut que nous faire douter du prétendu manque d'information de *L'Unique* sur Proudhon.

²⁶⁴ Ibid.

²⁶⁵ Le conflit qui naîtra au sein de l'Internationale (Arvon, *L'Anarchisme*, Op. Cit., p.99), entre les mutuellistes proudhoniens et les collectivistes prédécesseurs des bakouniniens, verra la victoire de ces derniers au Congrès de Bruxelles en 1868. Ce qui est rejeté par les collectivistes, c'est la propriété individuelle. Le proudhonisme est écarté pour son égoïsme individuel, qui pourtant ne conservait que la « possession » du fruit du travail de l'ouvrier nécessaire à sa subsistance, et rejetait la « propriété » individuelle de l'outil de travail. C'est pourquoi il paraît très problématique de rapprocher Stirner et l'anarchisme si l'on entend par là le communisme libertaire initié par Proudhon, jugé trop égoïste par ses successeurs bakouniniens. En effet, loin de témoigner d'un manque d'information de Stirner sur la pensée de Proudhon, il apparaît que la critique que Stirner en donne révèle son divorce, dès les premiers soubresauts de la doctrine, avec la pensée qui achève de théoriser « la société des gueux » que le socialisme - ou le libéralisme social - avait initiée.

c. Ressource spinoziste de la critique de la philosophie du droit par Stirner

En effet, chez Spinoza, le contrat - qui n'en est de fait plus vraiment un - est, comme chez Hobbes, transfert de droit. Mais encore faut-il comprendre le mot « droit » en terme de puissance : pour Spinoza, il n'y a aliénation juridique (contrat) qu'en ce qu'il y a aliénation passionnelle, et l'aliénation ne durera que tant que nos passions ne changeront pas de cours.

« Notre volonté nous oblige, mais aussi longtemps seulement qu'elle est
notre volonté. ²⁶⁶ »

Il n'y a - selon Matheron - que deux types d'obligations dans l'ici et maintenant spinoziste, le désir et la puissance : ce que Stirner appelle Mon pouvoir, ou Ma puissance. Si Spinoza parle du contrat social dans le *Traité Théologico-Politique*, c'est parce qu'il inscrit ses réflexions dans le champ problématique juridique de Grotius : ainsi il montre la facticité, l'aspect chimérique de la conception classique. Dans le *Traité Politique*, dégagé de toutes les références à ce champ problématique, il ramène le contrat social au consensus que les souverains réussissent par les moyens les plus divers à ré-obtenir jour après jour de leur peuple. Nous pouvons donc en conclure que l'aliénation ne dure que tant qu'elle reste satisfaisante, et tant que, donc, nous en jouissons.

Dans la pensée spinoziste, selon Matheron :

« le contrat au sens des juristes, cela n'existe tout simplement pas, c'est un
être d'imagination. ²⁶⁷ »

Ainsi, on voit comment le spinozisme permet d'appréhender la « notion » de l'Unique, qui n'est sans doute pas un individu légal à qui s'impose une loi générique et extérieure - même intériorisée par la religion ou le dressage -, mais un individu concret à qui ne s'impose que la norme de sa propre puissance, c'est-à-dire son existence en acte. Ainsi Matheron nous dit-il à propos de Spinoza :

« Si la raison doit formuler des appréciations éthiques, elle ne peut s'inspirer
que d'une seule norme : notre nature individuelle, rien que notre nature
individuelle ; car elle est indépassable : que nous en soyons conscient ou non,
toutes nos volitions et tous nos actes dérivent de ce désir essentiel, de ce projet

²⁶⁶ Matheron, *Anthropologie...*, Op. Cit., p. 100.

²⁶⁷ Ibid.



fondamental qui ne fait qu'un avec notre moi.²⁶⁸ »

Et Stirner comme en écho :

« A propos de droit on demande toujours: « Qui ou quoi Me donne le droit de faire cela ? » et l'on répond : Dieu, l'amour, la raison, la nature, l'humanité, etc... Non! Seule ta force, ton pouvoir te donnent le droit (ta raison, par exemple, peut aussi Te le donner).²⁶⁹ »

Le grand rapprochement que l'on peut opérer entre la philosophie spinoziste et celle de Stirner consiste en une opposition partagée à l'érection, par le contractualisme, de la conservation en valeur absolue - ici nous considérons le contractualisme hobbesien, en tant qu'il apparaît comme le paradigme de toute pensée contractuelle. Cette valeur absolue, l'Unique l'identifie à l'homme - ce qui explique sa volonté de le dépasser.

On voit que chez Hobbes, comme dans la société humaine de Stirner, la puissance se définit comme « l'ensemble des moyens présents dont nous disposons pour satisfaire nos désirs futurs, et tout désir, en sa racine même, étant désir de conservation.²⁷⁰ » Et l'homme se trouve engagé, pour apaiser sa crainte essentielle inspirée par la lutte de tous contre tous, dans un processus de « capitalisation illimitée » et déraisonnée de la puissance, c'est-à-dire des moyens de conservation, et pour finir à se sacrifier lui-même à la conservation de ce qu'il identifie comme lui-même : un être générique.

Chez Stirner on voit émerger la figure de l'Unique qui, justement, refuse de s'engager dans ce processus conservateur, pour lui préférer le processus de la création de soi. L'Unique est ce révolté qui refuse de sacrifier ses désirs, sa raison, sa particularité, pour conserver ce qui n'est qu'une vague qualité, un fantôme juridique, mais en aucun cas son être réel. Il arrache à cet être générique ce qui lui revient, non pas de droit - ni moral, ni juridique -, mais de puissance ; c'est lui qui donne existence à ces fantômes ; cette existence, comme peut le faire tout propriétaire, il la leur reprend, quand il n'en jouit plus. Et c'est ainsi que l'Unique vient au monde, dans ce mouvement insurrectionnel toujours recommencé. Pour Stirner, il ne s'agit pas de conserver un « peu » en capitalisant des moyens de conservation, mais de créer un « plus » en renouvelant sans cesse les moyens de création de son unicité. C'est pourquoi une lecture « trop humaine » de Stirner pourrait être de replier puissance de conservation sur puissance de création, puissance de l'homme sur puissance de l'Unique, et d'imaginer que l'Unique est cet être dangereux et infiniment belliqueux qui veut la domination sur tout pour sa

²⁶⁸ Matheron, *Individu et...*, Op. Cit., p. 245.

²⁶⁹ Stirner, Op. Cit., p. 237.

²⁷⁰ Matheron, « Politique et Religion chez Hobbes et Spinoza », in *Anthropologie ...*, Op. Cit., p. 125.

jouissance personnelle. Mais ce serait sans compter sur la différence essentielle qui distingue l'Unique parmi les hommes : la qualité de son égoïsme. L'égoïsme est son éthique, mais l'Unique n'est pas l'animal craintif qu'est l'homme, qui se retrouve engagé dans la capitalisation des besoins, la lutte réactive, contre tous, pour sa survie. La limite que cet animal craintif fixe pour ses rapports inter-humains, c'est l'édification d'un contrat dont une clause serait sa mort. Pour Stirner, la limite dans les relations interhumaines intervient beaucoup plus tôt ; une relation interhumaine ne vaut pas la peine d'être engagée si elle ne satisfait pas mon égoïsme. C'est-à-dire si elle ne me permet pas de cultiver mon unicité, si elle n'est pas, ou le cas échéant si elle n'est plus, « intéressante », comme le formulera le dernier texte du Stirner philosophe²⁷¹.

Si les relations interhumaines semblent bien en quelque façon des relations de domination, il faut bien voir qu'elles ne sont pas des relations de domination absolue comme celles que le contrat met en place.

« Quand je trouve le monde sur ma route - et je le trouve partout sur ma route
- Je le consomme pour apaiser mon égoïsme. Tu n'es pour Moi que mon aliment,
même si Je suis, Moi aussi, utilisé et consommé par Toi. ²⁷²»

C'est pourquoi l'Unique voit son intérêt dans le développement de l'égoïsme parmi les hommes, dans la multiplication des Uniques qui pourront lui apporter des ressources pour nourrir son unicité tout en ne l'engageant pas dans des systèmes rigides d'aliénation passionnelle.

Ce que nous voulons faire remarquer, c'est que l'Unique ne peut voir son intérêt dans la condition du dominateur perpétuel et absolu : la condition du maître. Ce dernier est, durant toute son existence, empêtré dans des relations de domination absolue, inintéressantes parce qu'unilatérales et réactives, des relations qui compromettent son unicité plus qu'elles n'en favorisent l'épanouissement.

L'Unique oppose ses désirs aux besoins, et veille toujours à ce que ses désirs ne tournent pas en besoin, fût-ce le besoin de dominer ou d'être dominé.²⁷³ C'est dans cette activité inquiète de sa création qu'il faut voir la principale détermination de l'Unique. L'Unique lutte sans cesse contre la tendance à la fixité de l'idée, la tendance à devenir individu du droit, homme, être générique, c'est-à-dire la

²⁷¹ Stirner, Op. Cit., p. 366. Ce texte constitue la Réponse à Feuerbach, Szeliga et Hess, appelée aussi *l'Anti-critique*, dont le concept central n'est plus l'Unique mais l'Association.

²⁷² Ibid. p. 334.

²⁷³ Michel Sparagano, - Op. Cit., p. 191 à 199 - oppose Stirner aussi bien à Épicure qu'à Hegel. Nous le verrons plus en détail, selon lui les deux penseurs voient en l'homme un être de besoins. Les désirs étant compris chez chacun d'eux comme des besoins raffinés par la complexification de l'organisation de la société. Leur opposition ne tient qu'à ce que le second considère comme un bien ce raffinement, et que le premier le considère comme un mal et tente de créer une éthique qui ne multiplie pas les occasions de l'engagement dans la société. Stirner oppose essentiellement désirs et besoins ; l'idée fixe peut être déterminée comme un désir qui tend à se cristalliser en besoin.

tendance de son désir à se transformer en besoin, la tendance de sa puissance à manquer son but, qui demeure l'épanouissement de son unicité et l'augmentation de sa puissance.

C'est pourquoi le dépassement de l'homme par l'Unique n'a pas pour signification chez Stirner, comme le pensait Lévy, le simple dépassement de son prédicat, de sa qualité d'homme :

« Stirner, sans doute, avait dit (...) que le Moi était supérieur à l'humanité ;
mais il n'entendait pas par là poser un idéal ou fixer un but ; il affirmait
simplement que le sujet (Moi) est supérieur à son prédicat (l'humanité)²⁷⁴ »

Il semble que le dépassement de l'homme soit une activité qui vise à surmonter les tendances, les processus qui font de l'homme, l'homme qu'il est, les tendances qui le poussent à « rater » son but, toujours et partout, à se nier quand il tend à s'affirmer, à se « générer » quand il tend à « s'uniciser », à se ramener au même quand il tend à se différencier.

2. Le Surhomme

Voyons maintenant ce qu'il en est du Surhomme et de son rapport à la puissance. Nous l'avons compris, il y a, chez Nietzsche, une certaine fascination pour les figures de la domination que François Leroux appelle les « figures de la souveraineté »²⁷⁵.

Ces figures évoluent dans l'œuvre selon une dramatisation de la question politique, dramatisation qui, selon Leroux, « ne peut être abordée qu'à condition de comprendre l'analyse généalogique qu'elle met en jeu.²⁷⁶ ». C'est justement cette analyse généalogique, présente dès le début et qui donnera enfin son nom à l'une des œuvres les plus prodigieuses de Nietzsche, qui nous avait permis dans ce même ouvrage de comprendre en quoi la figure des affirmateurs, des « fauves blonds », était pour lui une source d'inspiration. Leroux cherche à montrer que l'exigence généalogique anime toute l'œuvre de Nietzsche et qu'elle « lui tient au cœur » depuis ses premiers écrits.

Cette lecture, outre qu'elle étudie très précisément le thème de l'autobiographie chez Nietzsche, a pour grand intérêt de montrer en quoi on peut, au-delà de la tripartition historique classique - tripartition qui fait le fond de l'interprétation de Lévy -, voir une unité profonde dans l'œuvre, une inspiration unique dont l'énonciation change au gré de l'évolution des problèmes qui s'imposent à elle.

²⁷⁴ Lévy, Op. Cit., p. 83.

²⁷⁵ Leroux, Op. Cit.

²⁷⁶ Ibid. p. 23.

C'est sur la trace de cette inspiration qui s'énonce sans jamais s'épuiser, que Leroux se lance. Dans cette tâche, il nous apparaît essentiel de lui emboîter le pas afin de bien comprendre ce que peut être le Surhomme et la problématique plus vaste du dépassement de l'homme, ainsi que sa place dans une analyse politique trop souvent négligée chez Nietzsche.

La première détermination de la figure de la souveraineté est la figure du « Génie ». Cette figure habite toute l'œuvre depuis l'époque de la naissance de la tragédie (1872) et de ses textes contemporains - que sont les *Conférences sur l'Avenir de nos Etablissements d'Enseignements* ou la préface au livre « jamais écrit » intitulé *l'État chez les Grecs* -, jusqu'à l'échec de l'entreprise des *Intempestives*²⁷⁷.

La seconde figure est celle du « Surhomme ». Elle voit le jour dans *Humain Trop Humain*, s'épanouit dans le *Zarathoustra* et finit par connaître une évolution inattendue dans *Ecce Homo*. Nous verrons comment elle cohabite avec la figure de l'Homme Supérieur en cette période. Cette cohabitation au sein de l'œuvre nous permettra d'affiner notre compréhension du Surhomme et de son rapport à la domination.

Le nom de la dernière figure s'identifie à celui de Nietzsche lui-même. C'est elle qui achève le jeu de l'énonciation autobiographique ; elle ne cesse de se manifester dans l'œuvre et lui donne sa pleine puissance politique. Nous nous intéresserons plus particulièrement à cette figure dans la dernière partie de la présente étude qui sera consacrée à la question posée par le sous-titre d'*Ecce Homo* : « Comment devient-on ce que l'on est ?²⁷⁸ ». Nous verrons que cette question renoue avec la problématique initiale du jeune Nietzsche.

Pour le moment, l'important est de noter que, tout comme chez Stirner, la figure du dépassement de l'homme met en jeu chez Nietzsche la notion de création, opposée à celle - sacralisée par l'humanité décadente - de conservation. C'est la référence à Spinoza qui nous permettra d'expliquer le rapport du Surhomme à la puissance.

a. Les Figures de la souveraineté chez Nietzsche : du Génie au Surhomme

La première partie de l'œuvre nietzschéenne est habitée par ce que nombre de commentateurs ont appelé la « métaphysique du génie ». Devant le tableau de la folle humanité, qui se meurtrit elle-même, apparaît une figure qui n'échappe pas à une visée rédemptrice : le « génie ». Remarquons-le dès

²⁷⁷ La rédaction de douze *Considérations* était programmée, mais seules quatre d'entre elles virent le jour : la première en 1873, la dernière en 1876.

²⁷⁸ Nietzsche, *Ecce Homo*, Éric Blondel, in *Œuvres*, Paris, Flammarion, 2003, p. 1201.

l'entrée, cette métaphysique du génie est le lieu de l'adhésion de Nietzsche à un programme politique et national, auquel les noms de Schopenhauer et de Wagner sont attachés de manière indissoluble. Nietzsche semble accorder à cette figure une puissance affirmatrice quasi miraculeuse. Ainsi, dans *L'Avenir de nos Établissements d'Enseignements*, Nietzsche exprime sa conception de l'action du génie :

« Mais placez enfin au milieu de cette masse un génie, un vrai génie (...) On dirait que ce génie par une métempsychose rapide comme l'éclair est entré dans tous ces corps à moitié animaux.²⁷⁹ »

C'est donc fort naturellement que dans *L'État chez les Grecs* il fixe très clairement la tâche de l'État qui est, essentiellement, la production du génie. « Tout homme - et toute son activité - n'a de dignité qu'en tant qu'il est consciemment ou inconsciemment l'instrument du génie.²⁸⁰ »

Pour Nietzsche, l'État moderne ne se fixe pas cette tâche, il préfère se fixer celle du bien-être de tous, celle de l'utilitarisme vulgaire. Le programme politique qui découle de cette analyse se résume à cette simple proposition de parvenir à l'instauration d'un État qui subvienne à cette tâche. L'adhésion au projet wagnérien, sous l'égide de Schopenhauer, tient à ce que :

« La création du festival de Bayreuth donnera l'occasion d'associer l'événement culturel aux enjeux politiques que la critique nietzschéenne n'a eu de cesse de souligner.²⁸¹ »

Bayreuth sera, comme le répète Nietzsche, « la veillée d'armes à l'aube du combat²⁸² », l'occasion de rassembler et de galvaniser les troupes.

Nietzsche décide d'engager son nom et sa parole dans une campagne pour la réalisation de cet État créateur du génie. C'est ainsi que l'on doit comprendre l'entreprise des *Intempestives*. Elles ont pour vocation de dénoncer, en la dévoilant, la misère d'une époque, et en même temps de rassembler les bonnes volontés autour d'un projet culturel - et donc pour Nietzsche essentiellement politique. Nous devons noter que les deux dernières : *Schopenhauer Éducateur* et *Richard Wagner à Bayreuth* ont une tâche toute particulière. Elles se constituent sous la forme de récits « (auto)biographiques » qui content le parcours accompli par ces deux grands hommes, afin « d'illustrer la possibilité que soit résorbée la

²⁷⁹ Nietzsche, *De l'avenir de nos Établissements d'Enseignements*, in *Écrits Posthumes I***, Op. Cit., p. 162.

²⁸⁰ Nietzsche, *L'État chez les Grecs*, in *Écrits Posthumes I***, Op. Cit. p. 186.

²⁸¹ Leroux, Op. Cit. p. 104.

²⁸² Nietzsche F., *Considérations Inactuelles* III et IV, Henri-Alexis Baatsch, Pascal David, Cornélius Heim, Philippe Lacoue-Labarthe, Jean Luc Nancy, Paris, Gallimard, 1990, p. 116.

souffrance collective, et vaincu le temps présent.²⁸³» Nietzsche cherche donc à ouvrir la possibilité d'un avenir, il cherche des forces susceptibles de féconder le présent d'un peu d'espoir. Il semble déjà empreint de l'esprit de la recherche généalogique quand il dit :

« à supposer que nous ne sachions rien des grecs, peut être n'y aurait-il rien à faire pour remédier à cette situation.²⁸⁴ »

Dans les *Intempestives*, Nietzsche se choisit un adversaire à sa dimension : cet adversaire, c'est la pseudo-culture allemande qui ne devrait pas « démériter de son nom propre²⁸⁵ ». Mais, comme le remarque fort justement François Leroux, le geste des *Intempestives* n'est pas pleinement assuré de lui-même sur deux plans : le premier problème, c'est que le mal qu'il diagnostique dépasse largement les limites d'une simple visée nationale. Le second problème c'est que la définition de la culture donnée par le philosophe est remise en cause par le mal supra-national qu'il lui oppose.

Sa définition de la culture, Nietzsche nous la livre dans le premier paragraphe de la première *Intempestive* sur David Strauss, le même personnage qui lui avait fourni les moyens de son émancipation religieuse.

« En Allemagne, la pure idée de la civilisation (ou culture) s'est perdue. La civilisation (ou culture) c'est, avant tout l'unité du style artistique à travers toutes les manifestations de la vie d'un peuple.²⁸⁶ »

Or, comme le montre François Leroux, on trouve, quelques pages plus loin, une définition du mal qui ronge la société, qui aurait dû intriguer Nietzsche, comme un problème déjà affleurant la conscience de l'auteur sans pourtant s'y épanouir tout à fait. Nietzsche définit en ces termes la pseudo-culture :

« Il a dû se produire dans la cervelle du philistin cultivé une distorsion malheureuse : il prend pour la civilisation ce qui en est justement la négation, et comme il procède de façon conséquente, il finit par obtenir un ensemble cohérent de telles négations, un système de non-civilisation (pseudo-culture), auquel on pourrait même reconnaître une certaine « unité de style », si cela avait encore un sens d'appliquer le terme de « style » à la barbarie.²⁸⁷ »

²⁸³ Leroux, Op. Cit. p. 107.

²⁸⁴ Nietzsche, *Inactuelles III et IV*, Op. Cit., p. 115.

²⁸⁵ Leroux, Op. Cit. p. 85.

²⁸⁶ Nietzsche, *Inactuelles I et II*, Op. Cit., p. 22

²⁸⁷ Ibid. p. 25.

Or précisément, Nietzsche pointe ici le problème fondamental de sa réflexion, l'absence d'unité : le fatras hétéroclite de la culture moderne, telle qu'elle lui apparaît, constitue une unité de style, c'est-à-dire, au fond, une force que sa réflexion sur le génie semble sous-estimer : ce « système d'inculture » tient sa force de sa faiblesse même.²⁸⁸ C'est par là la force même du génie qui semble être dépréciée, si les « philistins de la culture » voient dans « l'hétéroclisme » une culture, comment comprendre que la seule présence d'un génie au milieu d'eux parvienne à changer le cours des choses ? Ce génie ne passera-t-il pas pour un penseur étrange de plus, qui participera de « l'hétéroclisme » ambiant ? Ne se fondra-t-il pas dans la masse des penseurs étranges et étrangers les uns aux autres ? Ce génie n'est-il pas au fond bien faible pour s'opposer à une humanité folle dont il semble, au moins pour une part, faire partie, ou plutôt l'exprimer puisqu'il en est « l'idéal²⁸⁹ » ?

C'est parce qu'elle sous-estime la force de la pseudo-culture et surestime celle du génie, que la critique des *Intempestives* n'identifie pas encore tout à fait le mal moderne, qu'elle nomme « cynisme » et pas encore « nihilisme » :

« Peu importe alors qu'on découvre ses points faibles, car la pourpre et le manteau du triomphateur peuvent tout couvrir ! La force du philistin de la culture ne se manifeste jamais autant que lorsqu'il avoue sa faiblesse : et plus il est complet et cynique dans sa confession, plus il trahit combien il se sent important et supérieur.²⁹⁰ »

La critique des *Intempestives* « n'aura jamais été tout à fait assurée de son geste et des représentations dont elle se réclame²⁹¹ ». Elle pose, dès l'entrée, la question complexe qui poussera Nietzsche à réviser l'énonciation de sa problématique fondamentale. C'est cette révision qui est contemporaine de sa rupture avec les grands génies que sont Wagner et Schopenhauer. La problématique de Nietzsche trouve enfin sa re-formulation dans *Humain Trop Humain*, et dans l'opposition duelle du Surhomme et du Grand Homme.

²⁸⁸ Leroux, Op. Cit., p. 85.

²⁸⁹ Nietzsche, Op. Cit., p. 50. Leroux note fort justement que cette définition dépasse de loin la visée nationale que les *Intempestives* se donnaient comme but.

²⁹⁰ Ibid. p. 31.

²⁹¹ Leroux, Op. Cit., p. 85.

b. La relation duelle du Surhomme et de l'Homme Supérieur.

Dans *Humain Trop Humain*, le paragraphe 164²⁹², intitulé « Danger et avantage du culte du génie », reprend cette idée de manière très intéressante. Il commence par montrer en quoi le culte du génie, « la croyance dans la grandeur d'esprits supérieurs » est souvent tributaire de la vieille « superstition »²⁹³, qui voit en eux des êtres surhumains doués de « capacités merveilleuses », qui leur permettraient de connaître par « une toute autre voie que le reste des hommes. » Or Nietzsche nous dit ici que cette superstition est dangereuse pour le génie lui-même « lorsqu'elle s'enracine chez lui », quand il commence « à chanceler et à se tenir pour quelque chose de surnaturel. » Nous voyons bien que l'Homme Supérieur est en danger quand il commence à croire à la représentation que lui renvoient les hommes. En termes stirneriens, nous pourrions dire qu'il est en danger quand il commence à être possédé par le génie, quand le génie l'a, plutôt que lui-même en soit le propriétaire. Bien plus, Nietzsche dresse dans ce paragraphe le portrait du Grand Homme comme essentiellement tendu vers ce déclin :

« Les conceptions illusoirs ont souvent la valeur de remèdes qui par eux-mêmes sont des poisons ; cependant le poison finit, dans tout « génie » qui croit à sa divinité, par se montrer à mesure que le « génie » vieillit. ²⁹⁴»

Ce faisant, Nietzsche esquisse en creux une figure, susceptible de suivre les conseils qu'il prodigue aux Hommes Supérieurs alors même que ces derniers ne paraissent pas pouvoir résister à l'insinuation de l'idée fixe :

« Par cela même qu'il cesse d'exercer une critique envers lui-même, les penes finissent par tomber une à une de son plumage, cette superstition mine sa force à sa racine et en fait peut-être un hypocrite lorsque sa force l'a abandonné. ²⁹⁵»

Nous pouvons en déduire que, pour demeurer génie, c'est-à-dire au fond, pour demeurer créateur, les Hommes Supérieurs devraient ne cesser d'« exercer la critique envers (eux)-mêmes », c'est-à-dire

²⁹² Nietzsche, *Humain Trop Humain*, Op. Cit., p. 160.

²⁹³ Cette superstition, qui pousse à croire aux facultés surnaturelles des grands hommes que sont les prophètes, fut déjà dénoncée, pour des raisons un peu différentes, au paragraphe 18 du premier chapitre du *Traité Théologico-Politique* de Spinoza, intitulé « De la prophétie ». Spinoza, *Traité Théologico-Politique*, J. Lagrée et P.F. Moreau, Paris, PUF, 1999, p. 93.

²⁹⁴ Nietzsche, *Humain...*, Op. Cit. p. 160.

²⁹⁵ Ibid.

ne cesser de combattre la croyance, qui s'insinue en eux, dans les représentations que la société des hommes dresse d'eux-mêmes. Et pour cela, ils n'ont qu'une ressource, ils doivent :

« prendre conscience de leur force et de son origine, comprendre ainsi
quelles qualités purement humaines ont conflué en eux. ²⁹⁶ »

On voit bien que dès cette première ré-énonciation du problème politique, Nietzsche rappelle l'Homme Supérieur, le « génie », à sa nature « humaine trop humaine », et noue le problème de son dépassement à une réflexion généalogique et autobiographique sur l'origine de la force créatrice.

Examinons ce qu' *Ainsi parlait Zarathoustra* ajoute à cette première ré-énonciation. Gilles Deleuze interroge de manière tout à fait intéressante l'opposition duelle du Surhomme et de l'Homme Supérieur qui anime la « seconde période » de Nietzsche, ainsi que la duplicité du premier, son ambivalence. Son étude porte plus précisément sur la fin du livre IV du *Zarathoustra*.

Deleuze tente de comprendre, à la fin du paragraphe septième du cinquième chapitre, pourquoi :

« Zarathoustra traite l'Homme Supérieur de deux façons : tantôt comme
l'ennemi qui ne recule devant aucun piège, aucune infamie, pour détourner
Zarathoustra de son chemin ; tantôt comme un hôte, presque un compagnon qui
se lance dans une entreprise proche de celle de Zarathoustra lui-même. ²⁹⁷ »

Et la question qu'il pose pour élucider ce problème, c'est celle de l'essentialité de la réactivité de l'homme. Il s'agit de savoir si l'homme n'est essentiellement animé qu'en réaction à des agressions, or c'est bien ce que semblait indiquer la *Généalogie de la Morale* : Nietzsche nous dressait le portrait de l'homme comme essentiellement possédé par l'idée fixe de la mauvaise conscience, idée fixe engendrée en lui en réaction à une violence affirmée par les dominateurs.

C'est pourquoi la nécessité de surmonter le nihilisme, la mauvaise conscience, l'idée fixe, s'identifie à la nécessité de dépasser l'homme. C'est du reste, le raisonnement de Stirner.

Mais, nous l'avions vu, Nietzsche semblait témoigner d'une certaine ambiguïté par rapport à cette détermination que nous avons identifiée en un premier temps comme une fascination pour la figure de la domination. Nous avons pensé que les maîtres ne participaient pas de l'idée fixe, en ce qu'elle était une conséquence de leur action ; ils en étaient exclus puisqu'elle relevait d'une réaction induite par la création de leur œuvre. Dans le même mouvement, nous avons vu que la figure authentique du maître

²⁹⁶ Ibid.

²⁹⁷ Deleuze, *Nietzsche et la Philosophie*, Op. Cit., p. 191.

s'avérait une figure mythique puisqu'elle était emportée, elle était toujours déjà perdue, morte de la main même de l'idée fixe que son action avait engendrée malencontreusement. Et, justement, la difficulté soulevée par Deleuze dans ce passage est précisément la découverte, par le généalogiste, par Nietzsche et par Zarathoustra, « d'une santé (...) (qui) n'existe que comme le présupposé d'un devenir-malade. ²⁹⁸ » Au fond, l'important n'est pas pour Nietzsche que l'idée fixe, la conservation réactive, soit l'essence de l'homme, mais que la force, toutes forces, soient elles-mêmes, essentiellement, ce que Deleuze appelle un « devenir réactif ». Toute activité, humaine comme toute autre, est « agie » par « un principe qui rate, et le produit de cette activité est toujours un produit raté ²⁹⁹ ». C'est ainsi que l'on comprend que l'essence humaine, comme celle de l'Homme Supérieur, n'est pas simplement réactive : elle est « le devenir réactif des forces. »

C'est pourquoi Zarathoustra renonce à son dernier «péché», «la pitié pour l'Homme Supérieur³⁰⁰», c'est-à-dire au fond la dernière trace de son humanité, ce qui aurait pu faire « rater » son projet. C'est cette même pitié, que nous avons qualifiée de fascination, à laquelle Zarathoustra renonce enfin, et cette condamnation de la pitié, même pour l'Homme Supérieur, fait enfin accéder Zarathoustra à sa dimension surhumaine.

La différence essentielle entre l'Homme Supérieur et le Surhomme, est donc que le premier « prétend renverser les valeurs, convertir la réaction en action » - c'est l'activité dialectique telle que Deleuze la comprend -, et que le second tend à « transmuter les valeurs, convertir la négation en affirmation ». L'activité des hommes supérieurs prend pour but une conséquence de l'activité du Surhomme ; c'est pourquoi Nietzsche témoigne d'une certaine ambiguïté à leur égard, mais en tant qu'elle :

« est séparée des conditions qui la rendraient viable (constituées par la réussite de l'activité du Surhomme), (elle) est manquée, non pas accidentellement, mais par principe et dans l'essence. ³⁰¹ »

C'est dans l'affirmation que repose la caractéristique du Surhomme, il est l'affirmateur authentique, le vrai créateur, qui seul parvient à agir, et c'est en cela qu'il diffère de l'Homme Supérieur, qui n'est que le négateur de la négation, tentant, avec cette pseudo-affirmation, de transformer la réaction en action, et ne parvenant qu'à la renforcer toujours un peu plus.

²⁹⁸ Ibid. p. 192.

²⁹⁹ Ibid. p. 193.

³⁰⁰ Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, in *Œuvres*, Op. Cit., L. IV, « La chanson ivre », p. 617.

³⁰¹ Deleuze, Op. Cit., p. 195.

Voilà pourquoi Nietzsche trouvait une source d'inspiration dans la figure de la domination : le maître, l'Homme Supérieur, est celui qui se fixe comme tâche, se voit fixer comme tâche, de convertir la réaction en action, de projeter la violence vers le monde plutôt que de l'attacher à lui-même ; mais il ne voit pas - et c'est ce qui lui demeure toujours caché - que la condition de possibilité de l'accomplissement de cette tâche est la conversion de la négation en affirmation, de la domination en puissance. Là se tient son humanité.

L'affirmation doit être redoublée³⁰², réaffirmée en retour par une autre puissance, pour demeurer affirmation. La puissance doit s'exercer sur un être puissant, pour ne pas se réaliser comme domination et induire en réaction la mauvaise conscience qui vient à bout de la puissance créatrice qui l'a engendrée. De là vient la nécessité de ce que Zarathoustra s'emploie à souhaiter - prescrire -, l'avènement du Surhomme, qui est qualitativement différent de l'homme, alors que l'Homme Supérieur lui est opposé - avènement qui seul peut briser le cercle de la domination et du négatif. Le Surhomme peut soutenir la puissance du Surhomme, parce que deux Surhommes, en tant que « purs affirmateurs », sont différents : il s'établit entre eux un rapport de puissance. l'Homme Supérieur et l'homme sont opposés : entre eux s'établit un rapport de domination. Le rapport des Surhommes entre eux est un rapport purement actif : ils s'affirment l'un l'autre en affirmant chacun leur différence, leur particularité. Le rapport de l'homme à l'Homme Supérieur est un rapport réactif, ils s'opposent l'un à l'autre, en tendant à se nier l'un l'autre ; ce faisant, ils se nient en même temps eux-mêmes puisque leur différence est tributaire de l'existence de l'autre ; ils ne se différencient qu'en tant qu'ils s'opposent.

Nous devons noter immédiatement que, pour Deleuze, Stirner est l'avant-dernier « avatar de la dialectique », l'avant-dernier - le dernier étant Marx dans un mouvement réactif à Stirner - à poursuivre l'activité de l'Homme Supérieur - la dialectique -, telle que la comprend Nietzsche, celui qui la pousse à son paroxysme. Dans la dernière partie de cette étude, nous essaierons de montrer en quoi cette thèse est problématique lorsque l'on considère la pensée de Stirner dans la perspective spinoziste, et nous verrons notamment en quoi l'étude des derniers textes de Stirner révèle une re-formulation de ses problématiques qui confirme que l'orientation dialectique de sa conception de l'Unique n'est pas aussi évidente que semble le penser Deleuze.

Pour l'heure nous devons essayer de comprendre en quoi l'affirmation - la capacité créatrice du Surhomme - ne peut être entendue que par l'intermédiaire du détour spinoziste afin d'étudier son rapport à la puissance.

³⁰² Ibid., p. 213.

c. Nietzsche et la Puissance : le Malentendu sur Spinoza.

Le premier point qui lie de manière indissoluble le spinozisme et la pensée de Nietzsche, c'est la différence entre domination et puissance. Nous avons vu que le spinozisme était plus facilement accordé à Nietzsche dans la mesure où, en août 1881, il avait pris conscience de la parenté de sa pensée avec celle de Spinoza. Le problème est que sur la question qui nous occupe, il existe un « malentendu » entre Spinoza et Nietzsche. Ce « malentendu » est identifié par Frederika Spindler, dans *Philosophie de la Puissance et Détermination de l'Homme chez Spinoza et chez Nietzsche*³⁰³, comme le malentendu de Nietzsche sur le *conatus*.

Ce malentendu est exprimé le plus clairement par le *Fragment Posthume 14* [121] du printemps 1888 :

« Le principe spinozien de la conservation de soi devrait à vrai dire, mettre un terme à la modification : mais ce principe est faux, c'est le contraire qui est vrai. Précisément, c'est l'exemple de tout être vivant qui permet de démontrer le plus clairement qu'il fait tout pour non pas se conserver, mais devenir davantage...³⁰⁴ »

Nietzsche oppose ici la volonté de puissance et le *conatus* spinoziste compris comme effort pour conserver son être. Frederika Spindler reprend, en un exposé clair, les raisons qui poussent les commentateurs modernes à s'accorder sur le rejet de cette interprétation.

En effet, le *conatus* spinoziste se définit comme la persévérance dans l'être, et Spindler se demande donc ce que peut signifier cette persévérance : « Ne signifie-t-elle pas (...) un simple mouvement de réaction, de défense, de résistance ?³⁰⁵ » C'est ce que Nietzsche semble croire, dans ce passage comme en plusieurs autres occasions, même après sa redécouverte de 1881. Le nom de Spinoza est attaché dans son œuvre à un *conatus* de la conservation, *conatus* réactif, expression d'une constitution malade et craintive. Nietzsche dit ainsi de la philosophie du « Phtisique Spinoza³⁰⁶ » qu'elle est « une phénoménologie de la consommation.³⁰⁷ »

³⁰³ Spindler Frederika, *Philosophie de la Puissance et Détermination de l'Homme chez Spinoza et chez Nietzsche*, p. 31. Cet ouvrage n'est jamais paru en France, mais il est signalé à deux reprises, à l'occasion de la publication d'articles reprenant l'essentiel de sa problématique, dans les bulletins 26 et 27 de « Bibliographie Spinoziste ».

³⁰⁴ Nietzsche, *Fragments Posthumes* 88-89, J.C. Hémery, Paris, Gallimard, 1977, p. 91.

³⁰⁵ Spindler, Op. Cit., p. 31.

³⁰⁶ Nietzsche F., *Le Gai Savoir*, Patrick Wotling, Paris, G.F. Flammarion, 2000, § 349, p. 296.

³⁰⁷ Nietzsche, *Fragments Posthumes*, XIV, p. 254.

Pour Spindler c'est là un contre-sens fâcheux, car « le *conatus* n'est pas une « passivité végétative destinée à se conserver », un simple désir de survie, mais au contraire un dynamisme, et un élan permanent vers une vie exprimant une puissance maximale. » Nous devons remarquer que c'est précisément cette idée qui amenait Matheron à opposer Spinoza et Hobbes sur la question de la puissance. Le *conatus* hobbesien, en effet, se définissait comme un effort de conservation, et sa puissance comme une capitalisation des moyens de cette conservation. C'est en réalité ce *conatus* qui nous apparaît en fin d'analyse comme essentiellement réactif.

Dans cette optique, il semble tout à fait envisageable que Nietzsche ait eu le même genre de malentendu avec la pensée de Hobbes. En effet, la puissance hobbesienne se définit par un mouvement emphatique, qui n'est certes pas dirigé vers l'épanouissement de soi-même, mais vers l'augmentation et l'accumulation des moyens de puissance, accumulation qui dans le monde aboutit à la lutte de tous contre tous.

Se pourrait-il que Nietzsche ait vu dans ce mouvement emphatique de la puissance hobbesienne, précisément ce que le spinozisme moderne a identifié comme la caractéristique principale de la puissance spinoziste : la tendance à « s'élever à un meilleur³⁰⁸ », la tendance à l'augmentation de la puissance, en vue non pas de la conservation, de la réaction, mais de l'action. Le *conatus*, pour Deleuze, Spindler, ou même Matheron, est déterminé comme puissance de pâtir, puissance de recevoir des affections, mais aussi et surtout comme puissance d'agir, en ce qu'il pousse à rechercher l'augmentation de « l'intensité réelle de son existence. ³⁰⁹»

Si bien que nous pouvons supposer que Nietzsche, sous l'effet d'un malentendu, attribue à Spinoza une conception de la puissance qui semble plus proche de celle de l'hobbesianisme. S'opposant à cette conception, il retrouve le chemin de la puissance spinoziste comprise comme puissance de créer.

Du point de vue historique, cette hypothèse, malheureusement instable, aurait le mérite de rendre compte de manière intéressante de la célèbre phrase attribuée à Nietzsche par la bouche même de celui à qui elle s'adressait. Baumgartner, l'étudiant « préféré » de Nietzsche, rapportait en effet par quels mots son professeur lui conseilla, en 1874, la lecture de *L'Unique* : « C'est ce qu'il y a eu de plus audacieux et de plus logique depuis Hobbes.³¹⁰ » Qui signifierait, pour nous modernes, que Stirner est le plus audacieux et le plus conséquent depuis Spinoza sur la question de la puissance. Mais encore une fois, il ne s'agirait ici que de suppositions.

Du point de vue conceptuel cependant, nous pouvons affirmer après considération de ce fragment

³⁰⁸ Spinoza, *Court Traité*, I, chapitre 5, § 1 et 2.

³⁰⁹ Spindler, *Op. Cit.* p. 39.

³¹⁰ Andler Charles, *Nietzsche, sa Vie et sa Pensée*, tome II, Paris, Gallimard, 1958, p. 361.

que la conception nietzschéenne de la puissance est toute proche de celle identifiée comme sienne par le spinozisme contemporain.

Il nous faut enfin, comprendre la thématique de la différence, car c'est elle qui permet d'identifier le point commun le plus absolu entre Nietzsche et Stirner du point de vue du spinozisme.

3. Conclusion : Ressource spinoziste de la Différence chez Stirner et chez Nietzsche

Nous voudrions montrer comment Gilles Deleuze nous permet d'achever de nouer ensemble la philosophie de Nietzsche et celle de Stirner au sein du spinozisme sur la question de la différence, comprise comme différence non-conceptuelle, différence concrète et irréductible au même, ou plutôt à l'opposition au même.

Chez Stirner et chez Nietzsche, la différence constituée par l'Unique et le Surhomme diffère du même, c'est-à-dire de l'homme ; cette conception de la différence est pleinement développée par Deleuze grâce à des ressources spinozistes. Comme il le dit :

« La négation s'oppose à l'affirmation, mais l'affirmation *diffère* de la négation. Nous ne pouvons pas penser l'affirmation comme s'opposant pour son compte à la négation : ce serait mettre le négatif en elle. L'opposition n'est pas seulement la relation de la négation et de l'affirmation, mais l'essence du négatif en tant que tel. Et la différence est l'essence de l'affirmatif en tant que tel.³¹¹ »

Deleuze trouve dans la philosophie de Nietzsche, et plus précisément dans la thématique du dépassement de l'homme, les ressources de son ouvrage intitulé *Différence et Répétition*, ouvrage qui montre en quoi cette pensée de la différence découle de la philosophie spinoziste - ce que semble attester implicitement l'introduction de l'ouvrage :

« Il y a bien des dangers à invoquer des différences pures libérées de l'identique, devenues indépendantes du négatif. Le plus grand danger est de tomber dans les représentations de la belle âme : rien que des différences conciliables et fédérables, loin des luttes sanglantes. La belle âme dit : nous sommes différents, mais non pas opposés...³¹² »

C'est la formule de la nouvelle logique que Descartes avait permise mais pas pu faire aboutir lui-même (*non opposita sed diversa*) qui semble ici être brocardée comme la logique de la « belle âme ».

³¹¹ Deleuze, *Nietzsche et...*, Op. Cit. p. 216.

³¹² Deleuze Gilles, *Différence et Répétition*, Paris, P.U.F., 2003, p. 2.



La rationalité classique se trouve critiquée par Spinoza lui-même. Et en effet, Deleuze ajoute à ce premier propos :

« Toutefois, nous croyons que, lorsque les problèmes atteignent au degré de positivité qui leur est propre, et lorsque la différence devient l'objet d'une affirmation correspondante, ils libèrent une puissance d'agression et de sélection qui détruit la belle âme, en la destituant de son identité même et en brisant sa bonne volonté.³¹³ »

Le problème est finalement que, comme Descartes « conçoit toute qualité comme positive, toute réalité comme perfection », il y a chez lui « des idées qui ont si peu de réalité qu'on pourrait presque dire qu'elles procèdent du néant, des natures auxquelles manque quelque chose.³¹⁴ »

Pour Spinoza, nous dit Deleuze : « tout n'est pas réalité dans une substance qualifiée et distinguée, tout n'est pas perfection dans la nature d'une chose.³¹⁵ » Et il ajoute que c'est à Descartes que Spinoza

« pense quand il écrit : « Dire que la nature de la chose exigeait la limitation et par suite ne pouvait être autrement, c'est ne rien dire, car la nature d'une chose ne peut rien exiger tant qu'elle n'est pas. »³¹⁶ »

C'est ainsi que Deleuze pense la philosophie de Spinoza comme la philosophie de l'affirmation pure³¹⁷. C'est en pensant le spinozisme en ces termes que plusieurs penseurs, dont Deleuze, trouvent des armes pour lutter contre la dialectique hégélienne, - dont le dernier représentant est pour eux Marx - qui témoigne d'une collusion avec la rationalité classique. Macherey nous dit ainsi sur la même question :

« Chez Descartes, c'est l'assimilation de la substance au sujet d'une proposition qui permet de lui appliquer le principe de contradiction, et d'en dégager la rationalité. Chez Hegel, c'est la présentation de l'absolu comme sujet, revenant soi-même à soi dans un discours exhaustif, qui permet de développer en lui toutes les contradictions dont il est capable, et à travers elles de conduire l'esprit jusqu'à son accomplissement effectif. Dans les deux cas, la méthode qui conduit au vrai c'est la résolution de contradictions en tant qu'elles appartiennent

³¹³ Ibid.

³¹⁴ Deleuze Gilles, *Spinoza et le Problème de l'Expression*, Paris, Minuit, 1968, p. 51.

³¹⁵ Ibid.

³¹⁶ Ibid.

³¹⁷ Ibid.



à un sujet.³¹⁸»

Hegel prenait la contradiction à l'envers de la pensée classique ; Spinoza pour sa part, déplace le terrain problématique et lui retire, « comme à tout autre principe formel, ce pouvoir universel qui permet de l'appliquer uniformément à toute réalité.³¹⁹ » Ce spinozisme, nous dit Macherey, invalide - ce que Hegel n'avait que trop bien remarqué - la possibilité même de la dialectique subjective, car il évacue, par avance, son moteur :

« Spinoza élimine la conception d'un sujet intentionnel, qui n'est adéquate ni pour représenter l'infinité absolue de la substance, ni pour comprendre comment celle-ci s'exprime dans des déterminations finies.³²⁰ »

C'est bien dans le spinozisme que Deleuze trouve la source de son opposition à l'hégélianisme et à sa pensée de la différence en terme de contradiction qui, malgré ses efforts, retombe dans la conception de la « belle âme » héritée de la rationalité classique. Deleuze rejette, sur la même base, toutes les formes de pensée essentialiste :

« Pour Platon, seules les formes abstraites étaient absolument réelles alors que les objets matériels étaient de simples copies, par conséquent dégradées, de la forme. La différence était même discréditée plus gravement, selon ce modèle de représentation, en étant pensée comme une copie imparfaite d'une copie.³²¹ »

Deleuze rejette, sur la base de son spinozisme, les régimes de la représentation que sont la dialectique hégélienne et la pensée platonicienne des formes abstraites, tous les idéalismes qui fondent leur réflexion sur la prédominance de l'identité, la différence illusoire pensée comme contradiction, et la médiation abstraite. Il oppose à cette pensée de l'identité qui voit dans le différent l'opposé, la différence non-conceptuelle comme certitude immédiate. Pour lui, nous dit Newman :

« La différence peut être expérimentée et détectée directement. Elle se réfère au corporel, au monde sensible - une réalité empirique qui ne peut être incluse à l'intérieur de formes abstraites et de structures représentatives.³²² »

³¹⁸ Macherey Pierre, *Hegel ou Spinoza*, Paris, La Découverte, 1990, p. 207-208.

³¹⁹ Ibid., p. 225.

³²⁰ Ibid., p. 257.

³²¹ Newman, Op. Cit., p. 12. « For Plato only abstract forms were absolutely real while material objects were mere copies of the form and thus degrade. Difference was even further denigrated, according to this model of representation, by being an imperfect copy of a copy. »

³²² Ibid., p. 13. « Difference can be experienced and sensed directly. It refers to the corporeal, sensible world - an empirical

Nous avons vu comment le spinozisme est le fonds duquel surgit la différence non-conceptuelle, qui déborde les limites du concept dans sa corporalité immanente.

Or cette différence non-conceptuelle est à l'œuvre, nous l'avons vu également, dans les philosophies du dépassement de l'homme chez nos deux philosophes. Nous devons remarquer que, pourtant, elle n'y tient pas le même rôle. En effet, le dépassement de l'homme ne signifie pas, pour Nietzsche et pour Stirner, la même chose.

Stirner dit : « Je (l'Unique) suis [...] plus qu'homme.³²³ »

Nietzsche-Zarathoustra dit : « Les plus soucieux demandent : comment conserver l'homme ? Zarathoustra demande ce qu'il est le premier à demander : comment surmonte-t-on l'homme ? Le surhumain me tient au cœur, c'est lui qui est pour moi la chose unique.³²⁴ »

Pour Stirner, le dépassement de l'homme est une activité créatrice de soi, activité pratique toujours recommencée, qui vise à l'augmentation de la puissance en transformant les rapports interhumains des Uniques en rapports créateurs. Il se place sous le signe du présent.

Pour Nietzsche, le dépassement de l'homme est l'affaire de l'avenir : le Surhomme est l'espérance de Zarathoustra, il renvoie à un avenir, à une aurore à venir. Cette pensée, cette espérance, est sélective en ce qu'elle permet à l'homme d'atteindre son maximum de puissance ; elle lui permet de devenir « l'Homme qui veut être surmonté » : Zarathoustra est le premier Homme de ce nouveau type. Nous comprenons ainsi que la différence non-conceptuelle est renvoyée par Nietzsche à un avenir, alors que chez Stirner elle est un présent à défendre.

En effet, surmonter l'homme est, pour Nietzsche, affaire de qualité, de degré de puissance, d'intensité. L'avènement du Surhomme est l'avènement d'une nouvelle espèce, après que le dernier homme se sera éteint. Il est un à-venir, un espoir, qui permet à l'homme d'atteindre à son maximum de puissance ; cette pensée est finalement le signe que l'homme affirme joyeusement le destin, son destin : le Surhomme est l'énonciation de cette affirmation, de cet avenir plein de promesse.

Que le Surhomme advienne sous la forme que lui donne cette énonciation importe peu, car il constitue tout l'espoir de l'humanité, sa ressource, la raison de sa joie présente qui la pousse à s'élever à son degré maximal de puissance ; il lui fournit l'occasion de se réjouir, et de se donner le meilleur d'elle-même. Si bien que l'activité présente de « l'Homme Qui Veut Être Dépassé », l'activité de Zarathoustra, devrait être définie non pas par le terme de « dépassement » de l'homme, mais par celui

reality that cannot be subsumed within abstract forms and representational structures. »

³²³ Stirner, *Op. Cit.*, p. 228.

³²⁴ Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, IV, *Op. Cit.*, « l'Homme Supérieur », § 3.

« d'épanouissement » tendu vers un dépassement à-venir.

Nous pouvons en déduire que la vraie rencontre entre Stirner et Nietzsche n'est pas, comme on a souvent voulu le montrer, la rencontre entre l'Unique et le Surhomme, mais entre l'Unique et « l'Homme Qui Veut Être Dépassé », entre l'Unique et Zarathoustra, *L'Unique* et Nietzsche. Car, au fond, dépassement de l'homme chez Stirner et épanouissement de l'homme chez Nietzsche sont deux variantes de l'expérimentation joyeuse : Stirner pense la pratique de cette expérimentation dans ce qu'il appelle « l'association d'égoïstes » ; Nietzsche la pense dans l'énonciation autobiographique qui s'identifie à celle d'un à-venir.

Ces deux expérimentations sont deux variantes de l'individuation comprise comme marche joyeuse vers un maximum de puissance, et c'est en cela qu'elles sont liées au spinozisme. Dans la quatrième et dernière partie, nous nous demanderons donc : comment, chez Stirner et chez Nietzsche, devient-on ce que l'on est ? Comment, pour l'un, surmonte-t-on l'homme ? Et, pour l'autre : comment s'épanouit-on ? Comment devient-on plus que l'on ne fut ? Comment atteint-on à un « plus » de puissance ? Nous interrogerons plus particulièrement les notions « d'association » chez le premier et « d'énonciation » chez le second.



Comment on devient ce que l'on est ?

L'Association et l'Énonciation

La quatrième partie qui s'ouvre ici a pour objectif de comprendre les moyens que Stirner et Nietzsche prêtent à l'homme pour se surmonter et s'épanouir, c'est-à-dire parvenir à son maximum de puissance. Ces moyens, mis en évidence, nous permettront de pousser plus avant la compréhension du rapport qui les lie, de mesurer toute la distance qui sépare leurs cheminements, et de mieux apercevoir leurs différences profondes.

Ce travail se tiendra tout entier dans une lecture croisée des deux dernières parties de la deuxième section de *L'Unique*, ainsi que de *L'Anti-critique*, pour Stirner, et de l'ouvrage prodigieux qu'est *Ecce Homo*, en ce qui concerne Nietzsche. Pour le premier nous interrogerons plus particulièrement la notion d'association, pour le second celle d'énonciation dont l'importance est admirablement mise en lumière par François Leroux.

Nous essaierons de montrer en quoi toutes deux sont les variantes d'une même expérimentation, dont le but est l'augmentation de la puissance créatrice.

Enfin, nous essaierons de voir en quoi les deux formes d'expérimentation dialoguent l'une avec l'autre, se complètent ou s'excluent, - et cette dernière visée sera l'occasion d'interroger le texte *Nietzsche et la Philosophie*, qui examine le rapport de Nietzsche à Stirner. Nous tenterons alors de comprendre comment la mise en perspective de la philosophie de Stirner et de celle de Nietzsche, au sein de la problématique de la puissance spinoziste, permet de réévaluer les énoncés deleuziens, et d'inscrire les réflexions de ce travail dans un cadre plus vaste, celui du renouvellement moderne du spinozisme politique.

1 L'Association

Nous l'avons vu, loin d'être une monade sans portes ni fenêtres, engagée dans un rapport solipsiste avec le monde, l'Unique est engagé dans des rapports de domination dont on peut définir l'intérêt par la multilatéralité, et le défaut d'intérêt par l'unilatéralité. Ces rapports intéressants, l'Unique les appelle des « associations (*Vereinen*) d'égoïstes. » S'ils sont inintéressants, il les appelle des « sociétés » (*Gesellschaft*).

Cette distinction, plusieurs commentateurs ont tenté de la réduire au même. Le premier d'entre eux ne fut pas des moindres : Marx dans « Saint Max », deuxième chapitre de *L'Idéologie Allemande* - qui en constitue l'essentiel, au moins en terme de nombre de pages -, voit dans l'association d'égoïstes de Stirner une structure idéale qui, en demeurant un terme d'usage uniquement « phraséologique », reconduit la société, administrée par l'État bourgeois.

« Les idéologues de l'école jeune-hégélienne sont les plus grands conservateurs. Les plus jeunes d'entre eux ont trouvé l'expression exacte pour qualifier leur activité, lorsqu'ils affirment qu'ils luttent uniquement contre une « phraséologie ». Ils oublient seulement qu'eux-mêmes n'opposent rien qu'une phraséologie à cette phraséologie, et qu'ils ne luttent pas le moins du monde contre le monde qui existe réellement, en combattant uniquement contre la phraséologie de ce monde. ³²⁵ »

Elle n'en change que le nom dans la conscience de l'Unique, mais conserve son fonctionnement.

Si bien que, quand il lit chez Stirner sa révolte contre la société comme idée fixe : « La dissolution de la *société*, ce sont *les rapports* ou *l'association* ³²⁶ », il ne peut s'empêcher de penser à cet autre passage où l'Unique décrit la société bourgeoise :

« Unissons-nous donc, et protégeons- nous mutuellement en chacun de Nous ; nous trouverons dans notre *union* la protection nécessaire, et en nous-mêmes, unis, une communauté de gens conscients de leur dignité d'hommes et unis « en tant qu'hommes ». Notre union, c'est l'État, et Nous, en Nous unissant, formons la nation. ³²⁷ »

Un traducteur antérieur traduisait d'ailleurs, le mot *Zusammenhalt*, - ici rendu par *union* -, par le terme *association* ³²⁸, - qui dans *l'Unique* est : *Verein*. Cette traduction rendait compte de la pensée de Marx de manière plus éclatante encore, mais s'avérait sans doute un contresens flagrant puisque l'union (*Zusammenhalt*) se réfère à la société (*Gesellschaft*) qui s'oppose, dans *L'Unique*, à l'association (*Verein*). Le point crucial, pour l'instant, est de voir que cette interprétation de l'association en terme de projet sociétal - de société idéale à venir - est le point commun de toutes les interprétations de l'Unique en terme d'individu monade. Stirner dit pourtant : « Mon intention et mon action ne sont pas politiques ou sociales ³²⁹ », elles sont *égoïstes*.

Bien que l'optique soit très différente de celle présentée ici, dans le cadre de l'égoïsme individuel et solitaire, l'anarchisme reprendra ce même élément dans sa lecture de l'individualisme anarchiste de Stirner. Lecture, qui, nous l'avons vu, pose problème car elle implique une compréhension de la pensée de Stirner comme essentiellement boiteuse et incomplète, retrouvant la « partie positive » dont Lange, déjà, déplorait l'absence. Ces deux lectures de Stirner, - l'une marxiste, l'autre anarchiste, - sont,

³²⁵ Marx K. et Engels F., *L'Idéologie Allemande*, Auger, Badia, Baudrillard, Cartelle, Paris, Éditions Sociales, 1976.

³²⁶ Stirner, Op. Cit., p. 342.

³²⁷ Ibid., p. 160.

³²⁸ Stirner, traduction Reclaire, disponible sur le site Internet de la B.S.S.

³²⁹ Stirner, Op. Cit., p. 351.

semble-t-il, issues de la même erreur : l'association comprise comme société, bourgeoise et aliénée pour l'une, prolétarienne et désaliénée pour l'autre. Ce sont, au fond, ces deux lectures, presque inchangées, que l'on retrouve chez Gide et chez Basch. Gide, attaché à l'aristocratie nietzschéenne, reprenant l'analyse marxiste, fait de Stirner le complice de la société des petits bourgeois élevée au rang d'association des égoïstes Uniques ; Basch, lui, fait de Stirner le père d'une société ultra-libérale - nous dirions aujourd'hui libertarienne extrémiste -, sacrifiant ainsi pour une part à la lecture anarchiste qui voit, en Stirner, le premier anarchiste anti-autoritaire et anti-marxiste.

a. Stirner contre la dialectique hégélienne des besoins

Pour bien comprendre ce que Stirner a à l'esprit, nous devons revenir à la source de la pensée politique à laquelle Stirner s'oppose. Cette pensée est celle de Hegel, pensée qui demeurera inchangée dans la philosophie de Feuerbach. Comme le dit Sparagano :

« Selon Hegel, le particulier est piégé par la légalisation de ses besoins, laquelle est la première pierre d'une structure politique permanente qui perdurera indépendamment des relations ponctuelles entre particuliers. Ce que refuse avec la dernière énergie l'Unique. Stirner sent trop bien que c'est cette idée de permanence qui piègerait l'égoïste. ³³⁰ »

C'est précisément contre cet engrenage inéluctable que Stirner pense l'association d'égoïstes, et il faut reconnaître à Hegel le mérite de l'avoir mis en évidence. Ainsi Hegel nous dit :

« En tant qu'être-là réel, les besoins et les moyens deviennent un être pour autrui, par les besoins et le travail de qui la satisfaction [de chacun] est réciproquement conditionnée. L'abstraction, qui devient aussi une détermination de la relation mutuelle des individus ; en tant qu'être reconnu, cette universalité est le moment qui, dans leur isolement et leur abstraction, en fait des besoins, des moyens et des modes de satisfaction qui, en tant que sociaux, sont concrets. ³³¹ »

La société civile devient, par le jeu des intérêts individuels, un besoin pour les membres de la société. Et l'engrenage se précipite, les besoins créent toujours plus de besoins, selon le jeu de ce que Hegel appelle « le raffinement ³³² ».

³³⁰ Sparagano, Op. Cit., p. 190.

³³¹ Hegel G.W.F., *Principes de la Philosophie du Droit*, Jean-François Kervégan, Paris, P.U.F., p. 287.

³³² Ibid.

« Ce moment devient ainsi une détermination de finalité particulière pour les moyens, pris pour soi, et pour leur possession, ainsi que pour le type de satisfaction des besoins. Il contient ensuite immédiatement l'exigence d'égalité avec autrui ; le besoin de cette égalité, d'une part, et l'action de se rendre égal, l'imitation, le besoin de particularité, d'autre part, tout aussi présent-là qu'ici, qui consiste à se faire valoir en se distinguant [:] [ces besoins] deviennent eux-mêmes une source effective de la multiplication des besoins et de leur diffusion.³³³ »

C'est par cette logique que l'on aboutit au besoin d'État. Car c'est ce « raffinement » qui pousse les moyens de production à se diviser, par là même à se multiplier³³⁴, et, par le fait, à s'abstraire.

« S'ensuit alors une logique et prévisible amélioration des conditions de production et donc de satisfaction des nouveaux besoins. [...] Le bourgeois va bientôt se réveiller et s'apercevoir qu'il poursuit depuis un certain temps, abstraction du travail aidant, des fins universelles et non plus particulières. L'État s'avance.³³⁵ »

Et Stirner - nous dit Sparagano - semble très au fait de la force de cette dialectique³³⁶. Ce qu'il refuse, c'est que la relation que j'ai avec d'autres dégénère en « « système de relations », puisqu'elle ne dure qu'un moment, celui pendant lequel j'y trouve mon intérêt.³³⁷ » L'Unique, comme le dit Sparagano, a un avantage sur le bourgeois hégélien : c'est sa haine des « idées fixes ». Mais cette haine ne suffit sans doute pas à le prémunir contre la force de la dialectique hégélienne. Car, s'il s'inscrit toujours dans le cadre de cette dialectique, il aura beau refuser les idées fixes - comme la société - le fait est qu'il en aura besoin pour vivre, et que, soit sa volonté pliera, soit il mourra. L'important, c'est que la conception stirnerienne rompt avec cette dialectique, par nécessité. Elle s'engouffre dans la brèche de l'argumentation hégélienne, créée par la faiblesse de sa conception du besoin qui en est, selon Sparagano, « la pièce maîtresse ».

« Certes nos besoins « naturels et immédiats » vont se socialiser. Ils vont même se légaliser. Mais ceci n'est avant tout qu'une détermination extérieure qui vient « habiller » mon besoin : il s'agit de le rendre socialement acceptable.³³⁸ »

D'une part, nous dit Sparagano, la distinction entre famille et société civile, qui met en mouvement

³³³ Ibid., p. 288.

³³⁴ Ibid., p. 287.

³³⁵ Sparagano, Ibid., p. 191.

³³⁶ Ibid.

³³⁷ Ibid.

³³⁸ Ibid., p. 192.

la spirale dialectique hégélienne menant à l'État, repose sur la distinction entre les besoins naturels et les besoins socialisés, c'est-à-dire une distinction entre la famille comme organisation politique non-socialisée, et la socialisation des besoins dans la société, - qui, par raffinement, division, et multiplication, mène inéluctablement à une interdépendance des hommes et donc nécessairement à l'État. Stirner récuse cette distinction, comme nous l'avons vu dans son opposition au romantisme : la famille est une société et les besoins individuels sont dès le départ des besoins sociaux.

D'autre part, la conception des besoins légalisés elle-même révèle une autre faiblesse de la dialectique étatique chez Hegel. En effet, pour lui, nous dit Sparagano, les relations sociales ne débouchent sur un système d'interdépendance que si la multiplication des besoins est inéluctable. Or :

« Il est clair que le concept hégélien de « besoin » est très large, car il englobe aussi bien l'expression de nos pulsions naturelles les plus irrépressibles, que les souhaits les plus mondains et les plus sophistiqués que génère l'envie d'égalité et de différenciation. Bref, ce concept recouvre tout et même ce qui ne devrait pas l'être. En effet, tout se passe comme s'il n'y avait qu'une différence quantitative entre les besoins socialisés.³³⁹ »

Hegel envisage donc finalement les désirs comme des besoins plus sophistiqués, alors qu'il semble qu'ils soient qualitativement distincts des besoins naturels. Sparagano nous dit : « Bien sûr les besoins naturels se sont socialisés, mais les autres sont d'une autre nature. Et la faiblesse de la dialectique hégélienne vient du fait qu'elle parie sur la faiblesse de la conscience. » C'est ce pari sur une conscience faible qui va permettre à l'Unique de se faire valoir, car, pour Hegel :

« Celle-ci serait incapable de faire la différence entre besoin et désir et se retrouverait alors prisonnière d'un réseau de relations avec un ou plusieurs autres, abstraits et indispensables. Or, il n'y a aucune nécessité à cette faiblesse de la conscience, malgré sa fréquente occurrence.³⁴⁰ »

À ce stade de l'argumentaire de Sparagano, il apparaît essentiel de bien voir que, ce qu'il tente ici, c'est ce qui a cruellement fait défaut aux diverses lectures de l'œuvre de Stirner : accorder à son auteur ce que nous appelons le « bénéfice du doute ». Il n'y a guère qu'Henri Arvon et Michel Sparagano pour avoir fait ainsi confiance à la logique implacable de Stirner, que ses pairs louaient dans le rapport de l'examen qu'il passa pour devenir professeur³⁴¹. En effet, Sparagano nous dit que cette thématique n'est

³³⁹ Ibid., p. 194.

³⁴⁰ Ibid.

³⁴¹ Arvon, *Aux Sources de...*, Op. Cit., p. 10.

pas exposée dans *L'Unique* mais que cela ne doit pas nous empêcher de penser la philosophie de Stirner dans « ses prolongements nécessaires », et il ajoute : « il suffit que la cohérence valide nos efforts pour qu'ils ne soient pas illégitimes ». Nous espérons ajouter au propos de Michel Sparagano - qui, quand il parle de cohérence, a à l'esprit, celle de sa compréhension de *L'Unique* - que la Lettre même des réponses de Stirner aux critiques de Feuerbach, Hess et Szeliga, la Lettre de ce que l'on a coutume d'appeler *l'Anti-critique*, atteste d'une évolution, d'un raffinement de l'unicisme stirnerien, qui ne peut se passer, pour être appréhendé, de la teneur des réflexions de Sparagano, et en prouve - s'il en était besoin - le bien fondé. Il apparaît que *l'Anti-critique* est, à l'inverse de *L'Unique*, un texte affirmateur, un texte qui ne se constitue pas uniquement comme une machine de combat. Si le thème du désir n'est pas traité directement dans le second, ses conséquences semblent indéniablement présentes dans l'œuvre ultérieure de Stirner, ce qui ne donne que plus de poids aux spéculations de Sparagano, puisqu'elles expliquent la dernière évolution de la notion d'unicité chez Stirner. Mais avant d'en arriver à ces éléments nouveaux, nous devons poursuivre notre exposé des prolongements que Sparagano, grâce à son excellente compréhension de *L'Unique*, met « au crédit » de Stirner.

b. L'indépendance stirnerienne : l'Unique du Désir.

Pour nous faire comprendre ce qu'il a à l'esprit, Sparagano utilise, comme contre-exemple à la morale hégélienne, la sagesse antique d'Épicure. En effet, - nous dit-il -, le sage épicurien, bien qu'il ne soit pas en dehors de la cité, « n'est pas l'esclave des relations politiques, qu'il entretient plus par conformisme que par nécessité ». Cette position contredit celle que Hegel défend puisque, selon lui, l'aliénation sociale est inéluctable. La morale épicurienne, par contre, à la différence de celle de Hegel, « vise l'ataraxie et pas la jouissance inflationniste ». La question se pose : est-ce cette morale antique que *L'Unique* convoque pour résister à la dialectique politique de Hegel ?

« Cela n'est pas nécessaire - nous dit Sparagano - , en effet, il suffit pour atteindre notre but de montrer la possibilité d'endiguer le flot de nos besoins. Nulle obligation à le faire selon les critères d'Épicure.³⁴² »

Ces critères, qui sont le naturel et le nécessaire, ne sont pas les seuls envisageables, de même que l'indépendance du sage épicurien n'est pas la seule possible. Le choix du critère de la morale de l'Unique semble ne pouvoir être que celui du risque de voir son unicité compromise. Sparagano pose

³⁴² Sparagano, Op. Cit., p. 195.

ainsi le problème : « Quels sont les besoins qui risqueraient d'entraîner l'Unique plus loin qu'il ne le souhaite?³⁴³ » Sans doute, ceux qui obligent à une division du travail et qui, comme nous l'avons vu, font le lit de l'État. La réponse la plus simple est donc l'autarcie pure, car un besoin qui, par définition, est permanent, met en danger mon unicité s'il nécessite le recours à l'autre. Stirner nous dit : « L'association ne dure qu'autant que le besoin qui la sous-tend », mais si ce besoin est reconduit chaque jour, l'association durera et sera reconduite jour après jour. C'est - semble-t-il - ainsi, que Marx comprenait l'association d'égoïstes comme la reconduction de la société bourgeoise. Ceci nous apprend que le sage épicurien doit conserver des relations mondaines, même si sa définition du bonheur, absence de mal, le dispense d'y attacher du prix.

Mais il faut voir que le problème stirnerien est bien différent de celui de l'épicurisme qui vise l'ataraxie : ici il s'agit de se libérer des idées fixes. La limitation des besoins, qui caractérise la morale épicurienne, n'élimine pas les structures, elle ne les multiplie pas³⁴⁴. Il demeure donc pour la pensée stirnerienne une dernière possibilité, qui ne vise plus à faire attention au nombre des besoins, mais à surveiller la qualité de ces derniers. La morale stirnerienne cumule un épicurisme minimal : une autarcie possible qui permet à l'Unique de se garantir contre la menace que les structures permanentes font peser sur son unicité. « À tout moment, nous dit Sparagano, je peux en revenir à une satisfaction autarcique ».

Ce qui différencie la philosophie de Stirner de l'épicurisme et de son autarcie suffisante, c'est une raison, bien stirnerienne celle-là - en ce sens qu'elle est « bien attestée » par le texte : la définition, ou plutôt le contenu concret que Stirner assigne au besoin : c'est une volonté de pouvoir ou de puissance. En effet Stirner nous dit, dans l'avant-dernière partie de *L'Unique* :

« Je ne veux ni la liberté, ni l'égalité des hommes, mais seulement mon pouvoir sur eux, Je veux en faire ma propriété, c'est-à-dire les rendre tels que *je puisse en jouir*.³⁴⁵ »

Le recours à l'autre est nécessaire à cette volonté de puissance et l'on voit bien, à travers cette réflexion, que la distinction principale entre la morale hégélienne - et anecdotiquement celle d'Épicure - et celle de Stirner, tient à l'essence même de l'Unique stirnerien qui n'est plus un être de besoin mais un être de désir. Sparagano nous dit :

« Il faut donc concevoir l'association comme un moyen ponctuel de satisfaire

³⁴³ Ibid., p. 196.

³⁴⁴ Ibid., p. 197.

³⁴⁵ Stirner, Op. Cit., p. 353.



une soif de pouvoir s'incarnant temporairement dans tel ou tel objet, ce dernier devenant momentanément la cible du désir.³⁴⁶»

Et de même il nous invite à considérer :

« L'Unique comme un être de désirs (excepté quelques besoins qui ne changent rien à son indépendance politique), soucieux de les changer avant qu'ils tournent à « l'idée fixe » et qu'ils ne justifient une structure éminemment performante, mais indiscutablement permanente. C'est donc au spectacle de désirs sans cesse renouvelés que nous invite l'Unique.³⁴⁷ »

La pensée stirnerienne n'admet qu'une seule constante : c'est la nécessité du désir lui-même en tant que désir de puissance - un besoin de puissance, donc, dont le remède nécessaire est l'association d'égoïstes, toujours renouvelée avec d'autres égoïstes. Ainsi, il ajoute (à propos de l'Unique) que c'est « la multiplicité des voies par lesquelles il peut atteindre son but, qui le protège de la dialectique hégélienne. » Sparagano nous dit :

« Ainsi donc, « l'association d'égoïstes » est - ce que n'aurait pas vu Stirner - une structure permanente qui n'existe que comme fondement d'associations concrètes et temporaires.³⁴⁸»

C'est justement cette restriction qu'il semble possible de mettre en question : non pas que Stirner ait fait état explicitement de sa théorisation d'un Unique du désir, mais *l'Anti-critique* fait état d'une évolution de la conception de l'association d'égoïstes par rapport à *L'Unique*, qui ne semble pouvoir s'expliquer que par sa théorisation implicite. Ainsi, Stirner nous dit-il que la genèse des idées fixes prend pour origine des associations d'égoïstes. Il en est ainsi du mariage :

« Qu'est-ce que le mariage que l'on célèbre comme une « alliance sainte », sinon la fixation d'une alliance intéressante malgré le danger qu'elle devienne inintéressante et absurde?³⁴⁹ »

Mais il en est également ainsi du travail :

« Le travail que l'on tient pour une tâche de l'existence, une vocation de l'homme, est un autre exemple de situation inintéressante. C'est à lui que remonte

³⁴⁶ Sparagano, Op. Cit., p. 197.

³⁴⁷ Ibid., p. 198-199.

³⁴⁸ Ibid., p. 199.

³⁴⁹ Stirner, Op. Cit., p. 408.



l'illusion qu'il faut gagner son pain, qu'il est honteux d'en avoir sans rien faire pour l'obtenir : tel est l'orgueil du mérite. Le travail n'a en soi aucune valeur et ne fait en rien honneur à l'homme, pas plus que la vie inactive du lazzarone ne le déshonore.³⁵⁰»

Le tissu social est intégralement constitué par des associations d'égoïstes : certaines sont créatrices, intéressantes, d'autres sont inintéressantes et aliénantes. Et Stirner, quand il répond à la critique de Moïse Hess à la fin de ce texte, fait état de cette multiplicité, en disant :

« Il en irait autrement sans doute si Hess ne voulait pas voir des associations égoïstes sur le papier mais dans la vie. Faust se tient au sein de telles associations lorsqu'il s'écrie : « Ici, me voici homme, ici il m'est permis de l'être » ; Goethe le donne même à voir noir sur blanc. Si Hess voulait regarder attentivement la vraie vie à laquelle il tient tellement pourtant, il apercevrait des centaines de semblables associations égoïstes, tantôt éphémères tantôt durables. Peut-être y-a-t-il à cet instant, devant sa fenêtre, des enfants qui se rassemblent pour une partie de jeu en commun ; qu'il les regarde et il verra alors de joyeuses associations égoïstes. Peut-être a-t-il un ami, une amante ; il peut alors savoir le bonheur de deux cœurs ensemble, qu'ils s'associent égoïstement pour avoir jouissance l'un à l'autre, et que chacun y « trouve sa suffisance ». Peut-être rencontre-t-il dans la rue quelques connaissances chères et est-il invité à les accompagner dans une taverne. Les accompagne-t-il par obligeance ou s'associe-t-il à elles parce qu'il attend quelque plaisir ? Ont-elles envers lui à se confondre en remerciements à cause de son « sacrifice » ou savent-elles qu'ils ont formé, pendant un petit moment, une association « d'égoïstes » ?³⁵¹ »

Dans cette optique l'association d'égoïstes n'est plus un modèle social à instancier mais le modèle des relations inter-humaines toujours déjà instanciées. Certaines - la majorité en fait - reconduisent la subjectivation par idée fixe, en imposant à l'Unique une norme qui le représente et à laquelle il doit se conformer ; d'autres sont créatrices, - et c'est le sens, à ce qu'il semble, de l'évolution du concept de l'association d'égoïstes qui émergeait dans *L'Unique* et qui était affadi dans *l'Anti-critique* selon certains commentateurs - en général les tenants d'un Stirner anarchiste. Henri Arvon, pour sa part, ne s'y était pas trompé et y voyait l'aboutissement de la pensée stirnerienne, son expression la plus féconde. Ainsi nous dit-il :

« L'anti-critique, on le voit sans peine, ne se borne pas à systématiser la pensée stirnerienne, elle la modifie et l'enrichit. *L'Unique* et sa *Propriété* avait eu pour matrice l'humanisme feuerbachien. L'unicisme s'y détachait lentement et non sans quelque hésitation de la philosophie spéculative. Dans *l'Anti-critique* l'unicisme est un fait acquis qui constitue le point de départ de tous les

³⁵⁰ Ibid.

³⁵¹ Ibid., p. 437.

développements. *L'Unique et sa Propriété* décrit la prise de conscience progressive du Moi qui s'accompagne de tâtonnements, d'exagérations et d'erreurs même ; dans l'Anti-critique le Moi a pris conscience de lui-même ; il juge avec la calme sérénité d'un vainqueur définitif. [...] L'égoïste n'est hostile à aucune idée tant que celles-ci ne prétendent pas le dominer. [...] Ce à quoi il aspire est une expérience personnelle féconde et constructive.³⁵² »

c. L'Association ou la Réinvention du Présent

L'insurrection, comme exigence de l'Unique, « Nous amène à ne plus nous laisser organiser, mais à Nous organiser Nous-Mêmes.³⁵³ », à rechercher les associations, nous dit Stirner. Dans l'état insurrectionnel, l'Unique se révolte contre son organisation imposée, le sujet, mais se crée lui-même comme Unique. Cette réflexion appelle un rapprochement entre la pensée de Deleuze et celle de Stirner, car l'Unique se comporte ici comme ce que Deleuze appelle le corps sans organe à l'égard de l'organisme, dans *Mille Plateaux* :

« L'ennemi, c'est l'organisme. Le CsO s'oppose, non pas aux organes, mais à cette organisation des organes qu'on appelle organisme. »... « Et le sujet, comment nous décrocher des points de subjectivation qui nous fixent, qui nous clouent dans une réalité dominante? Arracher la conscience au sujet pour en faire un moyen d'exploration, arracher l'inconscient à la signifiante et à l'interprétation pour en faire une véritable production, ce n'est assurément ni plus ni moins difficile qu'arracher le corps à l'organisme. La prudence est l'art commun des trois³⁵⁴ ».

Le corps sans organes, c'est le corps arraché à la présupposition corporelle, la représentation que les médecins se font du corps humain. Il se crée des lignes de force, une durée dolorifère, qui se fait organe dans la conscience quand la douleur l'agite. L'Unique est cet individu arraché à la représentation que les « fabricateurs » d'institution se font du sujet. Il se fait dans l'insurrection, quand il se révolte contre son identité de sujet et décide de s'organiser selon des lignes de force, des désirs qui sont les siens en propre. Newman nous dit de l'insurrection :

« Elle vise à ce que l'individu jette à bas sa propre identité essentielle - dont le résultat est un changement dans les agencements politiques. Cette notion de rébellion enveloppe un processus de *devenir* - qui s'apparente à la réinvention

³⁵² Arvon, *Aux Sources de ...*, Op. Cit., p. 143.

³⁵³ Stirner, Op. Cit., p. 351.

³⁵⁴ Deleuze Gilles, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 196.



continue de soi-même, plutôt qu'à la limitation de soi-même par les identités essentialistes répressives.³⁵⁵ »

Cette pensée a pour origine le spinozisme, comme nous l'explique Deleuze :

« Finalement, le grand livre sur le CsO (Corps sans Organes), ne serait-il pas l'Éthique ? Les attributs, ce sont les types ou les genres de CsO, substances, puissances, intensités Zéro comme matrices productives. Les modes sont tout ce qui se passe : les ondes et vibrations, les migrations, seuils et gradients, les intensités produites sous tel ou tel type substantiel, à partir de telle matrice. »... « Le problème n'est plus celui de l'un et du multiple, mais celui de la multiplicité de fusion qui déborde effectivement toute opposition de l'Un et du Multiple »... « Le CsO, immanence, limite immanente. »... « Le CsO, c'est le champ d'immanence du désir, le plan de consistance propre au désir (là où le désir se définit comme processus de production) sans référence à aucune instance extérieure, manque qui viendrait le creuser, plaisir qui viendrait le combler. »... « Chaque fois que le désir est trahi, maudit, arraché à son champ d'immanence, il y a un prêtre là-dessous. »³⁵⁶

Dès lors on comprend que le spinozisme de Deleuze repose sur l'immanence du désir, et que Stirner considère - nous l'avons vu grâce à Michel Sparagano - l'association d'égoïstes comme ce que Deleuze appelle le plan de consistance propre du désir. C'est le désir qui semble, chez Stirner, se définir dans l'association d'égoïstes comme un processus créateur sans référence extrinsèque, et c'est en elle que l'Unique - singularité insurgée - devient et se crée lui-même.

Nous pouvons donc avancer en fin d'analyse que l'unicité stirnerienne se constitue dans les associations, mais que cette constitution est le produit d'une expérimentation, dont le but est l'augmentation de la puissance de l'Unique. L'Unique s'expérimente dans ses associations et il doit veiller à chaque instant à ce que ses associations demeurent intéressantes et créatrices. C'est ainsi qu'il crée la singularité concrète, la différence non-conceptuelle qui le constitue. Dans les associations il s'affirme, en affirmant les autres Uniques ses associés. C'est précisément dans cette activité différentielle insurgée, dans cette activité d'augmentation de la puissance, dans cette expérimentation, dans ce « nomadisme » de l'individuation, que l'Unique devient ce qu'il est, et devient plus qu'il ne fut, qu'il se dépasse, qu'il dépasse l'homme et sa tendance à « rater » son but, c'est-à-dire à s'enchaîner

³⁵⁵ Newman Saul, « Empiricism, Pluralism, and Politic in Deleuze and Stirner », *Idealistic studies*, Volume 33, Septembre 2003, cote Bibliothèque Inter-Universitaire Centrale de La Sorbonne: m=8; P6816, p. 19 ; « It is aimed at the individual overthrowing his own essential identity - the outcome of which is a change in political arrangements. This notion of rebellion involves a process of becoming - it is about continually reinventing one's own self, rather than limiting one self to essentialist repressive identities. »

³⁵⁶ Deleuze, *Mille Plateaux*, Op. Cit., p. 190-191.

quand il veut s'émanciper, à se représenter lui-même par un sujet générique, par le même sujet générique pour chaque homme, alors qu'il tend profondément à se différencier. L'Unique tend donc au dépassement de l'homme, sans que pour autant ce dépassement soit l'affaire d'un à-venir. Le dépassement de l'homme est pour Stirner un « présent » toujours reconduit, un acte qui engage, au sein des associations d'égoïstes, l'Unique dans le monde.

2 L'Énonciation.

a. L'Énonciation Autobiographique.

L'activité créatrice de l'homme est, elle aussi, chez Nietzsche, une expérimentation, mais sensiblement différente de celle de Stirner. *Ecce Homo*, dernier ouvrage de Nietzsche (1888) porte ce sous-titre : « Comment on devient ce que l'on est. » L'ouvrage s'ouvre avec la perspective d'une déclaration de guerre ; et se détermine comme « l'exposé de la signature³⁵⁷ » de cette déclaration :

« Prévoyant qu'il me faudra, d'ici peu, affronter l'humanité avec le plus grave défi qui lui ait jamais été lancé, il me paraît indispensable de dire qui je suis.³⁵⁸ »

« Le crédit qu' (il s')accorde ³⁵⁹ » voilà la cause de l'égoïste Nietzsche, - cause insignifiante pour tous les autres -. Nietzsche fonde sa cause sur le rien de tous : lui-même. En cela, il nous rappelle Stirner. Se trouvant confronté à la « disproportion entre la grandeur de (sa) tâche et la petitesse de (ses) contemporains (qui) s'est traduite par le fait qu'on ne (l') a ni entendu, ni perçu ³⁶⁰ », et trouvant cependant, en passant sa quarante-quatrième année, que sa vie entière mérite sa reconnaissance, il dit : « Voilà pourquoi je me raconte à moi-même ma vie.³⁶¹ » Il s'agit pour Nietzsche de se réjouir de sa puissance et par cette joie d'augmenter sa puissance derechef. Tout se passe comme si Nietzsche avait trouvé dans la pratique de l'autobiographie une pratique associative, faute d'associés suffisamment intéressants, faute de lecteur capable « d'entendre ». Faute d'avoir à sa disposition « des oreilles pour entendre. ³⁶² » Pour se faire valoir il opte pour une stratégie un peu différente de celle de Stirner :

³⁵⁷ Leroux, Op. Cit., p. 311.

³⁵⁸ Nietzsche, *Ecce Homo*, Op. Cit., p. 1203.

³⁵⁹ Ibid., p. 1203.

³⁶⁰ Ibid.

³⁶¹ Ibid., p. 1206.

³⁶² Ibid., p. 1240.

« Il n'écrit (...) que pour lui dans l'attente du jour où il devra « parler ». C'est-à-dire « enseigner ». Son écriture doit parler de son enseignement : lire, de l'enseignement qu'il se donne.³⁶³ »

Il s'agit pour Nietzsche de mettre sa « parole » en « attente », d'« écrire pour soi dans l'attente d'une parole et d'une époque qui la recevra³⁶⁴ ». C'est dans cette mise en attente que Nietzsche entrevoit la possibilité qu'« éclate la charge politique de (sa) pensée ». C'est grâce à cette attente qu'il peut entrevoir la possibilité de l'action proprement dite. Car il nous faut remarquer avec Leroux qu'*Ecce Homo* retrouve, en se constituant comme préambule d'une déclaration de guerre, le chemin de l'intervention publique que Nietzsche avait abandonné en tant que tel après l'échec des *Intempestives* et la rupture avec Wagner. *Zarathoustra*, comme le dit Leroux, décrit la scène dans le Prologue. Au lendemain de l'échec de son discours sur la place publique, il dit :

« Je ne serai ni berger ni fossoyeur. Je ne parlerai même plus au peuple ; c'est pour la dernière fois que j'ai parlé à un mort. C'est aux créateurs, aux moissonneurs, à ceux qui se reposent une fois la tâche faite, que je veux m'associer ; je leur montrerai l'arc-en-ciel et tous les échelons qui mènent au Surhumain.³⁶⁵ »

À ce moment-là, Zarathoustra cherche encore le moyen de la différenciation, de l'affirmation, dans l'association avec les hommes supérieurs. À la fin du même *Zarathoustra*, dans « Le Signe », - nous l'avons vu -, il se défait de son « dernier péché », la pitié pour les hommes supérieurs, « de sa longue quête de compagnons qui le suivraient dans son oeuvre³⁶⁶ », qui était en fait une volonté de s'associer.

À plusieurs reprises dans l'œuvre de Nietzsche on trouve un « appel à contribution », à l'échange, à la marche, égoïste et pourtant collective, vers un « plus » de puissance, vers un peu plus d'action.

La Généalogie de la Morale, par exemple, s'ouvre par un tel appel :

« J'ajouterai seulement que depuis que cette perspective (parvenir à montrer que la morale est peut-être le « danger des dangers ») s'est ouverte à moi, je n'ai pas manqué de raisons pour chercher autour de moi des compagnons érudits, audacieux et travailleurs.³⁶⁷ »

Nous nous trouvons ici confrontés, en ce qui concerne les moyens du dépassement de l'homme, à la

³⁶³ Leroux, Op. Cit., p. 309.

³⁶⁴ Ibid.

³⁶⁵ Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Op. Cit. Prologue.

³⁶⁶ Leroux, Op. Cit., Note 8, p. 328.

³⁶⁷ Nietzsche, *Généalogie de la Morale*, Op. Cit., p. 851.

même difficulté que lorsque nous traitons du Surhomme : l'affirmation pure qu'incarne le Surhomme - le dépassement du « devenir réactif des forces » - est renvoyée dans un à-venir. L'impossibilité de faire émerger, dans ce monde tel qu'il est, la différence non-conceptuelle - qui seule permet l'individuation, la différenciation - pousse Nietzsche à récuser l'association, ou plutôt à la consigner dans l'attente d'un avenir clément, dans une écriture autobiographique consciente de la portée future de son geste, une écriture qui se pense elle-même comme « posthume », c'est-à-dire à la fois morte pour le présent et vivante pour l'avenir. Nietzsche poursuit le geste de Zarathoustra dans ce dernier ouvrage : il incarne l'Homme Qui Veut Être Dépassé et qui tente, par son activité autobiographique, l'association par delà le morne temps présent.

L'association est pour lui une énonciation. Et cette association en attente, cette action à retardement, cette énonciation qui tend à son maximum de puissance en tant qu'elle incarne la pensée joyeuse de son propre dépassement par une puissance supérieure à venir, nous révèle que l'intention nietzschéenne est l'action, et l'action politique en particulier. Car c'est elle qui le pousse à mettre sa parole, sa vie en attente, à se ré-énoncer « ultimement », à se réjouir de la puissance de sa vie passée, de son œuvre, tout en se donnant les moyens de continuer l'augmentation de sa puissance active pour une vie à-venir : son destin.

Pour comprendre ce rapport au destin - à son destin -, essayons de voir plus en détail ce qu'est cette énonciation autobiographique pour Nietzsche.

b. Le Retour Différencié

L'énonciation autobiographique habite l'œuvre de Nietzsche, depuis sa plus tendre enfance. Nietzsche s'écrit, s'énonce, se ré-énonce, il raconte le même événement parfois plusieurs fois ³⁶⁸, pour lui seul. « Écrire n'aura rien signifié d'autre (pour Nietzsche) qu'expérimenter ³⁶⁹ », que s'expérimenter. Et c'est en cela que le jeu de l'énonciation, de l'éternelle ré-énonciation nietzschéenne, ne peut être ramené au simple jeu de la répétition : l'énonciation demeure une activité créatrice. Leroux explique tout à fait clairement que l'on ne peut comprendre le retour de l'énonciation comme le retour du même, mais seulement comme le retour différencié, c'est-à-dire la création. En effet, nous dit Leroux :

« « Dire oui à ce qu'on est » et par conséquent « non à ce qu'on n'est pas »

³⁶⁸ Que l'on se souvienne du récit des premières années - *Ma vie* -, qui ne connut pas moins de six versions conservées, (et rien ne prouve que Nietzsche n'en ait pas écrit plusieurs autres). Nietzsche, *Ma Vie*, in *Premiers Écrits*, Jean-Louis Backès, Paris, Le Cherche-Midi, 1994.

³⁶⁹ Leroux, Op. Cit., p. 310.



est peut-être la formule même de « l'autobiographie » nietzschéenne : il s'agit de devenir (sans cesse) « ce que l'on est. » »

Cette création de soi sans cesse renouvelée, ce retour qui est, en même temps, un nouveau venu, sont éminemment politiques en ce qu'ils impliquent toute l'humanité avec eux. Comme le dit Nietzsche :

« je ne me sers de la personne que comme d'un verre fortement grossissant à l'aide duquel on parvient à rendre visible une situation désespérée qui concerne tout le monde, mais sournoise et difficile à percevoir. ³⁷⁰ »

L'autobiographie a donc cette caractéristique qu'elle tend à « dire oui à ce que l'on est », c'est-à-dire à « (re)vouloir ce qui s'est toujours passé ». Le « Je » annonce le retour différencié de la guerre, en l'énonçant :

« il décrit l'imminence d'un temps où l'absurdité de tout un passé doit être réinscrite comme le mouvement même de la sélection, comme ayant la promesse d'un avenir. ³⁷¹ »

L'énonciation autobiographique est le lieu où l'éternel retour du même, de la négation, de l'opposition, est transformé en affirmation, en sélection, en retour différencié, en création, en devenir puissant. C'est ainsi que l'on peut comprendre, dans l'œuvre nietzschéenne, la multiplication des styles comme tension vers l'expérimentation : l'écriture fragmentée, les « périodes », la typologie humaine, renvoient à des phases énonciatives d'une inspiration, d'une exigence qui s'exprime dans les énoncés attachés au nom du philosophe, cherchant toujours à déborder les masques énonciatifs, à les différencier, c'est-à-dire à en augmenter la puissance d'agir.

On ne peut voir dans le lien indissoluble entre généalogie, utopie ³⁷², et autobiographie, le retour du même ; dans la généalogie l'invocation du retour indifférencié du « génie » grec ; dans l'utopie l'absurde espérance, la délirante affirmation, l'entêtante invocation, presque chamanique, du surhumain ; dans l'autobiographie, la présomption d'un égocentrique qui dit inlassablement : « je suis ». Au contraire, ces trois thèmes ne trouvent leur sens que dans la compréhension de l'éternel

³⁷⁰ Nietzsche, *Ecce Homo*, Op. Cit. p. 1218.

³⁷¹ Leroux, Op. Cit. p. 314.

³⁷² François Leroux, reprenant une définition de l'utopie théorisée par Lucien Sebag (*Marxisme et Structuralisme*, Paris, Payot, 1964), explique en quoi elle n'est pas chez Nietzsche « l'illusion d'une cité idéale ou d'un ordre social irréalisable mais bien plutôt l'évocation d'un « avenir » où les déterminations d'une analyse marquent l'appel à de nouvelles valeurs ». Leroux, Op. Cit., p. 20, note 20.

retour comme l'éternel retour différencié et différenciant, de l'éternel retour comme éternelle recherche énonciative de l'augmentation de puissance, en vue d'une action, d'une association à venir.

L'éternel retour lie dans le présent de l'énonciation autobiographique nietzschéenne - présent qui est aussi le temps de l'association stirnerienne - la généalogie et l'utopie. L'énonciation, dans son rapport à l'éternel retour, est le lieu où l'étude généalogique sur les origines permet l'évocation d'un avenir prometteur.

c. L'Évocation d'un Avenir

La fin de l'*Intempestive* sur l'Histoire est paradigmatique de la démarche mise en évidence ici : Nietzsche en appelle à « une allégorie - où est affichée l'exemplarité du cas grec ³⁷³ ». Cet appel est forcément compris comme appel à la répétition si on ne rapporte pas cette allégorie à sa dimension autobiographique. En appelant aux forces de la jeunesse, il dit :

« Ces jeunes gens pleins d'espoir, je sais qu'ils ont pour toutes ces généralités une compréhension immédiate, et qu'ils les transformeront par leur expérience la plus intime en une pensée personnelle ; les autres pourront n'y voir pour le moment que des vases fermés, peut-être vides. Viendra le jour où ils s'apercevront avec surprise, de leurs propres yeux, que ces vases étaient pleins, et que ces généralités contenaient et concentraient en elles des attaques, des exigences, des instincts vitaux, des passions, qui ne pouvaient plus longtemps rester dissimulés de la sorte. Renvoyant ces incrédules au temps, qui tire tout au jour, je me tourne pour finir vers cette société d'esprits pleins d'espérance, pour leur conter en une parabole comment ils ont été guéris et délivrés de la maladie historique ; je leur raconterai donc leur propre histoire, telle qu'elle se déroulera jusqu'au moment où ils seront de nouveau assez bien portants pour étudier l'histoire et, sous l'autorité de la vie, utiliser le passé selon les trois conceptions que nous avons énumérées : monumentale, traditionaliste ou critique. À ce moment-là, ils seront plus ignorants que les « esprits cultivés » d'aujourd'hui ; car ils auront oublié beaucoup de choses, et auront même perdu toute envie de jeter le moindre regard sur ce qui intéresse le plus ces esprits cultivés ; ils se distingueront justement, aux yeux de ces derniers, par leur « inculture », leur attitude fermée et indifférente envers beaucoup de faits illustres, et même certaines bonnes choses. Mais ils sont, au terme de leur guérison, redevenus des hommes, ils ont cessé d'être de simples agrégats revêtus de formes humaines - ce n'est pas rien ! Ce ne sont pas des minces espérances ! Votre cœur ne se réjouit pas dans vos poitrines, ô vous qui espérez ? ³⁷⁴ »

Ce passage explique tout à fait clairement la visée de Nietzsche depuis les *Intempestives*, sur la question de l'autobiographie. Ici, le récit de « l'allégorie » implique, dans un même mouvement, le

³⁷³ Leroux, Op. Cit. p. 323.

³⁷⁴ Nietzsche, *Inactuelles I et II*, Op. Cit., p. 167-168.

narrateur et « les destinataires auxquels il prétend s'adresser ». L'énonciation nietzschéenne se donne comme tâche de « prescrire le nécessaire, l'inévitable », de prescrire le remède nécessaire à la maladie du monde, ici, la « maladie historique ». Le seul remède c'est « l'allégorie qui raconte comment ses destinataires procéderont à la transformation, « par leur propre expérience, en une pensée personnelle », des généralités de l'*Intempestive*.³⁷⁵ » Ce récit allégorique doit être recommencé toujours, afin qu'il remplisse sa tâche. L'allégorie doit être reprise jusqu'à ce que la santé soit recouvrée. Leroux ajoute : « Le récit (...) ne saurait être achevé en une seule fois » et « il n'y a peut-être pas une seule façon de la raconter, ni une seule version possible de ce qu'il propose.³⁷⁶ » Cette énonciation autobiographique qui implique autant le lecteur que le narrateur, autant le destinateur que le destinataire, est le paradigme de celle qui constituera *Ecce Homo* : « je me raconte ici ma vie ». Nietzsche y rapporte sa vie à ses énonciations, la vouant à « l'espace du « retour » ». Ainsi, il la met en attente d'un avenir où elle pourra revivre, c'est-à-dire tendre à nouveau à plus de puissance, où elle pourra se trouver des destinataires, pour augmenter leur puissance à venir, espérance joyeuse qui suffit à augmenter la sienne propre. Nous voyons bien que c'est dans le jeu de l'énonciation que Nietzsche parvient à se différencier, à devenir ce qu'il est, à devenir plus qu'il ne fut, et à poursuivre cet effort : devenir et être un destin.

3 Association et Énonciation.

Nous nous proposons d'essayer de mettre en évidence - avant de conclure notre étude - la relation qui semble s'établir entre l'association stirnerienne et l'énonciation nietzschéenne, mais pour cela il nous faut tout d'abord élucider le rapport Nietzsche/Stirner grâce à cinq thèmes essentiels.

a. Les Rapports au Temps, à la Jeunesse, à l'Action, à l'Écriture et à l'Autobiographie

La première question importante, c'est le rapport au temps établi par ces deux modalités de l'individuation.

Les associations semblent attachées par Stirner au présent toujours recommencé, en ce que l'Unique est le nomade qui se constitue et augmente sa puissance dans des relations inter-humaines actives et éphémères. Ce présent toujours recommencé est différenciant, en ce qu'il est tourné vers le

³⁷⁵ Leroux, Op. Cit. p. 324.

³⁷⁶ Ibid.

futur de l'augmentation de la puissance des Uniques.

Nietzsche, lui, formule et renouvelle ses énonciations dans un présent qui, habité par le thème de l'éternel retour, se nourrit du passé dans le seul but de renvoyer à un avenir nécessaire, à un espoir différenciant, source de l'augmentation de la puissance de « l'Homme Qui Veut Être Dépassé ».

La seconde question que nous devons élucider, c'est le rapport de nos deux penseurs au futur qu'incarne la jeunesse.

Stirner rajeunit « la triade des âges de Hegel³⁷⁷ ». Ce dernier voit dans l'enfant « l'esprit enfermé en soi ». La progression ne débute donc qu'à « l'adolescence et se poursuit par l'âge adulte et s'achève avec la vieillesse.³⁷⁸ ». Stirner accélère la progression, et voit dans l'âge d'homme, l'âge adulte, l'âge de l'égoïsme « avec tout ce que ce mot comporte de volonté indomptable et de révolte courageuse.³⁷⁹ » Ainsi, il oppose, au vieillard de Hegel, la maturité égoïste de l'âge d'homme. Il ajoute : « Quant au vieillard, enfin, il me sera suffisamment temps d'en parler quand j'en serai un.³⁸⁰ » Malheureusement, il n'eut jamais l'occasion d'en parler...

Dans la *Deuxième Intempestive*, Nietzsche oppose, à la maturité sénile de Hartmann, c'est-à-dire au fond, à un Stirner « hégélianisé » dans sa conception de l'Histoire et « schopenhauerisé » dans sa morale, la force de la jeunesse à-venir. Cette idée se retrouve dans l'espérance de Zarathoustra en ses enfants³⁸¹, et suivra Nietzsche jusque dans *Ecce Homo*. Nietzsche voit dans cette jeunesse, en dernière analyse, le prolongement de sa vie propre, la continuation de son effort vers la puissance, le but de son effort en tant qu'il est « l'Homme Qui Veut Être Dépassé ».

La troisième interrogation adressée à nos philosophes est celle du rapport à l'action.

Nous l'avons vu, Stirner pense l'individuation dans l'action du présent toujours renouvelé. Nietzsche pense l'individuation à la Stirner comme impossible, faute d'associés capables de soutenir sa puissance, et s'efforce donc de penser une individuation qui, d'une part, dépose ses strates dans l'écriture autobiographique, et d'autre part fasse signe vers des associés.

Nous pourrions émettre l'hypothèse que c'est précisément dans cet abandon qu'il faut voir une des raisons de l'occultation - au moins au niveau de la parole publique - de l'influence que la pensée de

³⁷⁷ Arvon, *Aux Sources de...*, Op. Cit., p. 56.

³⁷⁸ Ibid.

³⁷⁹ Ibid.

³⁸⁰ Stirner, Op. Cit., p. 90.

³⁸¹ Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Op. Cit. IV, p. 617, « Le lion est venu, mes enfants approchent, Zarathoustra a mûri, mon heure est venue : - Voici mon aube, mon jour se lève : parais à présent, monte au ciel, ô grand midi! »

Stirner eût pu avoir sur la philosophie de Nietzsche. En effet, si Stirner, l'Unique, présente l'unicité comme une puissance de différence, une puissance active, sa vie ne reflète pas une telle activité. Comme le dit Arvon : « Vie lamentable, faillite totale : échec familial, échec universitaire, déchéance sociale et, en dépit d'une gloire éphémère, déchéance littéraire. » Et il ajoute :

« Il y a une contradiction apparemment irréductible entre la vie de Max Stirner et sa doctrine.³⁸² »

Or cette contradiction nous apparaît maintenant tout à fait résolue : en effet si l'Unique tend à l'augmentation de sa puissance, sans le concours d'autres Uniques, il demeure voué à la mort et s'attirera la haine de toutes « les belles âmes ». Peu lui importe le tribunal ! Son individuation se fait sous le signe de l'expérimentation, il est donc certain que toutes les expériences ne sont pas créatrices, certaines sont même destructrices. Après avoir été jeté en prison deux fois pour dettes, Stirner meurt en 1856, d'une fièvre provoquée par la piquûre d'une mouche venimeuse (einer vergifteten Fliege³⁸³). C'est précisément contre ces mouches, « les mouches de la place publique » que Zarathoustra se voit mettre en garde par l'ermite de la forêt, juste avant de subir l'échec cuisant de son discours :

« Où cesse la solitude, commence la place publique ; et où commence la place publique, commence aussi le vacarme des grands comédiens et le bourdonnement des mouches venimeuses.³⁸⁴ »

Se pourrait-il que Nietzsche ait puisé dans la vie même de Stirner l'idée que l'association est rendue impossible dans le monde tel qu'il est ? Se pourrait-il que dans cette expérience réside le secret de sa hantise de l'action qui est toujours, pour lui « compromettante³⁸⁵ », qui force l'homme à se « contredire en place publique » ? Rien ne permet de l'affirmer autrement que sur le mode hypothétique mais de toute façon, l'expérience de la rudesse du temps pour celui qui, cherchant des associés, recherche plus encore l'authenticité de la parole, lui fut tôt faite. L'important réside dans la tension égoïste qui anime sa pensée et le pousse à faire signe à ces oreilles qui lui font défaut ; elle ne peut que nous rappeler la démarche stirnerienne.

³⁸² Arvon, *Aux Sources de ...*, Op. Cit., p. 7.

³⁸³ Mackay John Henry, *Max Stirner...*, Op. Cit., § 205.

³⁸⁴ Nietzsche, *Zarathoustra*, Op. Cit., I, « Les Mouches de la Place Publique », p. 363.

³⁸⁵ Nietzsche, *Ecce Homo*, Op. Cit. p. 1218.

La quatrième question est celle du rapport à l'écriture.

Stirner écrit : « Je chante comme chante l'oiseau Qui peuple les branchages, Le chant qui sort de sa gorge Lui est suffisante récompense³⁸⁶ » :

« J'écris parce que je veux mettre au monde Mes pensées et leur y donner
vie, et si Je prévoyais qu'elles Vous feraient perdre votre repos et votre paix, si
J'y voyais germer les guerres les plus sanglantes et la ruine de nombreuses
générations - Je ne les en sèmerais pas moins.³⁸⁷ »

Stirner écrit parce qu'il a « besoin d'oreilles pour (l')écouter », il propose à son lecteur une association d'égoïstes dont chacun, auteur et lecteur, retirera une augmentation de sa puissance. Nietzsche est persuadé que les oreilles font précisément défaut, que l'association est impossible en son époque, mais espère pouvoir s'associer avec des lecteurs à venir, de manière posthume, et ainsi parvenir à son maximum de puissance en les faisant parvenir au leur.

La cinquième et dernière question de cette confrontation, c'est celle du rapport à l'autobiographie.

L'Unique est un Livre-Homme : le narrateur, comme l'énonciateur, est lui-même la réponse aux questions qu'il pose. Un lecteur assidu de *L'Unique* ne peut être stirnerien. Le livre change de « peau » dans le jeu de la lecture. Il s'écrit à la première personne et se lit également à la première personne. Ces premières personnes dans la lecture et l'écriture de *L'Unique*, deviennent et sont un peu plus que ce qu'elles sont.

L'œuvre de Nietzsche est également un Livre-Homme, toute entière comprise sous le titre : *Ecce Homo*. Mais Nietzsche s'énonce, pour se mettre en attente de l'action à venir, de la charge explosive - « Je suis de la dynamite³⁸⁸ », de la pensée de la différence. Car au fond, il n'a pu trouver dans le présent, dans sa maturité, occasion à s'associer. Sa cause, le rien de tous, fut sans doute trop étrange, trop différente pour pouvoir advenir en son temps. C'est pourquoi il place son espérance dans sa jeunesse à venir, sa renaissance comme volonté dans un avenir où l'action sera possible ; il trouve dans l'écriture un moyen d'historiciser l'association d'égoïstes, de lui donner la dimension du futur dans l'idée du destin, de Mon destin et de celui de ceux à qui je m'adresse : mes enfants.

Nietzsche remet la tâche de l'épuisement de sa puissance dans les mains de ses enfants - littéralement, de son œuvre.

³⁸⁶ Stirner, Op. Cit. p. 334.

³⁸⁷ Ibid.

³⁸⁸ Nietzsche, *Ecce Homo*, Op. Cit. p. 1289.

On peut ainsi voir le sens de la relation de Nietzsche à Stirner dans les deux parodies qu'ils font chacun du commandement chrétien de l'amour du prochain : Aime ton prochain comme toi-même. Stirner dit, après avoir montré en quoi il est lui-même son œuvre : « Chacun est à soi-même son propre prochain.³⁸⁹ » Nietzsche dit : « Votre œuvre, votre vouloir, voilà ce qui est pour vous le "prochain". Ne vous laissez pas suggérer des valeurs fausses !³⁹⁰ »

Stirner développe une pensée de l'individuation dans l'action toujours réinventée, une pensée de l'individuation directe conjuguée au temps du présent toujours recommencé avec des associés toujours renouvelés. Nietzsche pense l'individuation dans l'énonciation toujours réénoncée, une pensée de l'individuation dans l'action « mise en attente » ; attente d'un futur dont l'évocation n'a de sens que par la nécessité de l'éternel retour du différencié au sein de l'énonciation auto-biographique. Nietzsche propose une association d'égoïstes qui rappelle celle de Stirner, à des associés dont il espère et tend à provoquer, en affirmant la nécessité, l'ad-venir. Ces points étant éclaircis, il nous est maintenant possible de comprendre la relation profonde qui lie la pensée de l'individuation chez Stirner à celle de Nietzsche. Nous nous proposons donc comme tâche de réévaluer à l'aune de ces résultats les thèses de Deleuze sur le rapport Stirner/Nietzsche.

b. Mise en perspective des thèses deleuziennes quant à la relation Stirner/Nietzsche

« Quand l'envie nous prend, (nous dit Deleuze) de comparer Nietzsche à d'autres auteurs (...) il ne suffit pas de demander : qu'est-ce que pense l'autre ? est-ce comparable à ce que pense Nietzsche ? Mais : comment pense cet autre ? Quelle est, dans sa pensée, la part subsistante du ressentiment et de la mauvaise conscience ?³⁹¹ »

Avant de poursuivre, nous devons nous demander : à quelle place la pensée de Stirner renvoie-t-elle dans la typologie nietzschéenne ? « À quelle morale renvoie sa pensée » ? pour reprendre les mots de Nietzsche lui-même.

C'est dans cette optique que Deleuze aborde, dans *Nietzsche et la Philosophie*, la confrontation entre Stirner et Nietzsche. Nous voudrions montrer en quoi cette confrontation est perdue d'avance pour l'Unique, car Deleuze confronte Nietzsche à un « Semblant-de-Stirner ». Comment, du reste, en

³⁸⁹ Stirner, Op. Cit., p. 209.

³⁹⁰ Nietzsche, *Ainsi Parlait Zarathoustra*, Op. Cit. IV, p. 583.

³⁹¹ Deleuze, *Nietzsche et la Philosophie*, Op. Cit. p. 41-42.

aurait-il été autrement, tant la philosophie de Stirner fut trop souvent dévoyée, citée comme contre-exemple diabolique, vidée de sa particularité pour servir à des intérêts étrangers. Elle fut trop souvent représentée sans être présentée et interrogée pour elle-même. Trois penseurs - peut-être en existe-t-il d'autres de par le monde - ont tenté de répondre au besoin qui animait l'écriture stirnerienne, en lui « prêtant l'oreille ». Parmi eux nous devons compter : Henri Arvon, Michel Sparagano et Saul Newman.

Pour Deleuze, la question importante en histoire de la philosophie c'est celle du « contre qui ? ». Contre qui une pensée s'élabore-t-elle ? La thèse de Deleuze est que la pensée de Nietzsche s'élabore contre « le caractère théologique et chrétien de la philosophie allemande ». Pour Deleuze, Stirner est le « révélateur » de :

« l'impuissance de cette philosophie à sortir de la perspective nihiliste (...) (de) l'incapacité de cette philosophie d'aboutir à autre chose que le moi, l'homme ou les phantasmes de l'humain (...) (et du) caractère mystificateur des prétendues transformations dialectiques.³⁹² »

Stirner, nous dit Deleuze, est le dialecticien extrême qui pousse la dialectique dans ses derniers retranchements, montrant à quoi elle aboutit et quel en est le moteur : le Moi ; montrant aussi son incapacité à sortir de ses catégories du ressentiment que sont : la propriété, la réappropriation et l'aliénation. Stirner :

« se sert de la question « qui ? » mais seulement pour dissoudre la dialectique dans le néant de ce moi. Il est incapable de poser cette question dans d'autres perspectives que celles de l'humain, sous d'autres conditions que celles du nihilisme ; il ne peut pas laisser cette question se développer pour elle-même, ni la poser dans un autre élément qui lui donnerait une réponse affirmative.³⁹³ »

Deleuze ajoute qu'il lui manque « une méthode, typologique, qui correspondrait à la question ». Mais il n'aperçoit pas - ou le considère comme un thème secondaire chez Stirner - le thème du dépassement de l'homme, que nous avons tenté de mettre en évidence ici.

Grâce aux efforts conjoints d'Arvon, Sparagano et Newman, nous avons pu voir que Stirner abandonne, dans *L'Anti-critique*, une terminologie qui ne rendait justice à sa pensée dans *L'Unique* qu'en tant que « terminologie de combat ». Cette terminologie de combat était, pour une part, celle de

³⁹² Ibid. p. 187.

³⁹³ Ibid.

la dialectique dénoncée, ici, par Deleuze. Mais nous avons vu également que Stirner, dans *L'Anti-critique*, donne toute sa puissance à un concept plus discret de son maître-ouvrage : les associations. Dans ce mouvement de renouvellement des problématiques stirneriennes, dans ce mouvement de ré-énonciation, Stirner rompt avec la représentation centripète de l'égoïsme (réappropriation) ; son principe n'est plus de tout ramener à un point, à un ego, mais de tout ramener à la constitution d'un flux dont le but est de continuer de fluer (de s'associer). La « transvaluation » de l'ego en flux a deux conséquences : la relation de réappropriation devient celle de l'association ; la valeur de l'égoïsme du Moi devient celle de l'intéressement de l'unicité. Ces deux conséquences ne pouvaient être comprises dans leur pleine positivité qu'une fois mise en évidence la puissance stirnerienne comme variante de la puissance spinoziste : comprise comme tendue vers un « plus » de puissance active, tendue vers une affirmation active - et pas réactive - de sa particularité, tendue vers un « surmonter³⁹⁴ » l'homme et ses tendances.

Deleuze, en vérité, ne retient de Stirner que la question : « Qui est l'homme ? » dont « la réponse est (...) personnellement dans le questionneur.³⁹⁵ » Mais il néglige l'autre détermination de l'Unique qui est l'homme sans doute, mais aussi, « bien plus ».

Pour Deleuze, Stirner est un exemplaire bruyant de « l'Homme Supérieur », de l'homme dialecticien, il est : « (celui) qui révèle le nihilisme comme vérité de la dialectique ». Le défi que Nietzsche lance à la civilisation « englobe le christianisme, l'humanisme, l'égoïsme, le socialisme, le nihilisme, les théories de l'histoire et de la culture, la dialectique en personne.³⁹⁶ » Il englobe, selon Deleuze, aussi bien Stirner que ses ennemis.

Nous l'avons vu, c'était précisément en reniant son envie, son besoin d'association, sa pitié pour les hommes supérieurs, que Zarathoustra arrivait à son maximum de puissance. C'est ainsi qu'il devenait « l'Homme Qui Veut Être Dépassé », en différant ses associations, en remettant la réalisation en un futur à-venir : ses enfants. Dans *Ecce Homo*, on trouve le même genre de remarque dans l'introduction de l'ouvrage : Nietzsche dit très clairement que faute « d'oreilles », faute d'associés, il décide de s'écrire dans la perspective d'un temps à venir, d'associés à venir.

C'est en ce point précis que réside le problème de la relation de Nietzsche à Stirner : nous devons nous demander si, dans l'abandon des associations, Stirner n'aurait pas vu l'abandon de l'unicité, son

³⁹⁴ Nous utilisons ici, le terme à l'infinitif et non plus simplement un nom tel le « dépassement » pour noter plus profondément la dimension active, toujours recommencée de ce qui reste un processus ré-accompli chez Stirner et re-préparé chez Nietzsche.

³⁹⁵ Stirner, Op. Cit., p. 397.

³⁹⁶ Deleuze, Op. Cit. p. 188.

sacrifice, une forme de « possession ». Et c'est en formulant ce diagnostic qu'il aurait pu apparaître à Nietzsche comme un « homme supérieur » ; un homme incapable de sacrifier ses associations -le moyen-, à la fin - la puissance, qui en fait pourtant le fond - ; un homme prêt à trahir sa tendance à l'augmentation de la puissance pour sa dernière part d'humanité -la pitié pour les hommes supérieurs- ; un homme incapable de surmonter sa tendance au ratage, ou plutôt un homme incapable de vouloir jusqu'au bout la surmonter, c'est-à-dire de vouloir les moyens de « son but élevé ».

Dans cette optique, les pensées de l'individuation - comprises comme tensions vers un maximum de puissance - de Stirner (l'association), et de Nietzsche (l'énonciation), s'excluent. C'est, au fond, la thèse de Deleuze.

Nous devons faire remarquer que le problème de cette exclusion, ne se pose que dans la mesure où l'association est rendue impossible par l'absence d'associés intéressants. Or, ce cas de figure n'est pas envisagé par Stirner. Il dit : « Je trouverai toujours suffisamment de gens pour s'associer à Moi³⁹⁷ ». Deleuze affirmera - notons-le - presque exactement la même idée : « L'on se trouvera toujours les alliés dont on aura envie ou qui auront envie de nous. ³⁹⁸ »

Chez Nietzsche, il y a une distance installée de force entre lui - son nom - et ses associations, son œuvre - son prochain - ; les associés à venir ne pourront être que ses enfants, son destin, c'est-à-dire son propre dépassement. Et ce par pure nécessité, car « les oreilles » font défaut : la marche du nihilisme, devenir réactif des forces, apparaît à Nietzsche avoir perverti absolument toutes les oreilles du présent. Nietzsche envisage, à l'inverse de Stirner, que le présent ne peut lui fournir d'associés.

Nous pouvons émettre deux hypothèses - hypothèses logiques qui rendraient compte de l'absence de cette idée chez Stirner :

Première hypothèse : il ne l'a pas vu ; il ne pouvait le voir, parce qu'il était l'esclave de sa tendance à rater, de son humanité. C'est la thèse qui fait de Nietzsche un possédé, pensée par laquelle la philosophie de Stirner ainsi prolongée, révélerait en lui le type de « l'Homme Supérieur ».

Deuxième hypothèse : il ne l'a pas vu ; il ne pouvait le voir, parce que telle n'était pas la réalité en son temps ; le nihilisme s'est accéléré, et quand Nietzsche vient au monde, le monde a changé.

Cette hypothèse impliquerait une identité étrange du regard des deux philosophes. Cette identité, par delà toute particularité superficielle, nous la trouvons dans la définition de l'instinct de liberté - de la volonté de puissance - qui anime les hommes, comme tendue vers un maximum de puissance. Cette détermination, commune à nos deux philosophes, rappelait chez chacun d'eux - au prix d'un

³⁹⁷ Stirner, Op. Cit., p. 280.

³⁹⁸ Deleuze Gilles, *Pourparler*, Paris, Minuit, 2003, p. 19.

malentendu et d'un rendez-vous manqué - la puissance spinoziste.

c. L'Association ou l'Énonciation : les Moyens du *Devenir*.

Newman démontre que les philosophies de Deleuze et de Stirner se développent selon des « lignes de fuite » parallèles, notamment quant à la question de l'action et à celle de l'association.

La thèse de Newman est que Deleuze - reprenant la conceptualité que Nietzsche applique au Surhomme - et Stirner, participent d'un pluralisme empirique sur la question politique, dont le signe distinctif est la notion de différence non-conceptuelle - notion dont nous avons vu, notamment grâce à Sparagano, l'importance qu'elle avait dans l'explication de l'unicité stirnerienne. Essayons de comprendre de quoi il s'agit.

La résistance repose chez Stirner et Nietzsche - comme chez Deleuze - sur le *devenir* : celui-ci permet de créer des lignes de fuite qui échappent au « formatage étatique ». Le moyen principal de lutter contre l'abstraction étatique est, comme le dit Newman, de s'engager dans des formes de pensée et d'action non-autoritaires, des formes qui, contrairement à la pensée abstraite, ne favorisent pas l'asservissement de l'individu à l'État.

Le modèle que Deleuze nous propose est celui du rhizome. Il s'agit de penser un système ouvert de la multiplicité, un système créateur de lignes de fuite, qui fonctionne sur le mode des plantes à bulbe. Pour bien comprendre ce que Deleuze a à l'esprit, il faut lire l'introduction de *Mille Plateaux*. Le point important est que ce qui est en question dans le rhizome, ce sont « toutes sortes de devenirs ³⁹⁹ ». Deleuze voit dans ce modèle un système ouvert qui permet de penser la pluralité du monde empirique, comme le dit Newman :

« C'est un modèle qui se défie des abstractions conceptuelles et de la pensée représentative, permettant, à la place, le libre jeu de la différence et de la singularité qui résonne dans la réalité empirique. La pensée rhizomatique est une pensée qui se méfie du Pouvoir, en refusant d'être limitée par lui. ⁴⁰⁰ »

Ce que soutient Newman, c'est que la pensée de Stirner est un premier exemple de pensée rhizomatique. Une pensée « qui met l'accent sur la multiplicité, la pluralité et l'individualité, au

³⁹⁹ Ibid., p. 32.

⁴⁰⁰ Newman, Op. Cit., p. 20 ; « It is a model that defies conceptual abstractions and representational thinking, allowing instead the free play of difference and singularity that resonates in empirical reality. Rhizomatic thought is thought which defies power, refusing to be limited by it. »

détriment de l'universalisme et du transcendantalisme.⁴⁰¹»

Mais ce que Newman voit dans la pensée de Stirner, c'est une rhizomatique de l'écriture. On peut sans doute rapprocher ce propos des réflexions qu'Arvon menait sur le style stirnerien, même si la comparaison pure et simple entre la pensée rhizomatique de Deleuze et celle de Stirner est périlleuse. Nous pourrions en tout cas dire que Stirner a au moins essayé, qu'il a cherché à dé-dialectiser la langue de la pensée. Arvon nous explique, d'une part, que seul un lecteur allemand peut avoir accès à l'écriture de Stirner,⁴⁰² et que, d'autre part, Stirner lui-même n'était pas satisfait de la forme de son ouvrage. Arvon détaille pourtant trois procédés de l'écriture stirnerienne, parmi lesquels « la traduction en allemand de mots d'origine étrangère, ce qui a souvent pour conséquence de faire apparaître un sens tout nouveau, l'homonymie établie entre deux mots auxquels d'habitude on n'accorde qu'une seule signification, et l'étymologie⁴⁰³ ». Il conclut le chapitre ainsi :

« La langue capricieuse, changeante, arbitraire de *L'Unique et sa Propriété* n'est pas un simple moyen ou outil, c'est une langue rendue apte à exprimer non seulement par ses signes mais par sa nature intime les principes d'une philosophie « égoïste ».⁴⁰⁴ »

Cette langue questionnée, déchristianisée, et l'insatisfaction de Stirner, tendent à nous montrer qu'il cherchait une forme à *L'Unique* qui en reflète le fond, à savoir la différence non-conceptuelle et l'associationnisme qui la constitue ; il cherchait quelque chose qui ressemble à la Rhizomatique, une pensée affranchie de tout étatisme intellectuel, un système ouvert. Nous voudrions faire remarquer - ce que ne fait pas Newman - que l'important n'est pas tellement que Stirner écrive en rhizome mais qu'avec sa conception de l'association, il engage l'Unique dans une rhizomatique des relations interhumaines. L'association est le rhizome de Stirner, elle est son système ouvert qui assume le multiple - l'individuation de l'Unique - mais aussi la possibilité de sa réduction au Même - la possession.

Là où la pensée politique de Hegel est centralisée, représente le réel comme les branches du tronc de la rationalité, celle de Stirner - qui fait de l'association d'égoïstes le modèle constitutif de toute réalité sociale composée par l'entremêlement des désirs - est décentralisée ; la pensée du social émerge en une multiplicité de centres, une pluralité réelle du monde constituée par les différences non-conceptuelles. Ainsi nous pouvons comprendre la Rhizomatique stirnerienne comme une Nomadique

⁴⁰¹ Ibid.

⁴⁰² Arvon, *Aux Sources de ...*, Op. Cit., p. 49.

⁴⁰³ Ibid., p. 50.

⁴⁰⁴ Ibid., p. 54.

au sens où Deleuze l'entendait⁴⁰⁵.

La propriété de l'Unique est ce qui lui permet de déployer sa puissance. Elle devient l'objet de son désir et c'est ainsi qu'il devient l'Unique dans l'association d'égoïstes. Elle n'est pas une propriété contractuelle, représentée par un contrat de propriété, elle est ce grâce à quoi l'Unique prend conscience, dans l'association d'égoïstes, de son désir comme constitutif et créateur. Comment comprendre l'étrange résonance qui s'établit, par delà Nietzsche, entre les pensées de Deleuze et de Stirner ?

Deleuze puise les ressources de sa conceptualité dans le dernier livre du *Zarathoustra*, ce que nous avons vu. Notre thèse est qu'en retrouvant cette différence dans sa dimension active, actuelle et empirique, Deleuze renoue avec une pensée de l'individuation toute proche de celle de Stirner, avec l'association. Dans cette optique, nous pourrions envisager que la résurgence, dans la philosophie de Deleuze, de la pensée de l'individuation comprise comme expérimentation dans la relation interhumaine - que nous avons identifiée comme celle de Stirner et également sous une forme énonciative celle de Nietzsche - serait le signe que la stratégie de l'énonciation nietzschéenne a, pour une part, réussi : elle s'est trouvée des « oreilles », des associés, dans une époque lointaine où l'association était possible, une époque où l'action était rendue possible par une surabondance d'associés. Il ne s'agirait pas, alors, de dire que les Nietzschéens des années soixante emmenés par le *Nietzsche et la Philosophie*⁴⁰⁶ de Deleuze furent des Surhommes, mais que l'évocation d'un avenir par Nietzsche, son énonciation sous la forme du « Surhomme », sous la forme d'un « plus de puissance » - énonciation dont Leroux disait qu'elle n'était sans doute pas la seule possible - fut reçue au moins une première fois, en cette période (cette réception n'en a pas forcément épuisé toute la ressource). En cela, elle aurait été « justifiée par son œuvre, comme la mère par son enfant » et le sera peut-être à nouveau de manière différenciée.

Ainsi, la différence nietzschéenne ne serait plus conçue comme Deleuze l'envisageait - sous un angle encore trop historique -, c'est-à-dire en rupture avec la pensée de l'individuation de Stirner ; elle pourrait du seul point de vue conceptuel, la prolonger, la surmonter sans doute, lui donner des prolongements inattendus, mais en la préservant. C'est le passage de ce que nous appelons l'énonciation à ce que nous appelons l'association, au sein de la thématique Nietzschéenne, qui le montrerait le mieux. Peu importerait que Nietzsche ait hérité cette pensée de l'association de Stirner lui-même, car sa pensée, du seul point de vue conceptuel, a en partage avec celle de Stirner la

⁴⁰⁵ Deleuze, *Différence...*, Op. Cit., p. 54.

⁴⁰⁶ Pinto Louis, *Les Neveux de Zarathoustra : La réception de Nietzsche en France*, Paris, Seuil, 1995, p. 170 et suivantes. L'auteur nous explique comment cet ouvrage devint le détonateur de la renaissance nietzschéenne des années soixante.

conception d'un processus d'individuation dans l'expérience du dépassement de soi par l'intermédiaire de l'Autre-Que-Moi. Du point de vue purement conceptuel, nous pouvons affirmer que les deux philosophes constituent, en continuant à considérer leurs philosophies comme distinctes, les deux moments paradigmatiques d'un même mouvement philosophique, dont le renouvellement du spinozisme politique pourrait également avoir fait partie.

Dans cette optique, la pensée de Stirner pourrait apparaître comme réanimée, surgissant des cendres de la pensée énonciative, quand précisément l'association fut de nouveau possible, quand l'individuation dans l'action fut redevenue opérante par la multiplication des Uniques puissants. Gilles Deleuze semble celui qui lui redonna, inconsciemment, ses lettres de noblesse, avec son « empirisme pluraliste » qui trouvait dans la concrète singularité son « corollaire logique », et dans la différence non-conceptuelle la source des multiplicités du réel.

Quand le génie serait : « Vouloir un but élevé et les moyens pour y parvenir ⁴⁰⁷ », et dans l'optique de penser Nietzsche Avec Stirner, on comprendrait que le génie nietzschéen, contre Stirner, ait été de vouloir l'action et de vouloir en même temps les moyens de la faire advenir. Fait paradoxal, pour que l'action redevienne une action il aurait fallu l'ajourner, montrer en quoi elle était, pour l'instant, vaine en tant qu'action et parfaitement pleine en tant qu'énonciation, par l'avenir actif qu'elle aurait appelé.

Dans *Différence et Répétition*, Deleuze définit les conditions d'une « philosophie sans présupposés d'aucune sorte ⁴⁰⁸ ». Elle commence, nous dit-il, avec « quelqu'un qui ne se laisse pas représenter, mais qui ne veut pas davantage représenter quoi que ce soit. ⁴⁰⁹ ». Il ajoute :

« Non pas un particulier doué de bonne volonté et de pensée naturelle, mais un singulier plein de mauvaise volonté, qui n'arrive pas à penser, ni dans la nature ni dans le concept. ⁴¹⁰ »

De ce « mauvais bougre » il nous dit : « Il est l'Intempestif. »

Cette « intempestive attitude » semble la description exacte de ce que nous appelons le « singularisme insurrectionnel » de Stirner. Pourtant ici est visé, à n'en point douter, Nietzsche. C'est dans l'équivocité des propos de Deleuze, en ce qu'il désigne l'un et rappelle l'autre, propos largement influencés par le spinozisme en ce qui concerne la lecture de Nietzsche et négativement influencés par

⁴⁰⁷ Nietzsche, *Opinions et Sentences mêlées*, § 378, in *Humain Trop Humain*, Op. Cit., p.513.

⁴⁰⁸ Deleuze, *Différence ...*, Op. Cit., p. 173.

⁴⁰⁹ Ibid.

⁴¹⁰ Ibid., p. 171.

la clandestinité forcée (clandestinité qui va parfois jusqu'à l'occultation inconsciente) de la postérité stirnerienne - que nous pouvons deviner la relation qui semble lier Nietzsche à Stirner de manière indéfectible, sans que pour autant leurs philosophies se ramènent jamais au même. Cette équivocité ne peut être résolue que dans la prise en compte de l'unité conceptuelle conférée à leurs regards par l'horizon de la puissance spinoziste. Ces philosophes, - Spinoza, Stirner, Nietzsche, Deleuze - ont en commun, bien plus qu'une doctrine - ce qu'une étude historique n'aurait pu mettre en évidence qu'hypothétiquement -, une attitude, une exigence philosophique, indignée, insurgée, intempestive, inquiète de son devenir, une inspiration profonde qui les pousse vers l'Autre. L'œuvre de Deleuze apparaîtrait alors comme un lieu de rencontre paradigmatique, une association d'égoïstes où Stirner - certaines de ses idées en tout cas -, Nietzsche et Spinoza, peut-être d'autres penseurs vivants ou évoqués, vinrent « s'uniciser » et se différencier pour augmenter la puissance active d'une époque. Deleuze aurait, dans son rapport tout particulier à l'histoire de la philosophie et sa pratique du commentaire, dans un pur esprit généalogique, cherché à retrouver les sources philosophiques de la création pour, non pas, comme Nietzsche, faire signe à un futur puissant, mais dans un esprit que nous avons identifié comme stirnerien, uniciser son présent et celui de ses contemporains.

Deleuze eut-il raison de considérer son époque comme potentiellement puissante, digne de décrypter les signes et capable d'inventer ? À la même question, Spinoza lui-même avait répondu « non » pour son époque, en s'écrivant posthume ; Stirner avait répondu « oui », mais sa biographie semble démentir son assentiment ; Nietzsche en son temps avait, lui aussi, après l'expérience malheureuse des *Intempestives*, répondu « non ». Répondre à cette question nous amènerait trop loin, mais disons simplement qu'il trouva une multitude d'associés et qu'en eux son oeuvre trouva sa justification.

Remarquons, enfin, que notre proposition « Nietzsche Avec Stirner » permet d'interroger la postérité nietzschéenne, qui constitue une part non négligeable de la modernité philosophique sous un angle neuf : en ce sens au moins elle semble féconde.



Conclusion

Nous nous proposons au début de ce travail de montrer en quoi, au-delà de l'opposition historique reconnue par la tradition du commentaire dont l'œuvre de Lévy nous apparaissait paradigmatique, on pouvait envisager, entre Stirner et Nietzsche, une relation profonde qui ne tende pas à les ramener au même, mais plutôt à les interroger pour eux-mêmes.

Pour que notre propos soit bien clair, nous allons reprendre ici, en une synthèse rapide, les résultats de cette recherche.

Le premier mouvement de notre étude tentait d'explorer jusqu'au bout la piste historique et ne parvenait qu'à ouvrir un champ de possible au sein des conclusions de Lévy, champ hypothétique dont l'intérêt majeur fut d'affirmer la nécessité d'un traitement purement conceptuel de la relation en question.

Dans cette première partie, nous avons vu que l'hypothèse d'une découverte précoce de *L'Unique* par Nietzsche permettait de rendre compte de manière tout à fait intéressante de la conversion du jeune étudiant en philologie : la conversion à la philosophie de Schopenhauer. C'est précisément en elle que Lévy trouvait la ressource pour invalider l'hypothèse d'une relation déterminante entre Stirner et Nietzsche. Notre étude historique, au contraire, trouvait, dans l'engouement premier et dans la désaffection ultérieure, le signe d'une lecture marquante de *L'Unique*, qui nous permettait d'envisager sur le plan historique et hypothétique un Nietzsche fort d'une expérience propre du vertige stirnerien, ou, au moins - et c'est tout ce dont l'étude conceptuelle avait besoin pour débiter -, un Nietzsche habité par un questionnement stirnerien du seul point de vue conceptuel.

Le point le plus important de ce premier mouvement révélait la question de l'individuation/dépassement de soi comme la thématique fondamentale de Nietzsche, thématique qu'il aurait pu, selon l'hypothèse historique, hériter de Stirner, et qu'il avait, au moins du point de vue conceptuel, en commun avec ce penseur.

Le second mouvement, purement conceptuel, pouvait ainsi débiter, et se proposait d'explorer, en trois parties, les trois questions qui fragmentent le problème de l'individuation/dépassement.

La deuxième partie de notre étude posait la question « Qui est l'homme ? ». Elle nous permettait de comprendre l'unité de regard qui semble s'établir entre Stirner et Nietzsche sur cet « animal affligeant » qu'est le *Zoon Politikon*, qui sacrifie l'intimité de son être à un être générique dont il est persuadé - pauvre fou qu'il est, possédé par l'idée fixe - qu'il est une instance, une incarnation. C'est par pur égoïsme que l'état de la société humaine est constitué par les hommes, sous le régime des plus entêtantes des passions : la crainte et la haine. L'homme sacrifie, par égoïsme, à la conservation de son être usurpé, ses forces actives, sa puissance.

Dans cette deuxième partie, un des points essentiels fut de comprendre que ce point de vue - ce

regard - correspondait, en le détournant un peu, avec la théorie des trois stades du politique chez Spinoza : Nietzsche et Stirner, s'opposant au contractualisme, retrouvaient le chemin argumentatif que Spinoza utilisa contre Hobbes pour envisager la genèse de l'État comme un acte purement fondé sur l'imagination. C'est comme si nos deux philosophes avaient vu dans le contractualisme, qui, en tant que tel, représente le second stade de la politique spinoziste, la couverture idéologique - l'idée fixe - qui permet au premier stade de la politique de fonctionner et de se conserver. Par contre, chacun d'eux attache un sens différent à la violence des hommes. Pour Stirner elle est un acte collectif, que chacun exerce sur lui-même. Pour Nietzsche elle est l'apanage d'un petit groupe d'hommes authentiques et affirmateurs. Mais en même temps Nietzsche témoigne, jusque dans la *Généalogie*, d'une certaine complaisance à l'égard de ces affirmateurs, qui ne cadre pas avec les dernières prescriptions de Zarathoustra. Nous avons conclu à une fascination de Nietzsche pour les hommes supérieurs, qui ne pouvait que le distinguer de Stirner.

Notre troisième partie pose la question « Qui dépasse l'homme ? ». Nos deux penseurs répondent respectivement : « L'Unique », et le « Surhomme ». Le premier se différencie dans l'action présente toujours renouvelée. Il est l'égoïste jouissant de soi, se constituant dans ses rapports avec les autres. Le second se constitue comme un avenir radieux et nécessaire. Il diffère qualitativement de l'Homme Supérieur qui reste un homme, c'est-à-dire l'esclave de sa tendance à rater, incapable de vouloir les moyens de son dépassement.

Pour bien saisir ce qu'il en était de la relation de l'Unique au Surhomme, nous avons essayé de comprendre à quoi tous deux renvoient et en quoi ils diffèrent. Nous avons vu que le premier se constitue, comme dépassement de l'homme qu'il est - il devient « plus » - dans un présent toujours renouvelé, et que le second, lui, constitue un avenir évoqué et souhaité, par lequel l'homme atteint à son maximum de puissance en devenant « l'Homme Qui Veut Être Dépassé ». Le premier se constitue dans une multiplicité d'associations avec d'autres Uniques - toujours renouvelées dans un présent réinventé ; le second est l'énonciation d'un avenir nécessaire qui donne son sens au présent, et ainsi dispose l'homme qui souhaite l'événement de cette pensée, à se sélectionner pour atteindre à un « plus » de puissance dans le présent. Tous deux, en tant que l'un tendu vers un maximum de puissance, et l'autre, pensée qui sélectionne et fournit à l'homme l'occasion d'atteindre à son « plus » de puissance, nous sont apparus participer de la philosophie de l'affirmation pure tendue vers un plus de puissance, que la modernité a identifiée comme la caractéristique principale de la philosophie spinoziste.

Notre quatrième partie posait la question : « Comment devient-on ce que l'on est ? » Elle tentait de comprendre les deux moyens de l'individuation selon nos deux philosophes : l'association chez Stirner

et l'énonciation chez Nietzsche.

Pour le premier, l'individuation joyeuse était l'expérimentation de rapports inter-humains directs, non-médiatisés par une abstraction représentative, qui nécessitait, pour ne pas périlcliter - faire société et se résoudre dans un pur rapport de domination -, que l'Unique puisse trouver des associés. Or, ce sont précisément ces associés qui firent défaut à Nietzsche. C'est ainsi que nous avons pu envisager l'énonciation de soi - que constitue l'œuvre de Nietzsche dans son ensemble -, cet appel à un futur, cette mise en attente d'une association à venir, au sein de la détermination du destin, comme le lien profond de la philosophie de Stirner avec celle de Nietzsche, l'unité de regard vers l'horizon de la puissance spinoziste par delà l'inventaire des oppositions de vues que la tradition considérait comme déterminantes.

Ainsi, en sommes-nous venu à nous demander si, dans le rejet de la philosophie de la différence et du multiple en un à-venir, chez Nietzsche, qui était un présent chez Stirner, on ne pouvait voir la mesure de la progression du nihilisme.

En moins d'un demi-siècle, l'individuation de la puissance semble être devenue « mythe », quand elle était encore saisissable dans l'activité humaine d'unicisation, et dans son processus d'individuation associative. Ce qui demeurait dans le domaine du palpable, de l'ici et maintenant, est renvoyé, par un philosophe « de la même trempe » que Stirner, un philosophe qui avait peut-être hérité de lui, ou au moins partageait avec lui, une haute idée de la puissance et de ses représentants personnels - de l'homme authentique et de son affirmation -, dans le domaine de l'énonciation. Là où il était encore permis à Stirner de penser la vie en des termes qui lui conféraient la capacité de voir naître l'individu de la puissance dans des structures mouvantes, sans doute fugaces, mais encore réelles, Nietzsche ne put opposer au nihilisme qui l'entourait qu'une vie énoncée, toujours ré-énoncée, une auto-biographie qui trouvait dans l'écriture l'occasion de s'individualiser, de se différencier, de se sélectionner pour atteindre à son maximum de puissance, et parvenir, grâce à l'écriture de soi, à se « faire valoir » dans un monde où l'association était rendue presque impossible par l'étouffement nihiliste de toutes les forces actives. C'est comme si Nietzsche avait dû s'associer avec lui-même, avec la part de lui-même qui renvoyait à un avenir : son destin. Il semble avoir trouvé dans l'écriture un lien associatif privilégié dans la perspective d'un avenir. Cette association retardée, posthume, pourrait s'être trouvé des lecteurs, en une époque qui tentait de se créer malgré « quelque chose ».

Ainsi défini, le devenir actif semblerait un mouvement d'oscillation entre association et énonciation. La ré-association, l'expérimentation active, toujours recommencée, de soi dans les rapports inter-humains et la ré-énonciation, l'expérimentation active de la prescription du nécessaire futur « utopique » fondée sur l'étude généalogique de soi - apparaîtraient comme remèdes des

tendances à « faire société » et « à ramener le différent au même », qui assaillent les lieux d'individuation que sont l'action et la pensée, - ou plutôt la parole.

Nous pouvons maintenant répondre à une question que le travail avait soulevée trop tôt. En effet, quand nous en étions à nous interroger sur les trois stades de la politique spinoziste, nous avons vu à propos du dernier stade, celui de l'intellectualisme, que la solution de Spinoza, « la société des sages », reposait sur l'idée que les *conatus* des sages convergent nécessairement, puisqu'au fond ils sont identiques et reconnus tels. Or les solutions de Nietzsche comme celles de Stirner trouvent leurs sources dans la différence. On pourrait envisager que leurs solutions s'engagent dans la voie de la convergence des *conatus*, non plus comprise comme convergence des identiques mais comme convergence des complémentaires qui diffèrent.

Les *conatus* identiques convergent nécessairement - ce que l'on comprend intuitivement -, mais des *conatus* différents ne convergent que parce que l'un est pour l'autre, et réciproquement, le moyen de l'augmentation de sa puissance.

Dans le premier cas, les *conatus* des hommes rationnels, ont en partage une fin : l'augmentation de la puissance active ; dans le second, ils se servent mutuellement de moyen⁴¹¹.

Nous pouvons, enfin, éclairer d'un jour nouveau une des fameuses énonciations de Nietzsche, dans *Ecce Homo*, qui a la particularité de définir le passage de la « première période » nietzschéenne à la « seconde » ouverte par *Humain Trop Humain*. Notons que Lévy remarquait fort justement qu'en cette période : « il était en un sens plus voisin des idées de *L'Unique*.⁴¹² »

À propos de cette période, Nietzsche nous dit : « Je compris qu'il était grand temps de me raviser pour revenir à moi.⁴¹³ »

Ce retour fut expliqué comme « l'« exil » du disciple qui se sépare d'un maître » - Wagner, dont la piété nouvelle affligeait Nietzsche -, afin de favoriser l'« accession à soi-même.⁴¹⁴ » Mais il nous apparaît plus profondément comme un retour à une exigence profonde que Nietzsche pourrait avoir héritée de sa rencontre avec *L'Unique*, mais qu'il avait plus sûrement en commun avec Stirner. Il ne s'agit pas de dire que Nietzsche serait revenu à son stirnerisme, mais que son retour renouerait avec l'exigence d'authenticité qui l'avait « poussé dans la philosophie de Schopenhauer » et sans doute à s'engager dans le programme wagnérien. C'est pourquoi, comme le relève Leroux, la rupture avec

⁴¹¹ Nous trouvons les ressources de cette réflexion sur le rapport de la convergence, de la similitude et de la complémentarité, dans l'article d'Alexandre Matheron, « Spinoza et la Sexualité », in *Anthropologie...* Op. Cit., p. 219.

⁴¹² Lévy, Op. Cit., p. 16.

⁴¹³ Nietzsche, *Ecce Homo*, Op. Cit., p. 1258.

⁴¹⁴ Leroux, Op. Cit., p. 309.

Wagner et Schopenhauer est concomitante d'un resserrement de la méditation sur l'écriture, - l'écriture de soi en particulier⁴¹⁵. C'est cette exigence qui explique le jeu des ré-énonciations, cette exigence qui préside, du début de l'œuvre jusqu'à *Ecce Homo*, à l'individuation de Nietzsche.

Nous pourrions donc conclure en disant que parler d'un stirnerisme de Nietzsche du seul point de vue historique est absolument impossible. On ferait, de toute façon, injure à l'écriture de *L'Unique* en se contentant d'en penser les idées, de leur conférer une extériorité sans jamais envisager leur dimension expérimentale et existentielle. *L'Unique* est un « Livre-Homme », en ce qu'il est écrit égoïstement pour être lu tout aussi égoïstement.

Nous pouvons par contre affirmer que la proposition « Nietzsche Avec Stirner » est pensable et féconde. Leurs deux philosophies dialoguent, semblent se penser l'une l'autre, partagent des thèmes, des thèses mais surtout une exigence qui les pousse dans la même direction philosophique, direction déjà aperçue par « le polisseur de lentilles » Spinoza, et plus sûrement par le spinozisme français des années soixante, dont Deleuze et Matheron participèrent.

Nous pourrions préciser les choses en distinguant, enfin, le Livre-Homme de son auteur. Car ce concept nietzschéen qui s'adapte de manière exemplaire à Stirner révèle en quoi ces philosophes ne peuvent être tenus pour des solipsistes anti-sociaux. Il porte en lui la marque, ou plutôt les marques - tant ces deux philosophies ne s'identifient pas entre elles -, de leurs ouvertures sur le monde et sur autrui.

Le geste de Stirner a échoué en ce qu'il était tendu vers la réinvention d'un présent qui ne voulait être réinventé, mais seulement conservé. Son œuvre en revanche, le Livre-Homme, réussit d'une manière qui aurait échappé à Stirner, en ce qu'elle se trouva des oreilles par delà le présent.

Le geste nietzschéen, qui s'est constitué lui-même comme Livre-Homme, auteur posthume, inactuel, intempestif, tendu vers un avenir digne d'espérance, a réussi : il s'est trouvé des lecteurs parce qu'il les voulait, alors qu'il avait trouvé des Livres-Hommes qui l'avaient voulu trop tôt.

Ce rapport à l'écriture philosophique est comparable chez nos deux penseurs : il témoigne d'une tension vers l'autre, vers l'ami, inhérente aux activités philosophiques de chacun d'eux.

Nous pourrions, dans cette optique, envisager d'interroger toute l'Histoire de la philosophie sur les dimensions associative et énonciative constitutives du devenir qui auraient pu la façonner. À chaque penseur, nous pourrions demander : « Avec qui ? » ou « Sans qui ? », peut-être aussi « Pour qui ? » et « Pour quel temps ?... t'es-tu surmonté ? - es-tu devenu toi-même ? »

Nous pourrions interroger selon cette méthode l'amitié dans la Philo-Sophie. Interroger Spinoza -

⁴¹⁵ Ibid.

qui lui aussi s'écrivit posthume par peur que des oreilles malintentionnées ne le poussent au silence -, ses amitiés avec Van den Enden qui lui apprenait tant⁴¹⁶, sa participation aux assemblées des collégiants⁴¹⁷ ; ou encore interroger les membres du colloque de Royaumont⁴¹⁸, la participation à cette assemblée de Livres-Hommes, tels Spinoza - en la personne de Martial Guérout -, Nietzsche, bien sûr, objet du colloque, et encore sûrement bien d'autres ; interroger enfin Nietzsche lui-même sur ses nombreuses amitiés qui tiennent, sans doute, une grande place dans l'élaboration des grands moments de sa pensée.

Mais au-delà, nous pourrions nous demander si, dans le processus de l'individuation chez Nietzsche et chez Stirner, on ne pourrait voir des tentatives de reconquérir la valeur « amitié », dont Gilles A. Tiberghien⁴¹⁹ déplorait que son verbe ait disparu dans la modernité, verbe qui en inscrirait la dimension active d'expérimentation de l'autre à deux ou à plusieurs : qui permettrait de la conjuguer.

Deux textes issus tous deux de la branche personnaliste de l'existentialisme Kierkegaardien, permettent d'aborder cette idée, et d'en comprendre l'enjeu pour nous, modernes. Il s'agit d'un passage de *Communisme, Anarchie et Personnalisme*⁴²⁰ d'Emmanuel Mounier, ainsi que d'*Une Vie en Dialogue*⁴²¹ de Martin Buber sur Stirner et Kierkegaard dont le premier s'inspire très probablement. Tous deux font apparaître nos philosophes comme perdus dans un désert découvert par eux..

Buber voyait dans le monde découvert par Stirner un monde déserté par Dieu, ou en tout cas vécu irrémédiablement ainsi par l'individu stirnerien, dont le remède était la religiosité kierkegaardienne. Pour Mounier, ce monde découvert par Stirner et exploré par Nietzsche est également déserté par la personne, le dialogue, et pour tout dire la société. Cette idée prend tout son sens en considérant la démocratie comme l'institution, dans un monde sans intervention de Dieu, de la délibération comme source des lois du vivre ensemble, image qui trouve son expression la plus accomplie dans le troisième stade - intellectualiste - de la politique spinoziste. Stirner et Nietzsche voient dans cette institution une idée fixe - l'utilitarisme rationnel -, une idéologie qui recouvre la misère de la réalité - l'utilitarisme biologique et la lutte de tous contre tous. Si le monde leur apparaissait comme un désert, c'est parce qu'ils

⁴¹⁶ Nadler Steven, Spinoza, Jean-François Sené, Paris, Bayard, 2003, p. 137. C'est Van Den Enden qui l'incite à la lecture de « Machiavel, Hobbes, Grotius, Calvin et Thomas More. »

⁴¹⁷ Ibid., p. 208. « Le cercle de Spinoza à Amsterdam [...] représentait un mélange éclectique de passions et de personnalités : réformateurs pieux sans confession définie, critiques iconoclastes de la Bible, humanistes cultivés et démocrates radicaux, tous hommes que les discussions sur le cartésianisme ou d'autres sujets philosophiques et religieux passionnaient pour des raisons diverses. »

⁴¹⁸ Pinto Louis, *Les Neveux de Zarathoustra*, Op. Cit., p. 133. L'auteur nous explique l'ensemble hétéroclite que constitue cette rencontre où des penseurs « qui se distinguent par ailleurs par leur projet intellectuel » se réunirent pour faire bénéficier Nietzsche - son nom - de la convergence de leurs actions.

⁴¹⁹ Tiberghien Gilles A., *Amitier*, Paris, Desclée de Brouwer, 2002.

⁴²⁰ Mounier Emmanuel, *Communisme, Anarchie, et Personnalisme*, Paris, Seuil, Points, coll. politique, 1966.

⁴²¹ Buber Martin, *Une Vie en Dialogue*, Op. Cit.

y voient un forum sans citoyens aptes à délibérer, une assemblée qui simule la délibération parce que ses membres simulent, bien malgré eux, la raison. Cet idéal de rationalité - idéal par excellence de la modernité philosophique ainsi que politique -, les deux philosophes ne le dénoncent qu'en tant qu'il se fait idée fixe, qu'en tant que, non pensé mais seulement cru, il se donne par la force comme corps le monde entier, justifiant idéologiquement la barbarie la plus éhontée au même titre que les plus belles créations humaines.

Pour chacun d'eux, il ne doit cesser d'être pensé en rapport avec sa tendance à se faire idée fixe, sa tendance justement à ne plus être pensé - qui semble être finalement la tendance à sa propre trahison, une « tendance à rater » inhérente à la condition de vie dans le désert : l'absence de Dieu.

Spinoza, Stirner et Nietzsche, bien que de façon sensiblement différente, semblent rappeler ce qu'en référence à Canguilhem nous appelions une exigence contre les ratées d'une méthode, qui, en tant qu'elle n'est plus que pratiquée par des hommes, a pour principe un principe qui rate, et pour produits toujours des produits ratés. C'est pourquoi, à l'inverse de Mounier et de ceux qui partagent la thèse du solipsisme et du nihilisme, nous pensons que ces deux philosophes tentent de trouver, dans ce désert-monde, le sens de l'amitié, le sens de l'expérience existentielle joyeuse de l'Autre-Que-Moi, par-delà le rapport inauthentique à l'Autre-Moi-Même (c'est au fond la thèse de Spinoza - philosophe de l'identité - et surtout celle d'Aristote) que nul ne peut, reconnaître pour lui-même comme tel sinon seulement, peut-être,...les sages mythiques. Cette expérience est, dans cette optique, absolument nécessaire et pourtant, semble-t-il, elle fait défaut dans la société moderne où le différent est trop souvent ramené au même, ou - pire - à l'opposé.

La proposition « Nietzsche Avec Stirner » nous a permis de comprendre que Nietzsche, comme Stirner, semble avoir eu le mérite de chercher les conditions de possibilité de cette Philosophie dans le Désert, philosophie de l'amitié en un sens tout moderne qu'il reste à explorer. S'il n'est plus temps de le faire, espérons que l'avenir nous en offrira l'occasion.



Bibliographie



- Andler Charles, *Nietzsche sa Vie et sa Pensée* tome I, II, et III, Paris, Gallimard, 1958.
- Arvon Henri, *L'Anarchisme*, Paris, P.U.F., coll. Que Sais-je ?, 1964.
- Arvon Henri, *Bakounine Absolu et Révolution*, Paris, Le Cerf, 1972. Arvon Henri, *Aux Sources de l'Existentialisme: Max Stirner*, Paris, P.U.F., 1954.
- Basch Victor, *L'Individualisme Anarchiste: Max Stirner*, Paris, F. Alcan, 1904.
- Beaulieu Alain, *Deleuze et la Phénoménologie*, Paris, ANRT, 2004.
- Boyer Alain, Comte-Sponville André, Descombes Vincent, Ferry Luc, Legros Robert, Raynaud Philippe, Renaut Alain, Taguieff Pierre-André, *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, Paris, Grasset, 1991.
- Buber Martin, *Une Vie en Dialogue*, Jean Loewenson-Lavi, Paris, Éditions Aubier Montaigne, 1959.
- Cahier Spinoza, Paris, 1 (1977).
- Camus Albert, « Lettre au directeur des Temps Modernes », in *Les Temps Modernes* n°82, août 1952.
- Camus Albert, « L'Homme Révolté », in *Camus Essais*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1965.
- Colera Christophe, *Individualité et Subjectivité chez Nietzsche*, Paris, L'Harmattan, 2004.
- Deleuze, Cours sur Spinoza donnés à l'Université de Vincennes en 1878-1881. Disponibles sur le site Internet :
- Deleuze Gilles, *Différence et Répétition*, Paris, P.U.F., 2003.
- Deleuze Gilles, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980.
- Deleuze Gilles, *Nietzsche*, Paris, P.U.F., 1968.
- Deleuze Gilles, *Nietzsche et la Philosophie*, Paris, Quadrige, 2003.
- Deleuze Gilles, *Pourparlers 1972-1990*, Paris, Minuit, 2003.
- Deleuze Gilles, *Spinoza et le Problème de l'Expression*, Paris, Minuit, 1968.
- Dupuy Jean René, *Politique de Nietzsche*, Paris, Armand Colin, 1969.
- Engels F., *Ludwig Feuerbach et la Fin de la Philosophie Classique Allemande*, Paris, Éditions Sociales, 1976.
- Feyerabend Paul, *Contre la Méthode*, Paris, Seuil, 1979
- Feuerbach Ludwig, *Manifestes Philosophiques*, Louis Althusser, Paris, P.U.F., 2001.
- Fischbach Frank, *La Production des Hommes : Marx avec Spinoza*, Paris, P.U.F., 2005.
- Gide André, « Lettre à Angèle » du 10 Décembre 1899: « De Stirner et de



l'Individualisme », parue dans *L'Ermitage*, revue mensuelle de littérature, Volume XX: Janvier-Juin 1900, Genève, 1968. Ce texte est disponible sur le site Internet de la Bibliothèque Nationale (Gallica): <http://gallica.bnf.fr/> .

- Goethe Johan Wolfgang Von, *Entretiens de Goethe et d'Eckermann* : pensées sur la littérature, les mœurs et les arts. Joseph Numa Charles, Paris, Claye, 1862. Ce texte est disponible sur le site de la B.N.F. (Gallica).
- Goyard-Fabre Simone, *Nietzsche et la Question Politique*, Paris, Sirey, 1977.
- Guérin Daniel, *L'Anarchisme*, Paris, Gallimard, coll. Idées, 1965.
- Hartmann (Von) Eduard, *La Philosophie de l'Inconscient I et II*, Nolen, Paris, Librairie Germer Baillière et compagnie, 1877.
- Hartmann (Von) Eduard, *Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart*, Berlin, C. Duncker, 1877.
- Hegel G.W.F., *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie*, Tome 6, Pierre Garniron, Paris, Vrin, 1985.
- Hess Moise, *Die heilige Geschichte der Menschheit, von einem Jünger Spinozas*, Berlin, 1837.
- Janz Curt Paul, *Nietzsche Tome I*, de Launay, Queuniet, Rusch, Ulubeyan, Paris, Gallimard, 1884.
- Joubert Daniel, *Marx versus Stirner*, Paris, L'Insomniaque, 1997.
- Lange, *Histoire du Matérialisme et Critique de son Importance pour notre Époque*, Paris, Reinwald et compagnie, 1879. Ce texte est disponible sur le site de la Bibliothèque Nationale de France (Gallica).
- Laska Bernd A., *La Crise Initiale du Philosophe Nietzsche*, 1999, Cette œuvre est accessible en ligne sur le site : <http://www.lsr-projekt.de/poly/frms.html> .
- Leroux François, *Figures de la Souveraineté : Nietzsche et la Question Politique*, Montréal, Hurtubise, 1997.
- Lévy Albert, *Stirner et Nietzsche*, Société Nouvelle de Librairie et d'Édition, Paris, 1904. (Gallica).
- Macherey Pierre, *Hegel ou Spinoza*, Paris, Éditions de la Découverte, 1990.
- Mackay John-Henry, *Les Anarchistes : Mœurs du Jour*, Louis de Hessen, Paris, Tresse et Stock, 1892.
- Marquet Jean-François, « L'Individu chez Nietzsche : Décadence et Récapitulation », in *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, Paris, Vrin, Juillet-Septembre 2001.



- Marx - Engels, *L'Idéologie Allemande*, Auger, Badia, Baudrillard, Cartelle, Paris, Éditions Sociales, 1976.
- Matheron Alexandre, *Anthropologie et Politique au 17^e siècle (Études sur Spinoza)*, Paris, Vrin, 1986.
- Matheron Alexandre, *Individu et Communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1988.
- Matheron Alexandre, « l'Indignation et le *Conatus* de l'État Spinoziste », in *Spinoza : Puissance et Ontologie*, Myriam Revault d'Allonnes et Hadi Rizik, Paris, Kimé, 1994.
- Montebello Pierre, *L'Autre Métaphysique : Essai Sur La Philosophie de la Nature : Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003.
- Montebello Pierre, *La Volonté De Puissance*, Paris, P.U.F., 2001
- Mounier Emmanuel, *Communisme, Anarchie, et Personnalisme*, Paris, Seuil, Points, coll. politique, 1966.
- Münster Arno, *Nietzsche et Stirner*, Paris, Kimé, 1999.
- Newman Saul, « Empiricism, Pluralism, and Politique in Deleuze and Stirner », *Idealistic Studies*, Volume 33, Septembre 2003, cote Bibliothèque Inter-Universitaire Centrale de La Sorbonne: m=8; P6816.
- Newman Saul, *Power and Politics in Postructuralist Thought : News Theories of the Political*, Abingdom and New York, Routledge, 2005.
- Nietzsche Friedrich, *Considérations Inactuelles I et II*, Pierre Rush, G.F. Flammarion, Paris, 1988.
- Nietzsche F., *Considérations Inactuelles*, III et IV, Henri-Alexis Baatsch, Pascal David, Cornélius Heim, Philippe Lacoue-Labarthe, Jean Luc Nancy, Paris, Gallimard, 1990.
- Nietzsche F., *Correspondance I*, Henri-Alexis Baatsch, Jean Bréjoux et Maurice de Condillac, Paris, Gallimard, 1986.
- Nietzsche F., *Correspondance II*, Henri-Alexis Baatsch, Jean Bréjoux et Maurice de Condillac, Paris, Gallimard, 1986.
- Nietzsche F., *Écrits Posthumes I** 1870-1873*, Jean Louis Backès, Michel Haar, Marc B. de Launay, Paris, Gallimard, 1975.
- Nietzsche F., *Fragments Posthumes XIV 1888-1889*, Jean Claude Hémery, Paris, Gallimard, 1977.
- Nietzsche F., *Humain Trop Humain*, A.M. Desrousseaux revue par A. Kremer-Marietti, Librairie Générale Française, Paris, 1995.
- Nietzsche F., *Le Gai Savoir*, Patrick Wotling, Paris, G.F. Flammarion, 2000.



- Nietzsche F., *Ma Vie*, in *Premiers Écrits*, Jean-Louis Backès, Paris, Le Cherche-Midi, 1994.
- Nietzsche F., *Œuvres*, Paris, Flammarion, 2003. Nous citons plus particulièrement : *Ainsi Parlait Zarathoustra*, Geneviève Bianquis revue par Paul Mathias ; *La Généalogie de la Morale*, Éric Blondel, Ole Hansen-Love, Théo Leydenbach et Pierre Pénisson ; *Ecce Homo*, Éric Blondel.
- Overbeck Franz, *Souvenirs sur Friedrich Nietzsche*, Jeanne Champeaux, Paris, Allia, 2000.
- Pinto Louis, *Les Neveux de Zarathoustra*, Paris, Seuil, 1995.
- Proudhon Pierre Joseph, L'ensemble de l'œuvre de Proudhon, dont *Qu'est-ce que la Propriété ?*, et *Philosophie de la Misère*, est consultable sur le site Internet de La Bibliothèque des Sciences Sociales : <http://classiques.uqac.ca/classiques/>.
- Sebag Lucien, *Marxisme et Structuralisme*, Paris Payot, 1964.
- Souchon Gisèle, *Nietzsche : Généalogie de l'Individu*, Paris, L'Harmattan, 2003.
- Sparagano Michel, *Le Prix du Concept*, 1994, directeur de recherche: Louis Sala Molins, Bibliothèque de l'Université de Toulouse Le Mirail, cote: TR 1015-1994-74.
- Spindler Frederika, *Philosophie de la Puissance et Détermination de l'Homme chez Spinoza et chez Nietzsche*, 1996, directrice de recherche : Huguette Courtes, Cote Bibliothèque de l'Université de Toulouse le Mirail : T 163.
- Spinoza, *Éthique*, Pautrat, Paris, Seuil, 1999.
- Spinoza, *Traité Théologico-Politique*, Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, Paris, P.U.F., 1999.
- Stepelevich Laurence S., *Idealistic Studies*, Volume 6, 1976.
- Stirner Max, *Der Einzige und sein Eigentum*, Stuttgart, Reclam, 2003. Ce texte est disponible, ainsi que l'ensemble de l'œuvre de Stirner, y compris ses articles de « jeunesse », sur le site Internet : <http://www.nonserviam.com/stirner/>.
- Stirner Max, *L'Unique et sa Propriété et autres Écrits*, Pierre Galissaire et André Sauge, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1972.
- Thoreau James, *De la Désobéissance Civile*, Paris, Minuit, 1997.
- Zaoui François, « La « grande identité » Nietzsche-Spinoza, quelle identité ? », in *Philosophie* n°47, Paris, Minuit, 1995.
- Zapata R., « Spinoza en URSS », in *Spinoza au 20ème siècle*, O. Bloch, Paris, PUF, 1993.



Nietzsche Avec Stirner - *Éléments Spinozistes de réponse à une question centenaire*

TABLE DES MATIERES

Introduction.....	1
I. Considérations Historiques - <i>La Nécessité d'une Étude Conceptuelle</i>.....	9
1. La question « Nietzsche / Stirner » du point de vue historique.....	10
<u>a. Histoire d'un rapprochement polémique.....</u>	<u>10</u>
<u>b. Les thèses d'un prédécesseur.....</u>	<u>12</u>
<u>c. Une nouvelle hypothèse.....</u>	<u>16</u>
2. Réévaluation des thèses d'Albert Lévy.....	21
<u>a. Nietzsche : de Stirner à Schopenhauer.....</u>	<u>21</u>
<u>b. La piste von Hartmann.....</u>	<u>22</u>
<u>c. La possible effectivité d'une relation.....</u>	<u>26</u>
3. Possibilité historique de deux rapports au spinozisme.....	28
<u>a. Le spinozisme de Nietzsche.....</u>	<u>29</u>
<u>b. Stirner et le spinozisme.....</u>	<u>30</u>
<u>c. Conclusion sur le spinozisme et remarques liminaires en vue de l'étude conceptuelle.....</u>	<u>30</u>
II. Unité du regard sur l'Homme - <i>La Folie et l'Idée Fixe</i>.....	33
1. L'humain chez Stirner.....	34
<u>a. Critique stirnerienne de l'humanisme feuerbachien.....</u>	<u>34</u>
<u>b. Dimension spinoziste de cette critique.....</u>	<u>39</u>
<u>c. Vision stirnerienne de l'humain : Libéralisme et Humanisme.....</u>	<u>44</u>

2. L'humain chez Nietzsche.....	50
a. <u>Une conceptualité stirnerienne chez Nietzsche ?.....</u>	50
b. <u>Les trois stades de la politique spinoziste.....</u>	52
c. <u>La Différence nietzschéenne.....</u>	56
3. Conclusion : L'unité du regard par delà l'opposition politique classique.....	59
III. L'Unique et le Surhomme - <i>La différence au Présent et à l'Avenir</i>.....	63
1. L'Unique.....	64
a. <u>Qu'est-ce que l'Unique ?.....</u>	64
b. <u>La critique stirnerienne de la Propriété Proudhonienne.....</u>	67
c. <u>Ressource spinoziste de la critique de la philosophie du droit par Stirner.....</u>	73
2. Le Surhomme.....	77
a. <u>Les Figures de la souveraineté chez Nietzsche : du génie au Surhomme.....</u>	78
b. <u>La relation duelle du Surhomme et de l'Homme Supérieur.....</u>	81
c. <u>Nietzsche et la Puissance : le Malentendu sur Spinoza.....</u>	86
3. Conclusion : Ressource spinoziste de la différence chez Stirner et chez Nietzsche.....	88
IV. Comment on devient ce que l'on est ? - <i>L'Association et l'Énonciation</i>.....	93
1. L'Association.....	94
a. <u>Stirner contre la dialectique hégélienne des besoins.....</u>	96
b. <u>L'indépendance stirnerienne : l'Unique du désir.....</u>	99
c. <u>L'Association ou la Réinvention du Présent.....</u>	103
2. L'Énonciation.....	105
a. <u>L'Énonciation Autobiographique.....</u>	105
b. <u>Le Retour Différencié.....</u>	107
c. <u>L'Évocation d'un Avenir.....</u>	109



3. Association et Énonciation.....	110
a. <u>Les rapports au Temps, à la Jeunesse, à l'Action, à l'Écriture et à l'Autobiographie.....</u>	110
b. <u>Mise en perspective des thèses deleuziennes quant à la relation Stirner/Nietzsche.....</u>	114
c. <u>L'Association ou l'Énonciation : les Moyens du <i>Devenir</i>.....</u>	118
 Conclusion.....	 123
 Bibliographie.....	 131
 Table des Matières.....	 137